

Liberación humana y salvación en Jesucristo

ESTUDIO BIBLICO (1.^a PARTE)

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1977

Guerrilleros de América Latina, frentes de liberación popular, movimientos sociales, movimiento de liberación de la mujer, “liberación sexual”..., nunca como ahora se había expresado con tal vigor la llamada a la libertad, inscrita en lo más íntimo de todos los hombres. El hombre quiere vivir realmente libre y, ante los obstáculos de todo género que se lo impiden, es consciente de que su libertad exige primeramente una liberación.

Entre los hombres que luchan por la libertad hay también cristianos, y algunos de ellos se lanzan de lleno a este combate en nombre de su fe, utilizando todo tipo de medios, desde la acción no-violenta del pastor M. Luther King hasta la lucha armada del sacerdote Camilo Torres. El cristiano se peca, más o menos confusamente, de que este esfuerzo por la liberación debe hacerse según el sentir de Dios que quiere que los hombres sean libres. Pero, a pesar de todo, no deja de plantearse algunas preguntas cruciales: ¿cuál es la relación existente entre este esfuerzo de liberación y la salvación que vino a traernos Jesucristo?

La conciencia cristiana empieza a desperezarse. Libros y artículos sobre el tema inundan el mercado. El Consejo ecuménico de las iglesias adoptó, como tema de su asamblea general en Indonesia, en 1975: “Cristo nos libera”. Y el episcopado francés, para su asamblea plenaria de otoño de 1974: “Liberación humana y salvación en Jesucristo”. El episcopado quería que este encuentro constituyese el resultado de la reflexión de todos, y por ello nos pidió que presentásemos un estudio bíblico sobre el asunto. Esto es lo que pretendemos en estos dos cuadernos: 1. De la creación a Jesús; 2. Jesús visto por algunos de los autores del Nuevo Testamento.

Veinte exegetas se han reunido para reflexionar sobre el tema: elaborar el plan, realizar las diversas contribuciones y criticar los diferentes estudios.

Somos plenamente conscientes de la imperfección de nuestro trabajo, y queremos señalar claramente los límites del mismo.

* Se trata de un *estudio bíblico*. Es muy posible que se critique, y con razón, esta opción: el estudio de esta problemática sólo puede realizarse utilizando todos los medios de investigación a nuestro alcance: escritura, análisis político, teología, filosofía, ciencias humanas...

Nuestra intención es únicamente presentar un elemento de reflexión. Uno entre otros. Pero, por otro lado, somos conscientes, con toda modestia, de su importancia: un estudio bíblico no puede pretender abarcar totalmente el problema, pero debe ayudar a plantearlo correctamente, así como ofrecer una serie de elementos clave para los otros estudios. Debe recordar, además, si fuera necesario, que a la escritura no se le puede hacer decir cualquier cosa.

* Siendo un estudio bíblico, se sitúa intencionalmente en el *plano de la fe*. Se dirige al cristiano, comprometido como todo hombre y en cuanto hombre, para ayudarle a fortificar su fe. Al no cristiano, este estudio podrá parecerle, así lo esperamos, como una tentativa de “dar razón de nuestra esperanza”.

* Finalmente, es evidente que cuantos escriben en este cuaderno, lo hacen *partiendo de un “lugar” preciso*, condicionados por su historia personal, sus opciones políticas, sus compromisos en la iglesia...

Si estos dos cuadernos, a pesar de sus deficiencias, pudieran ayudarnos a descubrir un poco mejor a Jesús como hombre libre e incitarnos a trabajar con todas nuestras fuerzas en nuestra propia liberación y en la de nuestros hermanos, habrían conseguido plenamente su finalidad.

¿UNA INVESTIGACION BIBLICA SOBRE LA LIBERACION: ES LEGITIMA Y POSIBLE?

El término «liberación» ha entrado a formar parte del vocabulario teológico recientemente, y parece que por influencia de algunos teólogos de América Latina. El estudio del vocabulario bíblico mostrará que el término en sí no es muy corriente en la escritura... Este hecho plantea ya de entrada la legitimidad de nuestra investigación a través de la biblia. Una nota metodológica en el cuaderno segundo intentará presentar las condiciones de legitimidad. Bástenos por ahora con señalar algunos puntos y presentar antes de nada la perspectiva general de esta investigación.

Tanto en América Latina como en los demás continentes del planeta, los hombres intentan liberarse de todas las opresiones sociales, políticas y económicas que les oprimen. Algunos de ellos son cristianos y se plantean preguntas como éstas: ¿hasta dónde coinciden la lucha por el hombre y las exigencias del evangelio? La «praxis» precede a la teoría y la teología intenta percibir, en la acción concreta de los cristianos, el mensaje que en ella se vive. Pero, ¿hasta qué punto es legítima esta reflexión teológica, si personalmente no se está comprometido en un proceso revolucionario semejante?

Podemos señalar, sin embargo, que teólogos latinoamericanos como G. Gutiérrez, por ejemplo,¹ se refieren sin aprensión al pensamiento teológico de J. B. Metz o J. Moltmann, teólogos de laboratorio, lo cual quiere decir que una reflexión desinteresada, un tanto «descomprome-

tida», puede ser a veces útil. Por otro lado, la reflexión realizada partiendo de un lugar bien preciso y determinado es imprescindible, ya que permite interpelar a la biblia y hacer que nos revele un aspecto, quizá olvidado, de su mensaje. Pero se trata evidentemente de uno de los lugares de reflexión, y los interrogantes que llegan de otros grupos, geográficos o históricos, permiten igualmente descubrir distintos aspectos. Un pueblo, un grupo humano, viviendo en una situación concreta, permiten descubrir un aspecto con más profundidad, pero no pueden pretender descubrir el conjunto del mensaje. Sólo Jesucristo nos lo revela en su totalidad, y esto es precisamente lo que debemos buscar en la biblia. ¿Cómo hacerlo?

Un peligro en el que muchas veces se cae, consiste en identificar la situación concreta que se está viviendo con una situación dada del pueblo de Dios, pero aislándola del resto. Los primeros Camisards consiguieron que les cortasen el cuello por seguir al pie de la letra la escritura. Sus hijos prefirieron identificarse con los macabeos y cortar el cuello a sus adversarios. Otro ejemplo: es corriente utilizar el éxodo, ya que constituye un caso típico de liberación en la biblia. Pero no olvidemos que el éxodo termina finalmente... en una nueva opresión, la de la realeza israelita; más tarde llegó la deportación a Babilonia, la opresión de los seléucidas... El Antiguo Testamento es más bien la historia de las liberaciones fracasadas...

Pero no deberíamos caer en el otro extremo, por no querer caer en el peligro del concordismo: la reflexión dispensa del compromiso.²

Es cierto que podemos intentar encontrar nuestra propia situación en tal o cual situación bíblica, pero a condición de percibir antes de nada el «movimiento», la «dinámica», que se expresan en el relato bíblico. Lo cual debe llevarnos a considerar el conjunto de la biblia como un todo.

En este cuaderno vamos a intentar, sobre todo, descubrir el «movimiento», la «dinámica». Constatemos que cada una de las liberaciones del pueblo es considerada por éste como una *auténtica liberación* —y por ello tiene algo que decirnos también a nosotros—, pero al mismo tiempo es *criticada rápidamente* por los profetas o *puesta en tela de juicio* por los hechos —señal de que todavía no se trata de la verdadera liberación. Todo sucede como si una cierta conciencia de la auténtica liberación viviera en lo más íntimo del pueblo y que cada una de las liberaciones parciales le permitiera reconocer hasta dónde es verdadera, al mismo tiempo que se daba cuenta de lo que le falta para llegar a serlo totalmente. Así, a través de la historia de Israel, vemos revelarse (en el sentido «fotográfico» de la palabra) esta «visión» de la verdadera liberación —lo que hemos llamado el «movimiento» o la «dinámica»— y que Jesús vivirá en su vida de antemano y plenamente.

Si conseguimos comprender con cierta claridad el «movimiento», la «visión» de la liberación, habremos conseguido un cierto criterio exterior a nosotros mismos, que nos permitirá criticar nuestras propias opciones y los medios que utilizamos en nuestra liberación personal.³ Funcionaría pues como un criterio, no como modelo que se debe imitar. La historia de la liberación no es, en efecto, algo que se cierra con la historia del pueblo de Israel; continúa a lo largo y ancho de la historia de la humanidad. De esta

forma, la historia del pueblo de Dios del Antiguo Testamento se nos presenta como un lugar entre otros, pero al mismo tiempo como un lugar privilegiado, en el que este «movimiento» se descubre.

Un error grave consistiría en considerar este «movimiento» que se trasluce en la escritura, como un «mito», cuando en realidad se trata de una «utopía». Lo convertiríamos en mito, si lo considerásemos como algo absoluto, formado de una vez para siempre, modelo único situado en el pasado, que deberíamos reproducir. Si actuásemos de esta manera, el modelo en cuestión nos alienaría: no podríamos inventar nada, solamente deberíamos meternos en el «molde» y realizar el programa pre-establecido.⁴ Ahora bien, este movimiento es sobre todo una «utopía» (en el sentido en el que se emplea este término actualmente), un ideal escatológico, para el final de los tiempos, hacia el que se camina, y que probablemente no alcanzaremos nunca plenamente, pero que moviliza todas nuestras energías y posibilidades. Por ello, situado ante nosotros, nos obliga sin cesar a inventar continuamente para poder ser fieles al ideal que nos propone.

Para el cristiano, la situación es un poco más complicada, ya que en este asunto de la liberación, como en otros, sabe que se trata de una «utopía», de un ideal escatológico, pero al mismo tiempo cree que esto es ya un «sacramento» realizado en Jesucristo. Realmente, para él, en esperanza para nosotros, el final de los tiempos

¹ *Teología de la liberación*. Sígueme, Salamanca 1972.

² La reciente película chilena «Ya no basta con rezar» nos lo recuerda con fuerza.

³ ¿No es este mismo el papel que juega para un marxista su ideología?

⁴ Basta con pensar en lo que han convertido la intuición primera de sus pioneros tantos y tantos movimientos, cristianos como profanos, comunidades religiosas, etcétera, para darse cuenta de que este peligro es francamente permanente y real.

ya se ha realizado, aunque todavía está por hacer.

Así, pues, podría bastarnos quizá el contemplar esta realización en Jesucristo, pero correríamos el peligro de empobrecernos en dos aspectos:

* *intelectualmente*, ya que no se puede descubrir lo que Jesús aporta de nuevo más que situándolo al término de un largo período de búsqueda y esperas de las que es el cumplimiento;

* *existencialmente*, necesitamos el Antiguo Testamento, ya que gracias a él nos situamos mejor en las realidades concretas. Todos nosotros y todos nuestros intentos de liberación encontrarán sus paralelos más o menos claros en alguno de los relatos bíblicos. Gracias a él, podremos penetrar en el movimiento, en la dinámica que, si somos fieles al espíritu, nos llevará hasta Cristo.

EL VOCABULARIO DE LIBERACION Y DE SALVACION EN LA BIBLIA

«Libertad: término detestable que tiene más valor que sentido; más que hablar, canta; más que responder, pide; palabra que ha pasado por todos los oficios, cuyo recuerdo está impregnado de teología, de metafísica, de moral y de política; palabra útil para la controversia, la dialéctica y la elocuencia, que vale tanto para análisis ilusorios y sutilezas infinitas, como para finales de párrafo capaces de desencadenar tormentas».

Esta descripción de Paul Valéry nos advierte de la necesidad de realizar un estudio sobre el sentido de las palabras. El examen científico de un vocabulario cons-

tituye un camino sumamente útil para llegar a la psicología del individuo, del grupo o del pueblo que lo ha formado. Y por otro lado, las estructuras de un lenguaje condicionan constantemente en mayor o menor medida la mentalidad y manera de pensar de aquellos que lo utilizan. Ahora bien, debemos tener sumo cuidado en escuchar dócilmente la palabra de Dios, procurando no proyectar en ella nuestras propias ideas.

¿Cuáles son pues los conceptos fundamentales utilizados en el Antiguo y en el Nuevo Testamento para transmitir las nociones de «liberación» y de «salvación»? ¹

LIBERACION

I. En el Antiguo Testamento

La palabra castellana *liberación* viene de la raíz *libre*, de la que proceden muchos derivados, y particularmente el término *libertad*. Para nuestros contemporáneos, la libertad evoca «ausencia o supresión de toda coacción considerada como anormal, ilegítima, inmoral» y, por tanto,

la liberación consiste en la adquisición de esta libertad suprimiendo los obstáculos que impiden su ejercicio normal.

Nuestra sorpresa es grande cuando nos damos cuenta de que en hebreo bíblico ninguna de sus raíces expresa clara y directamente este concepto de libertad. Esto quiere decir que el concepto de liberación no nació de esta noción que acabamos de señalar. Tenemos que ver cuáles son los términos que se utilizaron espontáneamente para designar lo que nosotros llamamos liberación.

1. **Nociones periféricas** (por orden de frecuencia decreciente).

El verbo *násal*, como *ruomai* en griego, significa, en primer lugar, **tirar, retirar, extraer**, y, por extensión, **sustraer al peligro**, por tanto **poner a salvo**, y en la voz reflexiva-pasiva, **ponerse a salvo de un peligro, huir**.

Gâ'al, cuyo sentido fundamental es **reclamar, volver a tomar algo a alguien**, significa **recuperar la posesión legal de un objeto vendido o dado**, es decir, **arrebatar a la posesión de otro y finalmente desembarrasarse de una tutela opresora**; cuando alguien ha sido asesinado, el *gô'él* (participio presente de *gâ'al*) **debe reclamar el precio de su sangre**, es decir, **vengarle con la sangre del asesino**.

Pâdâh designa igualmente el acto de **comprar**, y, por el comprar, el de **sustraer a la posesión de otro**, es decir, **rescatar, liberar del dominio de otro, de la servidumbre, del exilio, del peligro, de la miseria, de la muerte...**²

Mâlât y *pâlât* significan **hacer salir (dar a luz en Is 66, 7 y parir en Is 34, 15)**, de donde viene la idea de **sacar a alguien de un mal paso, evitarle un peligro, poner a seguro, preservar**, o bien si se aplica esta noción al individuo, **huir, escaparse, sobrevivir**.

Yâsâ', **salir, en causativo hacer salir**, puede evolucionar y tomar el sentido de **hacer escapar (a alguien) de un peligro**, como se dice en castellano: «me sacó de un apuro»; este verbo se emplea sobre todo en referencia a la salida de Egipto, que es considerada como la peor de las servidumbres.

Hâlas, que significa **retirar, quitar**, y

en pasado **verse libre de un peligro, ser librado de (él)**, es menos frecuente.

Por el contrario, *shâlem*, **estar en buen estado, en buenas condiciones**, y de ahí **restablecer, guardar o devolver sano y salvo, hacer gozar de la paz**, expresa más bien el resultado positivo de la liberación.

Algunas veces, aunque raras, los verbos *dâlâh*, **sacar, retirar**, *hâsak*, **retener, sùr**, **desviar**, *'azar*, **ayudar, asistir**, *pâsâh*, **abrir, dejar el campo libre** (en el mismo sentido en el que se dice «dar luz verde»), *pâra'*, **descuidar, dispensar o liberar de un trabajo impuesto**, *pâraq*, **desatar, soltar**, *pâtah*, **abrir, abrir las puertas de una prisión**, **abrir las cadenas de un prisionero**, *shâlâh*, **enviar, despedir, despachar** y algunas otras raíces semejantes pueden utilizarse con significados que se acercan en un aspecto o en otro a **liberar**.

En arameo bíblico, el verbo *shé(y)zib* significa **preservar de un mal futuro o liberar de un mal presente**.

El número y la variedad de las nociones a las que el hebreo recurre para expresar el sentido de **libertad** muestra lo necesario que hubiera sido para esa lengua un concepto central que unificase los distintos matices de la idea de **libertad**. Esto quiere decir, sencillamente, que los conceptos de **libertad** y de **liberación** eran más bien extraños para su universo psicológico.

2. **Noción jurídico-social de la liberación** de un esclavo, para lo que se emplea generalmente el adjetivo *hopshî*, **liberto** y el sustantivo *derôr*, **liberación** (en el año jubilar); pero, cosa curiosa, estos términos que para nosotros están muy cerca de la noción de **liberación**, se limitan generalmente al caso típico del esclavo y rara vez se aplican a otras formas de liberación, a pesar de la notable excepción de *Is 61, 1* (por otra parte, *hopshî* no es empleado más que 16 veces y *derôr* 7).

Esta constatación refuerza la impresión que sacábamos de las nociones «periféricas»: no solamente el hebreo bíblico no ha sabido forjar una raíz especial en la noción de **libertad** para pasar de ahí a la de **liberación**, sino que, mientras las raíces de *hopshî* y *derôr* hubieran podido evolucionar fácilmente hacia este sentido

de **libertad** y de **liberación**, no las ha utilizado en esta dirección.

3. **Noción de libertad política, de independencia nacional**. El hebreo bíblico no tiene ningún término específico para designar este tipo de liberación, que tan esencial se nos presenta y del que los profetas hubieran debido hablar a menudo durante el exilio de Babilonia. Pero, es un hecho que el sustantivo *héritû* (así como la raíz *hrr*), empleado en el hebreo rabínico en el sentido de **libertad**, no existe todavía en hebreo bíblico. La influencia griega introdujo en Palestina y en el A. T. esta noción por medio de los términos griegos *éleutheros*, **libre**, *éleuthéria*, **libertad**, *éleuthéroun*, **librar, liberar**: según 2 Mac 9, 14 (libro compuesto en griego), en el otoño de 164 antes de C., Antíoco IV, cuando estaba a punto de morir, hace el voto de **liberar a Jerusalén**, es decir, de concederle el estatuto de las ciudades libres en los estados helenísticos; según 1 Mac 14, 26 (libro que no poseemos más que en traducción griega), en setiembre de 140 antes de Cristo, como consecuencia de las relaciones establecidas con Esparta y con Roma (14, 16-24), el pueblo judío agradece oficialmente a Simón el haberle conseguido la **libertad**; según 1 Mac 15, 17, Antíoco VII, en el otoño de 139 antes de C., escribe a Simón prometiéndole que **Jerusalén y el santuario serán libres**; en 2 Mac 2, 22, el autor de la obra declara en el prólogo que va a contar, entre otras cosas, cómo Judas y sus hermanos liberaron la ciudad santa.

Así, pues, esta noción de **libertad** o de **liberación política**, que no forja términos precisos para expresarse en todo el A. T. hebreo o arameo, aparece súbitamente, cuatro veces seguidas, en la época de la crisis macabea. No podemos menos de concluir que este concepto, de origen griego, penetró en Palestina hacia el siglo segundo antes de Cristo.

4. **Noción de libertad psicológica**, que consiste en la ausencia de alienación interior, es decir, en la posibilidad de optar y elegir en función de motivos propios al

sujeito mismo. Esta forma de libertad no aparece ni en las partes del A. T. escritas en lenguas semíticas, ni en las obras escritas en griego poco antes de la era cristiana (2 Mac, Sab, etc.).

II. En el Nuevo Testamento

En griego, **liberar** corresponde a *éleuthéroun* y **liberación** a *éleuthérosis*. En efecto, el sustantivo no se encuentra nunca en el Nuevo Testamento y el verbo solamente 7 veces (Jn 8, 32-36; Rom 6, 18, 22; 8, 2, 21; Gál 5, 1). Pero si consideramos la liberación como la «adquisición de la libertad», es necesario examinar igualmente los términos emparentados: *éleuthéria*, **libertad** (10 veces en el N. T.) y *éleuthéros*, **libre** (23 veces).

Ninguno de estos términos figura en Mc, Lc, Hechos, cartas pastorales, Hebreos, cartas de Juan.

En Mateo tenemos solamente «los hijos del rey son libres» (es decir, dispensados de impuestos) (Mt 17, 26).

En Juan, Jesús proclama: «La verdad os liberará» (8, 32-36); pero sus interlocutores piensan que se trata de la libertad jurídico-social de los no-esclavos, mientras que Jesús se ve obligado a precisar que se trata de la esclavitud y libertad espirituales: «El que comete pecado, es esclavo del pecado... Si el Hijo os libera, seréis realmente hombres libres».

En Pablo se trata muchas veces de la esclavitud social, de la oposición entre el esclavo y el hombre libre: «¿Eras esclavo cuando fuiste llamado (por Cristo)? No te preocupes; al contrario, incluso aunque pudieras liberarte, aprovéchate de tu condición de esclavo. El esclavo que ha sido llamado en el Señor, es un liberto del Señor. Igualmente, el que ha sido llamado siendo libre, es un esclavo de Cristo...» (1 Cor 7, 21-23). Igualmente 1 Cor 9, 19; 12, 13; Gál 3, 28; 4, 22-31; Ef 6, 8; Col 3, 11; Ap 6, 15; 13, 16; 19, 18 (añádase igualmente Filemón, donde Pablo sugiere la liberación, aunque no la menciona, por delicadeza).

Pablo considera dos veces una cierta li-

bertad particular: la de la mujer para volver a casar a la muerte de su marido (Rom 7, 3; 1 Cor 7, 39).

Cuatro veces (de las cuales dos en Pablo), la relación esclavo-hombre libre es considerada en sentido metafórico, análogo al de Jn 8, 32-36, describiendo así la libertad espiritual con respecto al pecado: «Erais esclavos del pecado y libres con relación a la justicia... liberados del pecado, os habéis convertido en esclavos de la justicia» (Rom 6, 6-22). (Igualmente Rom 8, 21; 1 Pe 2, 16 y 2 Pe 2, 19).

Pablo pasa de esta libertad espiritual a una noción de libertad psicológica que prefigura nuestra noción moderna de libertad: «¿No soy yo libre?» (1 Cor 9, 11); «Para que seamos auténticamente libres, nos ha liberado Cristo» (Gál 5, 1); «El Señor es el espíritu, y donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). Véase igualmente 1 Cor 10, 29; Gál 2, 4; 5, 13; Sant 1, 25; 2, 12).

En resumen: constatamos que la noción específica de **libertad** y de **liberación**, introducida tardíamente en el A. T. gracias a las influencias griegas, se aclimató bien en el N. T. Sin embargo, debemos reconocer que no se trata de una noción clave que estructure el conjunto del pensamiento. Jamás se considera la libertad en su aspecto político (aunque ocasionalmente Pablo utilice sus derechos de ciudadano romano). La prisión es considerada generalmente como un suplicio (como efectivamente lo es) más que como una privación de libertad (Mt 18, 34; Lc 23, 16, 22; Hech 22, 4-5; 22, 24-29; 23, 29; 26, 10-11) y por ello la liberación³ o la evasión de un prisionero son consideradas por lo menos tanto como el fin del suplicio que como la vuelta a la libertad (Mc 15, 6-15; Hech 4, 21-23; 5, 40-41; 12, 11; 16, 22-39), salvo quizá en Hech 24, 23; 26, 29-31; 28, 31. Se habla con más frecuencia de la situación social de los esclavos, pero generalmente de manera metafórica, como símbolo del poder del demonio sobre el alma, y a esta esclavitud moral se opone la acción liberadora de Dios. Sólo una media docena de textos llegan a hablar de la liberación o libertad psicológicas, en un sentido semejante al de nuestras concepciones modernas.

«No existe pues en el N. T. el problema de la libertad en el sentido puramente social, en el sentido restringido de la palabra (tener los mismos derechos que los otros)... La fuente de la libertad no está en las reformas institucionales, se encuentra por el contrario en el Señor, para quien se le somete y le sirve» (C. Biber, *Vocabulaire biblique*, p. 158).

SALVACION

I. En el Antiguo Testamento

La mayor parte de las raíces que tienen un sentido parecido a **liberar** se acercan igualmente al sentido de **salvar**.⁴ Pero, en esta ocasión, el hebreo tiene una raíz específica para designar esta noción: el verbo *yasha'* y sus derivados. Este verbo se emplea más de 200 veces en el Antiguo Testamento y los sustantivos que de él se derivan cerca de 150 veces. Además, forma parte de diversos nombres propios, de los cuales los más conocidos son Josué, Isaías, Oseas y Jesús.

«Primitivamente, esta raíz (*yasha'*) parece contener una cierta idea de espacio y de amplitud: **sentirse ancho, a gusto**. Su contrario es el verbo *sárar*, **sentirse limitado**, de donde viene estar incómodo, en la angustia, en la miseria. Del sentido primitivo se pasa a un sentido más corriente en relación con una liberación cualquiera: de una enfermedad, de un peligro, de una guerra, de la muerte, de la esclavitud, etc. Por ello, según las circunstancias, el término adquiere una significación particular: curar, ser feliz, triunfar, ser liberado. Más tarde puede pasar a un plano más amplio y referirse a la salvación del hombre y del pueblo, en el momento del gran juicio divino» (F. Michali, *Vocabulaire biblique*, p. 276).

El verbo *yasha'* no se emplea nunca en forma reflexiva: nadie se salva a sí mismo. En ciertos casos, el autor de la salvación puede ser un hombre, pero en la mayor parte de los casos es Dios quien

salva. Cuando se trata de un asunto de salud, la salvación consiste sencillamente en la curación; en un proceso, la absolución o la gracia del condenado; en una guerra, la victoria. Muchas veces no se precisa la naturaleza de esta salvación y consiste fundamentalmente en verse librados de las desgracias de la condición humana actual accediendo a una situación mejor y más favorecida por Dios. Así, por ejemplo, en la exclamación: hôshia'nâ (¡hosanna!), ¡salva, pues!

II. En el Nuevo Testamento

Cuando la idea de salvación se encuentra mezclada con la de liberación, el Nuevo Testamento utiliza generalmente ru-mai, que corresponde bastante bien a nâ-sal: **sacar de un peligro**, es decir, **retirar, liberar, salvar**.

Pero el término específico, que corresponde al hebreo yâsha', es el verbo sôzô y sus derivados sôtêr, sôtêria, sôtêrios. Su empleo es muy frecuente en el Nuevo Testamento: el verbo, más de 100 veces; 24 veces el sustantivo concreto sôtêr, **salvador**, más de 50 veces el sustantivo abstracto sôtêria, **salvación**, 5 veces el adjetivo sôtêrios, **saludable**. El autor que más usa esta terminología es san Pablo y el que menos la utiliza proporcionalmente es san Juan. A veces, el contexto muestra que de lo que se trata es de ser salvado de una enfermedad o de un peligro, como del naufragio, por ejemplo. A veces, el texto precisa que se trata de ser salvados: de nuestros enemigos (Lc 1, 71), de una generación perversa (Hech 2, 40); del pecado (Mt 1, 21) (Lc 1, 77); de la cólera de Dios (Rom 5, 9); del fuego (del infierno) (Judas 23); de la muerte (espiritual) (Sant 5, 20).

Algunas veces se especifica el origen, el agente o el autor de la salvación: «La salvación viene de los judíos» (Jn 4, 22); Noé y su familia fueron salvados a través del agua (1 Pe 3, 20); las mujeres serán salvadas por la maternidad (1 Tim 2, 15); nosotros somos salvados por la fe (Ef 2,

8) en Jesús (2 Tim 3, 15), por Jesús (1 Tes 5, 9); por la vida de Jesús resucitado (Rom 5, 10).

El objeto de esta salvación se expresa todavía con menos frecuencia: salvar su vida (Mc 8, 35; Lc 9, 24) o su alma (Sant 1, 21; 5, 20; 1 Pe 1, 9); ser salvado en vistas al reino celeste (2 Tim 4, 18).

Pero, la mayor parte de las veces, el verbo **salvar** y los sustantivos **salvador** y **salvación** se emplean sin determinación alguna, ya que para el N. T. no existe más que una salvación y un único salvador, Cristo (Hech 4, 12). Esta salvación única se presenta con verbos en pasado, en presente o en futuro, ya que supera nuestras categorías temporales y es fruto de la acción eterna de Dios: es, en efecto, una **salvación eterna** (Heb 5, 9).

El Apocalipsis contiene incluso tres aclamaciones en las que la salvación es presentada como un atributo de Dios que puede compararse con la gloria, con su poder y realza (Ap 7, 10; 12, 10; 19, 1).

CONCLUSION

Al concluir este rápido estudio del vocabulario de **liberación** y de **salvación** en la biblia, no podemos sacar todavía ninguna conclusión definitiva. Pero, con este trabajo, creemos que estarán mejor situadas las condiciones de una fructuosa elaboración teológica.

El pensamiento hebreo, tal y como se expresa en el A. T., no ha forjado todavía un auténtico concepto de **libertad** y de **liberación**; por el contraio, recurre muchas veces a la idea de **salvación**, superando la salvación material y llegando hasta la auténtica salvación espiritual.

El Nuevo Testamento, influenciado parcialmente por la mentalidad griega, comienza a emplear el concepto de **libertad** y de **liberación**, sin concederle sin embargo una importancia especial, y, de todas maneras, insiste particularmente en la noción de **salvación**.

Por ello, tendremos que ser sumamen-

te prudentes en el empleo de los términos **libertad** y **liberación**, para no caer en el peligro de proyectar en los textos bíblicos nuestra mentalidad moderna; cada vez que usemos estos conceptos con relación a la biblia, deberemos precisar de qué clase de **libertad** o de **liberación** se trata y, además, si en los textos y documentos que nos ocupan se trata igualmente del mismo tipo de libertad.

La notable desproporción del uso en la biblia de la noción **libertad-liberación** y el abundante uso de la noción de **salvación** deberá reflejarse en nuestras actuales síntesis teológicas, ocupando un puesto mucho más importante y central.

Teniendo en cuenta que la salvación se presenta en la biblia de manera marcadamente teocéntrica, habrá que tener cuidado en respetar este dato esencial del mensaje bíblico sin alterar su pureza introduciendo desviaciones antropocéntricas.

Si de verdad queremos conformarnos al lenguaje y pensamiento del Nuevo Testamento, en lugar de decir: **Liberación humana y salvación en Jesucristo**, habría que decir más bien **Salvación en Jesucristo por la liberación del pecado**, recordando los catálogos de pecados establecidos por san Pablo en Gál 5, 19; Rom 1, 29-31; Ef 5, 5 y por el Apocalipsis en 22, 15.

Jean CARMIGNAG

¹ Este artículo ha sido condensado por la redacción de «Cuadernos bíblicos» y utiliza ampliamente el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Kittel-Friedrich, el *Vocabulario bíblico*, de J. J. von Allmen y el *Vocabulario de teología bíblica*, de X. León-Dufour, Herder, Barcelona 1966.

² El término árabe phedayin o fedayin viene de esta misma raíz.

³ La liberación de un prisionero se expresa en griego igualmente por el verbo apoluô o por sus derivados, cuyo sentido fundamental es soltar, desligar, desencadenar; de esta manera, se presenta más bien el aspecto negativo que el positivo de la liberación.

⁴ En castellano tenemos la evolución contraria, ya que salvar ha evolucionado en cierto sentido en «ponerse a salvo», significando huir.

La creación como liberación

Muchos encontrarán chocante el considerar la creación como una liberación. Para la mayor parte de nuestros contemporáneos, la palabra «creación» evoca más bien el concepto de «alienación». Al comienzo de todo, un Dios todopoderoso y lejano decide, sin consultarles, la existencia de los seres humanos, los sitúa en un universo determinado que no han elegido, les impone una serie de mandamientos totalmente gratuitos y les castiga porque no obedecen. Luego, como no es un ogro, les promete que un día les salvará... Este podía ser el resumen de la fe cristiana de muchos.

No es necesario alargarnos mucho para explicar que el verdadero creyente no reconoce en este esquema su auténtica fe. Uno de nuestros últimos cuadernos¹ y los comentarios del Exodo y del Segundo Isaías en este mismo cuaderno (p. 16 y 28) nos recuerdan que el pueblo de Israel descubrió al Dios creador en el acto mismo de su liberación y salvación: si su Dios es capaz de actuar en su historia particular y en la de los vecinos que le oprimen, quiere decir que es también capaz de actuar en la historia de todos los pueblos; este Dios que ha «creado» a su pueblo al salvarlo, es el Dios creador y salvador de todos *los pueblos del universo*. Los relatos de creación nacieron en Israel en un contexto de liberación: Gén 2-3 fue escrito en el siglo X, es decir, dos siglos después de la liberación de Egipto, cuando el pueblo comienza a reflexionar sobre el sentido del acontecimiento. Génesis 1 nace en el siglo VI, cuando el pueblo, deportado de nuevo, esta vez a Babilonia, vislumbra, gracias sobre todo al Segundo Isaías, una liberación más maravillosa todavía que la primera. Estos relatos de creación pudieron nacer porque algunos teólogos tuvieron la genialidad de leer en la historia particular de un pueblo, la historia general de la humanidad.

Respetando el largo caminar del pensamiento de Israel, habría sido necesario colocar esta reflexión sobre la creación en este cuaderno bastante más tarde, después del Exodo, e incluso después del Segundo Isaías. Pero el último redactor del libro del Génesis se dio perfecta cuenta de que esta reflexión, aunque había nacido en el transcurso de esta historia y partiendo de ella, constituye sin embargo su telón de fondo general. Por ello, la situó como preámbulo de la historia de Abrahán y de su pueblo.

Este es también el orden que siguen en este cuaderno Pierre Gibert y Etienne Charpentier.

Nos muestran cómo se expresa la convicción profunda de Israel en estos relatos: Dios quiere que el hombre sea libre, y por tanto quiere liberarlo; le confía la responsabilidad de humanizar el universo. Los autores de estos relatos supieron, partiendo de la historia limitada de un pueblo, sacar a la luz los aspectos esenciales válidos para todos los pueblos; por ello, en estos relatos tenemos una especie de «ley-tipo» en la que se nos presenta lo que todo hombre puede y debe vivir a lo largo de la historia.

Como hombres que somos, nos encontramos, al nacer, inmersos en un universo concreto al que nos unen todas las fibras de nuestro ser corporal, sumergidos en una sociedad de hombres... ¿Cómo nos situamos frente a todas estas realidades que nos constituyen?

Sentimientos de admiración y de miedo

Frente a la naturaleza que nos rodea, unas veces sentimos admiración y otras miedo. Admiración ante la belleza del mundo: los otoños de los bosques, el mar enfurecido, la tranquilidad del campo, la salida del sol tras las altas montañas... Esta admiración, por otro lado, nos da a veces la sensación de ser los dueños del universo y de la naturaleza: hacemos que produzca frutos, buscamos el petróleo en las entrañas de la tierra, domesticamos las aguas... incluso hemos llegado a dominar su poder más íntimo dividiendo el átomo, y desde hace poco nos dedicamos a conquistar otros planetas... Y todo esto es obra del hombre, es decir, de los hombres en sociedad. Y esto mismo constituye un nuevo motivo de admiración, ya que la evolución de la humanidad y sus posibilidades cada vez mayores ofrecen horizontes amplios y misteriosos a todos aquellos que van naciendo en el seno de la misma.

Y sin embargo, no acabamos de desprendernos de un sentimiento de angustia y de terror: la naturaleza que dominamos continúa siendo nuestro dueño. Cataclismos imprevisibles siembran el pánico entre los hombres, la sequía destruye inmensas regiones de nuestro planeta, la conquista del átomo se ha convertido en «miedo atómico», y los ecologistas no se cansan de advertirnos que el equilibrio de nuestro mundo está gravemente amenazado: ¿será posible dentro de unos años continuar viviendo en un mundo hecho de ciudades nadando en la polución, en campos convertidos en depósitos de basuras industriales, en playas teñidas de petróleo y en mares llenos de «boyas de alarma»? Y a pesar de todo, esta humanidad, que tiene una capacidad extraordinaria de evolucionar, se constituye en diversos «bloques» que se enfrentan, y en clases que se oprimen.

Ante este mundo, nuestro mundo, nuestros sentimientos son varios y a veces contradicto-

rios: la admiración y la angustia se mezclan con el sentimiento de nuestra responsabilidad y el de nuestra debilidad. Nuestro universo es peligroso y frágil...

El nacimiento de los mitos

Este sentimiento múltiple y ambiguo, lo han sentido los hombres desde los albores de la humanidad. Por ello intentaron explicarlo utilizando imágenes sugestivas que les ayudasen a comprender su situación en el universo; de ahí nacieron los diferentes mitos de creación, las cosmogonías. En este contexto igualmente se sitúan nuestros relatos bíblicos de la creación. Lo que sucede es que entre unos y otros aparecen diferencias fundamentales.

En estos mitos, la creación no viene nunca de sí misma. En el punto de partida existe siempre un caos peligroso, presentado muchas veces en forma de monstruo.² La obra de los dioses consiste sencillamente en vencer a ese monstruo, en «separarlo», para así, con sus diversos trozos, organizar un mundo aceptable. La «creación», por otro lado, se presenta como una victoria sobre todo aquello que pone en peligro la existencia misma de los dioses. De todas maneras, el resultado no es definitivo, y el contexto general es siempre de tensión y de violencia: los dioses luchan entre ellos, y los mortales, creados para servirles, sufren las consecuencias de sus luchas y disputas. Después de todo esto, quizá se llega a una cierta organización del caos, pero esto no quiere decir que el hombre sea por ello salvado ni liberado: siguen sujetos a estos dioses y marcados por un fatalismo sin salida; en efecto, el hombre fue formado con tierra y con sangre de dios, pero de un dios que ha sido vencido a consecuencia de una rebelión, y por ello el hombre lleva en sí mismo, en su propia naturaleza, la maldición divina: «Cuando los dioses crearon la humanidad, declara Sidouri a Gilgamesh, lo que dieron a la humanidad fue

la muerte; la vida se la guardaron para ellos».³ La muerte es una ley sin salida ni excepción ante la que los dioses se ven totalmente impotentes.

Cuando estudiamos los relatos bíblicos, nos encontramos con muchos elementos míticos de este tipo, pero el sentido fundamental es francamente diferente .

Los relatos bíblicos de la creación

Señalemos, en primer lugar, que los relatos bíblicos no pretenden contarnos cómo comenzó el universo (lo que se llama vulgarmente creación «ex nihilo» partiendo de la nada),⁴ sino más bien cómo comenzó la historia, cómo es posible vivir en esta creación, qué tipo de relación puede mantener el hombre con ella, qué sentido tiene para él. Podemos distinguir tres «momentos» en esta creación.

1. *Antes de la creación.* Todo era un caos, *tohu-bohu*, universo en el que no era posible la vida, ya que lo único que existía era el abismo, las aguas primordiales (Gén 1) o una tierra estéril y desierta (Gén 2).

2. *La creación.* La obra de Dios consiste en «separar» los elementos, en poner orden. El aspecto de lucha (que aparece todavía en algunos textos, como por ejemplo en Job 26, 12) desaparece aquí totalmente. Esta obra de separación es una obra de salvación, de liberación del caos primitivo. Esto se ve todavía más claro si comparamos Gén 1 con otro texto que, aparentemente, trata de algo totalmente distinto, y que sin embargo está muy cerca en su significación y en su formulación literaria de este capítulo primero del Génesis; se trata del paso del Mar Rojo en Exodo 14, 21-22.

«Mientras que todo era caos, sólo el «viento» de Dios revoloteaba por encima de las aguas (Gén 1, 2). En este caso, las aguas son símbolo de desolación y de muerte, o mejor dicho, de la «no-vida». Para que surja la vida, será nece-

sario que Dios *separe* las aguas: entonces aparecerá lo seco, lo verde, los animales, el hombre.

Este mismo fenómeno lo encontramos en el capítulo 14 del Exodo, la misma relación entre agua y viento: las aguas, fuerzas del caos que amenazan a Israel, deben ser *separadas* para que Israel pase; dicho de otra manera, para que viva. El viento que Yavé envía es el que mantendrá las aguas separadas, hará que aparezca lo seco por donde el pueblo podrá avanzar sin cuidado. De esta manera, Israel, salvado de las aguas por el viento de Yavé, podrá caminar por el desierto donde, gracias a la alianza del Sinaí, será *creado* como pueblo de Dios».⁵

La creación del universo, como la salida de Egipto, es, por parte de Dios, una obra de liberación, de salvación.

3. *El resultado de la creación.* En los mitos babilonios se continuaba en un ambiente de tensión y de violencia, incluso cuando la creación había sido realizada por los dioses, marcado al mismo tiempo por el fatalismo y la muerte. En nuestros textos, por el contrario, todo se vuelve armonía. Dios contempló el universo «y vio que todo esto era bueno». Se da el mundo al hombre para que le haga fructificar; en cuanto «imagen de Dios», el hombre es en adelante su dueño, organizando o dominando en el mundo animal (1, 26-31), o dándole un nombre (2, 19-20) y cultivando el universo (2, 15). Los salmos (Sal 8...) y otros poemas (Job 28...) no cesarán de alabar este puesto de honor del hombre en la creación.

El hombre es liberado incluso de la fatalidad de la muerte; «el fruto de inmortalidad» le permitirá pasar, después de esta vida terrestre, a la verdadera vida con Dios.

De esta manera, la creación aparece como el acto liberador de Dios: salva al universo del caos, haciendo al hombre el responsable de un mundo armonioso, un hombre que ha sido liberado y salvado del miedo y del fatalismo. El

universo no es ya un poder ciego y maléfico que le amenaza: le es dado por Dios, haciéndole al mismo tiempo su dueño, y los ídolos, que no eran sino poderes deificados de esta misma naturaleza, vuelven a su nada: sólo hay un Dios.

De la servidumbre al servicio

Liberado de la servidumbre de los ídolos y de todo lo que aquélla llevaba consigo (dependencia del mundo, miedo, fatalismo...), el hombre puede «servir a Dios». La biblia expresa con esta frase la manera como el hombre debe vivir, ejercer su dominio sobre el mundo y vivir su relación con los otros hombres. No debe vivir encerrándose sobre sí mismo, cebándose en un mundo que considera como propio con el fin exclusivo de aprovecharse de él, de manera egoísta, para utilidad propia e individual. Debe vivir dichoso, libre, dominando el mundo en sociedad con y por los otros, pero reconociendo al mismo tiempo (hablando en términos cristianos en la «eucaristía») que todo esto le ha sido dado por Dios, que lo ha recibido de él como un magnífico regalo. Así, pues, el servicio de Dios se presenta en la biblia como la justa manera del hombre para realizar su tarea de dominación.

Pero la situación del hombre en el universo sigue siendo frágil, ya que constituye la prueba y el test de su libertad. El hombre puede continuamente rechazar el servicio de Dios. Este es el drama del pecado: pecado del hombre —de todo hombre— que rechaza ese «servicio», que no quiere reconocer el don, que quiere comer del fruto del árbol, y alcanzar así con sus solas fuerzas el conocimiento de todas las cosas y la fuente de la inmortalidad.

La biblia, en su visión creyente del mundo y de las cosas, ve ahí la raíz de la injusticia entre los hombres. En la medida en que el hombre no quiere servir, situarse justamente ante Dios, en la medida en que se encierra en sí mismo y en sus posesiones, se separa de los otros, sus re-

laciones con los demás se falsean, ya que no están basadas en el reconocimiento, sino en el egoísmo. Los profetas no cesaron de señalar con fuerza el lazo existente entre idolatría e injusticia. El antiguo teólogo que resume toda la historia de la humanidad en un único drama muestra bien todas sus consecuencias: al rechazar el servicio de Dios, el hombre y la mujer (símbolo de las relaciones entre los hombres igualmente) son trágicamente separados: después del pecado, «Adán» ya no habla de «carne de mi carne», sino de «la mujer que tú me has dado»...

Si este drama del pecado nos revela que la armonía del mundo que ha sido confiado al hombre es frágil, nos afirma al mismo tiempo que a pesar de todo es posible: el capítulo 2 del Génesis no desaparece ni se anula por la existencia del tercero. La creación de Dios continúa siendo obra de liberación y de salvación. Sólo que, en adelante, será necesario que esta salvación se haga presente de manera más visible a los hombres, y esto llegará a realizarse en la salvación que nos traerá Jesucristo, inaugurando de esta manera la nueva creación.

Así, todo hombre se ve invitado a participar en este gran movimiento de liberación que Dios ha lanzado en la creación. En adelante, sabe que la finalidad de esta salvación es pasar de la servidumbre al servicio con todo lo que la primera lleva consigo de miedo, fatalidad, injusticia, y el

¹ P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres?* Los once primeros capítulos del Génesis. (Cuadernos bíblicos, 5). Verbo Divino, Estella 1976.

² Véase P. GRELOT, *ibid.*, o las notas de la Biblia de Jerusalén en Job 3, 8 y 7, 12.

³ Véase P. GRELOT, *ibid.*

⁴ El primer testimonio explícito de esta fe no se encuentra en la biblia antes del siglo II antes de Cristo: 2 Mac 7, 28.

⁵ P. GIBERT, *Libération humaine et salut en Jésus Christ: un éclairage biblique, l'Exode: Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, n.º 65, 15 octubre (1973) 569-570.

Véase igualmente el presente cuaderno p. 31.

segundo, el servicio de Dios, de vida humana impregnada de reconocimiento, condición necesaria para que se desarrollen armónicamente las relaciones auténticas entre los hombres.

Con esto se ofrece al hombre una especie de «ley-tipo». Pero tiene el peligro de quedarse en algo puramente abstracto, en una especie de consigna general. Por ello, diciéndolo en lenguaje más humano, da la impresión de que, entre todos los pueblos que intentan vivir esta responsabilidad, Dios concentró la revelación en un pueblo, Israel: aislándolo, no para separarlo de los otros, sino más bien para poder manifestar más claramente en él lo que todos deben vivir. Así, pues, asistiendo a los esfuerzos de este pueblo por servir a Dios, a sus caídas y a sus

vuelatas a empezar, comprenderemos mejor lo que estos relatos de la creación quieren decirnos. Esta es la finalidad de los distintos artículos de este cuaderno.

De todas maneras, la historia de Israel es ciertamente ambigua en cuanto este pueblo constituye una realidad política al mismo tiempo que espiritual. Después de Cristo, esta ambigüedad desaparece: la iglesia, comunidad espiritual, extendida por todo el universo y en todos los pueblos, debe constituir, hasta la realización de la nueva creación, la primicia del verdadero mundo y de los hombres que viven como hombres liberados para el servicio de Dios y de sus hermanos.

El éxodo: el nacimiento de un pueblo coincide con su liberación

La historia de Israel comienza realmente con el éxodo: típico caso de un pueblo que se constituye liberán-

dose de una opresión política. No es difícil comprender la razón por la cual los pueblos y grupos oprimidos se

vuelven naturalmente hacia él para descubrir su propio destino.

Sin embargo, debemos tener cuidado con una cosa: no poseemos ningún reportaje directo del acontecimiento: sólo poseemos «relatos sobre» el éxodo, es decir, el acontecimiento visto por el autor del siglo X que nos lo cuenta, el Segundo Isaías que lo medita durante el exilio, el autor del libro de las Crónicas o de la Sabiduría que, siglos más tarde, lo leen religiosamente. Lo que constituye para nosotros «palabra de Dios», no es pues el acontecimiento en sí mismo, sino la escritura, es decir, el relato religioso que en ella se contiene.

Claude Wiener, de la Mission de France, miembro activo del equipo que desde hace años trabaja en las traducciones litúrgicas de la biblia, nos irá guiando en esta lectura.¹

La historia del pueblo de Israel comienza con una experiencia de liberación política: la del éxodo. (En estas líneas llamaremos «éxodo» al conjunto de acontecimientos que se suceden desde la esclavitud en Egipto, hasta el establecimiento en la tierra prometida.) Este recuerdo marcó tan profundamente al pueblo de Israel que continuamente vuelve a meditarlo y se refiere a él sin cesar a lo largo de los siglos. Si leemos las más antiguas profesiones de fe de Israel, constatamos que presentan al Señor como aquél que hizo salir a su pueblo de Egipto y que le condujo hasta la tierra en la que le ha establecido (cf. Dt 26, 5-10; Jos 24, 2-23). Si tomamos a continuación el libro más reciente del Antiguo Testamento, vemos que la mitad del libro la ocupa una meditación cuyo objeto es el éxodo (Sab 10, 15-19, 22). En el Nuevo Testamento, Esteban (Hech 7, 17-44), san Pablo (1 Cor 10, 1-11), la epístola a los hebreos (11, 23-29) hablan con más o menos amplitud de este hecho. Y estos ejemplos no son sino unos pocos sacados del conjunto de los textos bíblicos, ya que este tema aparece continuamente de una manera u

otra en toda la biblia. Nos encontramos ante un dato de primera importancia y que nadie puede dejar de lado: la liberación de los hebreos oprimidos en Egipto es un recuerdo que obsesionó constantemente al pueblo de Israel.

Es cierto que, desde el punto de vista histórico, el desarrollo de los acontecimientos del éxodo es difícil de determinar con toda precisión y los historiadores no acaban de ponerse de acuerdo. Pero lo que nos importa por el momento es la existencia de una especie de esquema «canónico» (el término viene del exegeta alemán von Rad) de un relato que se impuso a la tradición y que se encuentra, por encima de todas las diferencias, en los diversos estratos de la redacción y que combinados dieron por resultado el texto actual del Pentateuco. En este esquema, el gran acontecimiento nacional se presenta al mismo tiempo como la gloriosa liberación del pueblo y como una acción de Dios en la que éste se revela a sí mismo: se trata, al mismo tiempo, de la toma de conciencia nacional y del descubrimiento de Dios, de una aventura política y de un caminar religioso, de una glorificación del pasado de la nación y de una catequesis sobre Dios.

Para darnos cuenta de este paralelismo a lo largo de la historia, tal y como nos la presenta el «esquema canónico», se puede constituir el cuadro siguiente con cuatro columnas diferentes que representan:

- a) las etapas geográficas;
- b) el destino nacional de Israel;
- c) la acción divina;
- d) el conocimiento de Dios a través del acontecimiento.

A	B	C	D
Egipto	Israel esclavo...	Dios contempla a su pueblo oprimido	Dios de los pobres
Mar Rojo	...escapa de la opresión, guiado por Moisés...	...le libera y le hace pasar el Mar Rojo...	Dios salvador
Sinaí	...recibe de él la ley que le constituye en pueblo	...hace alianza en el Sinaí y formula su voluntad en la ley	Dios de alianza
Desierto	...y errando por el desierto	...prueba a su pueblo y le perdona sin cesar	Dios de perdón
	...termina por conquistar la tierra habitada antiguamente por los antepasados	...hace que su pueblo entre en la tierra que le había prometido	Dios de fidelidad

La columna B representa la lectura objetiva y «laica» del acontecimiento. Esta lectura es sumamente rica, ya que evoca los orígenes de la nación, lo que constituye su orgullo y que alimenta su voluntad de vivir a lo largo de todo el Antiguo Testamento (e incluso en las épocas posteriores: incluso hoy en día ésta es la lectura que constituye una de las bases del hecho político clave del medio oriente).

La columna C nos ofrece una lectura religiosa del mismo acontecimiento, y es la que está directamente expresada en la biblia. Algunos la calificarán de «mítica». Es un hecho que el lenguaje utilizado no es inmediatamente perceptible por la mentalidad moderna. No podemos preguntar a qué tipo de realidad corresponde y si por

ejemplo no se trata de una manera de materializar la presencia de Dios que de hecho es mucho más discreta. De todas maneras, vemos que aquí se expresa una convicción fundamental del pueblo de Dios: el Señor está presente en la historia de los hombres; él es el que la conduce.

Por lo que se refiere a la columna D, su contenido es francamente teológico. Nos dice lo que Dios es de manera permanente. Pero el conocimiento de estas «verdades» no es el resultado de una investigación abstracta y especulativa del hombre, ni una revelación comunicada por Dios de manera intemporal o por medio de un plan sistemático independiente de toda contingencia. Este conocimiento de Dios llega al hombre por medio de los acontecimientos his-

tóricos, de su propia historia: lo que sabe de Dios lo sabe partiendo de su experiencia de la liberación.

Esto quiere decir que toda la catequesis del éxodo que el Pentateuco nos ha transmitido (y esto vale tanto para los diferentes estratos como para el redactor final) establece una estrecha unidad entre los acontecimientos nacionales, cuya importancia y significación política son evidentes, y las afirmaciones esenciales de la fe sobre Dios que no pudieron fraguarse ni formularse sino partiendo de estos acontecimientos.

•

A continuación, quisiéramos precisar, partiendo de la lectura de dos textos, este proceso que acabamos de señalar y que nos parece fundamental.

Léase el relato del
encuentro de Moisés con Dios
en el Horeb
Ex 3, 1-20

Este texto combina elementos yavistas y elohístas, difíciles de distinguir entre sí. Pero nos da la impresión de que ambas tradiciones tienen el mismo espíritu en lo que a nuestro trabajo se refiere, y por ello no nos parece necesario estudiarlas separadamente.

Políticamente nos encontramos en el momento clave de la historia. Sin embargo, estamos francamente lejos de Egipto, centro principal de los acontecimientos. Es el momento en el que Moisés toma conciencia de su misión y se da cuenta de que debe volver con los hebreos, para reavivar su esperanza y sus ánimos, presentarse ante el faraón y obtener la salida de su pueblo camino de la libertad. Todavía no hay nada hecho, pero todo está ya en germen en la decisión que se toma en el corazón de quien más tarde se convertirá en el prestigioso jefe del pueblo de Israel. Este momento contiene en sí toda la historia de la liberación.

Este es el contenido político del «momento del Horeb». Pero el texto se expresa de manera muy diferente de lo que acabamos de hacerlo. Lo que se nos describe no es la meditación solitaria de un exiliado, ni su plan de liberación nacional. Se nos habla, por el contrario, de la intervención inesperada, en la vida de un hombre sin recursos de ningún tipo, de alguien que tiene un plan bien concreto y que va a poner en práctica todos los medios necesarios para realizarlo. El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob ha «visto» y «escuchado», ha «bajado», se ha «decidido a intervenir», se ha «aparecido» a Moisés, le «envía», «está con él», y, gracias a él, va a «hacer salir» a este pueblo de la tierra de miserias en la que se encuentra, para llevarlo a una tierra «que mana leche y miel». Para realizar este proyecto, a pesar de la inevitable resistencia de sus opresores, utilizará su «fuerte brazo», haciendo todos los «prodigios» necesarios. Nos encontramos ante un hecho que los hombres de hoy apreciarán de diversas maneras: Dios se presenta como el actor principal, y Moisés, por mucho prestigio que tenga, no es sino su instrumento. Los acontecimientos del pasado y del futuro están en sus manos y en sus planes aparece la coherencia de todos ellos. La liberación de Israel no es fruto, en primer término, de una voluntad de vida en común o de la intuición genial de un hombre fuera de serie, sino que proviene de la misericordia de Dios por un pueblo al que se une espontáneamente haciendo alianza con sus «padres». Se trata de una liberación temporal, pero querida y llevada a cabo por Dios.

Pero el texto dice todavía algo que, sin duda, es esencial. Este Dios, que va a actuar por su pueblo, revela al mismo tiempo algo de su misterio, bien en el símbolo resplandeciente del fuego que arde sin destruir (elemento probablemente «yavista»), ya sea por la revelación del nombre divino YHWH (elemento «elohista»). Al

nombre sigue el misterioso comentario Ehyeh asher ehyeh: «Yo soy el que soy», o «yo soy quien soy», o también «seré el que seré», o si no «yo soy el que seré» —o quizá todo esto al mismo tiempo. Se trata del que realmente existe verdaderamente y para siempre, el que da la existencia, el que está con su pueblo, pero cuya acción es totalmente libre. El acontecimiento de la liberación es al mismo tiempo una revelación nueva de Dios. Pero, de todas maneras, no es fruto de una pura casualidad. Si Dios se da a conocer de manera tan nueva en este momento preciso de la historia, es sin duda para dar confianza a Moisés con vistas a la tarea desmesurada ante el pueblo al que va a exigir correr grandes riesgos: ¿cómo tener el valor necesario sin la garantía de un poder excepcional? Pero hay que decir igualmente que Dios va a probar quién es, en el acontecimiento mismo: la zarza ardiendo, el nombre sagrado, el Ehyeh asher ehyeh no constituyen revelaciones metafísicas que utilicen únicamente la inteligencia especulativa, ni descubrimientos espirituales que exijan la contemplación mística. Para la biblia, se trata antes de nada de tomar conciencia de una vida indestructible, de una presencia incansable, de una actividad que nada puede detener; de todas maneras, Israel podrá realizar o confirmar esta toma de conciencia en los acontecimientos mismos.

Así, pues, nos encontramos ante el hecho de una estrecha unión entre un acontecimiento político, la liberación de un pueblo oprimido —con toda la densidad humana, pero también con toda la violencia que inevitablemente entraña— y una revelación de Dios. Por otro lado, esta revelación está totalmente unida a la liberación, al mismo tiempo que la desborda por todos los costados: en adelante, Israel sabe sobre su Dios y Señor cosas que volverá a encontrar en ocasiones semejantes o totalmente diferentes. Finalmente, lo que aquí se dice de Dios se dirige, por encima del pueblo del éxodo, al hombre de todos los

tiempos. Dios, para todo aquél que acepta creer, en todo tiempo y en cualquier situación humana en que se encuentre, es el fuego, el señor, «el que es», «yo soy».

*

Nuestro segundo texto está sacado del Deuteronomio, que es ya una obra «teológica», una reflexión —puesta en boca de Moisés por una serie de autores que se sitúan entre los siglos VIII y VI— reflexión sobre el tiempo del éxodo destinada a alimentar la fe de los creyentes.

Léase la «Maravilla de la elección» Dt 4, 32-40

La realidad política continúa presente. Se trata de la nación que estaba «en medio de otra», «en Egipto»; de allí «salió» con «combate» y «miedo», para «entrar en el país» ocupado por otras naciones, con la esperanza de «alargar sus días» en la «felicidad», en la tierra conseguida a base de tanto esfuerzo.

Pero también aquí nos encontramos con una acción de Dios en primer plano, acción que Israel pudo «ver». Quien vino a «tomar» a este pueblo, el que le «hizo salir», el que «desposeyó a las naciones», quien «dio la tierra» a su pueblo, y el que para su felicidad le propone hoy «leyes y mandamientos» para que los observe, es ese mismo Dios. Partiendo pues del acontecimiento, sobre el que se reflexiona y medita, se llega a un descubrimiento de Dios sumamente rico, y que nos parece puede resumirse en dos aspectos principales.

a) Este poder de Dios, que a primera vista parece terrible, ya que se manifiesta en actos guerreros, es esencialmente un poder de amor —amor que se hace presente ya en tiempo de los «padres» (se trata evidentemente de Abraham, Isaac y Jacob, como lo muestran varios pasajes del Deuteronomio) y que lleva consigo la elección de los descendientes. Este Dios ha ha-

blado a los suyos, ha venido a buscarles, les da una ley principalmente para «educarles», para hacerles «dichosos», para que «prolonguen sus días en la tierra» que él mismo les ha regalado. Así, la lectura religiosa del acontecimiento nos revela a un Dios de bondad que quiso unirse estrechamente al pueblo de Israel.

b) Sin embargo, este Dios no tiene nada en común con las pequeñas divinidades tutelares ligadas celosamente a sus pueblos respectivos. Se trata evidentemente del Dios universal, único señor y dueño del cielo y de la tierra: «no hay otro». Su acción es capaz de provocar el asombro y la admiración de todos los pueblos. De un extremo al otro del tiempo y del espacio no se ha visto nada igual. Sin embargo, lo más maravilloso es que se pueda «escucharle y seguir viviendo»: esta fórmula del v. 33 une la viva conciencia del poder infinito, a cuyo contacto el hombre debería quedar aniquilado, y la conciencia, no menos profunda, de una protección eficaz, de un Dios que sabe superar el obstáculo que existe entre él y los hombres que ama. Consciente de esta situación inigualable, el creyente reconoce a su Dios como creador; esta afirmación que aparece al principio de nuestro texto no es algo en sí evidente para el hombre bíblico, ni mucho menos: atento en primer lugar a la historia en la que Dios actúa, sólo más tarde descubrirá que una acción tan continua y eficaz en todos los campos supone un Dios que debe situarse en los orígenes mismos de la historia.

Así, pues, la presencia y la grandeza de Dios se expresa en este texto vigorosamente y, como antes, la salida de Egipto no es sólo la ocasión de esta manifestación. Nos encontramos frente a una reflexión que nace partiendo de la meditación profunda sobre el acontecimiento y sobre la vida más cotidiana del pueblo: se descubre quién es Dios en el mismo acto en el que se intenta saber cómo se ha llegado al país en el que se habita y al que se aferran fuertemente

y cuáles son las posibilidades de poder seguir viviendo en él o de volver a él.

Con este mismo espíritu podría leerse todo el resto del Pentateuco. Citemos solamente algunas páginas que podrían estudiarse más fácilmente.

— Exodo 14: en el momento de salir de Egipto, los hebreos descubren al Dios que los salva.

— Exodo 19-24: la instauración de la ley que va a estructurar al pueblo en toda su existencia es leída como una alianza concedida por Dios, que revela en ella su poder y su generosidad.

— Exodo 32 y Números 14: en los momentos de descomposición y de rebelión, Israel descubre a un Dios exigente y dispuesto siempre a perdonar.

— Levítico 19: estableciendo o recapitulando un cierto número de reglas de la vida social, unidas algunas de ellas con el recuerdo del Exodo (v. 34), Israel reconoce que Dios, fuente de esta ley, es el santo, situado a un nivel totalmente distinto del del hombre.

*

¿Qué conclusiones podemos sacar a partir de la lectura de estos dos textos sobre las relaciones actuales entre liberación humana y fe? Varias pistas pueden ser tomadas en consideración.

1. La primera de ellas se fija principalmente en la afirmación de que Dios, el Dios de la biblia, se interesa por la libertad de los pueblos, por su derecho a ser felices e independientes, viviendo en una tierra que les pertenece. Por ello, vivir el éxodo no es otra cosa que luchar por la libertad de los pueblos y de los grupos humanos oprimidos. Todos sabemos la valentía y la entrega tan absoluta que para muchos hombres representa esta manera de entender el éxodo. Pero, ¿es lícito, desde su lógica interna y propia, particularizar esta concepción en relación con Israel y con su tierra, y sacar conclusiones precisas sobre el problema palestino?

2. En el extremo opuesto, se dice que todo debe ser considerado a la luz de la finalidad que persigue la pedagogía divina. Si Dios hizo vivir a su pueblo tales acontecimientos en épocas pa-

sadas, era para que pudiera descubrirle a él. Por tanto, las ocasiones y circunstancias no tienen ninguna importancia. Se trata, hoy como ayer, de vivir con ese Dios espiritual, Dios de amor, de bondad, de perdón, de exigencia radical. Y si es salvador, es evidente que se trata de una salvación espiritual: de lo que nos salva es del pecado. Por ello, el éxodo es el guía permanente de nuestra vida espiritual, tanto personal como colectiva, sin referencia política alguna.

3. Sólo con la enumeración de estas dos posiciones extremas es suficiente para quedarnos insatisfechos. Tan insuficiente es reducir la fe a la lucha política, como declararla totalmente extraña e independiente. Si en el Antiguo Testamento nos encontramos con un lazo tan fuerte entre estos dos elementos, entre la acción humana profundamente comprometida con la realidad política y el descubrimiento de Dios que supera constantemente este compromiso, ¿no deberemos orientar nuestra búsqueda, también hoy, en la misma dirección? Ser un creyente auténtico, una verdadera comunidad creyente, ¿no consiste en buscar de tal manera que la vida y el porvenir del hombre sean algo que tengan importancia real, pero abiertos constantemente a Dios presente en la aventura humana y que sin embargo la trasciende radicalmente y que merece ser conocido y adorado por sí mismo?

El resto de la biblia, y particularmente el Nuevo Testamento, aportarán a este trabajo nuevos elementos, pero quizá fuera necesario mostrar ya desde esta primera etapa las pistas abiertas a nuestra reflexión.

*

Los autores inspirados, en su meditación a propósito del acontecimiento fundador del pueblo, el éxodo, subrayan pues dos cosas principalmente: en esta liberación, Israel descubre mejor y más profundamente el rostro de su Dios y se da cuenta de que es DIOS EL QUE LE LIBERA —y que Dios le libera CON UNA FINALIDAD PRECISA—. Podríamos resumir estos dos aspectos utilizando

los títulos que G. Auzou daba a sus comentarios sobre Josué y el éxodo: «El don de la conquista» y «De la servidumbre al servicio».

«EL DON DE LA CONQUISTA». Israel abandona Egipto, y de todas maneras es él quien se libera; se instala en Canaán, y no es otro sino él el que allí se instala. Si no hubiera actuado, luchado, no habría habido liberación de ningún género. Pero esto fue posible —y sólo más tarde se dará cuenta de ello— porque su Dios le ofrecía la posibilidad y la fuerza de hacerlo. El capítulo 26 del Deuteronomio, utilizando un viejo credo, expresa particularmente bien esta actitud de reconocimiento, de acción de gracias, de «eucaristía»: «cuando lleguéis a ese país, recogeréis las primicias de las cosechas que VOSOTROS habréis cultivado y las presentaréis al Señor diciendo: estas son las primicias de los productos de la tierra que TU NOS HAS DADO». El acontecimiento por el que Israel se liberó toma, en el relato, la forma de una «eucaristía». Quizá sea éste uno de los aspectos esenciales que nos permiten darnos cuenta del lazo existente entre la liberación del hombre y la salvación en Jesucristo. Esta actitud eucarística es una de las más duras y dolorosas que existen: exige la pobreza en la raíz misma del actuar y del ser; reconocemos que el hombre es el que hace todo, pero porque Dios le da la posibilidad y la fuerza de hacerlo. La liberación alcanza así sus límites extremos: implica que el hombre no se encierra en sí mismo ni en su propia obra; liberado, sí; pero de su arrogancia y egoísmo, el hombre no puede aferrarse a sus conquistas: las abre hacia Dios y hacia los demás por el agradecimiento.

De esta manera, la finalidad del creyente, de su liberación, es pasar «DE LA SERVIDUMBRE AL SERVICIO». Dios libra al pueblo de su esclavitud «para que le sirva» (este es uno de los leitmotiv de los diversos discursos de Moisés al faraón; véase por ejemplo Ex 7, 16; 8, 16; 9, 1.13; 10, 3...), es decir, para que en adelante lleve una vida liberada, como culto que se rinde a Dios, al mismo tiempo que como signo para las demás naciones del amor de su Dios. La liberación política, social, económica... no es una finalidad en sí: es el medio que permite al pueblo y a cada uno de sus miembros ser y vivir totalmente libres, disponibles, abiertos a Dios y a los demás.

En función de esta finalidad última hacia la que tiende, los PROFETAS juzgarán los resultados de la liberación. Muchas veces serán muy duros en sus palabras y acciones, ya que constatarán que el pueblo, liberado, no ha conseguido todavía la libertad, porque se ha parado a mitad de camino, ha detenido el movimiento, contentándose con la liberación material, sin llegar hasta el final.

¹ Véase, C. WIENER, *Exode de Moïse, chemin d'aujourd'hui*. Essai de lecture biblique pour notre temps. Casterman, Tournai 1969, 179 p.

La realeza o la institución al servicio de la libertad

El éxodo constituyó pues la liberación de Israel, y, al mismo tiempo, su constitución como pueblo. Ya está el pueblo instalado en Canaán, donde durante varios siglos va a gozar de su libertad recién estrenada y tantas veces frágil.

Pero, para vivir en grupo, en un territorio determinado, el pueblo debe crear sus propias instituciones. El sentido de estas instituciones era el de ofrecer un marco para la vida de la alianza, garantizando así la posibilidad práctica de vivir la libertad.

Estas instituciones fueron varias y diversas: la monarquía establecida para el servicio de todos y para la defensa de la viuda y el huérfano; el culto con el templo, donde se expresa el «servicio» de Dios y el sacerdocio; la posesión de la tierra prometida, espacio de libertad en el que el pueblo es el huésped de Dios... Ahora bien, Israel no cesó un momento de intentar transformar lo que era un medio, marco del ejercicio de su libertad, en una finalidad: convirtió la ley, el templo, el rey... en absolutos a los que sirve por sí mismos y en los que encuentra una seguridad barata y fácil.

Deteniendo así el movimiento hacia la libertad definitiva, convirtiendo en absolutos lo que no eran sino medios para conseguirlo, el pueblo se cierra, como le echarán en cara los profetas, en el ámbito de la «idolatría-injusticia»: cuando uno no se sitúa de manera correcta ante Dios (idolatría, pecado), pierde igualmente la «corrección» frente a los otros hombres (injusticia); así, por ejemplo, el rey, olvidando su función de lugarteniente de Dios, se pone al servicio de los otros dioses o de sus propios intereses y oprime a su pueblo: Elías acusará duramente a Achab... Amós echará en cara duramente al pueblo que viola los derechos de Dios practicando la injusticia para con los pobres...

Liberado de la opresión del faraón, Israel vuelve a caer en la esclavitud interior. Es necesaria una nueva liberación...

El P. Cazelles, profesor del Instituto Católico de París, estudiando el fenómeno de la monarquía en Israel, nos hace descubrir este drama, así como la lección que de él sacarán los profetas.

La época de los jueces: en marcha hacia la monarquía

Las tribus de Israel se establecieron en Canaán con la convicción de haber sido liberadas de la dominación política egipcia. Pero esto no era más que uno de los aspectos de la liberación esperada. En la época de los jueces (entre 1250-1050), muchas de las tribus deben todavía librarse de sus vecinos. La amenaza más grande fue la de los filisteos, establecidos por el faraón Ramsés III en la costa mediterránea, en la primera mitad del siglo XII.

Durante este período, Israel, más que una nación, constituye una confederación de tribus. Las tribus trabajaban generalmente por su cuenta en su propia liberación. En ciertos casos, se agrupaban «en nombre de Yavé», el Dios nacional, para acabar así con un poder enemigo. Surgían jefes ocasionales. Pero, durante este período, nada estaba todavía consolidado: «cada uno hacía lo que bien le parecía»; la cohesión era muy débil.

Había, sin embargo, un elemento que favorecía las reuniones: las visitas y peregrinaciones a ciertos santuarios como Gilgal, Silo, Siquén (Jos 24).

Los oráculos proféticos de estos diversos santuarios celebraban las alianzas en nombre del Dios de Israel, y Samuel jugaría un papel decisivo en la transformación de la confederación israelita en una institución estable, capaz de hacer frente al peligro mortal que les amenazaba: los filisteos; en efecto, éstos habían tomado posición en la montaña central, al mismo tiempo que, por Beisán, al nordeste, controlaban el valle del Jordán y la llanura de Esdrelón. En este contexto aparecerá la monarquía en Israel.

La monarquía liberadora en el antiguo oriente

En esta época, en el oriente, la institución

estable que más confianza inspiraba a los pueblos era la monarquía. Aseguraba la perennidad de lo que en nuestros días se llama el estado, más allá de la muerte o la senilidad del jefe. Gracias a la dinastía, la liberación, llevada a cabo por un jefe, podía prolongar sus efectos.

La monarquía oriental llevaba consigo muchos aspectos por los que estaba al servicio de la libertad del pueblo.

En primer lugar, el rey era el que garantizaba la libertad de su pueblo frente a los otros pueblos y gobiernos, gracias a la existencia del ejército. En tiempo de los jueces, el ejército estaba constituido por «el pueblo en armas», al que se convocaba en caso de peligro; con la instauración de la monarquía, el ejército se convierte en algo organizado. Posee una jerarquía, armamento, y su organización supone una cierta administración militar.

No existe monarquía oriental sin escribas y sin un cierto aparato administrativo. Para formar a estos escribas, se necesitaba escuelas en las que se aprendía a escribir, a contar, a redactar informes, los decretos y sentencias reales, la correspondencia diplomática.

Se aprende asimismo a observar la vida y los caracteres. El rey tiene sus consejeros que deben ser juiciosos para que le ayuden a comprender bien las situaciones y encontrar la mejor solución, negociando al exterior y calmando los ánimos en el interior, en medio de las oposiciones de las diversas tribus, profesiones e intereses. El rey debe tener una gran dosis de «sabiduría», o arte de saber triunfar, salirse con la suya, no tanto por la fuerza bruta, sino más bien con finura, astucia, teniendo arte para decir y hacer.

Pero éste es un arte difícil y exige del soberano amplios conocimientos del universo, de sus producciones y de sus fuerzas, al mismo tiempo que una finura de espíritu poco común para comprender las necesidades y deseos de los hom-

bres. Tan difícil es todo esto, que la función real es considerada como un privilegio de las fuerzas cósmicas llamadas dioses. Al rey no se le reconoce como tal más que como elegido por la divinidad nacional, origen y fuerza de esta unidad viva que está constituida por el pueblo y su rey. El rey y sus sucesores son reyes porque el dios nacional les ha concedido cualidades extraordinarias.

Elegido por el poder cósmico, que es el dios nacional, el rey se considera como su hijo, asociado a su acción fecundante y salvadora. Al lado del palacio y de la administración, se encuentra el templo y el clero que se ocupa del culto en nombre del rey. Único sumo sacerdote, tanto éste como el clero ruegan por el pueblo en caso de hambres, epidemias o desastres de todo tipo, le bendice en nombre del dios nacional, al mismo tiempo que da sus órdenes, decretos y sentencias en su nombre. En el momento de la coronación, el rey es investido del poder divino que hace vivir al pueblo y por ello el rey recibe igualmente los atributos de justicia y equidad que serán los que hagan prosperar al reino y a todos sus miembros.

La monarquía en Israel

Este es el tipo de monarquía que Israel adoptó poco antes del año mil antes de Cristo. Un primer intento tuvo lugar después de la victoria de Gedeón, en Siquén; pero su hijo Abimelek desnaturalizó la experiencia, convirtiendo la institución en un instrumento de preponderancia de Siquén frente a los otros elementos de la población y no un medio de liberación y de independencia (Jue 8-9). Por el contrario, la realeza de Saúl, de la tribu de Benjamín, fue un éxito parcial. Todavía pudo seguir viviendo 7 años después de la muerte y de la derrota de Saúl en los montes de Gelboé.

La debilidad de Ishbaal, hijo de Saúl, llevó a las tribus a volver sus ojos hacia un antiguo ofi-

cial y yerno de Saúl, David, que había conseguido establecer su propia realeza en Hebrón, en el sur. A partir de entonces, la institución se estabilizó gracias a la personalidad extraordinaria de David cuyos éxitos militares asentaron su prestigio, al mismo tiempo que su habilidad política de asimilación y de respeto de las particularidades locales y tribales le permitieron dominar territorios no israelitas como las ciudades cananeas, Edón, Moab e incluso a los arameos.

Saúl, y evidentemente David, debieron constituir, sin duda, una cierta administración de tipo real. Salomón completa esta administración con la construcción de un palacio adecuado y de un templo anexo. Organiza, además, las provincias que por turno deben encargarse del mantenimiento de la casa real, así como las escuelas de escribas que permitirán reclutar todo tipo de funcionarios que se necesite.

Esta monarquía está basada en la ideología ambiente, pero con ciertas características propias. La más importante es que el Dios nacional, el Dios de la dinastía, es Yavé, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, que había sido reconocido como tal por las tribus ya antes de la instauración de la monarquía. Este Dios había elegido, no tanto ni directamente a Saúl o a David, sino a Abrahán. El ritual de Jerusalén estaba centrado en el arca de la alianza, íntimamente ligada al nombre de Moisés.

La coronación llevaba consigo fundamentalmente la unción y el don del poder divino se llamaba el espíritu, la Ruah (1 Sam 10, 1-9; 11, 6; 16, 13).

Los profetas, encargados de transmitir las órdenes de Dios, jugaban un papel importante en el momento de la entronización. Natán, particularmente, interviene en los problemas de la sucesión y a él remonta el oráculo dinástico según el cual Dios declara que el heredero de David «será para mí un hijo y yo seré para él un padre» (2 Sam 7, 16).

El rey y su pueblo forman una sola entidad, hasta tal punto que la falta de una lleva consigo el castigo del otro. Si el instrumento de salvación, la monarquía, no cumple con su función, la salvación y la libertad del pueblo estarán amenazadas (2 Sam 24). Las palabras del rey son consideradas como oráculos (Pr 16, 10; 2 Sam 23, 1) en los que se reconoce una «sabiduría divina» (1 Reyes 3, 28). El rey construye el santuario, elige al clero y bendice al pueblo. Juzga y gobierna «haciendo derecho y justicia» (2 Sam 8, 15).

La experiencia de la monarquía en Israel

Desde el final del reinado de David, la monarquía empezó a decepcionar y la crisis que había germinado sordamente durante el reinado de Salomón explotó al final del reinado de éste. La ideología real aparecía ficticia e incapaz de promover, no ya un cierto bienestar material del pueblo, sino una auténtica liberación. Las causas eran múltiples.

1. A pesar del valor y categoría personal de David, las debilidades del soberano se revelaron peligrosas para los derechos de sus súbditos. Urías, oficial de David, pagó con su vida la pasión del rey que había tomado a su mujer. Las victorias del rey y la libertad de sus súbditos no siempre coincidían, ni mucho menos.

2. La ideología monárquica aseguraba la permanencia de la institución liberadora a través de la sucesión de los monarcas. Ahora bien, el problema de la sucesión se planteó con toda su agudeza en cuanto David comenzó a envejecer, planteando problemas difícilísimos para la existencia y vida del pueblo. El ejemplo más claro es la sucesión de David por su hijo Salomón. Este no consiguió la corona, sino mediante hábiles intrigas de todo tipo. ¿Cuál era el valor de una sucesión en estas condiciones? ¿Podría ser garantía de la verdadera paz, unidad y justicia?

3. Esta monarquía, ¿era realmente imparcial? Instaurada en Hebrón, en territorio de Judá, David había sido después aceptado como rey por las tribus del norte, por los ancianos de Israel. Pero ciertas tribus se consideraban, no sin razón, frustradas y dejadas de lado. A la muerte de Salomón, todas las tribus se separan. Salvo Judá. La división está consumada.

4. Esta monarquía aparecía, a los ojos de la gente, como tributaria de la administración que había creado para la liberación de Israel y que, finalmente, acaparaba, para ella misma, el poder en nombre de la ideología monárquica. El sistema de las doce provincias, concebido para el servicio de las doce tribus, no servía en efecto más que para el servicio del palacio. El sistema de los trabajos obligatorios había sido instituido a costa de los israelitas, para construir el palacio y el templo.

Esta realeza no era ya liberadora, sino opresora.

Sin embargo, la institución había realizado tantos servicios que difícilmente podía ser abandonada. Lo que David había fundado duraría, pero desarrollándose en dos direcciones diferentes.

1. Las tribus del norte, es decir, la casi totalidad de Israel, menos Judá y una pequeña parte de Benjamín, conservó el principio dinástico, aunque se sucedieron varias dinastías. El reino del norte vivió épocas de prosperidad, pero los libros de los profetas nos muestran que, incluso bajo el reinado aparentemente brillante de Jeroboán II, el pueblo continuaba oprimido: juicios inicuos, fraudes comerciales, opresión de los pobres por los ricos: esto es lo que nos dicen Amós y Miqueas. La administración, en vez de servir, abusa. Por ello, el profeta Oseas desprecia dolorido esta monarquía impotente (Os 13, 10).

2. En Judá, la ideología monárquica no será rechazada, sino purificada en nombre de la ley de justicia de Moisés, fundamento del estado

israelita. En Judá es donde nacerá, de la ideología real, la teología propiamente mesiánica. Debido a un fenómeno histórico extraño, en el que se puede reconocer la voluntad divina, la dinastía de David, empobrecida y humillada, logrará sobrevivir, mientras que las florecientes dinastías de Jeroboán y Omri, e incluso la de Jehú, fracasarán. El pueblo de Judá, escuchando profetas como Isaías, continuará considerando a la monarquía, no sin dudas y paréntesis, como una garantía de la justicia y de la liberación contra las opresiones tanto externas como internas en la dinastía de David.

En los más antiguos textos en los que encontramos ya una cierta teología bíblica, la dinastía es un instrumento en manos del Dios de Israel para la liberación del creyente, al servicio del derecho y de la justicia. El autor de los relatos de la sucesión al trono de David (cf. 2 Sam 9-20) conoce perfectamente todas las intrigas del palacio, los conflictos de las esposas e hijos de David, el ambiente general de la corte del rey David envejecido. De todas maneras, para él, el rey legítimo es Salomón. Obedeciéndole a él, se obedece a Dios. Pero, por otro lado, que el rey no olvide la tradición de Israel y que no caiga en manos de los dioses de sus mujeres; que escuche las voces de los enviados de Dios, cosa que Saúl había descuidado. Que no olvide el rey que Dios, antes de elegir a David, había elegido a Abrahán (Gén 12, 4-5), concluido una alianza en el Sinaí con Moisés (Ex 34, 10); Dios habló a su pueblo, dio sus órdenes y sus leyes en el desierto, en el Sinaí, y no en las colinas de Canaán. Todo esto debe cumplirlo el rey con toda fidelidad. La alianza de Moisés es el contrapeso del absolutismo de la ideología real.

Los profetas, abanderados de la justicia

Los profetas son los hombres de la palabra de Dios. Primitivamente se les llamaba «videntes» (1 Sam 9, 9), y en el antiguo oriente re-

presentaban una institución conocida. Se trataba de hombres o mujeres más o menos ligados a un santuario y que ofrecían al soberano una palabra o una respuesta de la divinidad a propósito de las decisiones políticas o dinásticas que les preocupaban y concernían. Los monarcas tenían tendencia a integrar el profetismo en la administración y les pedían que interviniesen, por ejemplo, en caso de un peligro grave para la nación: así Zakir, rey de Hamat, al ser atacado por una coalición. El rey asirio Asaradón no hacía nada sin antes haber consultado a los «videntes». Actualmente se conocen bastantes respuestas y oráculos de estos videntes, que nada tienen de servil, sino que por el contrario muestran la conciencia que tenían de su oficio y cómo se preocupaban del bien del pueblo, sabiendo poner al rey ante sus responsabilidades.

El libro de los reyes ha conservado el recuerdo de intervenciones de profetas de los primeros siglos de la monarquía. Natán y Gad intervienen en tiempo de David (2 Sam 7; 12; 24), Ahías ante Jeroboán (1 Reyes 11, 14), y así muchos otros. Eliseo es el hombre de la dinastía de Jehú; amigo, tanto de los humildes como de los grandes, conoció la desgracia en tiempos de Yoacaz y fue el hombre de la restauración con Joás. Eliseo aparece como la encarnación de la independencia frente al rey.

Su actitud frente a Achab hizo del profeta Elías no sólo el defensor de la libertad nacional, sino incluso de los derechos del individuo frente a los caprichos del rey; en el célebre episodio de la viña de Nabot, le vemos desenmascarando la codicia de Achab y Jezabel contra el derecho de un israelita (1 Reyes 21), al igual que Natán lo había hecho con David en la historia de Urías.

En tiempos de Elías y Eliseo (siglo IX antes de Cristo) existen evidentemente casos de arbitrariedades, aunque todavía no existe crisis social propiamente dicha. Esta hace su aparición

en el siglo VIII, probablemente bajo la confluencia del comercio fenicio y de la pobreza creada como consecuencia de las guerras arameas. La solidaridad nacional se rompe y los que viven en la abundancia y el lujo en Sión y en Samaría «no se preocupan de la ruina de su pueblo» (Am 6, 6). En su provecho propio o en el de sus mujeres (Am 4, 1), la élite se rehace a costa de los débiles. Estos son vendidos como esclavos (2, 6-7) y sus derechos conculcados (6, 12). Lo mismo dirá Miqueas (2, 2), e Isaías lanzará sus maldiciones contra los acaparadores que no cesan de amontonar campos y más campos (5, 8).

Es necesario darse cuenta sin embargo de que estos profetas, que atacan a fondo a los gobernadores, jueces, oficiales, jefes, sacerdotes y profetas, no se meten con el estado ni la función real. Incluso Oseas, que proclama la impotencia de los reyes, ataca sobre todo a aquéllos que instalan a los reyes para asesinarlos más tarde (8, 4; 7, 3-7). Sintomático igualmente que Miqueas, a pesar de sus duros juicios contra los altos funcionarios de Samaría y Jerusalén (Mi 3), no ataca nunca al rey como tal y pone su esperanza en un jefe que saldrá de Belén-Efrata, es decir, de la dinastía de David (5, 1). Pero era necesaria una administración libre del egoísmo y de toda arbitrariedad, una monarquía que se inspirase en los mandamientos transmitidos por Moisés y no tanto en las leyes proclamadas por la casa de Omri (Mi 6, 16). Decididamente, el problema de la liberación no era ya un problema de política externa, sino de política interna.

En marcha hacia la liberación interior

Isaías es el que mejor situará el cambio de perspectivas. Contemporáneo de Miqueas, asistió al drama de la caída de Samaría y, más tarde, a las esperanzas y decepciones del reino de Ezequías. Aristócrata destinado a ocupar altos cargos, recibió esmerada educación en las escuelas de escribas y se inició en la sabiduría política

al servicio del estado monárquico. Aún más, a él incumbiría fijar para siempre la esperanza de los creyentes en un heredero de la dinastía de David (Is 7-11).

Jamás renegará de la institución; ahora bien, le echa en cara el que no cumpla con su función, ni se preocupe del derecho y la justicia sobre los que estaba fundada (Is 9, 16). Como Saúl y David, el descendiente de Jesé recibe el espíritu de Dios en el momento de su entronización y de su unción; pero la administración va a ras-tras, los jueces falsean la justicia (10, 1-2). Isaías ataca a los «sabios», que no lo son más que a sus propios ojos (5, 21). Critica a los ministros, sacerdotes, profetas, los cuales, para defenderse contra Asiria, se dedican a hacer pactos y alianzas con Egipto (28, 7; 29, 13). En lugar de apoyarse en la alianza de Dios, han hecho alianzas con la muerte (28, 15). Han olvidado la piedra angular puesta en Sión por el Señor, que ha «tomado el derecho como medida y la justicia como nivel» (28, 17).

Estos eran los fundamentos de la monarquía elegida. Sólo bastaba encontrar el soberano adecuado. En su oráculo sobre el vástago de Jesé que ha recibido el espíritu de Dios (11, 1-8), no se trata ya de liberación exterior. Toda la perspectiva de Isaías se concentra en la justicia interior ejercida por el soberano. No debe juzgar por las apariencias, sino juzgar a los hombres como son, garantizando el derecho a los pobres y a los necesitados. Su fuerza ya no es un poder militar, consiste más bien en castigar a quien hace violencia, en hacer desaparecer a los malvados. Entonces la paz reinará en el país. Pero para esto es necesario que el espíritu de justicia impregne la administración, que sea guía y norte de los oficiales (Is 32), que los jueces y funcionarios participen de la sabiduría real y del espíritu que fundamenta la monarquía.

Tampoco los reyes de Jerusalén lo conseguirán. Y por muy justos y acertados que sean los

juicios políticos de los profetas, su acción será políticamente infeliz. Sin abandonar la esperanza mesiánica en la acción del hijo de David, Jeremías, como Isaías, aplica a la ciudad lo que se decía del rey. En Jeremías 23, 6, el nombre que se da al rey es «Yavé nuestra justicia». En una segunda edición (33, 16), éste es el nombre que se dará a Jerusalén, la ciudad santa bien administrada. Es un eco del oráculo de Isaías: «haré que tus jueces sean como los de antaño, tus consejeros como los de antes. Entonces te llamarán ciudad-justicia, ciudad-fiel» (1, 26). Ezequiel y los profetas del exilio serán los que precisarán las nuevas instituciones que permitirán llamar a Jerusalén «Yavé está allí» (Ez 48, 35): distinción de lo sagrado y lo profano, del príncipe y del sacerdote, liturgia sacramental con efusión del espíritu, responsabilidad personal que permita, por

fin, gracias a una nueva alianza, cambiar los corazones y los espíritus.

Hacia una nueva liberación

La experiencia de la monarquía mostró la insuficiencia del éxodo para asegurar la liberación de los hombres. Fue necesario instituir el estado monárquico para asegurar la independencia, pero la independencia no pudo asegurar la libertad y el respeto de los derechos de los israelitas. Ya los profetas, como Isaías, abrieron camino mostrando que la verdadera liberación debe pasar por una liberación interior. Una nueva catástrofe nacional, la deportación del pueblo a Babilonia (en 587), permitirá a una nueva generación de profetas profundizar esta pista, al final de la cual se esboza el rostro de Jesucristo.

Tu ley es liberación

¿Paradoja? Por nuestra parte, sentimos la ley más bien como opresora, como limitadora de nuestra libertad. Los judíos la consideran más bien como liberadora. En efecto, condensa la palabra por la que Dios interpela a su pueblo y a todos los hombres. El Deuteronomio la resume en una frase: «Escucha, Israel, el Señor es único; amarás al Señor tu Dios con todas tus fuerzas...» (Dt 6, 4-6), y el Levítico completará: «y a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19, 18). La ley es llamada constante a convertir nuestra vida cotidiana en una respuesta al amor de Dios, al servicio de los demás. Gracias a ella, nada puede ya convertirse en «ídolo» que aliena (con tal de que no convirtamos la ley misma en un ídolo al que se sirve por sí mismo). Al recordarnos que el único absoluto es solamente Dios, nos invita a vivir toda nuestra existencia y todo lo que ella entraña, en el reconocimiento, en el «servicio de Dios».

La liberación de Babilonia, un nuevo éxodo

Después de su liberación de Egipto, Israel vive pues varios siglos de renovada libertad. Pero la ojeada que acabamos de dar a la historia de la monarquía nos ha permitido darnos cuenta de que la libertad exterior no vale nada si no se enraiza en la libertad interior. Libre, Israel se había convertido en el esclavo de sus pasiones y de sus intereses.

Y, una vez más, al menos la crema del pueblo, durante medio siglo, va a sufrir la amargura del destierro en Babilonia (587-538). La liberación que experimentará al final de esta dura prueba será extremadamente fecunda para su reflexión sobre la auténtica liberación.

Esta deportación se explica fácilmente desde el punto de vista histórico: se trata sencillamente del aplastamiento de un pequeño pueblo por la potencia omnipresente del momento en el oriente medio. Pero, una vez más, lo que nos interpela no es tanto el acontecimiento en sí, sino el sentido del mismo que los profetas hicieron descubrir al pueblo.

JEREMÍAS, poco antes del exilio, prepara ya esta dura prueba. Está convencido de que va a llegar de un momento a otro y ve en ella la materialización de la esclavitud interna en la que de hecho ha caído el pueblo. La liberación de Egipto, la instalación en la tierra prometida..., otros tantos fracasos; los responsables del pueblo se convirtieron en esclavos de la ley y las instituciones se transformaron en valores absolutos, ídolos de los que hacían depender la prosperidad. Israel, libre todavía exterior y materialmente, ha perdido su libertad interior. Ahora bien, el objeto de la acción revolucionaria ¿no es, como afirma el manifiesto de los «Cristianos por el socialismo» (Santiago de Chile, abril 1972), «la liberación de las conciencias de los oprimidos»? Para Jeremías y Baruq, la deportación es la realización, con los hechos, de este alejamiento de Dios.

Pero Jeremías conoce igualmente la fidelidad de Dios. Por ello comienza ya a anclar la confianza del pueblo en

ella, prometiéndole al mismo tiempo, para el futuro, una nueva alianza que Dios se encargaría de realizar.

EZEQUIEL vive entre los deportados de Babilonia y comienza a vislumbrar igualmente la condición que permitirá la liberación total del ser, así como una nueva alianza: «arrancaré de vuestra carne, dice el Señor, el corazón de piedra, pondré en vuestro interior mi espíritu...» (Ez 36, 26-27). Con esta nueva alianza, la liberación será finalmente total y definitiva, ya que el corazón habrá sido cambiado. Ahora bien, esto no es posible si el espíritu de Dios no anima y vivifica al pueblo, cada uno de sus miembros...

Tan seguro está Ezequiel de su manera de ver las cosas, que puede ya materializar su «utopía» en los capítulos 40-48 de su libro. Nos describe, en detalle, lo que podría ser esa ciudad que se llamaría «Dios está allí», una ciudad en la que todo está orientado y concebido al servicio de Dios en el culto, y que era igualmente la finalidad del primer éxodo. Servir a Dios quiere decir prestar oído a la exigencia absoluta de servir a sus hermanos. El LEVÍTICO realizará la síntesis de los «dos mandamientos», añadiendo a los mandamientos tradicionales el «amarás al prójimo como a ti mismo». El motivo es el siguiente: «porque yo soy Dios» (Lv 19, 18).

Pero quizá era todavía demasiado pronto para materializar esta utopía. El programa de Ezequiel, mal entendido, será la base del futuro «fariseísmo». Antes de poder llegar a una síntesis válida, Israel deberá de nuevo experimentar el fracaso y la liberación.

En este trabajo, el pueblo tendrá una ayuda importante en el profeta llamado SEGUNDO ISAIAS (Is 40-55). Predica al final del exilio de Babilonia y pretende, con su predicación, preparar a su pueblo a vivir auténticamente la inminente liberación. Pierre BONNARD, profesor de la facultad de teología de Lyon, nos ayudará a descubrir su mensaje.¹

Durante los siglos anteriores al exilio, los autores inspirados del Antiguo Testamento hablaron frecuentemente de la liberación y desde varios puntos de vista: liberación nacional del pueblo hebreo reducido a esclavitud por los egipcios, liberación social de los pobres oprimidos por los explotadores, liberación personal de los individuos sumergidos en todo tipo de catástrofes por sus semejantes y deseosos de evitarlas para formar un pequeño «resto» de supervivientes.

Las diferentes liberaciones no se reducen únicamente a escapar de un sistema de opresión de carácter puramente político, económico o militar: en el fondo de cada una de ellas hay una dimensión religiosa. Salir de Egipto no es únicamente irse de un país extranjero; significa al mismo tiempo abandonar el país de la idolatría para poder servir solamente a Yavé a quien el faraón dice que no conoce (Ex 4, 23; 5, 1-4). *Librarse de la explotación no es solamente salir de la miseria, es al mismo tiempo desechar otro tipo de idolatría* (la del dinero por el que se vende al justo y se compra al pobre: Am 2, 6; 8, 6), para conformarse así a la voluntad del Señor, que quiere que los hombres sean sus hijos y por tanto hermanos. Escapar a los desastres de la guerra no quiere decir solamente evitar la desgracia, sino que supone al mismo tiempo huir de las causas que la provocan: el resto de supervivientes debe ser antes de nada el resto de convertidos.

Por ello, toda liberación, según la biblia, ya sea del pueblo en relación con los poderes extranjeros, ya sea de los pobres y explotados en relación con los abusos de los potentados o la de los individuos en relación con las catástrofes que les caen encima, se presenta siempre como una exigencia y como una intervención del verdadero Dios, que denuncia el pecado que se esconde en todos los tipos de opresión. Llegar a ser libre, significa abandonar la servidumbre de

los ídolos —dioses extranjeros, ejércitos de astros divinizados que los horóscopos imponen: Mammón, orgullo diabólico— y entrar al servicio del Señor Yavé.

El Segundo Isaías, que ejerce su actividad al final del exilio de Babilonia, entre 550 y 539, prolonga la reflexión de las tradiciones que le preceden, mostrando al mismo tiempo su originalidad al profundizar y ensanchar la noción de liberación.

A sus ojos, el nuevo éxodo debe recordar y eclipsar al mismo tiempo el antiguo. El primer contraste entre las dos maneras de recobrar la libertad se encuentra en la diferencia entre los dos motivos que habían llevado al pueblo a la esclavitud: la bajada de los hebreos a Egipto no fue sino una emigración, provocada por el hambre (Gén 41, 56 s; 43, 1); la llegada de los judíos a Mesopotamia es una deportación provocada por una conducta criminal (Is 43, 27-28; 50, 1); su final no constituirá solamente la «realización de un trabajo forzado» como en Egipto, sino más bien «el cumplimiento de un castigo» (40, 2) en las orillas de los ríos de Babilonia: en este último caso, el pecado de Israel es evidente y, por eso mismo, la misericordia de Dios sin medida.

Se esboza ya de esta manera el carácter extraordinario de la salida de Babilonia en comparación con la salida de Egipto; será bueno recordar esta primera liberación (46, 9), si de verdad se quiere alimentar la esperanza cara al futuro; pero no conviene detenerse excesivamente en ella, convirtiéndose así en nostálgicos del pasado (43, 18). En efecto, el señor no se contenta con reproducir lo que ya realizó antes, lo que pretende es hacer algo nuevo.

El nuevo éxodo será mucho más bello que el antiguo desde todos los puntos de vista: los que lo vivan, no tendrán que huir precipitadamente, sino que se pondrán en marcha como si se tratase de una solemne procesión; no sufrirán tampoco por falta de agua, sino que se saciarán con

Cada vez que el hombre gana en sí mismo la batalla contra la violencia

En una interview concedida a la revista «Panorama Aujourd'hui» (n. 60, noviembre de 1973), el general de la Bollardière explica su «no» a la bomba atómica y las razones por las que ha elegido una acción de tipo no-violento. Se trata, evidentemente, de una opción. Pero, de todas maneras, esta opción, con el sufrimiento que lleva consigo y que se acepta, está muy cerca de la presentada por el Segundo Isaias.

«La fe cristiana, entre otras cosas, me ha aportado una especie de identificación con los demás. Por ello, no puedo aceptar la humillación o la destrucción de los demás. Rechazo por eso todos los totalitarismos. De todas maneras, todas las sociedades y todos los hombres llevan consigo su germen, pero ciertas condiciones pueden hacerlo más peligroso. Un poder sacralizado y que nadie discute es lo peor de todo, como tantos y tantos ídolos con los que se ha engañado tan frecuentemente a los hombres: nación, fuerza, poder. Para mí no hay más que un valor absoluto: la dignidad de la persona humana. Siendo cristiano, fundamento esta dignidad de la persona humana en Cristo. Esto año-

de otra razón para desconfiar todavía más de los ídolos. Cristo, a lo largo de su vida, se sometió totalmente a lo que él llamaba la voluntad de su Padre. Ninguna otra cosa pudo suplantar esta realidad exigente. Cristo se liberó de todo aquello que podía obstaculizar la realización de esta voluntad: familia, sociedad, ley. Así, nos presenta el mejor testimonio de la verdadera libertad del hombre.

No es ni por orgullo ni por gusto por lo que me he visto obligado, a lo largo de mi vida, a tomar decisiones difíciles y costosas. La única razón era la de ser fiel a todo aquello que constituía mis referencias fundamentales y que daba sentido y significación a mi existencia. Admitir la violencia, aunque no sea más que en lo íntimo de uno mismo significa desparramar semilla de muerte. Cada vez que el hombre gana en sí mismo la batalla contra la violencia, sus consecuencias son incalculables. Y esto es quizá más cierto, si cabe, en una época en la que el poder de destrucción que amenaza al mundo toma aires de apocalipsis. Volvamos a la bomba; es un mal puro que, por mi parte rechazo con todas mis fuerzas, como todo aquello que mutila a los hombres».

creces; tampoco se cansarán debido a las largas jornadas de camino, con un sol de fuego, sino que avanzarán tranquilamente bajo la sombra de árboles y bosques plantados exclusivamente para ellos; ya no murmurarán ni se rebelarán, sino que irán cantando las alabanzas del Señor.²

Viviendo así la primera liberación, de manera tan nueva y maravillosa, y experimentando al mismo tiempo la segunda, el pueblo no tendrá más remedio que reconocer por un lado la fidelidad del redentor que les ha elegido y que no les ha abandonado a lo largo de los siglos, y por otra parte el poder del creador, que hizo el mundo, que instaló en él a la humanidad y que domina la marcha del universo.

En efecto, la fuerza redentora no es otra que

la fuerza creadora: si el poder de Yavé pudo descuartizar a Rahab —el tempestuoso, es decir, el poder opresor de Egipto (Is 30, 7), es porque había podido destrozarse al Rahab —el tempestuoso, es decir, los monstruos del caos original (Job 9, 13); si pudo traspasar de parte a parte a Tannin, el dragón egipcio (Ez 29, 3), es porque había empalado a Tannin, el dragón de los orígenes (Job 7, 12); si pudo cortar en dos a Yam, el Mar Rojo (Ex 14), es porque ya antes había podido dividir las aguas de Yam, el océano primordial (Gén 1); si pudo disponer de Tehôm a su capricho, el abismo del mar de las cañas (Is 63, 13), es porque ya antes había dominado a Tehôm, el abismo primitivo (Gén 1, 2).

Ningún otro texto nos muestra, con tanta cla-

ridad como el que acabamos de resumir (Is 51, 9-11), la manera de discernir el poder del creador en la acción del redentor de la fe bíblica, alimentando de esta forma la esperanza de una intervención auténticamente creadora de un Dios tan fuerte como fiel en el pasado y que por tanto no dejará de realizar maravillas una vez más en el futuro: autor del «éxodo pre-histórico» (su obra de creación) y de la salida de Egipto (su obra de redención en la que se comporta como creador), lo será igualmente en el éxodo decisivo (su obra de recreación redentora).

Para llevar a cabo convenientemente esta obra, dispone de varios servidores: Ciro, pagano, destinado a la liberación de los israelitas del yugo babilonio;³ el profeta, elegido para liberarlos de sus dudas y fallos en sus relaciones con el Señor, así como de la seducción de los ídolos de los caldeos;⁴ finalmente, Israel, y más especialmente la élite de Israel, llamado a liberar a todas las naciones de sus faltas, para ofrecerles la justicia, la luz y la unión, gracias a la alianza que sólo el verdadero Dios puede establecer entre él y los hombres.⁵

En efecto, Ciro es el servidor del Dios de Israel (45, 4): su papel consiste en mostrar a todas las naciones el justo juicio querido por el Señor. Haciendo esto, no aplastará ni mucho menos los diversos grupos de deportados de Babilonia, pobres cañas medio rotas, mechas a medio apagar. Su preocupación por estas minorías oprimidas no será signo de debilidad; lejos de someter a su vez, realizará su misión hasta el final: el establecimiento de un nuevo orden en el mundo, liberación de los exiliados; favorecerá así por la restauración de Jerusalén, metrópoli religiosa de la humanidad, la entrada de las muchedumbres humanas en la unidad de una alianza y el acceso de las naciones a la verdadera luz (42, 1-9).

Sin embargo, el que realmente deberá convertirse, por obra de Dios, en luz de las naciones

y alianza de muchedumbres, es Israel y, particularmente, en medio de Israel, la élite fiel de la que forma parte el profeta (49, 3). Este resto de sólidos creyentes, si por un lado debe efectivamente liberar a los hijos de Israel de su dispersión y de su «alejamiento» de Yavé (49, 5-6), debe igualmente liberar a los hijos de Adán de sus divisiones, de sus tinieblas, de sus errados caminos tanto religiosos como morales.

El grupo de hombres justos, que en el exilio se encontraba humillado y como sepultado, ha sufrido de manera particularmente injusta las desgracias desencadenadas en aquella época por las faltas de Israel y por las de las naciones: se ha visto pisoteado, junto con toda su generación, por toda una serie de guerras, deportaciones, represalias y vejaciones. Como mártir inocente y paciente intercesor, reflejó en su comportamiento la actitud de las víctimas ofrecidas en sacrificio de expiación (sentido cultural) y, por otro lado, la actitud de los amigos de Dios, preocupados por interceder ante Dios por sus hermanos, como Abrahán, Moisés, Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel (sentido profético). A pesar de los asaltos del mal, se mantuvo en pie; frente a los ataques del odio, continuó henchido de bondad; por ello será capaz de dispensar a las multitudes la «curación» de sus llagas morales y además la bondad y la justicia que Dios le comunica. Alcanzará así una posteridad innumerable, millares y millares de salvados, liberados, no sólo de las opresiones políticas, militares, o económicas, sino de lo más importante: de la tiranía del pecado (52, 13-53, 12).

Esta es finalmente la liberación decisiva que debe aportar al mundo el fiel servidor de Dios. Como acabamos de verlo, se expresa con el término «curar», pero también y, sobre todo, por un gran número de sinónimos que constituyen el vocabulario clave del Segundo Isaías:

* La liberación que nos anuncia es una *salvación* (22 veces); ahora bien, sabemos que,

El «servidor doliente»

Muchas veces se ha convertido la figura de este «servidor doliente» en una fuerza «desmovilizadora», en la que los cristianos se apoyaban para alimentar un cierto masoquismo, un placer por el sufrimiento y el no-compromiso, cuando en realidad se trata de la figura más revolucionaria y que prefigura, por otro lado, la de Cristo. El servidor constituye la condena divina de toda violencia. Personaje oprimido y juzgado por los hombres, se convierte en condena de aquellos que le han juzgado gracias a la exaltación de que Dios le hace objeto. Mejor dicho —teniendo en cuenta que Dios no conoce la ley del talión—, se convierte en perdón, un signo de salvación para los que le juzgan, en la medida en que, iluminados por su ejemplo, reconocen sus propios errores. El servidor es el tipo mismo del revolucionario «no-violento» que condena la violencia asumiéndola, sin devolverla, obligando de esta forma a sus adversarios a cambiar. Rompe así el ciclo infernal de la violencia que contesta con la violencia, gracias al perdón que obliga al adversario a convertirse.

Por otro lado, podríamos decir que el servidor personifica la finalidad buscada por la liberación, liberación que paradójicamente puede alcanzarse en toda situación, incluso cuando se está oprimido y explotado. Despreciado, aplastado, el servidor es libre porque no se resigna a su destino: lo asume, convirtiéndolo en una ofrenda a Dios y por ello mismo se hace salvación para los hombres. De esta forma, el servidor se convierte en modelo de los «pobres» de Job, del justo perseguido de los salmos, de todos aquellos que en cualquier tipo de situación difícil o dolorosa nos enseñan que la libertad es siempre posible.

E. C.

se quiere, una *redención* (17 veces); esto quiere decir que, por el hecho de actuar como redentor, Dios se considera emparentado con su comunidad humana y dispuesto a salvarla de todas sus miserias: la habían atacado, y le hace justicia restableciendo el derecho (49, 26); viuda y de luto por su hijos, el Señor la tomará y le dará una numerosa descendencia (54, 1-8); esclava, la liberará, la hará volver no solamente a Jerusalén sino a él mismo: el éxodo definitivo no es solamente una salida de Babilonia y una vuelta a la ciudad santa, es sobre todo una huida de todo lo que es idolatría, de todo lo «impuro» (52, 11), alejamiento del pecado (43, 25; 44, 22), conversión y vuelta al Dios Santo (44, 22).

Al reunirlos con él, Dios reúne a los suyos entre sí: establece de nuevo una alianza con ellos. Pero, en adelante, esta alianza debe agrupar a todos los hijos de Israel, y, gracias a ellos, a todos los hijos de Adán: en el Segundo Isaias, la palabra *alianza* no aparece más que cuatro veces y siempre en un contexto universalista:

— en 54, 9-13, texto en el que la alianza se pone en relación con Noé debido a su carácter universal y con Jeremías 31, 33-34 por su carácter personal (todos y cada uno están unidos con Dios y por tanto entre sí);

— en 55, 3, la alianza se pone en relación con David, dado el prestigio internacional de este rey y el carácter permanente de las promesas que a él y a su descendencia se hicieron;

— en 42, 6, Ciro está al servicio de Israel, y

— en 49, 8, Israel está al servicio de la humanidad con el fin de extender esta alianza a todos los hombres, liberados al fin de sus divisiones, para llevar así la luz a todas las naciones del mundo, liberadas ya de sus tinieblas.

*

Cuando la liberación alcanza una profundidad moral y religiosa tal, una extensión universal y una duración tan permanente, se comprende fácilmente que prefigure la obra de Cristo Jesús:

desde Ezequiel, este verbo se emplea para designar la salvación no solamente de una situación desgraciada, sino también de la situación de pecado (Ez 36, 29; 37, 23).

* Esta liberación es además un rescate o, si

bajo las diversas estructuras opresoras que vienen del ocupante romano, o de los poderosos que ni ven siquiera al pobre que está a su puerta, el Señor denuncia sin cesar la esclavitud de la que realmente tenemos que liberarnos: la que viene del pecado (Jn 8, 31-36). Esta es la razón por la que Jesús de Nazaret llevó a cabo plenamente el programa de liberación esbozado en Is 53: abrumado por el pecado que él mismo no había cometido, afrontando y venciendo todo tipo de tentaciones, víctima del mal, lo vence completamente. Denunciando y superando el orgullo personal y colectivo por la humillación y el don generoso de la cruz, secó de raíz todas las fuentes de opresión: una vez que, con él, se sale de la servidumbre del pecado para pasar al servicio de Dios, se hace uno capaz igualmente de servir a los hombres, nuestros hermanos, en lugar de servirnos de ellos.

La tercera parte del libro de Isaías (Is 56-66)

Este profeta muestra con toda claridad cómo la liberación religiosa y moral lleva consigo la liberación social y política.

Sólo cuando nos hemos liberado de la servidumbre de los ídolos (57, 4-13; 65, 3-7.11-12; 66, 3-6.17) y entrado en el servicio del verdadero Dios (57, 14-19; 59, 20-21), estamos auténticamente liberados (61, 1-4).

* *de las guerras que nos aplastan (62, 8-9; 63, 1-6.18; 65, 21-23);*

* *del desprecio de los extranjeros (56, 3-8; 58, 7; 66, 18-21);*

* *de todo tipo de vejaciones, tan tentadoras para todo gobernante que busca únicamente su provecho (56, 9-57, 2);*

* *de las divisiones entre hermanos (57, 15-21; 59, 3-8.12-15; 60, 17-18; 61, 1-2; 64, 5-6; 65, 12; 66, 5);*

* *de la falta de justicia (58, 9; 59, 4);*

* *de la explotación de los pobres (58).*

De esta manera nos convertimos en luz del mundo y centro de las naciones (60-62).

P. Bonnard

¹ Véase P. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*. Gabalda, Paris 1972, 571 p.

² La referencia al primer éxodo, así como una cierta distancia para con él, se encuentra muchas veces en el Segundo Isaías: Is 40, 3-5.10-11; 41, 17-20; 42, 16; 43, 2.16-21; 44, 27; 48, 20-22; 49, 8-13; 50, 2-3; 51, 9-11; 52, 10-12; 55, 12-13.

³ Ciro ocupa un lugar importante en esta obra; se encuentra en 40, 13 (el hombre destinado por Dios) como en 46, 11; 41, 1-5; 41, 25-42, 9; 44, 24-45, 13; 46, 8-13; 48, 12-15; y probablemente en 51, 5 y 54, 16. Con toda probabilidad es a él a quien se llama «servidor» de Yavé en 42, 1 y 44, 26-28.

No es fácil profetizar en nuestros días. Pero, de todas formas, Isaías nos advierte por lo menos una cosa: el

hecho de que el libertador —sea un individuo, un grupo o una clase— no sea creyente, o incluso se diga ateo, no quiere decir que su obra no sea la que corresponde al designio de Dios, aunque no sea consciente de ello.

⁴ El profeta (llamado Segundo Isaías por no tener otro nombre más adecuado) es sin duda el servidor de Yavé, hablando de sí mismo en 50, 4-11. Lo que quiere es liberar a sus compatriotas del abatimiento (40, 27), de su imprudencia (43, 22-28: piensan que Dios tiene que estarles agradecidos), de su arrogancia (45, 8-13: no admiten la elección de Ciro), de su inclinación a adorar ídolos (41, 24; 42, 17; 44, 21; 46, 8; 48, 5, etc.).

⁵ La función que el servidor, Israel en su élite, debe jugar, por voluntad de Dios, se subraya sobre todo en 49, 1-9 y 52, 13-53-12.

La violencia revolucionaria del “pobre”

Antes, y sobre todo después del exilio de Babilonia, aparece en Israel un tipo de creyentes a los que se denomina generalmente «los pobres de Dios» y que los profetas presentan como el ideal del pueblo. La pobreza, ¿será virtud? ¿Bastará ser pobre, para ser, automáticamente, signo de Dios?...

No, responde François FOURNIER, jesuita y director del centro «Cultures et foi», de Lyon. Inspirado en el pensamiento de un «profeta» de hoy, el P. GANNE, intenta hacernos descubrir que «pobre» es quien está libre tanto del tener como del poder, porque los considera —y los critica— en función de la esperanza que le anima. Los pobres son aquellos que, frente al «futuro», son testigos del «porvenir» absoluto del hombre y que se comprometen en él.

Futuro-porvenir: palabras parecidas, casi sinónimas. Sin embargo, una simple comparación permite comprender la diferencia que les separa: los novios, por ejemplo, se plantean problemas sobre el futuro; pero son totalmente conscientes de que, una vez que han asegurado el futuro (profesión, alojamiento...), el problema de su porvenir sigue intacto, «porvenir abierto gracias al amor que les anima, como un mundo nuevo, y que depende de su fidelidad creadora para bien como para mal» (Ganne).

Pobres y profetas no son precisamente adivinos que predicen el «futuro». Lo que hacen es, ya desde ahora, comprometerse en el «porvenir». La opción de los pobres muestra que el porvenir humano no depende ni del saber ni del poder, sino del amor-creador, de la acogida y de la colaboración que el hombre puede y debe ofrecerle. Por ello, el porvenir es una novedad absoluta. Una creación que compromete al hombre en su totalidad, hasta las raíces de su ser, su «corazón» y su libertad.

En definitiva, la fe profética de los pobres está orientada hacia la felicidad, no hacia una dicha cualquiera. En su comportamiento, en sus actitudes, lo primero que se descubre es un discernimiento, una crítica despiadada que son los primeros en pagar. El rico sin discernimiento cree

en su futuro y en su dicha.

Esta fe supone que el hombre es algo más que su saber y su poder, que en la historia del género humano hay algo más que lo histórico; que el tiempo está preñado de un secreto, de un «misterio», de una presencia que le supera y le incluye. Este secreto, esta presencia, se revela en Cristo, que es la pobreza personificada» (Ganne).

La historia de la biblia es la historia de una liberación, la historia de una esperanza que no falla y que, en los momentos de grandes crisis (invasiones, guerras, hambres, deportaciones, destrucción del templo), fue constantemente mantenida por aquéllos a quienes los profetas dieron el nombre de «pequeño resto», los fieles que vuelven del exilio de Babilonia, los mismos que la tradición llama «anawim», los pobres.

El «pequeño resto»

Amós, funcionario de la administración agrícola, que más de una vez contempló cómo una bestia salvaje devoraba un cordero, utiliza su experiencia y su lenguaje propio para anunciar la liberación de este «pequeño resto»: «como el pastor salva de la boca del león dos patas, o la punta de una oreja, así se salvarán los hijos de Israel» (3, 12); «Haced que reine la justicia, quizá Yavé Sebaot tenga piedad del resto de José» (5, 15).

El hijo mayor de Isaías tenía un nombre

simbólico: Shear Yashub, que quiere decir «un resto volverá». El profeta explica el sentido de este nombre: «Aquel día, el resto de Israel y los que queden de la casa de Jacob dejarán de apoyarse en el que les castiga, y se apoyarán sinceramente en Dios. «Un resto volverá», el resto de Jacob, al Dios fuerte» (10, 20-21).

Jeremías habla igualmente del tema: «Yo mismo reuniré «el resto» de mis ovejas de todos los países en los que las había dispersado y haré que vuelvan a su país» (23, 1-3).

Así, pues, a partir del exilio, el «resto» designará la parte del pueblo que se mantuvo fiel, los pobres que tenían esperanza en el porvenir, aun cuando se encontraban en lo más profundo de su servidumbre.

Cristo también hablará de su pueblo como de su «pequeño rebaño» (Lc 12, 32), de un puñado de sal, de un poco de levadura que fermenta toda la masa. En efecto, se constata que las grandes realizaciones, las transformaciones profundas tienen su origen en un pequeño grano de mostaza, la semilla más pequeña, en un hombre pobre.

El «pequeño resto» es un vástago», un «brote», como un niño, como un servidor.

«Un vástago sale del tronco de Jesé (padre de David), un brote surge de sus raíces. Sobre él se posa el espíritu de Dios» (Is 11, 1 s; véase igualmente Jer 33, 15; Is 16, 4-5).

Para los pobres de Dios, para los profetas, este rey de justicia no tendrá el poder dominador de los grandes de la tierra. El mesías será humilde, pobre: niño y servidor.

«El pueblo que caminaba en tinieblas, vio una gran luz... Un niño nos ha nacido» (Is 9, 1-6). Debemos volver a leer el poema del servidor de Dios, en el que el Segundo Isaías expresó de manera extraordinaria la esperanza de los pobres de Dios (Is 52, 13-53, 12).

Así, a través de las pruebas y a pesar de las tentaciones, un pequeño número de israelitas

seguirán siendo fieles y constituirán el «germen», el tronco del que saldrá la vida y de donde surgirá la esperanza purificada, engrandecida, madura.¹

El problema clave

«Partiendo de ahí, conviene comprender exactamente el problema clave que se plantea a estos pobres. ¿Cuál fue su respuesta y qué heroica decisión les convirtió en pobres de Yavé? Es necesario subrayar el término «decisión», ya que se trata de optar, de decidir claramente dónde y en quién se pone la esperanza. En otras palabras, para aquellos hombres se trataba sencillamente de saber dónde estaba, o mejor, en quién descansaba el porvenir auténticamente humano de la humanidad. Este problema coincidía con su propia vida, con su situación histórica. Se trataba de decidir el comportamiento que debían seguir y adoptar ante los poderes que dirigían la historia en aquellos momentos.

Es necesario reconocer, en efecto, que las invasiones que caían sin cesar sobre el pueblo de Israel, no constituían solamente acontecimientos militares, sino al mismo tiempo políticos, culturales y religiosos. Los ejércitos llevaban consigo en sus mochilas la cultura y la religión de sus países respectivos. A veces transportaban literal y materialmente los ídolos que simbolizaban sus concepciones de la vida y su propia civilización, sus ideologías, su filosofía propia. Llevaban consigo una esperanza y una visión de las cosas, incompatible con el porvenir que la promesa del Dios de la alianza abría al espíritu y al corazón de los israelitas. Era necesario elegir, contra todos los miedos y tentaciones. En el caso dramático de los acontecimientos, era necesario discernir el camino del auténtico porvenir. Era inevitable exponerse a las consecuencias de esta opción, estar dispuesto a ser «aplastado», «desfigurado» como el servidor, y quizá verse en la más negra de las miserias, conde-

nado a muerte; pero, en definitiva, era la única manera de mantenerse fieles a la promesa del Dios-viviente.

En otras palabras, los pobres de Yavé no aceptaron que su porvenir fuera definido y trazado por los poderosos de este mundo que pretenden continuamente justificarse, imponerse a los espíritus y a las conciencias. Ante las gentes dominadas por ellos, repiten constantemente discursos de este tipo: «El porvenir está en nuestras manos, vuestro porvenir somos nosotros; además, nuestro poder es tal que se ensanchará indefinidamente y se hará universal. Somos, en definitiva, «el sentido de la historia», de vuestra historia».

Así, pues, los pobres de Yavé, iluminados por la luz de la palabra de Dios, resistieron con todas sus fuerzas a proposiciones del tipo que acabamos de enunciar, respondieron con un «no» consciente y enérgico a las pretensiones de los poderosos. «No, dicen, el auténtico porvenir de los hombres no se encuentra en vuestro poder, no depende de vosotros, a pesar de las apariencias. Vosotros no hacéis sino usurpar un poder que no os pertenece. Nosotros somos los que sabemos en qué dirección se encuentra el porvenir, su garantía, lo que nos permite esperarlo, y esperararlo sin decepción, por qué medios podemos llevarlo a cabo, en qué poder debemos confiar y apoyarnos para construirlo. Nosotros somos los que conocemos ese poder que garantiza el porvenir: es una energía generadora de liberación y libertad capaz de transformar radicalmente la existencia humana. Este poder es el fundamento del auténtico porvenir de los hombres, en primer lugar porque puede «venir» a nosotros, porque ya ha venido y porque estará viniendo sin cesar. Inagotable, sin límites, se trata ni más ni menos que del poder del mismo creador. Nuestra fe, nuestra esperanza, nuestro amor están orientados y enraizados únicamente en él. Todos los demás poderes que se presenten a nosotros, no

pueden ser más que ídolos, seducciones o ilusiones, artimañas y mentiras.

La historia nos recuerda constantemente que, en épocas de guerras e invasiones, el «pequeño resto» es el que se da perfecta cuenta de que en esos momentos se está comprometiendo el porvenir de todos. La mayor parte de la población piensa en primer lugar en sobrevivir a toda costa. Sólo un pequeño grupo de gente «resiste» y se percata con toda claridad de que el porvenir de su país, cultura y fe están en juego. La mayor parte no se da cuenta de que las invasiones militares traen consigo inevitablemente la invasión ideológica que pretende determinar su propio porvenir. Algunos «pobres» dicen «no», arriésgandose a todo, rechazando la pretensión idolátrica de los nazis, que no constituían una amenaza solamente para el porvenir de la patria y de su cultura, sino igualmente para el porvenir absoluto de los hombres en Jesucristo. Algunos «profetas» se percataron de la amenaza que el nazismo representaba para el porvenir. Otros «falsos profetas» pactaron con la ideología dominante, por miedo, por incapacidad de discernimiento, o quizá porque no habían comprendido que el hombre es libre solamente si no le viene impuesto su propio porvenir.

«En definitiva, el pobre de Yavé no es el pobre en una determinada sociedad, aunque sea la cristiana. No se define en relación a sus ideo-

«La palabra no opuesta a la fuerza con energía tiene un misterioso poder que le llega de la noche de los tiempos. Todas las grandes figuras espirituales de la humanidad dijeron no a César... Las sombras desconocidas que se atropellaban en los Glières, una noche de juicio final, no eran sino los hombres del no, pero el no del oscuro maqui, apegado a la tierra en su primera noche de muerte, basta para convertir a ese pobre hombre en compañero de Juana y de Antígona... El esclavo dice siempre sí» (A. Malraux, en homenaje a los maquis de la meseta de los Glières, 2 de setiembre de 1973).

logías o a su cultura. Sólo tolera definir su existencia de hombre, su historia y su porvenir absoluto en relación con Yavé, con su venida, con su día, con su reino. Es efectivamente el pobre de Yavé».

Esta precisión es necesaria para evitar la confusión que renace constantemente entre pobreza y miseria.

La miseria no es sagrada

En efecto, si no se tiene cuidado, nos encontramos con que muchas veces se nos presenta la pobreza como un valor absoluto, como si fuera suficiente no tener dinero o carecer de ciertos bienes en el plano económico o cultural, para ser automáticamente portadores de una esperanza de liberación universal.

Nada más sospechoso que la «eminente dignidad del pobre».

«En la tradición bíblica, la miseria no se sacraliza jamás. La pobreza no tiene ninguna corona de gloria. Desde los profetas, hasta el evangelio, vemos que se denuncia la miseria, tan claramente como es posible y a veces con gran violencia, como fruto del pecado de la sociedad, como el pecado colectivo del pueblo de Dios, como el síntoma más claro de que, a pesar de las manifestaciones de un culto próspero, a pesar de las peregrinaciones, de los ayunos y sacrificios, el pueblo había roto con el verdadero Dios al que, por otro lado, «honra de palabra».

La condena de la injusticia es clara y sin excusa posible. La miseria no es liberadora, sino que, por el contrario, hay que combatirla: en sí, ninguna situación económica o social es decisiva en relación con la liberación de los hombres.

Pobres —«pequeño resto»— profetas

Las breves consideraciones que preceden muestran claramente los lazos indisolubles existentes entre pobreza y profecía. No se puede

separar una de otra, porque esto supondría su mutua destrucción. La pobreza sin la profecía es insignificante —es decir, sin ninguna significación— en relación con el porvenir de la humanidad. El profeta que no es pobre de Yavé, no es un verdadero profeta, se separa de su pueblo y corre el riesgo de convertirse en un maestro, en un profesor o en un moralista. Si es generoso, se «ocupará» de todo tipo de miserables: hambrientos, enfermos, ancianos, prisioneros; se preocupará de todos aquellos que no pueden defenderse, explotados sin descanso, aplastados por el anónimo funcionar del mecanicismo social. Pero si no es realmente un pobre, en el sentido bíblico de la palabra, su generosidad podrá ser sospechosa.

Los miserables pueden ser un pretexto, pueden convertirse en el medio para realizar unos fines que no coinciden con ellos mismos.

La llamada a la compasión y a la misericordia acarrea una beneficencia paternalista que esconde los auténticos problemas. Este género de beneficencia, que puede ser generoso en cantidad, corre el riesgo de ser de una calidad y autenticidad dudosas. Muchas veces este tipo de comportamiento encierra una gran dosis de desprecio por todos aquellos hombres y por la libertad de aquellos a quienes se quiere «salvar», o «cultivar», o «ayudar», o «desarrollar».

Por ello, si de verdad queremos colaborar en una liberación humana radical, que llegue hasta las raíces mismas de todas las explotaciones y alienaciones de las que son víctimas los hombres, es indispensable mantener siempre la unión entre pobres —«pequeño resto» y profetas.

¹ Estas reflexiones han sido inspiradas por la lectura de un número especial de «Cultures et Foi»: «LE PAUVRE ET LE PROPHÈTE», de Pierre GANNE. Incluso hemos reproducido algunos trozos con la autorización del editor —«Cultures et Foi», 5, rue Sainte-Hélène, 69002 LYON. Para el problema que nos ocupa, «Liberación humana-liberación en Jesucristo», este documento de 96 páginas puede sernos de una extraordinaria utilidad.

La crisis de la época griega

Durante la época de la monarquía en Israel, e incluso después, los profetas se presentaron como los pioneros de la auténtica liberación. Continuamente critican las sucesivas liberaciones en nombre de una concepción total de la verdadera liberación; critican lo ya realizado en nombre de lo que todavía no ha aparecido, obligándonos de esta forma a continuar nuestra marcha. Esto mismo harán, en los momentos de otra de las liberaciones de Israel, los autores de los apocalipsis continuando en la línea de los profetas.

En el siglo segundo antes de nuestra era, Israel cayó en una nueva servidumbre: la de los seléucidas, herederos en Antioquía de Alejandro Magno. La opresión política es todavía más fuerte en el ámbito religioso y cultural. Es la primera vez que Israel se encuentra bajo el yugo de un poder auténticamente totalitario, que pretende imponer a sus súbditos no solamente su ley, sino también su cultura y su fe.

La familia de los macabeos encabeza la rebelión y conseguirá la liberación por las armas. Nos encontramos ante un caso típico de liberación material que rápidamente va a convertirse en una alienación interior: los descendientes de los macabeos se olvidarán pronto de Dios cayendo rápidamente en la injusticia.

Los autores de los apocalipsis, sobre todo el autor del libro de Daniel, van a recordar por ello que la verdadera liberación no es posible a no ser que sea Dios el que la dé. Conscientemente realizarán el cambio de plano que había sido esbozado por los profetas: la liberación auténtica es «escatológica», es «utopía», se encuentra «ante nosotros»; Dios nos la dará en «los últimos tiempos». Anuncian así unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que ya no habrá gritos, ni lágrimas, ni guerras, donde reinarán la justicia y el amor. Estos autores se apro-

pian del «dinamismo» que hemos percibido a través de la historia de Israel y lo purifican radicalmente. Pero este ideal es extremadamente perfecto, por ello no lo creen posible más que en el porvenir, al final de los tiempos.

No podían saber todavía que esta «utopía» aparecerá un día, en nuestra historia, en la persona de Jesucristo, realidad que constituye el fundamento de la esperanza cristiana.

Pierre GRELOT, profesor del Instituto Católico de París, nos guía en esta reflexión.

La reorganización del judaísmo en tiempo de los persas no devolvió a Israel su libertad política. Ciro autorizó la vuelta a Judea de los judíos deportados (538). Darío I favoreció la reconstrucción del templo exonerando de impuestos al culto (520-515). Artajerjes I permitió a Nehemías reconstruir las murallas de Jerusalén, devolviéndole así su carácter de plaza fuerte y la constituyó en sede de un prefecto independiente de Samaría (445-443). Finalmente, Artajerjes II reconoció a la ley de Moisés un valor oficial para todos los judíos de su imperio (probablemente en 398), lo cual les otorgaba un estatuto legal, bajo la protección real (cf. Esd 7, 25-26). De esta manera, la nación judía tenía un carácter de nación protegida, en todos los lugares o colonias en los que se instalaba. Pero, a pesar de

todo, no constituía un estado. Gozaba únicamente de una total libertad y autonomía cultural y religiosa. Su jefe, el sumo sacerdote, poseía un carácter oficial. El culto funcionaba normalmente. En Judea, como en todos los demás países de la «dispersión», las instituciones tradicionales existían y funcionaban con toda normalidad, siguiendo las reglas del derecho estricto y las costumbres que concretaban su aplicación. En cierta manera, se trataba de una situación privilegiada que garantizaba la originalidad del judaísmo situándolo aparte, separado de las «naciones paganas». Pero los judíos no podían olvidar ni las promesas divinas hechas a la dinastía de David, ni el gran sueño de libertad total que impregnaba todos los oráculos proféticos y cuya esperanza era reanimada todos los años por el culto: este sueño se concretaba en la *espera del mesías real*, encargado de realizarlo.

Esta situación general no cambió en absoluto cuando, como consecuencia de las conquistas de Alejandro, el helenismo se extendió por todos los dominios del antiguo imperio persa (333-323).

Judea vivió la misma tolerancia institucional que con Ciro, en la primera época, cuando estaba unida a Egipto donde gobernaban los Laguidas. Todavía más, la importante colonia judía establecida en Alejandría, confrontada directamente con la cultura griega, no dudó en aprovechar esta situación nueva, traduciendo al griego sus libros sagrados, manifestando de esta manera su vitalidad y su capacidad de adaptación. Pero cuando los seléucidas de Siria añadieron Judea a su imperio, la situación fue empeorando poco a poco. Por un lado, en la aristocracia judía, e incluso en los ambientes sacerdotales, empezó a manifestarse una fuerte corriente «modernista» favorable a la helenización. Por otro lado, el rey Antíoco Epífanes (174-164) inauguró una nueva política que consistía en eliminar prácticamente la autonomía cultural y religiosa conservada hasta entonces con tantos esfuerzos.

Los judíos de Judea se vieron enfrentados por vez primera con un estado totalitario.

I. La experiencia de la opresión

Para darnos cuenta de la gravedad del peligro, es conveniente volver a leer los textos que nos hablan de ello: 1 Mac 1, 29-64; 2 Mac 4, 23-5, 26 y 6-7; Dn 7, 24-25; 8, 23-25; 10, 30-39 (y las alusiones de Jdt 3, 1-4, 8 y 6, 2-4, presentando los acontecimientos en forma novelada). El saqueo de Jerusalén (167) por un general de Antíoco (1 Mac 1, 29-40) podía ser considerado como un episodio trágico sin más. Pero los acontecimientos posteriores mostraron cuáles eran las auténticas intenciones del rey: «El rey decretó la unidad nacional para todos los súbditos de su imperio, obligando a cada uno a abandonar su legislación particular. Todas las naciones acataron las órdenes del rey, e incluso muchos israelitas adoptaron la religión oficial: ofrecieron sacrificios a los ídolos y profanaron el sábado. El rey despachó correos a Jerusalén y a las ciudades de Judá con órdenes escritas: tenían que adoptar la legislación extranjera, se prohibía ofrecer en el santuario holocaustos, sacrificios y libaciones, guardar los sábados y las fiestas; se mandaba contaminar el santuario y a los fieles, construyendo aras, templos y capillas idolátricas, sacrificando cerdos y animales inmundos; tenían que dejar incircuncisos a los niños y profanarse a sí mismos con toda clase de impurezas y abominaciones, de manera que olvidaran la ley y cambiaran todas las costumbres. El que no cumpliera la orden del rey, tenía pena de muerte» (1 Mac 1, 41-50). La finalidad de todas estas medidas era clara: las necesidades de su política interior exigían una auténtica revolución cultural, ya que pretendía llegar a cualquier precio a la unificación de estos estados, unidad que estaba amenazada por los diversos particularismos. Por ello Judea será helenizada por la fuerza.

El telón de fondo religioso de su acción aparece en las medidas que contiene el edicto. Su dios dinástico, el «Baal de los cielos» sirio, que se indentifica con el Zeus olímpico griego, debe convertirse en el dios de todos sus súbditos. Por otro lado, Antíoco se considera a sí mismo como la manifestación terrestre de esta divinidad; en el reverso de sus monedas podemos leer: «Antíoco, rey, manifestación divina» (*epiphánés*), de ahí le viene el apodo Epifanes». Así, pues, el culto de este dios, que para nada impide los otros cultos de las divinidades orientales, será el signo obligatorio de la lealtad cívica. El libro de Judit nos pinta igualmente esta situación utilizando otras formas de lenguaje. Pone en boca de Holofernes, general jefe de Nabucodonosor: «¿Quién es dios, sino Nabucodonosor?» (Jdt 6, 2). La opresión política y cultural de un poder tiránico se supera con creces. El problema que se plantea es el de la *libertad religiosa*, tanto por lo que toca a las convicciones de la fe, como a su traducción cultural. El problema se plantea a la nación judía en su totalidad, así como a cada uno de sus miembros en particular, ya que la autonomía institucional de Israel desaparece y que los inspectores reales controlan en cada ciudad la puesta en práctica del decreto real. Un contemporáneo de los acontecimientos nos resume la situación mostrándonos a Jerusalén, la ciudad santa, «en manos de los enemigos, y su santuario en poder de extranjeros: le han quitado todos sus aderezos: era *libre* y ahora es *esclava*» (1 Mac 2, 7-11). Es cierto que la política real no encontraba ningún obstáculo en los otros pueblos de su imperio. Solamente los judíos se planteaban el problema de la opción entre la infidelidad o la muerte. Es cierto igualmente que la fidelidad a la fe era para ellos indisociable de las particularidades de sus instituciones nacionales y de sus costumbres, de su cultura. Pero, de hecho, por vez primera, cada uno de ellos veía plan-

teársele el problema de la fidelidad a la palabra recibida de Dios, a la alianza con que había agraciado a Israel, a la ley que debía estructurar su existencia.

II. Los dos caminos de la fidelidad

Los textos no ignoran que el rey encontró activos colaboradores incluso entre la alta clase clerical. No es éste el lugar de extendernos sobre el fallo de la fe que llevó a gran número de gentes a la apostasía. Más vale considerar las dos actitudes fundamentales que adoptaron los fieles y que, en fin de cuentas, salvaron la fe. Una de ellas está perfectamente representada en el libro de Daniel, la otra en el primer libro de los Macabeos.

El autor del libro de Daniel pertenecía probablemente a algún grupo de tipo pietista: «La congregación de los leales, israelitas aguerridos, todos los voluntarios de la ley» (1 Mac 2, 42). En estos grupos se conservaban relatos ejemplares que la actualidad hacía leerlos y comprenderlos como otras tantas exhortaciones al martirio: la historia de los tres jóvenes arrojados al horno por no haber querido participar en un culto idólatrico (Dn 3), y la de Daniel que fue arrojado a la fosa de los leones por no haber querido rendir culto al rey (Dn 6). En ambos casos, *la fidelidad a la fe llevaba a estos hombres a arriesgar mortalmente su vida*. Y esto, no tanto por la esperanza de otra vida, ya que este tema no formaba parte todavía de la fe de Israel, sino únicamente por la fidelidad total y desinteresada al Dios único que podía salvar a sus servidores incluso de la muerte: por ello los relatos terminaban con la liberación de la muerte, con un claro valor simbólico. Así podemos explicarnos que hubiera judíos que prefirieran la muerte antes de abandonar a su Dios (cf. 1 Mac 1, 57-61; 2, 29-38; 2 Mac 6, 18-31). Pero, al mismo tiempo, el autor anónimo quería ofrecernos otro mensaje. En aquellos momentos, Israel estaba sufrien-

do la más terrible de las opresiones que hasta entonces había experimentado, pero la historia del designio de Dios no podía terminarse así. Los perseguidos podían poner en él toda su confianza: el porvenir desemboca necesariamente en el juicio y castigo del verdugo (Dn 5; 7, 26; 8,25; 9, 27; 10, 40-45); y más allá de este final esperado se vislumbraba el triunfo del «pueblo de los santos del altísimo» (Dn 7, 27), la liberación de aquéllos cuyos nombres están escritos en el libro (Dn 12, 1), e incluso la resurrección individual de quienes han ofrecido su vida para ser fieles a su fe (Dn 12, 2-3). A esta forma de esperanza, radicalmente nueva para los judíos, responde el segundo libro de los macabeos cuando nos cuenta el martirio de los siete hermanos (2 Mac 7). De esta manera, el profeta anónimo garantizaba una extraordinaria movilización de la esperanza.

Sin embargo, otros judíos, condicionados por el antiguo recuerdo de las guerras santas en las que Israel había manifestado sus posibilidades de heroísmo *militar* (cf. 1 Mac 2, 51-64), eligieron el *camino de la resistencia activa*, a la que fueron convidados por el sacerdote Matatías (1 Mac 2, 19-28.65-68). La rebelión, conducida al principio por Judas, llamado macabeo (= el martillo), empezó en forma de guerrilla y continuó a base de batallas en regla, consiguiendo echar fuera de Jerusalén a las tropas siro-griegas (164) para poder realizar la purificación y la dedicación del templo (1 Mac 4, 36-61; 2 Mac 10, 1-8), en el momento en que Antíoco Epifanes moría miserablemente en Elimaida (1 Mac 6, 1-16; 2 Mac 9). Inaugurando una política de independencia nacional, Judas buscó el apoyo de los romanos, que al principio no fue muy eficaz (1 Mac 8). Después de su muerte en combate (1 Mac 9, 1-22), su obra fue llevada adelante por sus hermanos Jonatán (160-142) y Simón (142-134), que reconstituyeron el *estado judío*, mientras que el reino de Siria se agotaba en sus luchas internas.

En 152, uno de los pretendientes al trono propuso a Jonatán los títulos de «sumo sacerdote y amigo del rey» (1 Mac 10, 20), concediéndole poderes civiles y militares sobre la nación. Esta situación se afianzó en la época de uno de sus sucesores, que en 138 reconoció a Simón los títulos de «sacerdote y etnarca de los judíos» (1 Mac 15, 1-9). Pero tanto Jonatán como Simón perecieron violentamente. De todas maneras, el cronista a quien debemos los relatos de estos acontecimientos los interpreta *a la luz de un pasado en el que la independencia nacional era la garantía de la libertad cultural y religiosa*. Su obra la debió escribir en tiempos del gran sacerdote Juan-Hircano, hijo de Simón; considera la guerra de liberación como la gran epopeya moderna del pueblo de Dios. El mismo espíritu de nacionalismo religioso se encuentra en la novela de Judit que exalta la resistencia a Nabucodonosor, el Anti-Dios, vencido finalmente gracias a una débil mujer.

III. El problema planteado a la fe

Este es el mensaje del libro de Daniel: *aceptación de los sufrimientos llegando incluso a la muerte, con absoluta confianza en el Dios todopoderoso que al final no dejará de liberar a los suyos. Compromiso activo en la oposición al opresor, para restaurar la libertad religiosa por medio de la reconquista de la libertad política*: éste fue el sentido de la obra que finalmente consiguió la restauración del estado judío en forma teocrática, dirigida por una nueva casta de sumos sacerdotes. Nos encontramos pues ante dos orientaciones totalmente diferentes, aunque inspiradas ambas por una misma fe. El lector cristiano moderno, solicitado por ambas concepciones, se pregunta cuál de las dos actitudes debe imitar para ser fiel a su propia fe. Antes de tomar una decisión, es necesario ver lo que sucedió en los siglos que siguieron a las guerras macabeas, cuáles fueron los problemas

que se plantearon entonces a la fe —fe por la que habían muerto mártires, fe que había vuelto a encontrar su posibilidad de existencia gracias a las instituciones de un estado independiente.

1. En efecto, el partido político y religioso al que la guerra santa debía su éxito final, no tardó en dar el mejor ejemplo de una decadencia progresiva, en el plano mismo en el que se había situado para llamar a las armas al pueblo. Ciertamente la libertad religiosa y cultural no fue puesta en tela de juicio. Desde este punto de vista, la autonomía de la que los judíos gozaban antes de la gran crisis se restauró definitivamente. Más aún, la época macabea promovió un floreciente resurgir de la lengua hebrea en todo el territorio de Judea. Pero en los ambientes de los sumos sacerdotes de la dinastía asmonea y del clero en general, que evidentemente estaba de su lado, el «celo por la ley», se iba reduciendo progresivamente al mantenimiento bastante formalista del culto y de las prácticas exteriores, lo que trajo consigo la formación de partidos religiosos hostiles a los nuevos dirigentes. Ya en tiempos de Juan Hircano (134-104), los esenios (Qumrán) afirmaban que el sacerdocio de los asmoneos no era legítimo, ya que no mantenía integralmente la tradición, mientras que los fariseos les reprochaban su indiferencia práctica en relación con la espera del mesías davídico.

Esta hostilidad aumentó cuando el hijo de Juan Hircano tomó el título de rey (104). En el pontificado de Alejandro Janeo (103-76), la decadencia moral de los asmoneos llegó al colmo, y los partidos que se le oponían fueron víctimas de la persecución del poder. Más tarde, la función de sumo sacerdote fue objeto de luchas fratricidas, con las que se mezclaron las luchas entre los saduceos, defensores de la dinastía, y los fariseos. Los unos y los otros apelaron a Roma para que hiciera de intermediario. Pompeyo, que acababa de conquistar Siria, toma Jerusalén el año 63 e instala como sumo sacerdote

al que le viene en gana. En el 37, Herodes, semi-judío, se convirtió en rey de Judea, gracias al apoyo del senado romano, hasta que los problemas planteados por su sucesión hicieron que Jerusalén pasase a depender administrativamente de Roma. De esta manera, *el sueño de la independencia política desaparecía definitivamente*. En el marco del imperio romano, sin embargo, la nación judía dispersa gozaba de la autonomía cultural y religiosa de la que había gozado desde la época de Ciro. Pero el problema seguía en pie: ¿cuál era la razón del fracaso del movimiento nacionalista, tan parecido en muchos aspectos al de la antigua monarquía davídica? ¿No quería decir todo esto que, en el pueblo de Dios, no se había realizado todavía la necesaria conversión: conversión del corazón, fidelidad íntegra al Dios de la alianza, observación total de su ley? ¿No era este fallo la verdadera raíz de su fracaso? A no ser que la solución *política* del problema *religioso* esté inscrita en una ambigüedad profunda... Así, pues, por encima de una liberación de este tipo, limitada y precaria, era necesario esperar otra liberación que fuera capaz de eliminar los obstáculos existentes entre Dios y su pueblo. Pero, ¿cuándo llegaría el mesías salvador?

2. Lo cierto es que, en este punto, la esperanza de las masas judías continuaba intacta. Esta esperanza, apoyándose en las escrituras proféticas en todo lo que se refería al destino global de la nación, había recibido del libro de Daniel una nueva fuerza. Los nuevos temas que este libro había introducido en la mentalidad judía iban abriéndose camino poco a poco en los espíritus de la gente. Acogidos favorablemente en los círculos fariseos y, aunque con menos fervor, en los grupos esenios, presentaban el futuro bajo una luz nueva, difícilmente conciliable con la imagen clásica del reino del mesías. En la literatura apocalíptica, iban ocupando un puesto, cada vez más importante, la venida del reino

de Dios en un universo totalmente «sacralizado», el fin del «mundo presente» y la llegada del «mundo futuro» en el que los aspectos trágicos de la condición humana desaparecerían, la resurrección de los muertos y su participación en la vida eterna con Dios en unos «cielos nuevos y una tierra nueva» (Is 66, 17; cf. 2 Pe 3, 13; Ap 21, 4-5). De esta manera, la *esperanza colectiva* de la nación elegida por Dios tenía como paralelo la *esperanza individual*, cuyo eje era no solamente la liberación de toda injusticia, de toda opresión y desgracia inherente a la condición humana, sino también la liberación de la misma muerte, a la que Dios vencería cuando llegase su día.

Esta nueva forma de esperanza, ampliamente representada en los escritos «apócrifos», encontró su forma expresiva más interesante en los capítulos 1-5 del libro de la Sabiduría, escrito en griego en Alejandría pocos años antes de nuestra era. En efecto, el problema crucial que el hombre puede plantear a Dios es el de la muerte miserable de los justos: ¿cómo puede compaginarse esto con las promesas del Dios de la alianza? El autor no construye ningún razonamiento de tipo filosófico para llegar a la conclusión según la cual, en medio de sus miserias terrestres, «su esperanza está henchida de inmortalidad» (Sab 3, 4).

Se sitúa, ya de entrada, en la perspectiva que la fe tradicional abre, cuando nos muestra que la historia humana camina hacia un gran juicio final, fijándose de esta manera en los límites del tiempo histórico en los que el designio de Dios se realizará plenamente. Entonces se cambiará por completo la situación presente: los pecadores, febrilmente apegados a las riquezas y falsos valores de este mundo, verán deshacerse sus sueños e ilusiones (5, 7-14), mientras que los justos perseguidos y calumniados vivirán eternamente con Dios (5, 15-16): «Mandarán sobre las naciones y dominarán a los pueblos, y el Señor

reinará en ellos para siempre» (3, 8). ¿No será esto solamente el cambio de la antigua *utopía* por el *mito* de la vida eterna, consuelo imaginario para gente que no tiene otra cosa? No podemos olvidar, sin embargo, que la vida eterna prometida comienza ya a experimentarse en este mundo y que es objeto de una vivencia anticipada, en tanto en cuanto los justos viven «con Dios». Ahora bien, aunque se esté seguro de que este cambio radical llegará un día, no se dice ni *cuándo* ni *cómo* se llevará a cabo.

La invitación a la fe y a la esperanza impregna todo el libro. Enraizándose en la experiencia del pasado y sobre todo en la del éxodo (cf. Sab 15-19), encuentra en ella una sólida base. Pero de todas maneras su realización concreta continúa planteando problemas: ¿cómo triunfará Dios realmente del mal humano y de la muerte? Evidentemente estamos en las antípodas de la movilización política a la que podían incitar las antiguas guerras santas o la reciente rebelión contra el poder totalitario. Pero, por otro lado, no podemos leer el libro como una invitación a desinteresarnos del tiempo y de la historia, como un elemento inmovilista en relación con las tareas terrestres. En medio de una cultura en la que el destino de los hombres depende en gran manera de los gobernantes, el autor presenta las características del rey ideal, cuya docilidad a la sabiduría divina lleva a «gobernar a su pueblo con justicia» (Sab 9, 12) en un mundo en el que Dios «formó al hombre para que dominara a todas las criaturas salidas de sus manos... haciendo justicia con rectitud de alma» (Sab 9, 2-3). La promesa de la vida eterna no debe hacernos olvidar las exigencias de la vida concreta. Pero si la libertad humana se presenta en primer lugar como una *vocación* recibida de Dios, ¿no debemos sacar la conclusión de que su ejercicio está en todos los casos, y aún más para aquéllos que tienen una responsabilidad pública, social o política, sometido al juicio de Dios?

Jesús

En plena opresión totalitaria del imperio seléucida, frente a una liberación material obtenida por los macedoneos, pero que pronto caerá en una nueva esclavitud interna, los autores de los apocalipsis vislumbran, para el final de los tiempos, la auténtica liberación por Dios. Pero el final de los tiempos está tan lejos...

Ahora bien, en la resurrección de Jesús aparece a los primeros discípulos una extraordinaria maravilla: en Jesús, Dios realiza el final de los tiempos. Leyendo su vida, descubren que Jesús era el hombre perfectamente libre,

Siempre es difícil contemplar la vida de Jesús tal y como sus contemporáneos pudieron percibirla durante su ministerio público, así como escuchar sus palabras respetando los ecos que podían despertar en sus oyentes. Los evangelistas evocan sus dichos y hechos y nos cuentan sus palabras partiendo de tradiciones que se formaron *cuando ya había nacido la fe en él*. La vuelta al pasado que realizan tiene como finalidad mostrar que es el *salvador*, en el sentido en el que esta expresión se entendía *a la luz de la resurrección*. De esta forma, acontecimientos y palabras son reinterpretados en la perspectiva que nos muestra su permanente actualidad. Afortunadamente, el historiador puede tocar fondo por lo que se refiere a la fidelidad de la tradición viva en la que se enraízan los textos: fundada en testimonios inmediatos, nos presenta una imagen de Jesús francamente original, que nada tiene que ver con los conven-

el hombre que ante Dios vive esta libertad, la proclama y nos invita a entrar en ella.

Querer profundizar en esta libertad de Jesús es difícil y pretencioso. Sin embargo, debemos intentarlo siguiendo en esto a los autores del Nuevo Testamento. Otro de estos cuadernos desarrollará ampliamente el tema de la certidumbre de los primeros cristianos. Pero, ya desde ahora, Pierre GRELOT nos ayuda a vislumbrar algo de la libertad de Jesús.

cionalismos corrientes.

Recordemos brevemente los tres puntos principales: 1) las actitudes de Jesús en relación con los problemas que preocupaban a sus contemporáneos; 2) su afirmación, más con los hechos que con las palabras, de una libertad personal, capaz de abrir un nuevo camino en la existencia; 3) las grandes líneas de su mensaje que invitan a esa misma libertad. Para comprender y apreciar en su justa medida estos diferentes puntos, no debemos dejarnos guiar únicamente por el vocabulario de la libertad: de hecho está prácticamente ausente del evangelio (salvo en Mt 17, 26 y Jn 8, 32-36). El vocabulario de salvación es más frecuente, y el de la redención ha dejado huellas muy marcadas. Pero nos daremos cuenta de que, sin embargo, vocabularios más secundarios son igualmente significativos y que en la existencia de Jesús hay muchos actos que son más explícitos que sus palabras.

I. Jesús ante los problemas de su tiempo

1. El problema de la libertad política

En tiempos de Jesús, el judaísmo palestino estaba bajo tutela romana, aceptada por las autoridades religiosas del templo con tal de que la libertad cultural estuviera garantizada, apoyada por una minoría que el resto odiaba profundamente (por ejemplo los publicanos, que se dedicaban a recoger los impuestos para los romanos), soportada con dificultad por la mayoría de la gente por motivos de todo tipo, pero que estaban siempre en relación más o menos directa con la fe. El cuadro que debemos trazar ahora pues es el que sigue al que existía en la época macabea. La mentalidad apocalíptica, nacida del libro de Daniel, hacía que mucha gente estuviera continuamente al acecho de los más mínimos indicios que pudieran anunciar la próxima llegada de la gran crisis y del reino de Dios que debía seguirle; por ello, Jesús podía despertar fácilmente la esperanza de las masas. Más aún, la espera del mesías real, fuertemente enraizada en la piedad popular y en las creencias fariseas, era interpretada en una perspectiva política innegable, por lo cual el problema del mesianismo de Jesús tenía necesariamente una serie de aspectos que los evangelistas no tratan de camuflar. Lucas pone en boca de los discípulos de Emaús, descorazonados por la muerte de Jesús: «Nosotros esperábamos que fuera él quien librara a Israel...» (Lc 24, 21). Todavía más: momentos antes de la ascensión, Lucas pone en boca de los discípulos la pregunta siguiente: «¿Es ahora cuando vas a restaurar la realeza de Israel?» (Hech 1, 6).

Debemos señalar, sin embargo, que en los grupos fariseos, cuyo principal problema era el de la fidelidad a la ley, esta espera mesiánica

se presenta con relativa prudencia. No sucedía lo mismo en algunos otros grupos más minoritarios. Uno de los escritos de los esenios de Qumrán describe por adelantado la gran guerra escatológica, trazando al mismo tiempo sus reglas: en los años 67-73, los esenios tomarán efectivamente parte en la gran rebelión, y algunos de ellos estarán presentes en el último reducto de la resistencia, Masada (que cae en pascua del 73). El terreno en el que Jesús se movía no era, pues, políticamente neutro y todo el mundo esperaba espontáneamente que sus opciones fuesen en este ámbito sin equívoco posible.

Ahora bien, no podemos menos de constatar que Jesús *rechazó claramente el mesianismo político*. Cuando después de la multiplicación de los panes, algunos individuos enardecidos quieren tomarlo y proclamarlo rey, desapareció (Jn 6, 15). Cuando le plantean la pregunta: «¿Es lícito pagar el tributo al César?» (Mc 12, 14), se refiere a la situación real que reflejan las monedas corrientes, pero cambia por completo el sentido de la pregunta: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17). Esto no quiere decir que Jesús rechace el título de mesías, pero lo entiende de manera inesperada: al aceptar la confesión de Pedro que le reconoce como mesías (Mc 8, 27-30 y par.), aprovecha para hablarles de su fracaso final y de su muerte, con gran escándalo de sus discípulos que no entienden ni palabra (Mc 8, 31-33). La manifestación mesiánica del día de ramos (Mc 11, 1-11 y par.) adquiere de esta manera sombríos matices, ya que contribuye a acelerar la decisión de las autoridades, que culminará en su proceso y en su condena final, como subraya Juan (Jn 12, 12-19). El proceso político,

REVOLUCIONARIOS EN TIEMPO DE JESUS: LOS ZELOTAS

El historiador judío Flavio Josefo, queriendo presentar a sus lectores greco-romanos las corrientes espirituales del judaísmo, las asimila de manera francamente artificial a cuatro «sectas filosóficas». Después de mostrar cómo los saduceos, esenios y fariseos interpretaban las costumbres nacionales cada uno a su modo, presenta al cuarto grupo de la manera siguiente: «Su fundador fue Judas el galileo. Sus adeptos están generalmente de acuerdo con la doctrina de los fariseos, pero son gente ebria de libertad, ya que piensan que sólo Dios es su jefe y señor. Las muertes más extraordinarias, los suplicios de sus parientes más íntimos les dejan totalmente indiferentes, con tal de que no se vean obligados a llamar a ningún hombre «señor» (Antiq. Jud., 18, 23).

Denominaciones diversas

Al contarnos los dramáticos acontecimientos que tuvieron lugar en Palestina desde el comienzo del reinado de Herodes (40 antes de C.) hasta la ruina de Jerusalén en el 70, Flavio Josefo nos habla de:

Bandidos: se trata evidentemente del nombre dado por las autoridades a todos los que se les oponen y que en forma de maqui atacan a los partidarios de Roma. Barrabás no es un ladrón cualquiera, sino un guerrillero (cf. Mc 15, 7).

Sicarios: el arma preferida de estos grupos era la sica, puñal curvo, fácil de esconder entre los vestidos; de ahí viene el nombre de sicarii, los hombres del puñal.

Galileos: Galilea constituyó un foco de agitación constante. El término galileos se aplica particularmente a los partidarios de Judas.

Zelotas: simple traducción del griego. El término evoca el ardiente celo que anima al grupo. Josefo no habla de los zelotas más que en los momentos de la Guerra Judía (66-70 de nuestra era). Por ello, los historiadores no están de acuerdo sobre la homogeneidad de los movimientos de resistencia que se manifestaron en Palestina en aquella época.

Historia de los Zelotas

Siguiendo a M. Hengel, tomaremos el término «Zelota» en el sentido más amplio para designar así a todos aquellos que, por fidelidad a la ley, se oponen a los soberanos extranjeros. En los orígenes del movimiento, aparece un cierto Ezequías de Galilea. Debía

ser ciertamente un personaje importante, ya que su ejecución, ordenada por el joven Herodes (en el 47 antes de Cristo), conmovió al sanedrín. Una vez en el trono, Herodes combatirá de nuevo contra todos esos «bandidos» de Galilea, sacándolos de las grutas en las que se creían a salvo (hacia 39-38).

Durante todo el reinado de Herodes se sucedieron las conspiraciones, ejecuciones y tragedias palaciegas. El ambiente estaba francamente preparado para que, a la muerte del tirano (4 antes de C.), estallase la revuelta. Entonces fue cuando apareció Judas el galileo, hijo de Ezequías; reunió «un grupo de desesperados» en Seforis, no lejos de Nazaret, atemorizando la región con sus razzias y saqueos. Este es el punto de vista de Flavio Josefo, sistemáticamente hostil, en su obra, a todos los que se opusieron a Roma.

Se vuelve a hablar de Judas el galileo a propósito del censo ordenado por Quirino, cuya fecha tantos problemas plantea a los historiadores (cf. Lc 2, 1). Josefo dice: este Judas «incitaba a la deserción a las gentes, diciéndoles que era vergonzoso pagar tributo a los romanos y someterse a señores mortales además de a Dios» (B. Jud., II, 118). El sumo sacerdote Sadoc aconsejó al pueblo que pagase el tributo; los fariseos no se pusieron de acuerdo sobre este asunto. La rebelión fue ahogada en sangre (cf. Hech 5, 37). Varus crucificó a 2.000 rebeldes.

Durante todo el período de los procuradores romanos se producen múltiples revueltas y asesinatos que Josefo atribuye a los «sicarios». Debemos señalar igualmente la aparición de «profetas» que prometen al pueblo cumplir los «signos de salvación». Así, por ejemplo, Teudas, cuyos partidarios fueron eliminados sin ningún esfuerzo por los soldados de Fadus. También los samaritanos tuvieron su «profeta» y tan duramente se comportó Pilato en esta ocasión que fue convocado a Roma (36 después de Cristo).

Después de un período de calma durante el reinado de Agripa I, la agitación empezó de nuevo; Josefo la describe en términos dramáticos: «Algunos de ellos subieron a la ciudad como para adorar a Dios, con puñales escondidos en los vestidos y, acercándose a Jonatán, sumo sacerdote, le mataron. Como este asesinato quedó impune, los bandidos, sin ningún miramiento, subían durante las fiestas, con sus armas disimuladas de la misma forma y, mezclándose con la muchedumbre, mataban a unos porque eran sus enemi-

gos, a otros porque les habían pagado para que lo hicieran, no solamente en la ciudad, sino a veces incluso en el templo (Ant. Jud., 20, 164-165).

Los zelotas jugaron un papel decisivo en los acontecimientos de la guerra judía de 66-70. No es posible detenernos en todos los detalles de una guerra tan horrible como ésta en la que las luchas fratricidas entre judíos hicieron tantas víctimas como las legiones de Vespasiano y Tito. Al comienzo de la insurrección, Menahén, hijo de Judas galileo, entró en Jerusalén dirigiendo sus tropas, con un fasto auténticamente real. Sus pretensiones mesiánicas parecían evidentes, según piensan historiadores como Hengel y Prigent. Los adversarios de Menahén le tendieron una trampa, en la que pereció, y sus partidarios se retiraron a la fortaleza de Masada.

Después de la caída de Galilea, débilmente defendida por Flavio Josefo, Juan de Gishala lleva sus grupos de zelotas a Jerusalén distinguiéndose por su extremismo. Asesina a Anás, sumo sacerdote, y a todos los moderados. Se hace fuerte en el templo y allí resiste el ataque de los romanos valientemente. Hasta el último momento, los zelotas esperaban que el milagro se produjera» (B. Jud., 5, 285). Perecieron tristemente en el incendio provocado por los romanos (agosto del 70).

Pero esto no quiere decir que la resistencia se acabase. Los romanos debieron asediar el Herodium, Maqueronte y finalmente Masada. Las recientes excavaciones de Masada corroboran la descripción de Josefo: el descubrimiento de una sinagoga, de un baño ritual, de fragmentos bíblicos y extrabíblicos emparentados con la literatura de Qumran, nos hacen comprender el ideal religioso de la guarnición. La víspera del asalto definitivo (mayo del 73), Eleazar exhortó a sus partidarios a matarse mutuamente antes de convertirse en esclavos. De esta manera, los romanos entraron en una ciudadela sembrada de cadáveres...

La doctrina

El movimiento zelota está emparentado con el fariseísmo y representa su ala extrema. Esto supone que su posición es absolutamente contraria a la aristocracia sacerdotal (saduceos), pero algunos de sus miembros pertenecen al bajo clero. El punto central del zelotismo es la convicción de que Dios es el único señor de Israel. En una época en que el culto imperial se extiende por todo el oriente y en que Herodes edifica templos a Augusto en Samaria y en Cesarea, Judas Galileo saca todas las consecuencias del primer mandamiento. Aceptar la sumisión a un soberano extranjero e impío supone renegar de su fe. Por ello, el

negarse a pagar el tributo al César está basado en primer lugar en un motivo religioso. A pesar de la poca simpatía que Josefo tiene para los zelotas, no puede menos de reconocerlo.

Los zelotas esperaban impacientemente la llegada del reino de Dios, y en este punto tienen la misma esperanza que los autores del apocalipsis. Lo que les separa es que aquéllos piensan que Dios espera el heroísmo de su pueblo para determinar la llegada del reino.

El ideal zelota puede resumirse en una actitud: el celo, el ardor combativo que había provocado la revuelta de los macabeos en los momentos más duros de la represión siria. Entre Matatías (1 Mac 2, 15-28) y Judas, la continuidad es clara. El grito de guerra de ambos era el mismo: «¡El que sienta celo por la ley y por el mantenimiento de la alianza, que me siga!» (1 Mac 2, 27). Lo trágico del asunto es que este celo no solamente exige el heroísmo individual, sino que entraña la purificación de la tierra santa, eliminando físicamente a los culpables, y la judaización forzada de los paganos. Las exigencias de la teocracia, llevada al extremo, se convierten en la apología de la violencia.

El programa de restauración religiosa de los zelotas iba acompañado de un programa social en la línea de las exigencias de la ley del jubileo (Lv 25): se trata de garantizar a todo israelita unos medios de subsistencia dignos. Una de las primeras acciones de la resistencia judía en el 66 fue incendiar los archivos de la ciudad en los que se conservaban los títulos de propiedad y los recibos de deudas. El año de la liberación de Sión sería igualmente el año en el que cada uno volvería al patrimonio ancestral y se vería libre de sus deudas.

Difícilmente podríamos comprender el carácter paradójico del evangelio, si olvidamos las terribles tensiones por las que pasaba el judaísmo al comienzo de nuestra era. Jesús no predicó en el idílico marco de la Galilea tal y como se la imaginaba Renan, sino en un mundo trágicamente dividido en el que miles y miles de zelotas fueron crucificados debido a su celo por la ley y a su deseo de llevar a cabo la «venganza de Dios».

Edouard Cothenet

Véase O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Studium, Madrid 1973.

M. HENGEL, *Jesús la violencia revolucionaria*. Sígueme, Salamanca 1975.

P. PRIGENT, *La fin de Jérusalem* (Col. Archéologie biblique», 17). Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969, 159 p.

en el que se denuncian sus pretensiones reales al gobernador (Mc 15, 2; Lc 23, 2-5), no culmina más que en acusaciones inconsistentes que ofrecen la ocasión a Jesús, en el evangelio de Juan, de presentar las características de su realeza (Jn 18, 33-37). Así, pues, es cierto que Jesús no acepta encerrarse en la problemática política tal y como la formulan sus contemporáneos: sus metas son distintas.

2. El problema de la ley

La autonomía cultural y religiosa de los judíos en el imperio romano es una realidad innegable que no será menoscabada por la caída de Jerusalén en el año 70. Al contrario, aprovechándose de este estatuto jurídico que el estado romano les reconoce, los doctores fariseos, desolidarizándose de los sublevados durante el asedio de la ciudad, elaborarán una institución judía capaz de resistir al desgaste del tiempo *más allá de la ruina del templo*. Jesús no se presentó como un contestatario de la ley como tal. Afirma más bien que no ha venido para abolirla, sino para darle cumplimiento (Mt 5, 17-19). Dar cumplimiento, es decir llevarla hasta su plenitud y su realización integral, centrándola en el primer mandamiento y en el «segundo semejante al primero», el amor de Dios y el del prójimo (Mc 12, 28-34 y par.).

Esta sumisión a la ley supone el reconocimiento de la autoridad soberana de Dios que fue quien se la dio al pueblo. Pero este reconocimiento es al mismo tiempo liberador del hombre, al proporcionarle una regla de vida que corresponde al designio de su creador y por tanto a su verdadero ser. Volvemos a encontrar este aspectos al examinar el mensaje de Jesús, el evangelio, como el cumplimiento y realización del Antiguo Testamento.

Es necesario sin embargo señalar la ambigüedad que podía suponer en los contemporáneos de Jesús el cumplimiento de la ley y su

apego a la misma. En efecto, la ley existía en forma escrita en los libros de la tora iluminada por los profetas y por los libros santos. Pero su puesta en práctica llevaba consigo bastantes peligros. Desde el punto de vista cultural, la organización del servicio del templo podía tomar un carácter puramente formalista, de la que la auténtica religión interior estaba más o menos ausente. Este peligro fue el que atacó Jesús con su gesto profético, al expulsar a los mercaderes del templo (Mc 11, 15-18 y par.). Este mismo formalismo podía encontrarse igualmente en las prácticas corrientes de los grupos pietistas, agravando el peligro con la búsqueda de una gloria y satisfacción humanas por las «obras buenas» (cf. Mt 6, 2.5.16), dejando de lado los preceptos más importantes y aferrándose a costumbres secundarias (Mt 23, 16-26), contentándose con una justicia que no era sino apariencia (Mt 23, 27-28). En efecto, además de la ley propiamente dicha, tenemos la «tradición de los antiguos», que puede absorber las preocupaciones hasta el punto de convertirse en un pesado yugo, sin que por ello libere a los hombres de sus pecados interiores (cf. la discusión de Mc 7). A partir de ese momento, la ley no es ya liberadora; por el contrario, su práctica se convierte en una auténtica esclavitud. Cierto que Jesús no propugna una libertad moral que anule la validez de los mandamientos de Dios, sino que introduce en la obediencia de la ley un principio de discernimiento crítico que favorece la auténtica libertad, poniendo en el lugar y puesto que les corresponde las costumbres culturales y jurídicas en las que los hombres no encuentran más que un yugo insoportable (Mt 23, 4).

3. El problema del pecado

Lo que verdaderamente tiene importancia para Jesús es, en efecto, que los hombres se liberen del obstáculo principal que existe entre Dios y el hombre y que arrastra consigo desas-

tras consecuencias en las relaciones mutuas: el pecado. Pero en este punto no adopta una actitud radical que caracteriza a ciertos grupos pietistas, particularmente el de los fariseos, que clasifican a los hombres, de entrada, en dos categorías bien determinadas: la de los «justos», entre los que se incluyen espontáneamente, y la de los «pecadores», a la que pertenecen todos aquellos que no viven como ellos. Jesús conoce muy bien el pecado humano como para no darse cuenta de que todos los hombres están implicados en él de una manera u otra. Ahora bien, el evangelio liberador se anuncia precisamente a los pecadores: la buena noticia de la salvación es ofrecida y propuesta por Dios a todos sin distinción, con tal de que la acojan con fe y, consecuentemente, se conviertan. A partir de ese momento, a Jesús no le interesan en absoluto los juicios que los hombres pueden hacer unos de otros: comparte la mesa con Leví (= Mateo), con publicanos y con todo tipo de gentes clasificados oficialmente como pecadores públicos (Mc 2, 15-17 y par.), acoge a la pecadora arrepentida, sin miedo a provocar el escándalo (Lc 7, 36-50), censura y critica duramente a todos aquellos que se presentan como justos (Lc 18, 9-14), abre para todos el camino de la misericordia divina (Lc 15).

Estamos en el núcleo del problema humano tal y como Jesús lo entiende. Esto no quiere decir ni mucho menos que Jesús acepte y apruebe el pecado humano: ¡ay de quien escandaliza a uno de los que creen en él! ¡Ay del mundo por los escándalos! (Mt 18, 6-7). Los escándalos y los autores de iniquidad serán excluidos del reino de Dios (Mt 13, 41s; cf. Mc 9, 42-48). En este punto, el aspecto social del pecado ocupa el puesto principal, así como la denuncia de los males que «salen del corazón» y manchan al hombre: perversiones, robos, asesinatos, adulterios, mezquinerías, astucias, envidias, orgullo (Mc 7, 21-22). No es difícil descubrir la vertien-

te política de estas actitudes, pero Jesús ataca estos males en su misma raíz, ya que, desde este punto de vista, estas actitudes son universales y exigen una solución adecuada. Finalmente, no existe más que un pecado imperdonable: la resistencia y el rechazo del evangelio, ya que esta actitud supone una auténtica blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 28-30 y par.). El evangelio de Juan habla en los mismos términos de la ceguera voluntaria que de esta manera pone obstáculos a la fe (Jn 9, 39-41; cf. 8, 21.24.43.47). Ahí es donde se sitúa el auténtico drama del hombre, con el peligro de perdición del que Jesús quiere liberar a todos los que le escuchan.

4. La condición humana

No debemos pensar sin embargo que esta manera de plantear las cosas supone un espiritualismo desencarnado, como si Jesús se desinteresase de las diversas miserias a las que los hombres se encuentran sometidos por su condición actual. La humanidad pecadora es al mismo tiempo un *humanidad que sufre*, en continua lucha con las dificultades, la enfermedad y la muerte. Ahora bien, Jesús no es indiferente a ninguno de estos problemas concretos: por el contrario, despiertan su compasión y provocan a veces su actividad taumatúrgica. Cierto que es consciente de que la liberación total en relación con la condición terrestre no se realizará más que en «el mundo futuro», del que habla en los mismos términos que los apocalipsis judíos, corroborando de esta manera la esperanza que habían despertado entre los hombres. Haciendo suyos los modos de expresión de su tiempo, descubre detrás de todos los males humanos, e incluso detrás del mismo pecado, la presencia activa de un poder maligno al que llama, según los casos, Satán (Mc 3, 23), o Belcebú, príncipe de los demonios (Mt 12, 24), o diablo (Mt 13, 39; Jn 8, 44), o príncipe de este mundo (Jn 12, 31; 14, 30). Pero, inaugurando ya

desde ahora el reino de Dios, es consciente de enfrentarse de esta manera con Satán, y en su propio terreno: la curación de las enfermedades y la expulsión de los demonios son signos concretos de la victoria de Dios sobre el mal: «Si yo echo los demonios con el espíritu de Dios, señal de que el reinado de Dios os ha alcanzado» (Mt 12, 28). Sus milagros, pues, entrañan una significación profética que descubre las intenciones secretas de Dios: «Id a contarle a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven,

los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Lc 7, 22; Mt 11, 4-5). En la *existencia concreta de Jesús aparecen los signos anunciadores de una liberación total* que llevará a término y cumplimiento plenamente las promesas del Antiguo Testamento. Se trata, sin embargo, de signos ambiguos que exigen, para ser discernidos, una buena disposición interior: «¡Dichoso el que no se escandalice de mí!» (Mt 11, 6; Lc 7, 23).

II. La libertad personal de Jesús

Las actitudes de Jesús muestran claramente que la primera de sus preocupaciones era la *libertad espiritual* del hombre, es decir el libre desarrollo de sus relaciones con Dios en toda su profundidad y verdad. Esto traía consigo consecuencias inmediatas en el orden *religioso* y *moral*: de ahí su acción y su actitud en materia de culto y de sumisión a las tradiciones de los mayores. Era evidente para él que el evangelio de *salvación* que él anunciaba estaba dirigido a hombres que luchan constantemente con las dificultades de la vida propias de su condición humana: por ello, mostró indirectamente que Dios, *no sólo no era indiferente a todos estos problemas, sino que se preocupa realmente de nuestras miserias; pero, desde este punto de vista, habrá que esperar a la cruz para oír su última palabra.* Esto hace que nos extrañemos aún más de las distancias que tomó frente al problema político que tanto preocupaba a sus contemporáneos, a los judíos de su tiempo. La afirmación de su vocación original exigía esta frialdad, sin la cual su ministerio habría aparecido como perfectamente equívoco: no es bue-

no comenzar a hacer la casa por el tejado. Sin embargo, su enseñanza no era un mensaje abstracto, ofrecido de manera vaga e impersonal: se trataba más bien de un testimonio en el que se comprometía personalmente. Por ello, si queremos estudiarlo como mensaje liberador, es necesario comprender su práctica de la libertad, la que había venido a traer a los hombres.

1. Jesús frente al poder

Jesús no propuso ninguna teoría, ni sobre la legitimidad de los poderes establecidos, ni sobre la contestación de los poderes ilegítimos. En el orden *religioso* vivió como *judío fiel*, sin poner en tela de juicio la autoridad del sacerdocio oficial sobre el culto del templo en el que participó abiertamente, ni la de los escribas «instalados en la cátedra de Moisés», cuya enseñanza debe observarse incluso aunque «dicen y no hacen» (Mt 23, 2-3). Pero la aceptación de las instituciones, cuya función providencial reconocía para el pueblo que la alianza del Sinaí había estructurado, no impedía de ninguna manera el ejercicio de una libertad auténtica, «pro-

fética», capaz de denunciar tanto el gusto excesivo por el poder (Mt 23, 6-7) como el abuso de la autoridad recibida de Dios para un servicio concreto: el de su reino en la tierra. Sus conflictos con los doctores de filiación farisea y, más aún, con el sacerdocio oficial que decidió deshacerse de él (cf. Jn 11, 47-50; Mc 14, 1 y par.) nacieron precisamente de esta libertad manifestada en hechos y dichos. Su finalidad no era luchar, en nombre de una libertad abstracta, contra los poderes establecidos, sino más bien ejercer un *discernimiento crítico* ante los actos contrarios a las intenciones fundamentales de la ley y de la alianza. Todo esto entraba perfectamente en el marco de la autonomía cultural y religiosa de la que gozaba el judaísmo de su tiempo. Es seguro que su comportamiento frente a una autoridad política que hubiera puesto trabas a esta autonomía habría sido igualmente independiente y libre: hay que «dar a Dios lo que es de Dios» (Mc 13, 17).

¿Cuál era su actitud frente a las *autoridades políticas*? Estas existían como un poder *de hecho*, sin que se pudiera decir nada más sobre el fundamento de este poder. Jesús no se hacía ninguna ilusión sobre la calificación moral de muchos de sus actos. Herodes Antipas es un «zorro», del que no espera nada bueno; pero de todas formas nada podrá hacerle antes de que llegue su hora marcada por Dios, el cumplimiento de su misión (Lc 13, 31-33). Sabe perfectamente que en general el ejercicio de la autoridad humana no se hace con un verdadero espíritu de servicio: «Los jefes de las naciones les tiranizan y los grandes les oprimen» (Mt 20, 25; Lc 22, 25). A este comportamiento excesivamente humano opone Jesús su actitud y la que exige de sus discípulos (Mt 20, 26-27; Lc 22, 26), presentándose a sí mismo como ejemplo de humildad y de entrega personal (Mt 20, 28; Lc 22, 27). Su crítica pues concierne a los que tienen la autoridad, desde el punto de vista radical del

comportamiento moral, del cual tendrán que rendir cuentas, no ante los hombres, sino ante Dios mismo. En el momento de su juicio civil, cuando Pilato, para hacerle hablar, aduce el argumento de que tiene poder para liberarle o crucificarle, Jesús responde únicamente: «Ningún poder tendrías si no se te hubiera dado de arriba» (Jn 19, 11). Pilato deberá rendir cuentas ante la autoridad de Dios, que es quien le ha dado ese poder. Durante el doble proceso en el que se enfrenta sucesivamente con el gran consejo y con el gobernador, Jesús manifiesta de esta manera su total libertad interior, consiguiendo así cambiar los papeles respectivos. ¿Para qué le interrogan? Todo el mundo sabe lo que ha dicho y hecho (Jn 18, 20-23). Le basta únicamente con afirmar claramente lo que es, tanto ante Caifás (Mc 14, 62; Lc 22, 67-70), como ante Pilato (Mc 15, 2; Lc 23, 3; Jn 18, 33-37; cf. 1 Tim 6, 13). Por lo demás, silencio. Pero, al callarse, se sitúa por encima de sus jueces, que tomarán sus decisiones y responsabilidades en función de los imperativos dictados por una conciencia *falseada*.

Sería necesario añadir a lo que acabamos de decir la desconfianza que manifiesta Jesús frente al *poder económico*. Su condición social era bien clara: artesano libre que vive del trabajo de sus manos (cf. Mc 6, 3). La ha abandonado a pesar de la oposición de su familia (Mc 3, 21), aceptando el riesgo de no tener donde reclinar su cabeza (Lc 9, 58) y de llevar a cabo su misión gracias a los regalos de algunas mujeres (Lc 8, 3). Se trata, evidentemente, de una especie de apuesta frente al futuro. De esta manera, Jesús ponía en práctica el desprendimiento de los bienes terrestres, que más tarde exigiría a sus discípulos (Lc 12, 33-34). En efecto, les decía: «no podéis servir a Dios y al dinero» (Lc 16, 13; Mt 6, 24). El «dinero injusto» puede ser puesto evidentemente al servicio de causas justas (Lc 16, 9), pero cuando domina al hombre y se convierte en el centro de sus preocupaciones, es

un dueño peligroso que desvía su atención de su situación real ante Dios (Lc 18, 18-27; cf. 12, 16-21), haciendo que descuide sus deberes para con los demás, especialmente con los más pobres (Lc 16, 19-31). Al igual que frente a los poderes establecidos, Jesús practica en este campo un *discernimiento crítico* cuyas consecuencias van muy lejos y que es ejemplar en toda circunstancia.

2. El secreto de la libertad personal

¿Cuál es el secreto de esta actitud? Jesús no puede adoptarla y mantenerse firme en ella, incluso en el proceso que le costará su propia vida, más que por su relación con Dios que le da la posibilidad de ir más allá de los problemas humanos, por muy importantes que sean, y en los que se ve implicado necesariamente en el ejercicio de su misión. Es cierto que, en este punto concreto, constituye un caso verdaderamente excepcional. Su misión es única en su género, ya que, por encima de todas las vocaciones proféticas pasadas o por venir, la suya tiene por objeto el cumplimiento de las promesas de salvación formuladas en el Antiguo Testamento, la inauguración histórica del reino de Dios, en su radical trascendencia, el establecimiento de la alianza definitiva que acercará a los hombres a Dios transformándolos interiormente. Además, la realización de esta misión no es posible más que porque *Jesús vive con una intensidad inigualable en la intimidad de Dios, al que llama Padre*. Ahí está su secreto. Para él, el reino de Dios es una realidad interior, que él conoce por experiencia personal, guiado por el espíritu de Dios que posa sobre él plenamente (Mc 1, 10), le guía (Mc 1, 12) y manifiesta su presencia en los hechos significativos que Jesús realiza (Mt 12, 28).

En calidad de «Hijo predilecto» de Dios (Mc 1, 11), su comportamiento respecto al Padre se caracteriza por una libertad filial. Pero al mis-

mo tiempo esta libertad filial le lleva a comportarse con una libertad semejante ante los hombres, ante todos los hombres. En efecto, su libertad filial, suprimiendo toda tensión entre él y el Padre, le establece de manera decisiva en una actitud de amor y de obediencia que guía secretamente todos sus actos. El evangelio de Juan describe perfectamente esta situación: «Yo no hago nada por mí mismo, sino que digo lo que el Padre me ha enseñado, y el que me ha enviado está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada» (Jn 8, 28-29). No en vano la oración enseñada por Jesús a sus discípulos insiste en la santificación del nombre de Dios, la venida de su reino, el cumplimiento de su voluntad (Mt 6, 9-10): confianza indirecta de la conciencia de Jesús. A partir de ahí, todos los obstáculos puestos por los hombres a la realización de su misión no tienen ningún valor, y el miedo que podían provocar los diversos poderes humanos pierde fuerza: Jesús es libre ante todos los hombres porque el Padre está siempre con él.

Incluso ante las manifestaciones del pecado humano se muestra Jesús soberanamente libre: libre para acoger sin discriminación a los pecadores que descubren la misericordia de Dios gracias a él (cf. Lc 15, 1-2); libre igualmente de toda complicidad con el mal del que los hombres son esclavos, muchas veces a su pesar. El episodio de la tentación, que nos cuentan Mateo y Lucas (Mt 4, 1-11 y Lc 4, 1-13), no es el único en el que lo vemos venciendo a Satán. Es un hecho innegable que en sus actitudes, sus palabras y sus oraciones Jesús, profundamente humilde ante Dios, no da nunca muestras de arrepentimiento del propio pecado. «Quien comete pecado, es esclavo; ahora bien, el esclavo no está siempre en la casa; el Hijo sí, está para siempre. Así, pues, si el Hijo os libera, seréis auténticamente libres» (Jn 8, 34-36). «¿Quién de vosotros probará que tengo falta?» (Jn 8, 46).

La libertad de Jesús brota de la fuente profunda donde toma forma en una entrega personal sin límites. Se abre de esta manera un nuevo camino a todos aquellos que aceptan seguir a Jesús. Pero, ¿hasta dónde le seguirán?

3. Libre ante la muerte

A este problema Jesús responde con hechos. Para llegar hasta los límites de su libertad, acepta enfrentarse con la muerte. La muerte: pesada carga que los paganos de la época sienten que pesa sobre ellos como una necesidad inexorable, mientras que los judíos reconocen en ella la dura sentencia pronunciada por Dios contra la humanidad pecadora (Gén 3, 19) o el resultado de la «envidia del diablo» (Sab 2, 24). Jesús, íntimamente unido al Padre y por ello único justo en medio de la humanidad culpable, ¿podrá escapar a la muerte? Jesús, al tomar sobre sí «la carne y la sangre» de estos hombres, se ha solidarizado con ellos hasta asumir enteramente su destino. Las escrituras, aun uniendo estrechamente el pecado y la muerte, no ignoraban el misterio de la muerte de los justos: los salmos nos lo recuerdan (Sal 22; 69); la profecía del servidor que sufre veía incluso en esta situación una posible fuente de salvación para la multitud de los pecadores (Is 53, 10-13). Jesús se encuentra, por así decirlo, frente a una *necesidad* doble: necesidad de compartir el destino de sus hermanos hasta el final; necesidad de cumplir las escrituras que, desde este punto de vista, le indican su camino.

Tras esta doble necesidad, Jesús vislumbra la voluntad del Padre, tan incomprensible para él como para los demás hombres. A partir del momento en el que indicios ciertos de su fracaso comienzan a aparecer, acepta esta «necesidad», la afronta con plena lucidez y prepara (con gran esfuerzo) a sus discípulos a esta realidad (Mc 8, 31; 9, 10-12; 9, 31; 10, 33-34; 10, 45), explicando el sentido de su muerte voluntaria-

mente aceptada (Lc 22, 19-20 y par.): no le arrebataban su vida a la fuerza, sino que es él mismo el que la da (Jn 10, 18). *Pero es necesario que el hijo del hombre sea rechazado, sufra y muera* (Lc 9, 22; 17, 25; 22, 37). Sin embargo, cuando llega la hora, Jesús siente la tribulación y la angustia que esta necesidad provoca en todos los hombres. A pesar de ello, expresa claramente su pleno consentimiento a la voluntad divina del Padre (Mc 14, 36 y par.; Jn 12, 27-28). Finalmente, a pesar de la impresión del abandono de Dios (Mc 15, 34; Mt 27, 46), pone su espíritu en manos del Padre (Lc 23, 46). El *destino* soportado se convierte así en *acto* voluntario, en ofrenda de sí mismo para la salvación de los hombres. Jueces y verdugos son únicamente los instrumentos ciegos de la obra satánica que les supera (Lc 22, 3; Jn 13, 2.27). Solamente Jesús, contra el que el príncipe de este mundo nada puede (Jn 14, 30), se encuentra paradójicamente libre en la realización final de la voluntad del Padre (Jn 14, 31). La esperanza de la salvación de los hombres está unida, en su espíritu, a este supremo acto de la existencia entregada hasta el final.

Por ello, a partir de este momento, la situación se transforma. Aparentemente, el pecado del mundo, instrumento de los poderes del mal, ha conseguido la victoria sobre Jesús llevándolo a la muerte. Pero Jesús no ha afrontado la muerte en vano, en su propio campo: su resurrección, signo inequívoco de su victoria sobre la muerte, manifiesta al mismo tiempo su triunfo sobre todos los poderes del mal.

El momento de su muerte, por muy terrible que fuera, no fue sino la *hora* para la que había venido al mundo (cf. Jn 12, 27; 13, 1; 17, 1): hora de juicio para este mundo malo del que el príncipe es arrojado fuera (Jn 12, 31); hora en la que Jesús vuelve al Padre (Jn 17, 1.5). En el momento culminante de su proceso, Jesús afirma ante Caifás su confianza plena de glorifica-

ción mesiánica, provocando así la decisión de sus jueces que le llevará a la muerte (Mc 14, 62-63 y par.). Una vez que esta esperanza se haya realizado en y para él, se abrirá igualmente a todos los hombres; en adelante, todo hombre encontrará en él, previa la fe en su resurrección, la fuente de la gracia liberadora que le sacará de la opresión de los dos poderes hostiles con los que se enfrenta: el pecado y la

muerte. Nos falta saber ahora cómo se realiza concretamente todo esto en la existencia de cada hombre: este aspecto se tratará partiendo de los textos del Nuevo Testamento. Ahora bien, la manifestación de Cristo resucitado basta para que la redención realizada por él adquiriera su doble carácter de salvación y de *liberación* para todos los hombres pecadores y angustiados.

III. El mensaje liberador

La misma existencia de Jesús es ya un mensaje destinado a los hombres: forma un todo con sus palabras, capaz de abrirles un camino nuevo. Desde este punto de vista, el ejemplo tiene mucha más fuerza que las palabras. Cierto que la relación filial de Jesús con Dios lo convierte en un caso límite que lo sitúa más allá de nuestras posibilidades naturales. Ahora bien, el don de la gracia, fruto de la cruz, ¿no tiene como finalidad, de hecho, hacernos vivir, mediante la fe, por encima de nuestras posibilidades, gracias a la *misteriosa participación en la filiación divina de Jesús?*

Las palabras de Jesús conservadas en los evangelios deben ser leídas en esta perspectiva, sin rebajar su carácter abrupto y paradójico con la excusa de humanizarlas o hacerlas posibles y practicables. Humanamente hablando, el evangelio es siempre impracticable. Mientras continuemos con los ojos fijos en los problemas humanos sin levantarlos en dirección de Dios y de su reino, no podremos llegar a ninguna solución concreta y realista de ninguno de los problemas en cuestión. Pero, de esta manera continuamos prisioneros en un estrecho círculo, del que Jesús quiso precisamente liberarnos. Su palabra

es una semilla que no puede germinar en todos los terrenos: cuando cae entre espinas, «las preocupaciones, la riqueza y los placeres de la vida la ahogan, y no puede llegar a madurar» (Lc 8, 14). De esta forma se nos plantea una cuestión previa: ¿cuál es realmente la calidad de nuestro corazón? El mensaje evangélico no libera más que a quien está dispuesto a acogerlo con total disponibilidad.

1. El evangelio anunciado a los pobres

Es digno de mención el hecho de que Jesús sitúe en el mismo plano sus milagros y el anuncio del evangelio a los *pobres* (Mt 11, 5; Lc 7, 22), considerando a ambos como signos del reino de Dios que su predicación hace presente. En los dos casos nos encontramos con un cumplimiento de las promesas proféticas, como nos lo indica la cita de Is 61, 1-2 en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 18-21). Ahora bien, estas promesas estaban dirigidas a una humanidad miserable que esperaba la liberación, la libertad, «el año de gracia del Señor». Jesús, paradójicamente, proclama la felicidad de una tal humanidad: dichosos los pobres, los hambrientos, los afligidos, los perseguidos (Mt 5, 3.5.6.10.12; Lc 6, 20-

23). Esto puede comprenderse en dos sentidos; Mateo y Lucas tratan de ello cada uno a su manera.

En Lucas, Jesús se dirige a los hombres que realmente sufren, prometiéndoles que la situación cambiará en el reino de Dios, mientras que proclama la desgracia de los ricos, de los satisfechos, de los que tienen todo. Pero si la realidad del reino de Dios está presente desde ahora de manera escondida y misteriosa (cf. Lc 17, 20-21), ¿no debemos concluir que la felicidad que el reino trae consigo debe alcanzar a quien lo acoge, aun en medio de las persecuciones que debe sufrir «a causa del hijo del hombre» (Lc 6, 22)? En Mateo, se subraya el aspecto moral de esta situación: para alcanzar la alegría prometida hay que ser «pobre en espíritu», «tener hambre y sed de justicia» (Mt 5, 2.6), es decir, adoptar las actitudes internas que requiere el reino que acaba de inaugurarse. A partir de ahí, la pobreza en cuanto desprendimiento efectivo de las posesiones terrestres o del poder, no se confunde con una situación social soportada con más o menos elegancia. Se convierte en un ideal de vida aceptado libremente. No se trata tampoco de poner al mal tiempo buena cara, por resignación, sino de medir y sopesar el valor exacto de las cosas comparándolo con el del reino de Dios que se acaba de descubrir: no es sino el tesoro o la perla fina con la que nos hacemos vendiendo todo el resto (Mt 13, 44-45).

En esta perspectiva, la renuncia aparece como *la condición de la auténtica liberación interior*, renuncia que incluye no solamente lo que se tiene, sino también lo que se es: «Si alguien quiere venir tras de mí, niéguese a sí mismo... Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien la pierda por mi causa, la encontrará» (Mt 16, 24-25; cf. Jn 12, 25-26). De esta manera, el anuncio del evangelio a los pobres cambia por completo la situación, haciendo de la pobreza un valor esencial. En efecto, quien orienta toda

su vida hacia la posesión de bienes terrestres o al poder, está prisionero de su propia situación, alienado por los bienes y el poder que posee o busca. Sólo este mensaje de las bienaventuranzas puede sacarnos del desastre. La ética formulada de esta manera va mucho más lejos que las reglas y normas dadas en los mandamientos de la ley o en las enseñanzas de los sabios. Si el mismo Jesús no lo hubiera constituido en su propia regla, llevando hasta el final el ejemplo con la aceptación de la cruz, parecería y sería inaplicable.

2. El reino de Dios y su justicia

Esta ética, que sitúa en primer lugar al hombre frente al problema fundamental de su libertad interior, puede parecer profundamente individualista. Pero si la entendiéramos así, cometeríamos un grave error. De hecho, la renuncia que lleva consigo no es sino la contrapartida de un esfuerzo positivo que tiene por eje central la práctica del amor. El amor, en cuanto don de sí mismo, supone la libertad interior del que constituye precisamente su signo característico. Ahora bien, este amor se ejercita al mismo tiempo en dirección de Dios y del prójimo: es decir, de todo hombre (Lc 10, 25-37). Nos encontramos frente a una circularidad que sitúa el amor de Dios, manifestado en el mismo Jesús, como la fuente de todo otro amor: «Como el Padre me ha amado, así os he amado yo a vosotros. Manteneos en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, os mantendréis en mi amor, así como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y me mantengo en su amor... Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os he amado. No hay mayor amor que dar su vida por aquellos a quienes se ama» (Jn 15, 9-13). Puesta en este plano, la ética evangélica no puede ser sino activa. Ningún límite coarta al esfuerzo humano: «Así, pues, seréis perfectos como mi Padre de los cielos es perfecto» (Mt 5,

El vino nuevo revienta los odres viejos (Mc 2, 21-22)

«Esta afirmación tiene un carácter social claro: el mensaje y la venida de Jesús van a provocar el desmoronamiento de las certezas y de las estructuras de la sociedad judía. Este nuevo vino hará aparecer un cierto número de inmovilismos, de esclerosis que impiden el desarrollo en esta sociedad, de la corriente espiritual que proviene de Cristo, corriente de amor, de salvación y de esperanza.

Uno de los ejemplos más claros de esta acción es la actitud de Jesús ante la ley del sábado (...), una de las estructuras fundamentales de la ley judía. ¿Cuáles son las razones por las que Jesús violó varias veces la ley del sábado?

Por una parte, esta ley, a la que se consideraba como expresión de la voluntad de Dios, era al mismo tiempo una ley sagrada y civil. Ahora bien, toda sociedad que cree que las leyes que le rigen son las mismas leyes de Dios, termina por sacralizar y absolutizar todas sus prescripciones; de ahí que estas leyes se convierten en un yugo pesado e incondicional para la sociedad. Jesús, por el contrario, proclama: «El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27). Las leyes de Dios han sido hechas para liberar al hombre, para darle la plenitud de la vida: la ley del sábado ofrece al hombre la posibilidad y el tiempo de descansar, de distraerse, de adorar. La perspectiva abierta por Jesús a propósito del sábado se extiende a todos los campos: la nación, el gobierno, la producción, el consumo, la educación han sido hechos para el hombre y no el hombre para la nación, el gobierno, la producción, el consumo, la educación... Jesús, al profanar un sábado sagrado, pone en evidencia la tendencia de toda sociedad a considerar sus estructuras como algo sagrado, intocable.

Por otro lado, Jesús acusa a la ley del sábado de interponerse entre el hombre y Dios, mientras que la ley debe estar al servicio de la fe viva. La obediencia a la ley, considerada como suficiente para estar en paz con Dios, dispensa al hombre de buscar el contacto directo con su señor. Así como la antigua alianza afirmaba que «Dios quiere la misericordia y no los sacrificios», Jesús reprocha a sus contemporáneos la observancia de las leyes del sábado, de los diezmos, mientras que «desculdan el amor y la justicia» (Lc 11, 42). Al fariseo de

la parábola (Lc 18, 11), que da gracias a Dios porque no es como los demás hombres, seguro y confiando en su obediencia tranquila, Jesús opone la creatividad de la fe. La verdadera obediencia es una aventura, un riesgo. El pueblo de Dios es un pueblo en marcha, «una comunidad del éxodo», pues Dios le exige y le lleva a una continua innovación.

Así, pues, el vino nuevo del evangelio revienta las estructuras de una sociedad inmovilizada; las discusiones y conflictos de Jesús con la sociedad judía de su tiempo manifiestan claramente esta ruptura que proviene del hecho de que Jesús ama al hombre en su realidad concreta, en su realidad social y en su realidad individual; el evangelio es la continua llamada a una justicia y a un amor concretos, de hechos.

¿Corresponde esta interpretación del evangelio con la que hicieron y vivieron los apóstoles? La actitud de la iglesia de los apóstoles frente al imperio romano nos lo confirma.

El puñado de habitantes del Lacio que había logrado la prodigiosa conquista de todo un imperio, había fundamentado su poder militar gracias al poder de la propaganda; para hacer creer a los pueblos sometidos que su felicidad dependía de su sumisión al imperio romano, la «pax romana» había sido la cortina de humo de la propaganda romana; esta propaganda se concentraba en el culto del emperador: en cuanto el emperador era deificado, adorado como señor (kyrios), la estructura misma del imperio se sacralizaba.

Ahora bien, los cristianos confesaban que sólo Jesús era señor. Al rechazar la confesión de fe imperial (kyrios kaiser), expresan una oposición radical a la estructura política del imperio, que provocó la persecución y el martirio. Las autoridades políticas se dieron perfecta cuenta del poder desintegrador de la sociedad imperial que llevaba consigo la propagación del evangelio, e intentaron, sin resultado, ahogarlo. Minadas del interior, las estructuras acabaron hundiéndose».

H. BRUSTON

(Mission au temps des révolutions.
Desclée de Brouwer, Paris 1972, 128-130)

48). Esta regla constituye el punto final de todo un desarrollo relativo al amor, que lleva consigo precisamente la cláusula más paradójica que se puede pensar y que forma parte esencial del evangelio: el amor de los enemigos (Mt 5, 43-47).

Pero, una vez más, tenemos que tener cuidado para no equivocarnos respecto a las exigencias de la actitud que se nos prescribe. No tiene nada que ver con la resignación frente al mal, de cualquier tipo que sea. Exige una auténtica hambre y sed de justicia (Mt 5, 6). ¿Qué quiere decir esto? Esta justicia no debe reducirse únicamente a las dimensiones de la justicia humana que tantas veces falla o se equivoca: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo el resto se os dará por añadidura» (Mt 6, 33). Ahora bien, la justicia de Dios supera ya de entrada la que buscan con ahínco los hombres más sedientos de perfección humana: «Si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de Dios» (Mt 5, 20). Con mucha más razón podríamos decir lo mismo de la justicia de los filósofos y de los economistas: ¿piensan acaso que son justos ante

Dios trabajando únicamente por sus objetivos a corto plazo? De esta manera vuelven, de manera «laica», a la teoría farisea de la justificación que Jesús rechazó. Ahora bien, en medio de las injusticias del mundo pecador, fruto de los excesos del poder económico y político, el discípulo de Jesús no se queda en la inactividad. *El pecado se manifiesta en formas sociales* de las que nadie puede pretender estar a salvo y contra las que debemos luchar con las mismas fuerzas con las que luchamos contra sus formas individuales e interiores. Por ambos lados, un solo y único combate. En él se enfrascó Jesús, y en él dejó su vida. Lo esencial consiste en identificar exactamente al enemigo que actúa en lo más íntimo de todos los hombres. Una vez más, la palabra de Jesús ofrece al creyente un principio de discernimiento crítico que le pone en tela de juicio no solamente a él, sino a todos los demás hombres. Este es el precio de su liberación.¹

¹ Véase C. Duquoc, *Jesús, hombre libre*. Ensayo de cristología. Sígueme, Salamanca 1975. Libro sencillo, corto y de gran valor, en el que se tratan bastantes de los temas que hemos tocado en este capítulo.

¿CONCLUSIÓN?

No existe. La auténtica conclusión la debemos sacar nosotros, cristianos, con y en nuestra vida personal y colectiva.

Por otro lado, no hemos hecho sino comenzar a vislumbrar el misterio de Jesús, hombre libre. Otro cuaderno intentará precisar más partiendo de los escritos del Nuevo Testamento.

Sin embargo, a través de esta larga búsqueda de la liberación de un pueblo, empezamos a vislumbrar lo que nuestra fe en cuanto tal puede aportar a la obra común de la liberación. Philippe WARNIER, responsable nacional del movimiento Vie Nouvelle, saca a la luz los puntos más importantes. (Cf. Parole et Pain, 58).

Creemos que la fe «funciona» al mismo tiempo como una LLAMADA a entrar en la obra de liberación, como un INSTRUMENTO CRITICO que nos permite discernir las ambigüedades de esta liberación y nos invita a no pararnos nunca y, finalmente, como un SENTIDO ULTIMO y concreto que nos llena de esperanza asumiendo el pecado y el fracaso.

- LA FE, incluso si no es la única que nos incita a hacerlo, NOS EMPUJA A ENTRAR EN LA OBRA DE LIBERACION: los que creen en Jesús, los que ponen su confianza y su adhesión en su palabra y en su vida, no pueden ignorar esta realidad. El mandamiento de Jesús, el sentido mismo de su vida, la liberación que llevó a cabo, no es otra que amar a todos los hombres, especialmente a los oprimidos, y dar su vida por ellos; la victoria sobre la muerte, sobre el mal y sobre el odio, debe pagar ese precio, pero es una auténtica victoria. El evangelio no tiene nada de NEUTRO: no solamente toma partido, sino que la fidelidad a su inspiración puede llevarnos a actos sectarios. El evangelio maldice a los ricos, proclama la igualdad fundamental de todos los hombres, estigmatiza la alienación del pobre y la hipocresía de los fariseos.

Podemos afirmar igualmente, sin miedo alguno, que el evangelio es REVOLUCIONARIO en tanto en cuanto, como todas las revoluciones, anuncia la venida de un mundo nuevo, de una felicidad sin límites. Vendrá un mundo maravilloso, habrá «cielos nuevos y tierra nueva, pues el viejo mundo ha desaparecido». Los milagros de Jesús no son «artimañas para que ayuden a creer» (por el contrario, suponen la fe), sino que son las primicias de un mundo nuevo.

Esta llamada a acoger y a realizar el mundo nuevo es al mismo tiempo una llamada a forjar un hombre nuevo: una vez más, el evangelio está muy cerca de la intuición de los revolucionarios. Che Guevara o Fidel Castro, Bakunin o Mao lo

afirman igualmente: lo que hay que cambiar es el hombre mismo.

- Pero si la buena noticia de Jesucristo nos llama a la acción liberadora, no constituye por ello ni una receta (tenemos que inventar nosotros mismos) ni un cómodo florilegio de justificaciones; en el evangelio encontramos una cierta «EXTERIORIDAD», una «EXTRAÑEZA», en relación con nuestro presente. La palabra de Jesús no ha sido hecha para ser utilizada, sino para desconcertar, molestar, contestar incluso la contestación, poner en tela de juicio la misma revolución, para hacernos ver que la liberación se sitúa siempre por encima de las relaciones parciales o de las maneras concretas que tenemos de realizarla. (Pero, ¡joj!, esto no quiere decir que NOSOTROS podamos situarnos al exterior, «por encima» de la contienda: no podemos menos de optar.)

La fe nos obliga a comportarnos siempre de manera CRITICA frente a todo ídolo, todo sistema cerrado que pretende encerrar la liberación en una teoría política, por muy «justa» que sea, en una realización social precisa, por muy «correcta» que parezca. La fe mantiene despierto nuestro espíritu para no caer en la trampa de creer que la liberación pueda acabarse un día ni en la ilusión de falsas realizaciones «maravillosas», ni en la estrechez de un mesianismo de clase.

La fe nos mantendrá atentos y vigilantes, es decir críticos, frente a toda «reducción» de la liberación: liberación únicamente espiritual y personal, liberación únicamente política y estructural.

A los enfermos que encuentra, Cristo no les cuenta historias piadosas: les cura. A la muchedumbre que se reúne en torno a él, no la alimenta solamente con sus palabras: le da pan. La liberación para él es concreta, material, tangible. El Dios de la biblia interviene en la his-

toria, no abandona a su pueblo, libera a Israel de la servidumbre económica y política (los egipcios).

La liberación afecta a todo el hombre y no únicamente a su «alma», a todos los hombres conjuntamente y no solamente a los individuos aislados. Esto debería hacer pensar un poco a todos aquellos que reducen la liberación a su vertiente «espiritual», a la lucha privada contra el pecado personal y que piensan (aunque cada vez lo digan menos) que si cada uno en particular consigue liberarse a sí mismo, la liberación universal está a la vuelta de la esquina.

Asimismo, la fe nos preservará de toda reducción de la liberación a su aspecto «político». Para el cristiano, la liberación es aventura de la conciencia, conversión radical del ser, ruptura del círculo de la propia individualidad, viviendo todo esto en experiencias concretas que constituyen como las primicias de la liberación total: experiencias de amor expresadas en la sexualidad, en la creación artística, en la contemplación, en las que el hombre nuevo adquiere conciencia de sí mismo.

● Finalmente la fe, buscada constantemente, perdida, encontrada, purificada, criticada, constituye para nosotros el SENTIDO ULTIMO, la utopía realizada de la liberación: por esto nos llena de esperanza dando sentido incluso a los numerosos fracasos que jalonan nuestra lucha. Lo que la palabra y la vida de Jesús, que son el culmen de la revelación de Dios hecha por los profetas, nos dice es bien sencillo: el don de la vida por amor a sus hermanos es fuente de vida, de liberación, de resurrección permanente.

La victoria de Cristo sobre la muerte, la división y el odio es el signo de la inmensa aspiración de la humanidad a ser una, a reconciliarse; esta victoria de Cristo tiene un sentido, y

un día llegará a su meta definitiva, aunque por ahora esté solamente en génesis en un mundo dividido y angustiado.

Finalmente, la vida y la muerte de Cristo nos dicen, por medio de la constante referencia a la voluntad del Padre, que el amor tiene un nombre, un rostro, que es una persona, Dios mismo, cuyo ser sólo el ser de Jesús puede hacérselo contemplar: un Dios infinitamente débil, cuya omnipotencia reside en el amor que acepta ser rechazado, por infinito respeto de la libertad humana. Dios cercano y al mismo tiempo lejano, que da a la humanidad la responsabilidad y la dignidad de inventar los caminos de la fidelidad y del amor.

Este «gesto» de Dios, en el Antiguo Testamento primero y en el Nuevo después, funciona para nosotros, según la expresión de P. Blanchard, como una «utopía». Vuelta al pasado, fuente de significación, mito de un mundo ideal: el «reino» que permite contestar la injusticia del presente, es al mismo tiempo llamada a construir un mundo nuevo ya desde ahora. El texto bíblico está formado de lecturas sucesivas, que actualizan, en los diversos momentos de la historia de Israel, el primitivo mito liberador, utilizándolo para dar significación y porvenir al combate presente. El evangelio no es un reportaje: nos transmite la nueva manera de vivir, la liberación que la primera comunidad cristiana perseguía, partiendo del acontecimiento espiritual fundador de la resurrección. Esto quiere decir que por nuestra parte debemos volver a escribir el evangelio refiriéndonos, evidentemente, al acontecimiento de la resurrección, que nos hace criticar fundamentalmente el mundo de muerte en el que vivimos, e inventar al mismo tiempo los caminos actuales de la resurrección en función de la llamada histórica del movimiento actual de liberación.

ALGUNOS TEMAS TRATADOS EN EL PRESENTE CUADERNO

LIBERACION

política: 47, 52
económica: 53-54
de la ley: 48
del sufrimiento: 49
del pecado: 34, 35, 48, 55
de la muerte: 14, 42, 55
interior: 27-28, 29, 41, 47, 57

PAPEL QUE JUEGAN EN LA LIBERACION

Dios: creación-liberación: 12, 21, 33
Cristo: 47-58
el espíritu: 25, 30-31, 37
servidor que sufre: 33, 37, 38, 57
profetas: 22, 23, 27-28, 39
«pobres» —el resto: 33, 36, 37, 38, 39, 57
alianza: 34
la ley: 29, 30-31, 48
instituciones: 23, 30-31

HACIA LA LIBERACION

futuro-porvenir: 36, 37-38
«utopía»: 7, 30-31, 40, 59-61
mesianismo: 26, 27, 39, 47
medios: no-violencia: 42-43 (véase servidor)
lucha armada: 43
finalidad: «servir a Dios» («reconocimiento-eucaristía»): 14, 22, 23, 32, 35, 53-54
idolatría-injusticia: 15, 23

TEXTOS Y LIBROS EVOCADOS

Gén 1-3: 14-15	Is 51, 9-11: 33	Segundo Is: 32s.
Ex 3, 1-20: 18	Is 53, 32 (ver servidor)	Daniel: 42-43
Ex 14: 14	Jeremías: 30-31	Macabeos: 43
Dt 4, 32-40: 20	Ezequiel: 30-31	Sabiduría: 45
2 Sam 7, 16: 25	Levítico: 30-31	

CONTENIDO

¿Es legítima y posible una investigación bíblica sobre la liberación?	6
Jean CARMIGNAC, El vocabulario de liberación y de salvación en la biblia	8
Pierre GIBERT - Etienne CHARPENTIER, La creación como liberación.	12
Claude WIENER, El éxodo: el nacimiento de un pueblo coincide con su liberación	16
Henri CAZELLES, La realeza o la institución al servicio de la libertad. Tu ley es liberación	23 29
Pierre-Emile BONNARD, La liberación de Babilonia, un nuevo éxodo. Cada vez que el hombre gana en sí mismo la batalla contra la violencia	30 32
El servidor doliente	34
La tercera parte del libro de Isaías (Is 56-66)	35
François FOURNIER, La violencia revolucionaria del «pobre»	36
Pierre GRELOT, La crisis de la época griega	40
Pierre GRELOT, Jesús	46
I. Jesús ante los problemas de su tiempo	47
Revolucionarios en tiempo de Jesús: los zelotas	48
II. La libertad personal de Jesús	52
III. El mensaje liberador	56
El vino nuevo revienta los odres viejos (Mc 2, 21-22)	58
¿Conclusión?	59