

## ¿El Subversivo de Nazaret?

Rafael Ortega, C. M.

Profesor de Biblia en el Instituto del CELAM

El sacerdote sociólogo norteamericano, A. Greeley, profesor de Sociología en la Universidad de Chicago, después de haber leído parte de la mejor literatura sobre el Jesús histórico, con un estilo franco, chispeante y realista, pero cargado de grandes atisvos teológicos, escribe al final de un capítulo dedicado a "Jesús y la acción política":

"Después de leer un libro como el de Cullmann ya no cabe la menor duda de que realmente esto era lo que Jesús se traía entre manos: Los zelotas lo despreciaron como un soñador piadoso, los fariseos le acusaron por quebrantar la ley, el gobierno lo miraba como un radical peligroso; en consecuencia, los romanos decidieron suprimirle o, al menos, lo intentaron. Tengo la impresión de que su mensaje político y social habría recibido hoy la misma respuesta. Los realistas le tacharían de ingenuo; los defensores del *status quo* lo juzgarían revolucionario. Pero Jesús no fue ni un ingenuo, ni un revolucionario, al menos tal como se entienden estos términos. No fue comprendido ni lo sería hoy, y hay motivos para pensar que deliberadamente. Y es lástima que así ocurra, porque su plan bien merece un esfuerzo, pero la verdad es que, aparte ciertos grupos minoritarios y en escala reducida, nadie ha intentado hasta ahora ponerlo en práctica. Se trata, en última instancia, de una revolución que, curiosamente, se inicia con una invitación a participar en un banquete de bodas. Si nos decidimos a atravesar la entrada de la sala donde se celebra, veremos al supuesto jefe revolucionario iniciando la conversación con un: 'Supongo que os extrañará el que os haya reunido'"<sup>1</sup>.

Todo esto nos hace recordar la palabra profética, varonil y pausada de Juan Pablo II cuando, el pasado domingo 28 de enero, sentado en la mesa presidencial del Seminario Palafoxiano de Puebla, orientaba serenamente a todos los participantes de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, diciendo:

"...Se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia. Confundiendo el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús con la actividad de Jesús mismo —bien diferente— se aduce como causa de su muerte el desenlace de un conflicto político y se calla la voluntad de entrega del Señor

<sup>1</sup> Cfr. A. Greeley, *El Mito de Jesús*, Madrid 1973, pp. 224-225.

y aun la conciencia de su misión redentora. Los Evangelios muestran claramente cómo para Jesús era una tentación lo que alterara su misión de Servidor de Yahweh (Mt 4,8; Lc 4,5). No acepta la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas (Mt 22,21; Mc 12,17; Jn 18,36). Rechaza inequívocamente el recurso a la violencia. Abre su mensaje de conversión a todos, sin excluir a los mismos publicanos. La perspectiva de su misión es mucho más profunda. Consiste en la salvación integral por un amor transformante, pacificador, de perdón y reconciliación. No cabe duda, por otra parte, que todo ésto es muy exigente para la actitud del cristiano que quiere servir de verdad a los hermanos más pequeños, a los pobres, a los necesitados, a los marginados; en una palabra, a todos los que reflejan el rostro doliente del Señor (LG 8).<sup>2</sup>

Precisamente tres días después de escuchar estas palabras del actual leader de la Iglesia, el que esto suscribe, junto con todo el personal que en aquellos momentos se encontraba en este Instituto Teológico-Pastoral del CELAM, tuvo que experimentar el fuerte choque de verse encañonado por las metralletas de los "Comandos Luis Carlos Cárdenas y Domingo Laín", del M-19 (Movimiento revolucionario del 19 de abril, en Colombia) en un asalto con "gesto simbólico" propagandístico para el mismo Movimiento, según sus palabras. El susto inicial, seguido de un trato correcto, no impidió captáramos al detalle la breve proclama, curiosamente parecida al estilo demagógico que utilizan ciertos grupos clericales de América Latina, con la que se glosaban las inscripciones que habían pintado las paredes del salón del Instituto en rechazo abierto a las palabras oídas tres días antes en Puebla:

- "Cristo sí fue revolucionario".
- "Iglesia con el Pueblo".
- "Camilo, Laín, Cardenal, Gaspar".
- "El deber del cristiano es luchar por la revolución".
- "La Iglesia en Puebla, con el Pueblo o sin el Pueblo".

En un breve boletín ya redactado premeditadamente de antemano, que dejaban en nuestras manos y regado por el suelo, después de acentuar algunas afirmaciones tomadas del Documento de Trabajo de Puebla, terminaban con su habitual arenga:

"Acabemos con el Calvario que padecemos los pobres en América Latina.  
 ¡El deber del cristiano es luchar por la liberación!  
 ¡La Iglesia en Puebla, con el Pueblo o se des-Puebla!  
 ¡Con el Pueblo! ¡Con las armas! ¡Al poder!  
 Sigamos el ejemplo de Camilo, Laín, Cardenal.  
 El deber del cristiano es con la revolución.  
 El compromiso de la Iglesia es con la ¡Liberación! M-19".

<sup>2</sup>Cfr. Juan Pablo II, en su Discurso Inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, 3-I-1979; 1,4. En adelante este discurso lo citaremos así: Disc. In.

Hasta aquí, y sin comentarios que tanto regustarían ciertos corresponsales sensacionalistas aún de la misma Iglesia, lo que sucedió en este Instituto.

Esta ya larga introducción es un buen prólogo al comentario que pretendemos hacer de las afirmaciones que Juan Pablo II hizo en Puebla, rechazando algunas "relecturas" cristológicas y que prueban cómo dichas palabras, así como las que afirma el Documento Final de los obispos reunidos en Puebla, no son, en América Latina, una "cacería de brujas" ni una lucha contra imaginarios "molinos de viento". En nuestro breve comentario queremos glosar dos puntos claves: el rechazo inequívoco a la presentación de un Cristo subversivo, con lo que ello implica en los diversos campos de la Teología y Pastoral y, como consecuencia, la invitación a construir una "Civilización del Amor" o "Salvación integral".

## I

"La Concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia"

Evidentemente, no vamos a tratar aquí de la "revolución" en el sentido más amplio y profundo que debería tener, como "la irrupción de un factor cualitativamente nuevo que cambia de modo radical el futuro del proceso histórico de un pueblo que ya posee larga tradición"<sup>3</sup>. Bajo este aspecto, Jesús de Nazaret sería proclamado como el máximo Revolucionario de la historia: El vino a poner fuego al mundo, a meter vino nuevo en odres nuevos, a pactar una nueva alianza, a presentar una ley nueva de amor frente a la ley del talión, a crear unos nuevos cielos y una nueva tierra, a sentarse a la derecha del Padre y poder decir desde su trono: "He aquí que yo hago un mundo nuevo" (Apoc 21,5).

El contexto en que habla Juan Pablo II sobre la "revolución" es el del significado que le han dado las diversas ideologías y hasta el lenguaje popular: el hombre que por la estrategia de la subversión y de las armas quiere implantar un nuevo sistema político. Es así como nosotros lo tomamos, a partir de los datos de la realidad que le tocó vivir a Jesús de Nazaret y de la experiencia actual.

Ni el Papa ni los obispos de Puebla niegan la triste constatación de la existencia de la violencia, muchas veces camuflada en instituciones de injusticia, en América Latina, y que normalmente suele ser origen de otras espirales de violencia. Podríamos comenzar citando algunos textos de uno y otros:

— Afirma Juan Pablo II:

"La Iglesia ve con profundo dolor el aumento, masivo a veces, de violaciones de derechos humanos en muchas partes del mundo... ¿Quién puede negar

<sup>3</sup> Cfr. Andrés Kirk, *Jesucristo revolucionario*, Buenos Aires 1974, p. 15. En el sentido de esta definición es como el autor trata la temática del título del libro, rechazando la idea de una "revolución" subversiva-política.

que hoy día hay personas individuales y poderes civiles que violan impunemente derechos fundamentales de la persona humana, tales como el derecho a nacer, el derecho a la vida, el derecho a la creación responsable, al trabajo, a la paz, a la libertad y a la justicia social; el derecho a participar en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones? ¿Y qué decir cuando nos encontramos ante formas variadas de *violencia colectiva*, como la discriminación racial de individuos y grupos, la tortura física y psicológica de prisioneros y disidentes políticos? Crece el elenco cuando miramos los ejemplos de secuestros de personas, los raptos motivados por afán de lucro material que embisten con tanta dramaticidad contra la vida familiar y la trama social".<sup>4</sup>

"Responsables de los pueblos, *clases poderosas que tenéis a veces improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias falta*: la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el grito del desvalido, y sobre todo la voz de Dios, la voz de la Iglesia os repite conmigo: ¡No es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas".<sup>5</sup>

"Quiero decirlos con toda mi alma y fuerzas: me duelen las insuficiencias de trabajo; me duele profundamente la injusticia; me duelen los conflictos; me duelen las *ideologías de odio y de violencia*, que no son evangélicas y que tantas heridas causan en la humanidad contemporánea".<sup>6</sup>

— Y el Documento final de Puebla afirma:

"Aumenta también, con frecuencia, *la injusticia que puede llamarse institucionalizada*. Además, grupos políticos extremistas, al emplear medios violentos, provocan nuevas represiones contra los sectores populares.

La economía de mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema en nuestro continente y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social. Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas viejas formas de libre mercado, para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios.

Las ideologías marxistas se han difundido en el mundo obrero, estudiantil, docente y otros ambientes con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica, sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos y por ende, humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementan la espiral de la violencia.

Las ideologías de la Seguridad Nacional han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regimenes de fuerza de donde se ha derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana.

Los tiempos de crisis económica que están pasando nuestros países, no obstante la tendencia a la modernización, con fuerte crecimiento económico, con mayor o menor dureza, aumentan el sufrimiento de nuestros pueblos, cuando una fría tecnocracia aplica modelos de desarrollo que exigen de los sectores

<sup>4</sup> Cfr. Disc. In., III, 5.

<sup>5</sup> Discurso a los Indígenas de Oaxaca y Chiapas, 29-I-1979.

<sup>6</sup> Discurso a los Obreros en el Estadio Jalisco, 30-I-1979.

más pobres un costo social realmente inhumano, tanto más injusto cuanto que no se hace compartir por todos" (Puebla, nn. 46-50).

"Desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos.

La Conferencia de Medellín apuntaba ya, hace poco más de diez años, la comprobación de este hecho: 'Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte' (Pobreza, 2).

El clamor pudo haber parecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (Puebla, nn. 87-89).

"Se diviniza el poder político cuando en la práctica se lo tiene como absoluto. Por eso, el uso totalitario del poder es una forma de idolatría y como a tal la Iglesia lo rechaza enteramente (GS 75). Reconocemos con dolor la presencia de muchos regímenes autoritarios y hasta opresivos en nuestro continente. Ellos constituyen uno de los más serios obstáculos para el pleno desarrollo de los derechos de la persona, de los grupos y de las mismas naciones.

Desafortunadamente, en muchos casos esto llega hasta el punto que los mismos poderes políticos y económicos de nuestras naciones más allá de las normales relaciones recíprocas, están sometidos a centros más poderosos que operan a escala internacional. Agrava la situación el hecho de que estos centros de poder se encuentran estructurados en formas encubiertas, presentes por doquiera, y se substraen fácilmente al control de los gobiernos y de los mismos organismos internacionales" (Puebla, nn. 500-501).

"Ante la deplorable realidad de violencia en América Latina, queremos pronunciarnos con claridad. La tortura física y psicológica, los secuestros, la persecución de disidentes políticos o de sospechosos y la exclusión de la vida pública por causas de las ideas, son siempre condenables. Si dichos crímenes son realizados por la autoridad encargada de tutelar el bien común, envilecen a quienes los practican, independientemente de las razones aducidas.

Con igual decisión la Iglesia rechaza la violencia terrorista y guerrillera, cruel e incontrolable cuando se desata. De ningún modo se justifica el crimen como camino de liberación. La violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y esclavitud, de ordinario más grave que aquellas de las que se pretende liberar. Pero, sobre todo, es un atentado contra la vida que sólo depende del Creador. Debemos recalcar también que cuando una ideología apela a la violencia, reconoce con ello su propia insuficiencia y debilidad" (Puebla, nn. 531-532).

Queda suficientemente descrita en los párrafos anteriores la múltiple variedad de violencia, las más de las veces institucionalizada o ideologizada: la de la derecha y la de la izquierda, la del capitalismo y la del marxismo, la institucionalizada en los centros de poder, la subversiva y la represiva; la económica, la política y la social; la simplemente individual y la espontánea de grupos o individuos con ganas de lucro o represalias mutuas; las más larvadas y camufladas en múltiples instintos de poder, de placer y de tener, a cuenta de los otros, los oprimidos. ¡Negar la situación de violencia en América Latina, sería casi un "pecado de blasfemia contra el Espíritu Santo", cerrando los ojos a la realidad!

Esto es lo que lleva a muchos a identificar nuestra situación latinoamericana con la misma época en que vivió Jesús de Nazaret. Por eso resulta interesante preguntarse qué haría ahora Cristo, y acudir al comportamiento del mismo Jesús histórico, aunque esto no tenga nada de original latinoamericano, para confrontarlo con la evangelización o actuación de la Iglesia en el aquí y ahora de América Latina. Es lo que han tratado de hacer muchos teólogos e ideólogos de nuestro Continente.

Incluso algunas "relecturas" latinoamericanas del Evangelio han pretendido encontrar un Jesús histórico no sólo simpatizante de los grupos o partidos subversivos de su época, sino como el político revolucionario, el subversivo de Nazaret, asociado a los zelotas de su época. Pensando en ellos afirma Puebla: "No hemos de desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndola en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia" (n. 178). En honor a la verdad hay que reconocer que los teólogos de cierto renombre no han afirmado esto categóricamente, pero algunos de ellos lo han sugerido de diversas formas o han añadido la "praxis" de cierta mística política a sus ideologizaciones.

No hace falta un largo discurso teológico para demostrar que estas hipótesis, dice el Papa, pueden ser "brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes". El mito de un Jesús líder revolucionario no ha resistido a la crítica histórica de los científicos de la Biblia<sup>7</sup>. Ni nos vamos a detener en todas las razones que fundamentalmente se aducen para probar que Jesús fue un subversivo al estilo zelota, tales como: a) la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén; b) el ataque o purificación del templo; c) la resistencia armada de algunos de sus discípulos en Getsemaní; d) la acusación sobre Jesús como agitador revolucionario; e) el proceso y la ejecución en la Cruz, con su "titulus". Ya se han divulgado y criticado todas estas motivaciones.

"Respetando al Jesús de la historia, sin forzar los hechos en función de nuestras actuales preocupaciones", como afirmaba G. Gutiérrez,<sup>8</sup> queremos, sin embargo, detenernos en otras motivaciones más larvadas que aparecen en algunos autores y sobre todo grupos latinoamericanos que no queremos designar. Juan Pablo II y los obispos reunidos en Puebla sugieren estas motivaciones que implicarían el reconocimiento del revolucionario y subversivo de Nazaret:

<sup>7</sup> Una síntesis bastante buena de lo que se ha escrito en favor y en contra sobre un Jesús revolucionario, puede encontrarse en el artículo de J. A. Pagola, "El mito de Jesús líder revolucionario", en *Hacia la verdadera imagen de Cristo*, Bilbao 1975, pp. 89-132. Allí podrá encontrar el lector bibliografía abundante. Queremos subrayar, sin embargo, entre otros, los estudios de O. Cullmann, "Dios y el César", en *Estudios de Teología Bíblica*, Madrid 1973, pp. 77-135; *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1971; M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973; X. Pikaza, *Evangelio de Jesús y Praxis Revolucionaria*, Madrid 1977, los documentados artículos de Clodovis Boff, "Foi Jesús um revolucionário?", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 31, fasc. 121 (1971), pp. 97-118, y de H. Küng, en las pp. 228-239 de *Ser Cristiano*, Barcelona 1977.

<sup>8</sup> Cfr. *Teología de la Liberación*, Salamanca 1972, p. 298.

1. "Se aduce como causa de su muerte (la de Jesús) el desenlace de un conflicto político"<sup>9</sup>. Ya de entrada el mismo Papa glosa estas palabras añadiendo que esto es "confundir el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús... con la actividad, bien diferente, del mismo Jesús".

En efecto, no parece que haya duda en reconocer que una de las causas de la muerte de Jesús sea la injusticia de los poderosos para con el débil, el resultado de un enfrentamiento de lucha de clases. Uno de los rasgos más originales de la vida de Jesús, que no tiene parangón en ninguno de los líderes fundadores de las grandes religiones mundiales, es su amor hacia las clases desheredadas, las clases más bajas y pobres, los despreciados de su época: los enfermos, los leprosos, los hambrientos, los niños, las mujeres, los endemoniados y, sobre todo, los pecadores. Su amor y compromiso para con ellos le acarreó la antipatía y la envidia de los poderosos.

A los detentores del poder, tanto religioso como civil, de su época, que notaban el arrastre popular del Nazareno, tenía que resultarles, por lo menos, como un revoltoso, amigo de los agitadores populares. Fue la acusación fundamental que se le hizo ante el tribunal civil: "Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es Mesías Rey" (Lc 23,2). Pese a que Pilato no vio claras las acusaciones, terminó reconociendo en Jesús un posible agitador popular enemigo del régimen. En realidad no aceptaba sin crítica al Estado: no se recata de apodar "zorro" a Herodes, el príncipe establecido por los romanos (cfr. Lc 13,32); ironiza a los emperadores que tiranizan a los súbditos, pero les obligan a hacerse llamar sus "bienhechores" (cfr. Lc 22,25, y la inscripción que llevaban en las monedas); considera a los publicanos-recaudadores de los impuestos como los "colaboracionistas" de los opresores romanos, puesto que los pone en el mismo plano de los pecadores y las prostitutas (cfr. Mt 9,10; 18,17; 21,31).

En todo caso, es un hecho que el veredicto jurídico final en el proceso de Jesús no fue la lapidación, como sería el castigo por blasfemia contra Dios, sino la crucifixión, pena romana para los subversivos contra el imperio. "La inscripción de la Cruz confirma que Jesús fue condenado por los romanos... como zelota y como pretendiente al trono real de Israel. Esta inscripción no era solamente una fantasía de Pilato. Era una medida obligatoria entre los romanos en la ejecución de una sentencia de muerte: el motivo de la condenación debía figurar en lo alto de la cruz. Esta inscripción se llamaba "titulus", término que el Evangelio de Juan (19,19) ha conservado en su forma latina. Ahora bien, este "titulus", indica un crimen puramente político: Rey de los judíos"<sup>10</sup>.

Pero no hace falta ser muy crítico para ver que en todo lo anterior no hay que confundir "el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús... con la actividad, bien diferente, del mismo Jesús", como explica el Papa el título jurídico del proceso de Jesús. A pesar de que algunos grupos

<sup>9</sup> Cfr. Disc. In., I,4.

<sup>10</sup> Cfr. *Dios y el César*, en O. C., p. 97.

ideológicos han pretendido explicar de esta forma la muerte de Jesús, habrá que reconocer como “exclusivista la manera de enfocar el tema que domina en los círculos Cps; pensamos que la muerte de Jesús no se limita a ser un episodio de la lucha entre las clases sociales de los hombres”<sup>11</sup>. Es más, no hay que tener ojo de lince para darse cuenta, después de una sencilla, y mucho más si es crítica, lectura del evangelio, que los acusadores tergiversaron maliciosamente la vida, las actitudes y palabras del que tomó una opción preferencial por los pobres, pero sin exclusividad de nadie. Y del poder civil que lo condenó podemos afirmar que si no traspasó los límites del poder y usurpó un derecho que no le correspondía, al menos “la equivocación del Estado romano estuvo... en que no se preocupó de examinar la verdadera actitud de Jesús ni de comprenderla, al menos de comprenderla en lo que es accesible a un Estado no cristiano, es decir, que Jesús no era por principio un enemigo del Estado, sino un ciudadano leal”<sup>12</sup>.

Resumiendo, en la muerte de Jesús “la responsabilidad *jurídica* está de parte de los romanos y no de los judíos. La responsabilidad *moral*, por el contrario, cae del lado de los judíos, no de todo el pueblo —y ésto debe ser subrayado—, sino de un grupo particular que tenía interés en que fuera condenado y que, de mala fe, denunció por este motivo a Jesús ante los romanos como zelota, interpretando el concepto teológico de “Reino de Dios” en un sentido político, con el fin de interesar a Pilato en el caso de Jesús. El partido sacerdotal de los saduceos que colaboraba con los romanos tuvo un papel importante en la denuncia. Se consideraban particularmente heridos por la purificación del Templo llevada a cabo por Jesús. En este caso particular, y por otros motivos de orden teológico, los fariseos hicieron causa común con ellos porque Jesús les era molesto por su predicación, apreciada por el pueblo y dirigida directamente contra ellos. A causa de su propia hostilidad con los romanos, ellos no podían evidentemente, aparecer en primer plano cuando se trataba de denunciar a Jesús como un zelota peligroso. Probablemente operaban en secreto contra él...”<sup>13</sup>.

2. *“Se calla la voluntad de entrega del Señor y aún la conciencia de su misión redentora”*<sup>14</sup>.

Los amigos de un Jesús revolucionario no se han atrevido a decir claramente que estuvo inscrito entre los zelotas o guerrilleros de su época. Han cuidado mucho hacer tal afirmación. Se hubieran encontrado ante la crítica demoledora de la historia misma.

Tampoco niegan, generalmente, que Jesús haya dado libremente la vida por el pueblo oprimido y por las clases bajas. Este gesto simbólico

<sup>11</sup> X. Pikaza, *Evangelio de Jesús y Praxis Marxista*, Madrid 1977, p. 216.

<sup>12</sup> O. Cullmann, *Dios y el César*, en O. C., p. 103.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 98.

<sup>14</sup> Cfr. Disc. In., I.4.



de heroicidad es común en muchos líderes militantes. Lo describe perfectamente el marxista Machovec: "La idea del ofrecimiento de la propia vida es común a todos los tiempos. Aparece en todos los movimientos populares de contestación y de oposición, tanto revolucionarios como religiosos.... A la idea del sacrificio de la vida lleva la misma convicción del valor, de la importancia, del peso de lo que se pone en juego, hasta el punto de dejar a la sombra la propia vida individual"<sup>15</sup>.

Pero la afirmación del Papa sugiere mucho más que esa entrega. Remite a la obediencia con que Jesús se sometió a la voluntad del Padre para llevar a cabo la misión recibida en la encarnación. Por eso añade que se calla "aún la conciencia de su misión redentora". Y Puebla comenta: "Cumpliendo el mandato recibido de su Padre, Jesús se entregó libremente a la muerte en la cruz, meta del camino de su existencia. El portador de la libertad y del gozo del reino de Dios quiso ser la víctima decisiva de la injusticia y del mal de este mundo. El dolor de la creación es asumido por el Crucificado, que ofrece su vida en sacrificio por todos; Sumo Sacerdote que puede compartir nuestras debilidades; Víctima Pascual que nos redime de nuestros pecados; Hijo obediente que encarna ante la justicia salvadora de su Padre el clamor de liberación y redención de todos los hombres" (Puebla, n. 194).

Por eso el silencio de esta conciencia de la misión redentora de Jesús complica un poco las cosas. Puede ser una forma sutil y larvada de afirmar el zelotismo de Jesús: Porque si Jesús no va instintivamente a la muerte; si se entrega libremente por el pueblo, pero no es consciente de su misión redentora, como sumisión al Plan del Padre..., casi no cabe otra solución que buscar la explicación de su muerte en la entrega libre, por el pueblo oprimido, en un gesto heroico de lucha de clases!

Tampoco esto, sin embargo, se compagina con la catequesis de la Iglesia, dice el Papa. Y nos atreveríamos a decir, concretizando más, que no se compagina con la misma tradición de la que nacieron los evangelios ni con la conciencia mesiánica del Jesús histórico. Todo esto está muy relacionado con las "tentaciones de Jesús", con la llamada "crisis de Galilea", con el importante "secreto mesiánico" y con otros puntos que han sido debidamente estudiados por los estudiosos de la Biblia<sup>16</sup>.

Digamos claramente dónde está aquí el problema: algunos afirman que la entrega generosa de Jesús, en su muerte, para expiar los pecados de la humanidad y establecer una nueva alianza entre Dios y los hombres, fue un hecho, pero Jesús no tuvo conciencia de ello y sólo la explicación

<sup>15</sup> En *Jesús para ateos*, Salamanca 1975, pp. 150-151.

<sup>16</sup> Se podría remitir a diversos estudios sobre estos temas, desarrollados sea en las Cristologías, tales como C. Duquoc, *Cristología*, Salamanca 1974; *Jesús, hombre libre*, Salamanca 1975; J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, Madrid 1974; Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México 1976; en las obras generales sobre Jesús de Nazaret vgr. J. Blank, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1973; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970; D. Flusser, *Jesús, en sus palabras y en su tiempo*, Madrid 1975; M. E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles*, II, París 1972, y sea en estudios más concretos, vgr. T. W. Manson, *The Servant Messiah*, Cambridge 1953; J. Dupont, "Les origines du récit des tentations de Jésus au desert", en *Revue Biblique*, 63 (1966) 30-76; etc.

posterior de la fe postpascual interpretó genuinamente el significado de los hechos. En una palabra, el Jesús histórico no había tenido conciencia de su misión redentora.

Prescindiendo de muchos detalles, que habría que aclarar, sin duda se puede pensar y admitir una cierta evolución en la misma conciencia mesiánica del Jesús histórico. Dentro de esta evolución, llega un momento en la vida pública de Jesús en el que muchos de sus seguidores no aceptan la presencia del Padre que actúa en sus palabras y en sus signos; Jesús se ve impulsado a revisar continuamente la conciencia de su misión. El Documento Final de Puebla afirma: Son "la incredulidad del pueblo y sus propios parientes, las autoridades políticas y religiosas de su época y la incomprensión de sus propios discípulos. Se acentúan entonces en Jesús los rasgos dolorosos del 'Siervo de Yahweh', de que se habla en el libro del profeta Isaías (Is 53). Con amor y obediencia totales a su Padre, expresión humana de su carácter eterno de Hijo, emprende su camino de donación abnegada..." (Puebla, n. 192).

En este contexto podríamos leer las afirmaciones de O. Cullmann: "Las palabras pronunciadas por Jesús durante la última cena debieron producir una decepción grande en todos sus discípulos, pues, a pesar de las numerosas alusiones de Jesús a los sufrimientos del Siervo del Eterno, ellos no habían probablemente aún comprendido el modo como él consideraba su mesianidad. En el momento de la última cena, Jesús anuncia una vez más, de una manera clara e inequívoca, que él llevará a cabo su mesianidad como Siervo Sufriente de Dios y no como Rey-Mesías de Jerusalén. En efecto, los dos motivos esenciales de los cantos del Siervo de Dios en el Deutero-Isaías: *el sufrimiento vicario y la institución de la nueva alianza, son también los motivos esenciales de las palabras de la última cena*. Y no deja de ser sorprendente que los evangelistas hayan relacionado la traición de Judas con esta última cena. Existe, en todo caso, un lazo real entre esta declaración decisiva de Jesús sobre su concepción mesiánica y la decepción que debió existir en los orígenes de la traición de Judas"<sup>17</sup>.

Contra los que silencian o, más aún, niegan la conciencia redentora del Jesús histórico, podríamos recurrir a la explicación de las palabras en la última cena, en las que a través de las diversas redacciones postpascuales, se puede llegar a comprender lo fundamental de las mismísimas acciones y las mismísimas palabras de Jesús, en las que autores serios y críticos no dudan en afirmar la entrega libre y amorosa de Jesús, como sacrificio expiatorio y alianza nueva, para la salvación de todos los hombres, al estilo del Siervo de Yahweh (cfr. Is 53,10). Remitimos, sin más, a estos estudios<sup>18</sup>. Y como contraste, podríamos citar la catequesis

<sup>17</sup> Cfr. *Dios y el César*, en O. C., p. 95.

<sup>18</sup> Cfr. Joaquín Jeremías, *Die Abendmahlsiworte Jesu*, Göttinga 1966; H. Schürmann, "Palabras y acciones de Jesús en la última Cena", en *Concilium*, 40 (1968) 629-640; E. Kilmartin, "La última Cena y las primitivas Eucaristías de la Iglesia", en *Concilium*, 40 (1968) 548-560; P. Benoit, "Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée", en *Exégèse et Théologie*, T. I., París 1961, pp. 210-239; F. Leenenhardt, "Ceci est mon corps", en *Parole-Ecriture-Sacrements*, Neuchatel 1968.

posterior que nos transmite Lucas en la conversación de los discípulos de Emaús que interpretan muy bien lo que debió de ser la mentalidad pre-pascual tanto de los discípulos como del Jesús histórico: Ante la decepción de los que esperaban la instauración de un reino mesiánico-temporal-político, "Nosotros esperábamos que sería él quien iba a liberar a Israel", Jesús responde: "¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Mesías padeciera eso y, así, entrara en su gloria?" (Lc 24,21.25 s.).

3. *Jesús "abre su mensaje de conversión a todos, sin excluir a los mismos publicanos"*, a diferencia de los zelotas y otros sectarios<sup>19</sup>.

El Documento de Puebla comenta estas palabras del Papa, diciendo: Jesús "agrupó en torno a sí unos cuantos hombres tomados de diversas categorías sociales y políticas de su tiempo. Aunque confusos y a veces infieles, los mueven el amor y poder que de él irradian...; atraídos por el Padre (Jn 6, 44), inician el camino del seguimiento de Cristo. Camino que no es el de la autoafirmación arrogante de la sabiduría o poder del hombre, ni el del odio o de la violencia, sino el de la donación desinteresada y sacrificada del amor. Amor que abraza a todos los hombres..." (Puebla, n. 192).

El trasfondo de estas afirmaciones parece referirse a cierto tipo de sectarismo zelota, sea a nivel de nacionalismo, sea a nivel de diversas clases socio-político-religiosas, muy del agrado de algunos grupos de cristianos en la actualidad.

— En primer lugar, no hay duda que los amigos del "subversivo de Nazaret" quieren encontrar una justificación de su afirmación recordando que Jesús fue tan entusiasta del movimiento zelota que no dudó reclutar a algunos de sus discípulos entre los partidarios de este movimiento. Los datos bíblicos podrían darles alguna base: Lucas (6,15) cita entre la lista de los Doce a Simón el "zelota", que justamente Marcos (3,19) y Mateo (10,4) lo designan con el griego arameizante de "kananaios", palabra aramea que significa "zelota". Según algunos autores, Judas "Iscariote", cuyo apodo parece una corrupción del "sicarius" (matón a puñal, "sica"), palabra con que los romanos designaban en latín a los "zelotas", y Pedro "Barjona", cuyo apelativo podría ser la traducción del acádico "terrorista" y con una visión bastante política del mesianismo de Jesús (cfr. Mc 8,32) y amigo de la violencia (cfr. Jn 18,10), podrían haber sido también zelotas. Igualmente Santiago y Juan, los "boanerges" (Mc 3,17), violentos (cfr. Lc 9,54) y ambiciosos (cfr. Mc 10, 35 ss.).

Siendo tal vez cierto todo esto, y reconociendo la posible simpatía que pudo haber tenido Jesús por el "ideal" zelota, no se concluye su total identificación con dicho ideal, y mucho menos con los medios violentos para conseguirlo: Judas pudo equivocarse y sentirse traicionado en sus apetencias, un tanto sospechosas (cfr. Jn 12,6), lo mismo que las

<sup>19</sup> Cfr. Disc. In., I, 4.

de los hijos del Zebedeo (cfr. Mc 10, 35 ss.), y Pedro es corregido por el mismo Maestro en cuanto a su concepción mesiánico-temporal (cfr. Mt 12,22 s.) y en cuanto a los medios violentos para defenderla (cfr. Jn 18, 10 s.). Por otra parte, no dudó Jesús elegir para discípulos a otros hombres semiburgueses, tales como Natanael (cfr. Jn 1,48) e incluso a los colaboracionistas de los explotadores extranjeros, como el publicano Mateo (cfr. Mc 2, 13-17; Mt 9, 9-13).

— Además, Jesús invita a todos a su seguimiento. Los sectarismos nacionalistas, tan típicos de los judíos contemporáneos de Jesús y muy en particular de algunos partidos, como el de los fariseos, zelotas y esenios, quedan superados. El mensaje de Jesús era universal.

Cierto que se ve, por una parte, una aparente contradicción que podría presentar a Jesús como un judío nacionalista. El había circunscrito su actividad a los límites de Israel: sólo en dos ocasiones, y con cierta reserva, presta atención a paganos, el centurión romano (cfr. Mt 8, 5-13) y la mujer sirofenicia (cfr. Mc 7, 24-30). Manda incluso a sus discípulos que no sobrepasen las fronteras de Israel (cfr. Mt 10, 5s.23)... Pero aparece igualmente abriendo las puertas del Reino a todos los gentiles: entre las naciones juzgadas, algunas escucharán el "venid, benditos de mi Padre" (Mt 25,32); el rebaño de Dios comprenderá también a los gentiles (cfr. Jn 10,16; Mt 25,32 s.); la ciudad edificada sobre el monte de Dios y que con su resplandor ilumina las tinieblas, refleja el llamado a las naciones (cfr. Mt 5,14); prepara, al purificar el Templo, el lugar de oración para todos (cfr. Mc 11,17); como el centurión vendrán del oriente y del poniente gentes para sentarse a la mesa del banquete escatológico (cfr. Mc 8,18; Lc 13,28 s), que es la realización de la profecía que describía la inmensa peregrinación de los pueblos que caminan hacia Jerusalén que allí tiene su meta como en el santuario del mundo (cfr. Is 2,2; Mq. 4,1; Zac 2,17; Is 19,23; Sal 22,28; Sof 3,9) donde se realiza el gran banquete divino, como expresión de la comunión ante Dios y con Dios.

Esta visión universalista de los que integran el Reino de Dios, en la pedagogía de la Historia Salvífica es presentada como el acontecimiento del final de los tiempos. La pedagogía de Jesús parece haber sido la misma: él, durante su vida, se dirige a las ovejas de Israel para que antes de comer los "perros" (los extranjeros, según el lenguaje de la época) se sacien los hijos (cfr. Mc 7,27), pero anuncia la llegada de los gentiles y, en su mandato postpascual a sus discípulos, les dirá: "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16,15); "Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra" (Act 1,8). Podemos entender que las fronteras del nacionalismo fariseo, zelota y esenio quedaban rotas por Jesús.

— Y, por otra parte, el universalismo de Jesús llega incluso, dentro del mismo pueblo de Israel, a las masas que los sectarios fariseos, zelotas y esenios despreciaban y hasta odiaban.

Tengo la convicción personal que algunos cristianos y clérigos — si hemos de dar crédito a sus panfletos demagógicos de la actualidad — paradójicamente se podrían ubicar — excepto en sus aspectos culturales — al lado de los clérigos sectarios de Qumram, que exigían “amar a todos los hijos de la luz y odiar a todos los hijos de la oscuridad” y que, al final, se comprometieron radicalmente con el militarismo revolucionario de los zelotas en su lucha contra los romanos.

En realidad las clases más bajas eran despreciadas en la época de Jesús por los diversos partidos sectarios: según éstos, los pobres y los hambrientos, lo mismo que los enfermos, leprosos, endemoniados... no hacían sino experimentar las consecuencias de su impiedad y su pecado, como un castigo divino (cfr. Jn 9, 2); “los pobres de Jesús” eran las personas que gozaban de baja reputación y estima o tenían oficios infamantes; de ahí el insulto que dirigen a Jesús los fariseos por estar con “publicanos y pecadores” (Mc 2,16; Mt 11,19; Lc 15,1) o con “publicanos y rameras” (Mt 21,32). Los zelotas odiaban a los publicanos por ser los recaudadores de impuestos y colaboracionistas con la autoridad religiosa y civil del país. Y los esenios, que se creían el nuevo pueblo de Dios, odiaban a todos los “pequeños” (cfr. Mc 9,42); Mt 10,42; 18, 10,14), los “sencillos” o ignorantes, en contraposición a los “sabios y entendidos” (cfr. Mt 11, 25), lo mismo que a los pobres que eran ciegos, sordos, leprosos, a quienes Jesús vino a anunciar su Buena Nueva (cfr. Lc 4,18 s.; 7,21-23); ellos los rechazaban de su círculo porque entre ellos sólo podía entrar “el resto de los santos”, que se consideraba “el resto de Israel”: “los elegidos”, “los sencillos de Judá”, “los hijos de la gracia”, “los varones de la santidad”, “los miembros de la nueva alianza”, “la gente de vida perfecta”, “los hijos de su beneplácito”, etc.<sup>20</sup>, mientras que “los locos, los alienados, los idiotas, los dementes, los ciegos, los paralíticos, los cojos, los sordos y los mudos: ninguno de ellos podrá ser admitido a la asamblea de la comunidad, porque los santos ángeles están en medio de ella”<sup>21</sup>.

Pues bien, con Jesús ha llegado para todos estos despreciados y alienados de la sociedad la Buena Nueva de ingresar a la nueva comunidad que él instaura: al recibir en el círculo de los íntimos a un “publicano” (Mt 2,14) y al “comer con los publicanos y pecadores” (Mc 2,16) se aparta de la mentalidad y praxis de los zelotas; al invitar a su mesa a los pobres, lisiados, paralíticos y ciegos (cfr. Lc 14,13,21), rompe las pretensiones cismáticas de los fariseos y qumranitas y declara la novedad de su amor sin límites ni fronteras de clases sociales.

#### 4. *“Para Jesús era una tentación lo que alterara su misión de Servidor de Yahweh” y “rechazó inequívocamente el recurso a la violencia”<sup>22</sup>.*

No es de extrañar que, ante la injusticia institucionalizada o anárquica, tanto los individuos como los grupos oprimidos, en situaciones desespe-

<sup>20</sup> Joaquín Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, p. 203s.

<sup>21</sup> Manuscritos de Qumram, QDb.

<sup>22</sup> Cfr. Disc. In., I,4.

rantes se hayan sentido tentados por el recurso a la violencia; se hayan sentido tentados incluso clérigos y religiosos (cfr. caso Camilo Torres, Laín, Gaspar García, Cardenal, etc.) a alterar la misión de servidores por la de las armas... ¡No todos resisten a la tentación!... Jesús también tuvo la tentación de cambiar el papel de Siervo paciente en el Reino de su Padre por el de Mesías-político. Pero no sucumbió y rechazó inequívocamente el recurso a la violencia. El Documento de Puebla hace suyas las afirmaciones del Papa (n. 192). Merece la pena glosar estas afirmaciones, aunque no sea más que brevemente:

— *“Para Jesús era una tentación lo que alterara su misión”.*

Por primera vez, que yo sepa, el Magisterio oficial da una interpretación tan específica de las tentaciones de Jesús, y muy en particular de la que podríamos llamar la segunda, pues a ella exactamente se refieren los dos textos bíblicos (Mc 4,8; Lc 4,5) a que remite el Papa. Esta interpretación viene avalada desde hace tiempo por muchos biblistas<sup>23</sup>.

En realidad, lo que la catequesis primitiva nos ha transmitido de las tentaciones de Jesús, bien podría resumir lo que fue la gran tentación de toda su vida: el asalto al poder para, con la fuerza del milagro y de las armas, de la magia y de la violencia, construir un mundo mejor donde los muchos hambrientos pudieran saciar su apetito con las piedras transformadas en pan. Sería la instauración de una “Teocracia” o Reino de Dios al estilo como los subversivos zelotas lo esperaban del poder de Dios y la colaboración de su fuerza.

Lucas añade al final del relato de las tentaciones que “el diablo se alejó de Jesús hasta un tiempo oportuno” (Lc 4,13). El Satanás que está personificando el mal y los ídolos humanos aparece nuevamente personificado en Pedro cuando, camino de Cesarea de Filipo, reprende al Mesías-Siervo porque no interpreta correctamente su mesianismo. Jesús le dijo: “Quítate de mi vista, Satanás, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres” (Mc 8,33). Y, según el mismo Lucas, Satanás o “el poder de las tinieblas”, con quien tantas veces se le asimila en las Escrituras,<sup>24</sup> aparece nuevamente en el momento decisivo de la Pasión, instigando a Judas (Lc 23,3; Jn 13,2,27) y conspirando con los que tenían a Jesús por un vulgar subversivo “salteador” (Lc 22,53). Hasta los mismos discípulos, en aquellos momentos, decepcionados por no mostrarse Jesús como el Mesías Rey que ellos imaginaban, “abandonándole, huyeron todos” (Mc 14,50).

Parece que ellos mismos no habían entendido, en su insensatez y torpeza de corazón (cfr. Lc 24,25s), lo que a través de toda su vida les había mostrado. El auténtico mesianismo de Jesús había provocado el desconcierto entre las muchedumbres entusiastas que no le encuentran cuando le quieren proclamar Rey, entre sus propios parientes que le consideran “fuera de sí”, y entre los mismos discípulos que no encuentran

<sup>23</sup> Cfr. la nota 16 de arriba.

<sup>24</sup> Cfr. O. Cullmann, *Dios y el César*, en O. C., pp. 112-124.

respuesta a sus pretensiones temporales. La "crisis" tentadora que Jesús pudo experimentar durante toda su vida le llevó, en más de una ocasión, a retirarse a la oración y reflexión para captar mejor la voluntad del Padre.

El "secreto mesiánico" (cfr. Mc 1,25,34; 3,12, etc.), es decir, el silencio sobre un mesías poderoso, con que Jesús mandaba callar a sus entusiastas, y que viene a ser como la síntesis del evangelio de Marcos, está relacionado seguramente con la tentación de Jesús y el lanzamiento político que pretendían hacer con él sus seguidores, y la consiguiente malquerencia y represalia por parte de los poderosos. La tradición de Mateo lo expresa claramente: "Jesús, al saberlo, se retiró de allí. Le siguieron muchos y les curó a todos. Y les mandó enérgicamente que no le descubrieran, *para que se cumpliera* el oráculo del profeta Isaías:

"He aquí mi Siervo, a quien elegí,  
mi amado, en quien se complace mi alma.  
Pondré mi Espíritu sobre él  
y anunciará el derecho a las naciones.  
No disputará ni gritará  
nadie oirá su voz en las plazas.  
No quebrará la caña cascada  
ni apagará la mecha humeante,  
hasta que lleve el derecho a la victoria:  
en su nombre pondrán las naciones su esperanza" (Mt 12,15-21).

Pero, como afirma Dostoievsky, "si hubo alguna vez en la tierra un milagro verdaderamente grande, fue aquel día, el día de esas tres tentaciones. Precisamente, en el planteamiento de esas tres cuestiones se cifra el milagro.... Porque en esas tres preguntas aparece comprendida en un todo y pronosticada toda la ulterior historia humana y manifestadas las tres imágenes en que se funden todas las insondables antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la tierra"<sup>25</sup>. Y es que en esas tres tentaciones se sintetizan los tres grandes ídolos de la humanidad: el ídolo de la riqueza (el pan), el ídolo de las ideologías (la magia y el milagrerismo) y el ídolo de la política (el poder absoluto).

Podríamos añadir, evidentemente, que lo grande no está en el planteamiento de las tentaciones, sino en el rechazo, por parte de Jesús, como algo verdaderamente satánico. Pero la tentación del ídolo de la riqueza, del ídolo del poder y del ídolo de las ideologías acechan igualmente al hombre latinoamericano, como denuncian proféticamente los obispos en Puebla:

— "Liberación del ídolo de la riqueza: Los bienes de la tierra se convierten en ídolo y en serio obstáculo para el Reino de Dios (cfr. Mt 19,23-26), cuando el hombre concentra toda su atención en tenerlos o aún en codiciarlos. Se vuelven entonces absolutos. 'No podéis servir a Dios y al dinero' (Lc 16,13" (Puebla, n. 493)... "Estas idolatrías se concretan en dos formas opuestas que

<sup>25</sup> Cfr. *Los hermanos Karamázovi*, Madrid 1964, p. 208.

tienen una misma raíz: *el capitalismo liberal* y, como reacción, *el colectivismo marxista*. Ambos son formas de lo que puede llamarse injusticia institucionalizada" (Puebla, n. 495).

— "Se diviniza el poder político cuando en la práctica se lo tiene como absoluto. Por eso el uso totalitario del poder es *una forma de idolatría* y como a tal la Iglesia lo rechaza enteramente. Reconocemos con dolor la presencia de muchos regímenes autoritarios y hasta opresivos en nuestro Continente" (Puebla, n. 500)... "Es urgente liberar a nuestros pueblos del *ídolo del poder absolutizado* para lograr una convivencia social en justicia y libertad" (Puebla, n. 373).

— "Pero las ideologías llevan en sí mismas *la tentación de absolutizar* los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven. En tal caso, se transforman en verdaderas 'religiones laicales'. Se presentan como una explicación última y suficiente de todo y se construye así *un nuevo ídolo*, del cual se acepta a veces, sin darse cuenta, el carácter 'totalitario y obligatorio' (AO 28)" (Puebla, n. 502).

— Jesús incluso "no acepta la posición de quienes mezclan las cosas de Dios con actitudes meramente políticas"<sup>26</sup>.

Este es un paso más en el rechazo que Jesús hace de los ídolos de la riqueza, del poder y de la magia de las ideologías. Jesús no rechaza la riqueza, el poder, o la ideología correcta. En sí no son malos, pero cuando se absolutizan se convierten en ídolos. Esto significa que hay que aprender a relativizar. Ya el Vaticano II en la *Gaudium et Spes*, n. 36, defendió "la justa autonomía de la realidad temporal". Pero afirma que esta autonomía verdadera, justa y natural, "por la cual todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias, y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte...", es *relativa*. Porque "si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es *independiente de Dios* y que los hombres pueden usarla *sin referencia* al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras".

Esto significa que, dejando a un lado la absolutización, habrá que respetar la autonomía de lo temporal, sin "mezclar" las cosas de Dios con las realidades temporales. Habrá que dejar a cada ciencia su propio campo: a la economía, a la sociología, a la política, a la medicina, a la arquitectura, al arte, etc., y que los técnicos resuelvan los problemas de la técnica. Y la Iglesia, los cristianos, en cuanto tales, sin más, no son especialistas en dichos campos. A Ella le toca ser maestra y experta en el humanismo absoluto y trascendente que, evidentemente, también tiene sus dimensiones en la inmanencia histórica. Porque lo absoluto no puede suprimir la relatividad de las realidades temporales, sino que debe potenciarlas para darles toda su dimensión. Respetar la autonomía de lo temporal y no "mezclarlo" con las cosas de Dios es sencillamente superar

<sup>26</sup> Cfr. Disc. In., I, 4.



la inflación de clericalismos y concordismos a los que hemos estado demasiado acostumbrados.

Por eso, tanto el Papa como los obispos en Puebla, sitúan a los clérigos y religiosos en su puesto y atribuyen a los laicos la misión de santificar e imbuir del espíritu evangélico las realidades temporales:

“Sois sacerdotes y religiosos: no sois dirigentes sociales, líderes, políticos o funcionarios de un poder temporal. Por eso os repito: ‘No nos hagamos la ilusión de servir al Evangelio si tratamos de diluir nuestro carisma a través de un interés exagerado hacia el amplio campo de los problemas temporales’ (Discurso al clero de Roma). No olvidéis que el liderazgo temporal puede fácilmente ser fuente de división, mientras el sacerdote debe ser signo y factor de la unidad y fraternidad. Las funciones seculares son el campo propio de la acción de los laicos que han de perfeccionar las cosas temporales con el espíritu cristiano (AA 4)”<sup>27</sup>.

“La política partidista es el campo propio de los laicos (GS 43)” (Puebla, n. 524). “Los Pastores, por el contrario, puesto que deben preocuparse de la unidad, se despojarán de toda ideología socio-política-partidista, que pueda condicionar sus criterios y actitudes. Tendrán, así, libertad para evangelizar lo político como Cristo, desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones. El Evangelio de Cristo no habría tenido tanto impacto en la historia, si El no lo hubiera proclamado como un mensaje religioso... No acepta la tentación de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas” (Puebla, n. 526).

“Los sacerdotes, también ministros de la unidad, y los diáconos, deberán someterse a idéntica renuncia personal. Si militaran en política partidista, correrían el riesgo de absolutizarla y radicalizarla dada su vocación a ser ‘los hombres de lo absoluto’...” (Puebla, n. 527).

“Los religiosos, por su forma de seguir a Cristo... deberán resistir, igualmente, a la tentación de comprometerse en política partidista, para no provocar la confusión de los valores evangélicos con una ideología determinada” (Puebla, n. 528).

En realidad las afirmaciones del Papa y de Puebla no hacen sino seguir las actitudes del Jesús histórico en relación a lo que podríamos llamar la “autonomía de lo temporal”: A los fariseos y herodianos tentadores, sobre si es lícito o no pagar tributo al César, el Maestro responde: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”<sup>28</sup>. Y a Pilato que, preocupado por el mesianismo político de Jesús, le pregunta si es el rey de los judíos, responde evadiendo su respuesta, “Mi reino no es de este mundo..., mi reino no es de aquí” (Jn 18, 36). Incluso podríamos encontrar otros ejemplos, como en Lucas: “Uno de la gente le dijo: ‘Maestro, dí a mi hermano que reparta la herencia conmigo’. El le respondió: ‘Hombre, ¿quién me ha constituido juez o repartidor entre vosotros?’” (Lc 12,13 s.).

<sup>27</sup> Discurso a Sacerdotes y Religiosos en la Basílica de Guadalupe, 27-I-1979.

<sup>28</sup> Cfr. O. Culmann, *Dios y el César*, en O. C., p. 98s.

— Además, “*Jesús rechazó inequívocamente la violencia*”, dice el Papa (cfr. Puebla n. 192). Ampliando estas palabras podríamos decir lo siguiente:

Los amigos de un Jesús zelota y los aficionados a “privilegiar al Jesús histórico sobre el Cristo de la fe” (sin detenernos ahora en lo que pueda haber de válido en esta media verdad), aducen o insinúan algunas situaciones o palabras según las cuales en alguna ocasión Jesús habría sucumbido a la tentación de la violencia.

Se cita sobre todo la expulsión de los vendedores y la purificación del Templo de Jerusalén por Jesús (cfr. Mc 11, 15-19; y parl.; Jn 2, 13-22). Pero, a parte de que la acción y las palabras que allí le acompañaron pueden y deben interpretarse en un contexto distinto al del zelotismo, cabe subrayar que: sólo Juan (2,15) menciona el “látigo”, sin decir que golpeará a nadie con él; una reacción violenta de Jesús era prácticamente impensable en momentos en que un piquete del ejército romano hubiera acudido inmediatamente desde la Torre Antonia y no lo hubiera tolerado; no se hace alusión a ninguna agresión con ocasión del proceso; los vendedores expulsados y castigados habrían sido la pobre gente de las aldeas que hacían sus ventas con ocasión de la fiesta; finalmente, todo hace pensar que el relato tiende a resaltar el significado profético del gesto de Jesús en el sentido de una purificación cáltico-religiosa, antisimoníaca, del Templo.

Resulta igualmente improbable que Jesús en sus “logia” sobre las “espadas” (cfr. Lc 22, 35-38; Mt 10,34) pueda hacer una insinuación para una organización armada: el contexto final de Lc 22,38, “¡Basta!”, lo que dice a Pedro o a los que llevaron sus espadas a Getsemaní, “vuelve la espada a la vaina” (Jn 19,11), “¡Dejad!, ¡basta ya!” (Lc 22,51); y el sentido metafórico en que se toma en Mt 10,34, “no he venido a traer la paz sino la espada”..., invitan a interpretar los textos de otra forma antagónica<sup>29</sup>.

Por otra parte, bastaría recordar aquí lo que escribí en otro estudio<sup>30</sup> sobre el “vengador de la sangre”, tan típico en la forma de realizar la liberación en el A. T. En la evolución que ha seguido la iniciativa divina para solidarizarse en la liberación del hombre, al llegar el Nuevo Testamento, el gran liberador de Nazaret, en su discurso o pregón programático (cfr. Lc 4,16-21), asume los datos positivos de la liberación que proponía Isaías (61,1 ss.) y deja a un lado los negativos: El programa liberador de Jesús sugiere el estilo paradójico y desconcertante de la nueva liberación cristiana al subrayar el aspecto positivo de “buena nueva”, “año de gracia” y eliminar el aspecto cruel, negativo y acristiano, típico de la época nómada y de la ley del Talió, “el día de venganza” explícito en el texto de Isaías (61,2) que acabó de leer Jesús.

<sup>29</sup> Ibid. pp. 91-92.

<sup>30</sup> R. Ortega, *Liberando la Teología de la Liberación*, Bogotá 1978; se podría leer con gran provecho lo que escribí sobre este particular R. de Vaux, en *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, pp. 35-36.

La forma inesperada, desconcertante y paradójica como Dios libera en la etapa escatológico-cristiana, ya se insinuaba en el A. T. (cfr. Os 13,14; Jb 19,25) cuando el oprimido por la muerte, en vez de ser vengado (por el "hombre de sangre", el "vengador"), sería devuelto a la vida, y llega ahora a su culmen y explicitación con Jesús, "el cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente" (Hbr. 5,7), y no precisamente liberándole de la muerte, sino devolviéndole a la vida por la resurrección. La "praxis" del Padre mostrada en la existencia de Jesús, fue la de liberar al hombre vengando la sangre de los oprimidos, pero no derramando la sangre ajena, sino su propia sangre, la de su Hijo. Aquí sí que privilegiamos la "praxis" liberadora del Jesús de la historia tal como nos lo propone, además, el Cristo de la fe. Puebla afirma categóricamente de Jesús: "El sabe bien lo que hoy tanto se silencia en América Latina: que se debe liberar el dolor por el dolor, esto es, asumiendo la Cruz y convirtiéndola en fuente de vida pascual" (Puebla, n. 278).

El estilo cristiano de hacer la liberación, lo expuso Cristo en el Sermón programático de la Montaña: "Sabéis que se dijo: 'Ojo por ojo y diente por diente'. Pues yo os digo: no resistáis al mal...; Habéis oído que se dijo: 'Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo'. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen..." (Mt 5,38-44).

Por todo ello no es de extrañar que Puebla haga suyas las palabras de Pablo VI en Bogotá: "Debemos decir y reafirmar que la violencia no es ni cristiana ni evangélica, y que los cambios bruscos y violentos de las estructuras serán engañosos, ineficaces en sí mismos y ciertamente no conformes con la dignidad del pueblo" (Puebla, n. 534).

5. *María, Modelo para quienes "proclaman como Ella que Dios es 'vindicador de los humildes' y, si es el caso, 'depone del trono a los soberbios'"*, dice el Papa<sup>31</sup> citando el Magnificat (cfr. Lc 1,51-53).

Estas frases son de Pablo VI (en el n. 37 de la *Marialis Cultus*), se las hace suyas Juan Pablo II y las repite Puebla (n. 195).

Con ellas nos salimos algo de la temática que tratamos, pues nuestro tema es el de Jesús como revolucionario. Pero en las teologías latinoamericanas, al hablar sobre todo de la devoción mariana y su himno Magnificat, lo mismo que de la liberación, suele recurrirse a estos textos, como lo hace ahora Puebla, al proponer a María como el modelo de la mujer profética y liberadora:

"Pablo VI señala la amplitud del servicio de María con palabras que tienen un eco muy actual en nuestro Continente: Ella es 'una mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento, la huida y el exilio (cfr. Mt 2,13-23): situaciones todas estas que no pueden escapar a la atención de quien quiere secundar con

<sup>31</sup> Discurso en el Santuario de Zapopan, 31-I-1979.

espíritu evangélico las energías liberadoras del hombre y de la sociedad; y no se le presentará María como una madre celosamente replegada sobre su propio hijo divino, sino como una mujer que con su acción favoreció la fe de la comunidad apostólica en Cristo (cfr. Jn 2,1-12) y cuya función maternal se dilató, asumiendo sobre el Calvario dimensiones universales' (MC 37)" (Puebla, n. 302).

No hay duda ninguna que María fue contada, en la primitiva tradición cristiana, entre la gran lista de mujeres fuertes de Israel: Débora, Ana, Judit, Ester, etc. Mujeres que no aceptaron pasivamente la humillación de los poderosos. Algunas se levantaron valientemente en armas o cortaron la cabeza de sus enemigos. De María no se dice tanto, pero el himno del Magnificat nos recuerda el sufrimiento de todos sus antepasados y la liberación con que Dios les socorrió. El Magnificat es un mosaico de textos escritos con las lágrimas de los pobres de Israel: todas las humillaciones, desprecios y opresiones que han soportado los pobres a cuenta de los ricos, los devuelve María, en forma de himno y alabanza, al Dios que hace maravillas. El Dios "vengador de los oprimidos" (el "go'el" bíblico)<sup>32</sup>, actúa en favor de los suyos con mano fuerte y brazo tendido. El Guerrero de Israel da a cada cual su merecido. Y María denuncia con palabras duras y valientes las humillaciones así como anuncia la liberación misericordiosa de Dios. "En ese poema, dice Puebla, n. 297, logra su culminación la espiritualidad de los pobres de Yahweh y el profetismo de la Antigua Alianza. Es el cántico que anuncia el nuevo Evangelio de Cristo, es el prelude del Sermón de la Montaña".

Tal vez por ello hoy día, cuando se leen los textos bíblicos en nuestra propia lengua, a ciertos oídos piadosos de algunas clases sociales no suenan tan agradablemente las palabras del Magnificat como, cuando en épocas pasadas, se escuchaban en latín, en la solemnidad de unas Vísperas, en medio de las sonoras melodías del órgano y el humo del incienso. Y por eso también el Magnificat es ya un tópico al hablar de "la piedad mariana en la teología de la liberación"<sup>33</sup>.

Tienen toda la razón. Pero sería igualmente falso pretender ni siquiera sugerir una *actitud de tipo revolucionario*, subversivo o político, en el Canto del Magnificat. (Entiéndasenos bien, tomamos estas palabras en el sentido que las ideologías suelen darles, no en el significado profundo evangélico que podrían tener; es decir, no vemos claro que se hable de una "lucha de clases"). Y me parece que esto es importante subrayarlo, al menos dentro de una genuina mariología que no se vaya en fervorines románticos o en proclamas demagógicas. Veamos por qué:

Según Pablo VI (MC 37) María presenta a Dios como el "vengador de los humildes" y podríamos decir que, aunque esta expresión no la utiliza expresamente el texto de Lucas, se puede leer entre líneas dado el contexto

<sup>32</sup> Cfr. R. Ortega, O. C. a través de todo el estudio.

<sup>33</sup> Subtítulo del artículo de L. Boff, "María, Mulher Profética e Liberadora", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 38, fasc. 149 (1978) 59-72.

anticotestamentario que tiene: el Dios que libera a los suyos. Y al Dios liberador se le designa en el A. T. como el "vengador" de la sangre de los oprimidos o humildes<sup>34</sup>.

Pero, ¿de qué venganza se trata aquí? ¿La de un Dios revolucionario y subversivo? Eso sería la concepción anticotestamentaria. Pero, como decíamos arriba, en el N. T. Dios venga la sangre de los suyos, no derramando sangre ajena, sino la de su propio Hijo. Esta es la paradoja desconcertante del amor universal de Dios, como María lo hizo, al estilo del Siervo paciente, con el servicio y la entrega, incluso de su propio Hijo.

En efecto, hay una cierta tendencia a entender los "pobres", los "humillados" y los "hambrientos" del Magnificat, únicamente como los económicamente humillados por la injusticia y explotación de los ricos opresores<sup>35</sup>. Y este es otro de tantos "reduccionismos" a los que ya nos tienen no sólo habituados sino cansados<sup>36</sup>. Leer el himno de María en este contexto es desenfocarlo, es olvidarse del dinamismo de toda la perícopa: No por casualidad algunos autores antiguos, y hasta algunos códices latinos del Evangelio de Lucas, atribuyeron equivocadamente a Isabel el himno del Magnificat. La "misericordia" de Dios que canta María como Isabel es el don de la fecundidad. Al terminar el Magnificat se dice: "Se le cumplió a Isabel el tiempo de dar a luz, y tuvo un hijo. Oyeron sus vecinos y parientes que *el Señor le había hecho gran misericordia* y se congratularon con ella" (Lc 1,57 s.). En la misma línea de Isabel, y antes Ana, que no consta fuera tan pobre económicamente, cfr. IS 1,1-4.24, está María.

<sup>34</sup> Cfr. mi estudio antes citado que trata y explana el sentido y contenido de este vocabulario bíblico.

<sup>35</sup> Cfr., por ejemplo, L. Boff, O. C., comentado el Magnificat, se explica así, con el subrayado mío: "Veamos bien cuál es el sentido de esta *misericordia* de Dios; no tiene nada de espiritualizante. Los poderosos son en realidad poderosos; los hambrientos son hambrientos de hecho; los humildes son humildes en la vida real; los términos griegos *tapeinós* (Lc 1,52) y *tapéinosis* (Lc 1,48) que aparecen en el himno de la Virgen significan la situación de aquel que es *indigente* (Lv 19,10; 23,32; Dt 15,11; 24,12; Is 10,2; Jr 22,16), *fruto de la explotación por parte de los ricos*, condenada por Dios y por la ley (Ex 22, 20-24; Dt 24,12-17; Lv 19,20; 23,22). Esta clase de humillados será la primera beneficiada con la instauración del Reino... María se sitúa en la prolongación de *estos pobres* como lo fuera Ana" (p. 69s). Y poco antes afirma: "El Dios bíblico no es un ídolo que adorna los templos o los santuarios de nuestras casas. Es un Dios vivo, cuyo nombre verdadero se llama Justicia, Santidad, Misericordia para los que, *injustamente*, son oprimidos" (p. 68). Estamos de acuerdo con todo lo que esto tiene de afirmativo, pero no de exclusivo. ¿No hay más pobres que los oprimidos, y los oprimidos injustamente por los ricos? ¿Qué hacer con los pobres, víctimas de una calamidad, enfermedad, etc.? ¿No considera el judaísmo una pobreza la "esterilidad" y hasta la "virginidad", como él mismo afirma en la p. 66? Por brillante que parezca una presentación de este tipo, resulta frágil e inconsistente en el contexto bíblico. Cfr., por ejemplo, lo que piensa Puebla sobre los pobres, nn. 1184-1165, y, en el contexto bíblico, quiénes son los pobres, J. Jeremías, *Teología del N. Testamento*, pp. 134-138 y *Jerusalén en Tiempos de Jesús*, Madrid 1978, pp. 315-323. En la misma línea criticada está también el estudio, por otra parte magnífico, de C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los Pobres*, Salamanca 1978, en particular al comentar el Magnificat.

<sup>36</sup> J. Alliende, "La Cuestión Mariana en América Latina", en *Medellín*, 15-16 (1978) 423-433, escribe en la p. 432: "Aunque parezca evidente, cabe agregar que no se puede hacer mariología basada en dos versículos por muy centrales que ellos sean. Ese intento nos llevaría a un reduccionismo simplista y falso".

Creo que este es el contexto que hay que subrayar al hablar del Magnificat: La esterilidad era considerada un oprobio en el A.T. Era la expresión del castigo a los que no cumplían la Alianza (cfr. Lv 28,18), así como la fecundidad lo era de la bendición (cfr. Lv 28,4). Además la esterilidad conllevaba la imposibilidad de entrar en las posibles genealogías del futuro Mesías. De ahí las vejaciones con que las vecinas humillaban a las estériles (cfr. Gn 16,5; Is 4,6). La virginidad, por lo que implicaba de esterilidad, se veía en la misma línea de oprobio en una mujer casadera (cfr. el cruel relato de la hija de Jefe, Jue. 11,37). De ahí, en la institución del Levirato (cfr. Nm 35,19; Dt 25,5-10), ilustrado bíblicamente por los casos de Rut y Tamar (cfr. Gn 38), la obligación que tiene el "go'el" (pariente próximo) de liberar del oprobio a la cuñada-viuda y sin hijos.

Esa fecundidad, como un regalo del Dios-Levir de su Pueblo, que

"levanta del polvo al desvalido,  
del estiercol hace subir al pobre;  
para sentarle con los príncipes,  
con los príncipes de su pueblo,  
Asienta a la estéril en su casa,  
madre jubilosa de hijos" (Sal 113, 7-9).

es la que cantó Ana (cfr. IS 2,1-10) y la que cantó María en el Magnificat. Yahweh es presentado en el Deuterocanónico como el Esposo amoroso y fiel a su Alianza con Israel-Esposa que sufre la esterilidad del pueblo en el cautiverio, causado por sus propios pecados. Como Padre y Esposo de ese Pueblo-Esposa, no permite, según la costumbre israelita (cfr. Dt 29,9), que la esposa-pueblo le escupa al rostro porque declina su obligación de levirato y "no es capaz de levantar la casa del hermano", y le promete:

"Grita de júbilo, estéril que no das a luz...  
No temas, que no te avergonzarás,  
ni te sonrojes, que no quedarás confundida,  
pues olvidarás la vergüenza de tu mocedad...  
Porque tu Esposo es tu Hacedor,  
Yahweh Sebaot es su nombre  
y tu Go'el es el Santo de Israel...  
Con amor eterno te he compadecido,  
dice Yahweh, tu Go'el" (Is 54, 1.4s.8).

En este contexto, María, como personificación del Pueblo de Israel, la Esposa Hija de Sión, que con la opresión del destierro babilónico pierde esperanzas de que la promesa de Abraham llegue a todas las naciones, canta la generosidad del Liberador, Yahweh, que levanta al pueblo del polvo estéril y la sienta como Madre jubilosa de su Hijo, el prometido de las naciones.

Así el canto de María no es propiamente una proclama demagógica contra los opresores, sino más bien el himno a la gratuidad divina, al Dios que salva no por el poder de la carne y de la sangre, sino que asume a una Virgen-pobre para manifestar que es El quien salva y realiza "la

promesa que había prometido a nuestros padres, en favor de Abraham y su linaje para siempre" (Lc 1,55). Es así como se expresa la Misericordia y Fidelidad divina, con una Justicia que es fiel a sus promesas y no a nuestros juicios vindicativos o simplemente distributivos. Por otra parte, es también el canto a la pedagogía divina que actúa en la historia por instrumentos humildes, que "elige lo débil del mundo para confundir lo fuerte... , para que nadie se gloríe en el Señor" (1Co 1,27-29).

## II

### La "Civilización del Amor"

Decir que Jesucristo no fue un revolucionario subversivo, ni cayó en la trampa de la violencia, ni mezcló las cosas de Dios con actitudes meramente políticas, no es hablar de una forma muy positiva de Cristo. Por eso queremos presentar, aunque propiamente no era el objetivo de nuestro trabajo, algunos aspectos positivos que son el anverso de la medalla. Una evangelización que se fuera en condenas sería otro reduccionismo y el Evangelio ante todo es anuncio liberador con la Buena Noticia.

En el núcleo de la evangelización, según Juan Pablo II y Puebla, está ante todo, "la verdad sobre Cristo" y podríamos decir también que "la Verdad de Cristo". Porque él mismo es la Verdad (Jn 14,16). La ortodoxia sobre él es la expresión de su ortopraxis. El Cristo de la fe es la mejor forma posible de comprender al Jesús de la historia; pero, a su vez, Jesús de Nazaret, fue la Verdad que fecundó la fe de la Iglesia.

En su Discurso Inaugural de Puebla Juan Pablo II, siguiendo lo que ya había afirmado la *Evangelii Nuntiandi* (27), afirma: "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina no puede cesar de afirmar la fe de la Iglesia: Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace hombre para acercarse al hombre y brindarle, por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios".<sup>37</sup>

Esta Verdad de Jesucristo, es el germen que fecunda toda la existencia cristiana y da sentido a su historia. De ahí la voz profética del Papa: "Sed testimonios vivientes de esa nueva 'Civilización del Amor', que acertadamente proclamó mi predecesor Pablo VI".<sup>38</sup> Y de ahí el Mensaje de los obispos de Puebla a todos los Pueblos de América Latina:

"Os invitamos a ser constructores abnegados de la 'Civilización del Amor' según luminosa visión de Pablo VI, inspirada en la palabra, en la vida y en la donación plena de Cristo y basada en la justicia, en la verdad y en la libertad. Estamos seguros de obtener así vuestra respuesta a los imperativos de la hora presente, a la tan ambicionada paz interior y social, en el ámbito de las personas, de las familias, de los continentes, del universo entero".

<sup>37</sup> Cfr. Disc. In., I, 5.

<sup>38</sup> Discurso a las Religiosas en México, 27-I-1979.

“El amor cristiano sobrepasa las categorías de todos los regímenes y sistemas, porque trae consigo la fuerza insuperable del Misterio Pascual, el valor del sufrimiento de la cruz y las señales de victoria y resurrección. El amor produce la felicidad de la comunión e inspira los criterios de la participación”.

“La civilización del amor repudia la violencia, el egoísmo, el derroche, la explotación y los desatinos morales. A primera vista, parece una expresión sin la energía necesaria para enfrentar los graves problemas de nuestra época: Sin embargo, os aseguramos: no existe palabra más fuerte que ella en el diccionario cristiano. Se confunde con la propia fuerza de Cristo. Si no creemos en el amor, tampoco creemos en Aquel que dice: ‘Un mandamiento nuevo os doy, que os améis los unos a los otros como yo os he amado’ (Jn 15,12)”.

Solamente a un espíritu calculador, frío y materialista pueden resultar estas palabras como un manifiesto romántico y espiritualizante. Porque tan fuerte como la muerte es el amor. Este amor fue el que impulsó a los santos y mártires latinoamericanos, de que nos habla el Documento de Puebla (n. 7), a forjar una historia de libertad, de justicia y de amor. El mismo que, en la última década, llevó a los evangelizadores “a crear organismos de solidaridad con los que sufren, de denuncia de los atropellos y de defensa de los derechos humanos; a alentar la opción de sacerdotes y religiosos por los pobres y marginados; a soportar la persecución y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética” (Puebla, n. 92). Esta Civilización del Amor, que se funda en la fe en Jesucristo, debe ser consecuente y comprometida en sus creencias:

1. “Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace hombre para acercarse al hombre y brindarle, por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios”.

Para la Iglesia “su modo propio de servir es evangelizar” (Puebla, n. 270). ¿En qué sirve la Iglesia cuando proclama que Jesucristo es Dios y Hombre verdadero? Remitiendo a Calcedonia (a. 451) esto supone aceptar: que la divinidad y la humanidad se han unido, pero no se han confundido; que “en modo alguno ha sido borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando cada naturaleza su propiedad” (Denz. 184). Pero:

a. *Que Jesús es Dios*, implica y significa, entre otras cosas:<sup>39</sup>

—Que el amor y la generosidad de la iniciativa del Padre se expresó de forma insuperable y para siempre en el hombre Jesús de Nazaret, su Hijo amado.

—Que la plenitud de ese amor, nuestra salvación, no es fruto del esfuerzo humano, no es posibilidad intramundana alcanzable por los méritos capitalizados o por la violencia prometeica que lo arrebató, sino

<sup>39</sup> Seguimos las sugerencias de M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978, pp. 126-127.



que presupone la gratuidad del envío a la que el hombre corresponde, como Jesús, con una receptividad activa.

—Que la limitación y el egoísmo del hombre son asumidos por Dios en la cruz y en la resurrección de Jesús para eliminarlos, transformándolos en plenitud y servicio.

—Que Dios no es una idea, ni un poder lejano y anónimo, sino Yahweh, es decir, Dios-con-nosotros, alguien de nuestra familia, que se acerca al hombre para brindarle “la salvación integral por un amor transformante, pacificador, de perdón y reconciliación”.<sup>40</sup>

—Que la fe en la autodonación y autodesvelamiento del amor de Dios en Jesús, su Hijo, es la base de una posible libertad ilimitada, de una capacidad de asimilarnos a Dios, dentro de este mundo harto limitado y, sobre todo, dentro de un futuro “que no depende de una humanidad que se considera a sí misma ‘naturaleza suprema’, sino que pertenece por entero al amor de Dios”.

—Que la gloria de Dios se manifestó plenamente en la encarnación de su Hijo que desde entonces se convirtió en la “imagen del Dios invisible” (Col 1,15), haciendo que el hombre sea la verdadera “imagen de Dios” (Gn 1,26); y al resucitarlo de entre los muertos le hizo “primogénito entre muchos hermanos” (Rm 8,29) para que todos los hombres gocen de la misma dignidad e igualdad en la fraternidad.

b. *Que Jesús es Hombre perfecto y verdadero*, sin confundirse con la divinidad, implica y significa, entre otras cosas:

—Que Dios respeta al hombre, “única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo” (GS 24c), y no “mezcla las cosas de Dios” con la libertad humana, aceptando “la justa autonomía de las realidades temporales” (GS 36).

—Que la divinidad no es un “deus ex machina”, tapa-agujeros de las limitaciones y deficiencias del hombre, sino que ha querido dejarle en manos de su propia decisión para que libre y espontáneamente adquiera su perfección (cfr. GS 17).

—Que Dios respeta “las reglas del juego” que se impuso en la encarnación, y que “si no perdonó a su propio Hijo”, no cabe preguntarse sobre el aparente silencio de Dios ante nuestros males e injusticias. “No es Dios el que tiene que evitar que el hombre muera, sino que es el hombre el llamado a evitar el dolor y la muerte de Dios en la historia”.<sup>41</sup>

—Que si en la libertad de Jesús de Nazaret, frente a las instituciones religiosas, sociales, políticas y familiares de su época, Dios manifestó su Verdad y respetó la praxis del Hombre perfecto, que es el centro de la evangelización de la Iglesia, “Ella no necesita recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre”,<sup>42</sup> ni

<sup>40</sup> Cfr. Disc. In., II, 4.

<sup>41</sup> Cfr. J. I. González Faus, en la p. 161 de “Las imágenes de Jesús en la conciencia viva de la Iglesia actual”, pp. 135-168 de *Hacia una verdadera imagen de Cristo*, Bilbao 1975.

<sup>42</sup> Cfr. Disc. In., III, 2.

mucho menos a "sucedáneos de ideologías que conducen al odio, a la violencia y a la desesperación",<sup>43</sup> puesto que de la Verdad de Cristo viene la verdad sobre el hombre. Por eso clama el Papa: "¡Respetad al hombre! ¡El es imagen de Dios! ¡Evangelizad para que esto sea realidad!".<sup>44</sup>

2. *En Jesucristo se anuncia y comienza el Reino de Dios.* En Jesús de Nazaret, Dios con los hombres y Hombre entre sus hermanos, se inaugura la "Civilización del Amor", que en sus labios se designaba "Reino de Dios".

a. El Reino de Dios era la Buena Nueva que Jesús anunció. Con "signos" y "palabras" mostró las "credenciales" (cfr. Lc 7,18-23) de que él era el Mesías que inauguraba el ideal casi utópico de la Teocracia, anunciado por los profetas, de que al final de los tiempos Dios establecerá su justicia salvífica sobre la tierra cuando el Emanuel, con sabiduría y fortaleza, "juzgará con justicia a los débiles y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra... y serán vecinos el lobo y el cordero" (Is 11,1-9); "entonces se despejarán los ojos de los ciegos y los oídos de los sordos se abrirán; entonces saltará el cojo como el ciervo y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo. Pues brotarán aguas en el desierto y torrentes en el páramo" (Is 35, 4-7); entonces se "enjugará toda lágrima, y ya no habrá muerte ni llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo habrá pasado ya" (Apoc 21,4).

La realidad que Cristo anunció distaba mucho de una ingenua y reduccionista salvación de orden puramente "espiritual" y transcendente. El Reino era la salvación que Juan Pablo II apellida "integral",<sup>45</sup> es decir, total: inmanente y transcendente. La *Evangelii Nuntiandi* describió de una forma más amplia y realista que los obispos de Puebla<sup>46</sup> el concepto y la realidad del "Reino de Dios": "Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un reino, el Reino de Dios; tan importante que, en relación con él, todo se convierte en 'lo demás', que es dado por añadidura. *Solamente el Reino es, pues, absoluto, y todo el resto es relativo*" (EN 8). "Como núcleo y como centro de la Buena Nueva, Jesús anuncia la salvación, ese don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado" (EN 9). Ese es el Reino que alguien ha descrito como "salvación universal, como suma y esencia de la vida, de la felicidad y de la alegría para los hombres... El Reinado de Dios

<sup>43</sup> Discurso a los Estudiantes Católicos, 30-I-1979.

<sup>44</sup> Disc. In., III, 5.

<sup>45</sup> Disc. In., I, 4. Hasta ahora estábamos acostumbrados a oír del Magisterio que a la liberación hay que añadir el adjetivo "integral", "total", etc. No se decía eso de la salvación, y tal vez por eso algunos la entendían de una forma bastante transcendental, cfr. R. Ortega, "El contenido de la Evangelización", en *Medellín*, 12 (1977) 453-475, nota 2.

<sup>46</sup> No ha sido este el objeto de nuestro estudio. Pero, con respeto y valentía a la vez, hemos de reconocer, que, a pesar de las recomendaciones para hablar de la "verdad sobre Cristo", la cristología de Puebla resulta pobre, y más negativa que positiva. En este sentido la "Evangelii Nuntiandi" fue mucho más lejos. Por ejemplo, la realidad y concepto del "Reino de Dios", que fue el objeto central de la predicación de Jesús, casi brilla por su ausencia; poco se dice de la libertad de Jesús, la "teología de Jesús", etc.

es la promesa de la grande y definitiva felicidad, la consumación del mundo y del hombre".<sup>47</sup>

b. El Reino de Dios, que es la salvación integral o liberación total, es ante todo *un don gratuito de Dios*. En el lenguaje de los Evangelios el Reino "irrumpe", "viene", "se acerca", pero no se "construye" ni se "edifica" con nuestros méritos, como pensaban los fariseos capitalistas, ni se "acelera" con la acción revolucionaria, como creían los esenios del desierto o los zelotas de las montañas.<sup>48</sup>

Desde su óptica luterana, R. Bultmann lo describe correctamente: En los Evangelios "no se habla y no se puede hablar de su fundación ni de su edificación ni de su acabamiento, sino solamente de su proximidad, de su venida, de su aparición. Es una grandeza sobrenatural, una grandeza que no es de este mundo; y si los hombres pueden 'recibir' su salvación, 'entrar' en él, sin embargo, no es su comunidad o su acción lo que constituye el Reino de Dios, sino la acción de Dios solamente".<sup>49</sup>

Evidentemente, en un afán desmedido por "preparar" el material (cfr. GS 38) de la sementera en que crece el Reino, se puede caer en la tentación de una cierta impaciencia escatológica en virtud de la cual no solo se rotura el terreno, se acoge la semilla de la palabra y se la riega abundantemente, sino que se puede recurrir a la violencia de hacer la cosecha antes de la época de la siega y meter incluso la hoz en la cizaña que impide el crecimiento del trigo bueno, que casi siempre pensamos ser nosotros mismos. Una cierta praxis de algunos cristianos puede dar la impresión de que pretenden implantar el Reino por la fuerza. "Si se pregunta por el 'Sitz im Leben' de Jesús, hay que pensar primero en la defensa contra una falsa actividad humana tal como se esperaba de un Mesías político".<sup>50</sup>

La "Civilización del Amor" no es una simple expresión romántica de la que seguramente algunos ríen irónicamente. El Reino de Dios irrumpe en y con Jesús. Es la violencia del Amor y la Palabra del Padre que pone su tienda en los hombres y no retorna vacía. Para los que no creen más que en los sucedáneos del amor, el Evangelio del Reino podrá parecerles una locura: "Pues la predicación de la Cruz es una necesidad para los que se pierden, mas para los que se salvan es fuerza de Dios... Porque la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres" (1Co 1, 18.25).

La "Civilización del Amor" es la sabiduría y la fuerza del Crucificado, escándalo para los creyentes de la apocalíptica, los celadores de una justicia distributiva con categorías raquílicas humanas y los pequeños miopes que, de una forma u otra, deslindan las clases sociales. Comprometerse con el

<sup>47</sup> Cfr. J. Blank, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1973, p. 119.

<sup>48</sup> Cfr. Pagola, O. C., p. 127; P. Bratti, "Praxis Política y Justificación por la fe", en *Medellín*, 12 (1977), 526-535.

<sup>49</sup> En *Jesús*, París, 1968, p. 56.

<sup>50</sup> R. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios*, Madrid 1967, p. 133.

Crucificado es creer en la fuerza del amor que, como el dinamismo del grano de trigo, sólo es fecundo cuando muere. "Sentimos, dicen los obispos en Puebla, n. 181, que ésta es la 'fuerza de Dios' (Rm 1,16) capaz de transformar nuestra realidad personal y social y de encaminarla hacia la libertad y la fraternidad, hacia la plena manifestación del Reino de Dios". Los que creen en el Amor no se avergüenzan del Evangelio (cfr. Rm 1,16) ni del que dijo: "Un mandamiento nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado" (Jn 15,12). Por eso los cristianos, que creemos en el Crucificado que resucitó, sabemos que el Amor y la Cruz son fecundos y universales por naturaleza, y aceptamos que al optar Dios por el hombre, en su Hijo, nos invitó a todos a superar los exclusivismos: a optar por el hombre y por todos los hombres, con la universalidad del que ama incluso a los enemigos. Lo cual no quita una opción *preferencial* por los más pobres y necesitados.<sup>51</sup>

3. *La "Civilización del Amor" necesita "hombres capaces de forjar historia según la 'praxis' de Jesús"* (Puebla, n. 279).

A modo de conclusión queremos terminar este ensayo con las palabras que acabamos de citar. Pero a esa frase, sobre la "praxis" de Jesús, los obispos añaden: "entendida como la hemos precisado a partir de la teología bíblica de la historia".

No siempre se ha entendido así en algunas "relecturas" del Evangelio. Puebla parece haber resumido dicha praxis en el número anterior al que citamos: "Jesús tiene claro que no sólo se trata de liberar a los hombres del pecado y de sus dolorosas consecuencias. El sabe bien lo que hoy tanto se calla en América Latina: que se debe liberar el dolor por el dolor, esto es, asumiendo la Cruz y convirtiéndola en fuente de vida pascual" (n. 278).

A nadie se le escapa la alusión implícita que hace Puebla a otras "praxis" recibidas prestadas de otras ideologías, pero tan distintas de la de Jesús de Nazaret. A ellas y a ella se alude más explícitamente cuando se nos dice que la Iglesia "no necesita recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender, colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje del cual es depositaria y pregonera, ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz; contra las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta a la vida" (Puebla, n. 355, retomando las palabras del Papa, Disc. In. III,2).

De ahí lo que podríamos considerar el hilo y principio conductor de la "Civilización del Amor": "La Iglesia confía más en la fuerza de la verdad y en la educación para la libertad y la responsabilidad, que en prohibiciones, pues su ley es el Amor" (Puebla, n. 149).

<sup>51</sup> Cfr. Juan Pablo II, Disc. In., III, 3; Puebla, n. 205 y nn. 1128-1127.