

LA SALVACION ESCATOLOGICA DE DIOS Y LA RESPONSABILIDAD DEL HOMBRE, FRENTE A LA TOTALIDAD DEL MUNDO

Anotaciones hermenéuticas sobre la relevancia de las expresiones bíblicas *

INTRODUCCION: DELIMITACION DEL TEMA

El II Concilio Vaticano ha planteado de forma abiertamente consciente la pregunta por la relación entre «escatología» y «futurológica», en la Constitución pastoral sobre la iglesia *Gaudium et Spes*¹; más precisamente: la pregunta por la presencia de la acción escatológica de Dios en la misión del hombre en el mundo, por la relación de la una con la otra y la referencia *reciproca* de ambas, dejándonos dicha pregunta como problema tras de sí. No pocas de las «incertidumbres» en la Iglesia tienen su origen en esta apertura permanente². Nosotros quisiéramos con lo que sigue tantear los escritos neotestamentarios

(*) Las reflexiones presentes —en formato de tesis— introdujeron, con sus distinciones hermenéuticas, en la sesión plenaria de 1976 de la Comisión Teológica Internacional en Roma, un debate que tuvo por tema «la liberación según la Sagrada Escritura». El manuscrito ha sido aquí algo reelaborado y provisto de notas. Un adelanto resumido apareció en *Geist und Leben* 50 (1977) 18-30.

1 Cf. los comentarios a la *Gaudium et spes* (=GS) en LThK, vol. complem.: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, III (Freiburg 1968) 242-592, en especial capítulo III (comentado por A. Auer): crecimiento del reino de Dios y progreso terreno son dos cosas diferentes, GS 38, 38-9, 42-3. Nosotros no conocemos «la forma cómo haya de transformarse el universo» (GS 39), ni tampoco, además, qué haya de entenderse bajo transformación del mundo (GS 38), bajo «transformación del universo» (GS 39), «recepción del mundo todo como nueva creación» (*Apostolicam Actuositatem* = AA 5); por lo cual no puede determinarse qué significado o alcance tiene la «obra» permanente del amor (GS 39), si ha de superar el ámbito personal de la *communio sanctorum*. Cf. también nota 5.

2 Cf. J. Ratzinger, 'Weltoffene Kirche? Ueberlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils' (1966), el mismo, ed., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1970, 2 ed.) 282-301; 'Zehn Jahre nach Konzilsbeginn - wo stehen wir?', el mismo, *Dogma und Verkündigung* (München-Freiburg i. Br. 1973) 439-55.

con miras a nuestra pregunta (lo que, en verdad, sólo nos es aquí posible de forma muy general y resumida). Así, pues, preguntamos: ¿testimonian los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento —en una formulación positiva— alguna obligación de la Iglesia y de los cristianos de colaborar en el programa de la humanidad, o de ayudar —según una formulación negativa— en la «liberación» (emancipación) de la humanidad sufriente (y oprimida)?³ La Iglesia naciente esperaba el *eschaton*, según el testimonio común de todos los escritos neotestamentarios, con base al anuncio de Jesús sobre la cercanía del señorío de Dios, (1.) como salud (2.) próxima, y ésta (3.) como «acabamiento» definitivo y «salvación», (4.) acarreada por la intervención escatológica de Dios, algo que no puede ser forzado por ningún tipo de acción humana; así, pues, esta salvación hay que entenderla de forma totalizante: del más acá y del más allá, cósmica e histórico-universal, social e individual, corporal y personal, vivificante y salvífica, que emancipa y salva (en todo lo cual los acentos pueden matizarse de formas, sin duda, bien distintas).

Si, pues, interrogamos de la forma dicha los escritos neotestamentarios acerca de la relación entre «escatología y futurología», nos topamos con campos lingüísticos muy diversos, con diferentes representaciones y significados: el anuncio de Jesús está cercano a tratar la cuestión como la pregunta por el señorío de Dios⁴, que se acerca, en relación con el progreso humano: si se ha de concebir el *reino de Dios, que viene*, como una salvación cósmico-creatural⁵, si este reino de Dios ha de encontrar su plenificación sociológica en la *communio sanctorum* y traer consigo la salvación y realización personal, ¿qué significa en este horizonte hermenéutico el esfuerzo humano en pro de la mejora intramundana y el progreso? En el anuncio de Jesús acerca de la cercanía del reino de Dios, puede hallarse caracterizada la profecía veterotestamentaria de la «Nueva Alianza» (cf. tan sólo Jer. 31, 31-34; Ez. 26, 21-38), la cual concibe utópicamente el futuro en un marco pneumático y a-institucional⁶; un horizonte de planteamiento nada despreciable para nuestra cuestión. El anuncio neotestamentario puede hallarse asimismo expresado como un anuncio de *sōtēria*, pudiendo de este modo plantearse la pregunta acerca de la relación entre «salvación» y bienestar

3 Cf. para el Viejo Testamento, muy aclarador N. Lohfink, 'Heil als Befreiung in Israel', L. Scheffczyk, ed., *Erlösung und Emanzipation*, Colección QD 61 (Freiburg 1973) 30-50.

4 Cf. la lit. nota 19 y 34.

5 A. Vögtle, *Das Neuen Testament und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf 1970), cuyas pp. 143-50 cuestionan esto, difícilmente con legitimidad, para el anuncio de Jesús así como para todo el Nuevo Testamento.

6 Cf. la lit. e indicaciones de nuestra aportación 'Und Lehrer...', H. Schürmann, *Orientierungen am Neuen Testament* (Düsseldorf 1977), en prensa. Véanse precedentes notas 1 y 2.

terreno (positivamente formulada), o bien entre «salvación» y «emancipación» (formulada negativamente)⁷. Particular vigencia adquiere la problemática en la estructura lingüística en la que la *acción justificante de Dios*⁸ es descrita como el proceder creador, debido en correspondencia a la Alianza, y personal, por Cristo, de Dios en el Espíritu Santo. ¿Cómo se relaciona esta acción justificante de Dios con los esfuerzos humanos por la justicia?⁹. Lo que resulta para el hombre moderno difícilmente comprensible bajo el horizonte hermenéutico de la «justificación», encuentra hoy de buena gana su formulación bajo la cifra de la «liberación»¹⁰. Hay que tener en cuenta a este respecto que el mensaje paulino total sobre la justificación puede expresarse, en efecto, en este lenguaje simple que la temática de la liberación sea leída sobre el trasfondo del anuncio de la justificación, en cuyo horizonte tan sólo puede ser entendido como paulino. Sobre el trasfondo del anuncio de la justificación, la «liberación para la libertad» (Gal. 5, 1) es, antes que ninguna otra cosa, «liberación para» Dios y Cristo, así como para el «prójimo», y asimismo, sobre todo, «liberación de» los poderes: *en última instancia* y en lo más hondo, de la «muerte» y de la corrupción de la transitoriedad; *en primer término* —dentro del marco de la discusión con los judaizantes— frecuentemente de la «Ley» (de los «elementos del mundo»), y por consiguiente de cualquier encarnación «social» de la misma; pero, en su sentido *original*, del «poder del pecado» y de la esfera del pecado (*hamartía*).

Si la hora histórica de la época en que vivimos puede caracterizarse mediante la voz clave de «liberación», o la universal de «eman-

7 Cf. el ya citado número de QD 61, en nota precedente 3.

8 Cf. la sesión de estudios organizada por el Instituto Ecuménico de Bossey (Suiza), del 21 al 27 de julio de 1976: «Justicia divina y humana». Allí puede encontrarse especialmente tratado el problema que nos ocupa en la ponencia de E. Grässer, *Justificación del individuo — justificación del mundo*.

9 La comprometida ponencia de E. Käsemann, que, a partir de Rom. 4, considera el derecho «para los-sin-ley» —con buenas razones exegéticas, se trata, en principio, de «los-sin-Dios»—, ha permitido, al fin, hacer luz sobre la verdad exegética: «Sabemos que no podemos transformar el mundo por nosotros mismos, pero sabemos también que Dios quiere transformarlo, y podemos ofrecer, a este respecto, *signos visibles* (subrayado mío)». Es cierto que un «cristianismo idealista, que se preocupa únicamente del alma y de la vida eterna, (...) (es) un insulto al hombre que fue del establo a la cruz, atraído sobre sí la cólera de los piadosos de su tiempo, que anduvo, no exclusivamente, pero sí con frecuencia en malas compañías». Con todo, Jesús no fue un revolucionario ni un político; si ofreció sus «signos» escatológicos y amonestó a su consideración, prometió, no obstante, el perdón a los pecadores y cargó sobre sí el sufrimiento y la culpa del mundo en su cruz. Quien calla esto, no ha comprendido a Pablo. Cf. a este respecto E. Käsemann, 'Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus' (1967), el mismo, ed., *Paulinische Perspektiven* (Tübingen 1969) 61-107.

10 Cf. a este respecto nuestra aportación, 'Die Freiheitsbotschaft des Paulus - Mitte des Evangeliums?' (1971), *Orientierungen*, véase nota precedente 6, y la literatura allí mencionada. Sobre esto G. Bornkamm, 'Jesus Christus befreit und eint', *Oekumenische Rundschau* 24 (1975) 1-17.

cipación»¹¹, es natural que examinemos minuciosamente nuestra pregunta por la relación entre «escatología» y «futurología» en especial en el campo lingüístico bíblico de la «liberación» (emancipación), que es asimismo lo que se ha tornado, entonces, tentador para una «teología política» de este tipo¹², particularmente para una «teología de la revolución» y para la «teología sudamericana de la liberación»¹³. A este propósito, la teología neotestamentaria de la liberación es desligada de su contexto neotestamentario (escatología) e interpretada a partir de las expresiones de liberación veterotestamentarias (intra-mundanas) (cf. más abajo). No podemos ocuparnos aquí de las fundamentaciones expuestas (justamente diferenciadas) de tipo exegético en todos estos intentos aludidos; quisiéramos, más bien, interrogarnos a un nivel más de principio —o mejor, a un nivel más hermenéutico— por las causas de este problema.

Para *anticipar* nuestra *tesis*: quisiéramos señalar en nuestra demanda el silencio de la iglesia primitiva como un silencio discutido —un silencio que no está permitido interpretar sin más como negativa, y del cual, más bien (en un planteamiento correcto), ha de deducirse, con certeza, una confirmación (una confirmación, en verdad, que se fundamenta además en una «negativa» profunda); un *Sic* en el *Non*, según nos parece a nosotros).

A este respecto, quisiéramos adelantar: en primer lugar (I.) hay que exponer las razones por las cuales no pueden esperarse respuestas explícitas directas de ningún tipo de los escritos bíblicos, a nuestra pregunta. Después (II.) hay que considerar en qué forma y con qué reservas pueden valorarse las Sagradas Escrituras del Viejo y Nuevo Testamento prototípicamente, así como de las respuestas explícitas e implícitas que puedan contener.

11 Cf. E. Steinbach, art. 'Emanzipation', RGG II (1958, 3 ed.) 450-53; J. B. Metz, 'Erlösung als Emanzipation', L. Scheffczyk, ed., *Erlösung und Emanzipation*, 120-40; cf. precedente nota 3.

12 Cf. a este respecto la lit. de la siguiente ponencia de K. Lehmann, 'Problemas metodológicos-hermenéuticos de la teología de la liberación', especialmente la nota 56.

13 Cf. la lit. cit. aludida en precedente nota.

I.—EL SILENCIO DEL NUEVO TESTAMENTO EN LAS CUESTIONES DE RESPONSABILIDAD CRISTIANA ANTE EL MUNDO

Después de una lectura de los escritos veterotestamentarios, el silencio que encontramos —por lo que se refiere a nuestra pregunta— en el Nuevo Testamento¹⁴, nos parece a primera vista extraordinariamente sorprendente; se asemeja a un completo enmudecimiento repentino. Este enmudecimiento es, sin embargo, para el Nuevo Testamento tan característico, que, en cuanto cristianos, tan sólo nos está permitido, en la cuestión del compromiso con el mundo, leer los escritos veterotestamentarios desde la profundidad de este silencio¹⁵. Sería, en cualquier caso, fundamentalmente erróneo transferir la elocuencia, en este contexto, del Viejo Testamento, al silencio de la Nueva Alianza.

El mensaje neotestamentario se explica por su propia profundidad, se encuentra, empero, determinado, en verdad (y esto de forma sorprendentemente más inclusiva), por los destinatarios y su entorno¹⁶. Podemos indicar así en nuestro planteamiento (2.) los fundamentos que, en realidad, existen de tipo exterior, condicionados por la situación y el entorno, para dicho silencio; pero, en primer lugar, hay que enumerar (1.) los fundamentos internos, objetivos, los cuales pueden remitirse todos a la experiencia originaria preliminar indicada, a la irrupción del *eschaton*, de la (entendida en adelante en sentido estrictamente escatológico¹⁷) «Nueva Alianza».

Pueden indicarse aquí tres fundamentos internos y dos externos del hecho sorprendente, para muchos hoy escandaloso, de que el Nuevo Testamento no parezca ofrecer ningún tipo de respuesta a los

14 Cf. B. M. Ahern, 'El tema de la liberación en la Sagrada Escritura', publicado en este mismo volumen.

15 Cf. a este respecto en especial la crítica, de gran ayuda, de N. Lohfink (véase precedente nota 3).

16 Cf. a este respecto Y. M. Congar, 'La historia de la Iglesia como *locus theologicus*', *Concilium* 6 (1970); W. Kasper, 'El mundo como lugar del evangelio', el mismo, *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970) 209-33, traducción castellana *Fe e historia* (Salamanca 1974); desde el punto de vista evangélico G. Krusche, 'Die theologische Revelanz der Situation für die Verkündigung des Evangeliums', J. Rogger - G. Shille, eds., *Theologische Versuche*, V (Berlín 1975) 175-84. En este sentido pueden comprender los teólogos de la liberación suramericanos la situación del «Tercer mundo». Evidentemente, es preciso distinguir entre los *loci theologici* los instrumentos de conocimiento propios de la revelación y los extraños a ella. En cualquier caso, es preciso prestar atención a la actuación del Espíritu en la historia; cf. GS 22, 28, 38, 41, 57.

17 Lo cual va haciéndose poco a poco consciente, en principio de forma marginal, en los escritos veterotestamentarios (véase epígrafe II, 1 a) y la aportación indicada en nota precedente 3).

interrogantes del progreso humano, esto es, de la liberación humana. Nos servirá de ayuda colocarnos ante los ojos estos fundamentos en toda su claridad, para que aprendamos a valorarlos con justicia.

1. *Las razones internas, condicionadas por el cambio escatológico de los tiempos.*

Las tres razones internas que indicamos a continuación son propiamente tan sólo tres aspectos de un único y mismo fenómeno: todas están referidas al viraje más que epocal de los tiempos, al «cambio brusco» radical operado en la historia de la salvación, que separa el tiempo del cumplimiento del tiempo de la promesa —lo cual se percibe con la mayor claridad en la cruz y resurrección. La irrupción del *eschaton* en la resurrección del Crucificado representa una discontinuidad en la continuidad de la historia de la salvación: el cumplimiento escatológico pone un término, en primer lugar, y de una vez por todas al *continuum* de la historia de la promesa, de forma, en verdad, discontinua.

La experiencia original cristiana del *eschaton* se da (si se nos permite sistematizar un poco) de forma triádica: (a) como acción escatológica de Dios (b) en la resurrección del Crucificado (c) mediante la experiencia del Espíritu. E. Peterson nos ha enseñado a ver¹⁸ cómo se ha convertido el «monoteísmo» eficazmente en un problema político. Parece que una comprensión trinitaria de Dios (cf. más abajo el epígrafe a A) tiene también sus consecuencias para la conducta del cristiano en el mundo, con lo cual queda, es cierto, una pregunta abierta al respecto (cf. también más abajo epígrafe a B).

a) *La tensa espera de la intervención escatológica de Dios.*

Ya hemos indicado de forma introductoria de qué modo se encuentra determinada la experiencia originaria de Nuevo Testamento por el corte ocasionado por el viraje de los tiempos en la historia de la salvación, el cual separa el tiempo del cumplimiento del tiempo de la promesa. Este «cambio brusco» histórico-salvífico es, por tanto, obra exclusiva de Dios, pues tiene que ser concebido universalmente.

¹⁸ E. Peterson, 'Monotheismus als politisches Problem' (1935), el mismo, *Theologische Traktaten* (München 1951) 45-147; cf. aquí p. 47: «Para los cristianos sólo puede darse una acción política bajo el presupuesto de la fe en el Dios trinitario». Traducción castellana *Tratados teológicos* (Madrid 1966) 27-62.

A) Para Jesús y para la Iglesia naciente, este cambio de los tiempos representa, empero, un presente ya germinal; el cumplimiento total es esperado, en tensa espera de cercanía, proveniente de un futuro creído como no muy lejano. En cualquier caso se contaba en todo tiempo, vivamente, con su posible irrupción en «permanente espera» de cercanía. Esta «conciencia de cumplimiento»¹⁹ estrechamente vinculada con la espera permanente de cercanía, oscureció, sin embargo, la mirada de los primeros cristianos para toda futurología intramundana, la cual parecía haber sido clavada en la cruz con Cristo, y para la responsabilidad del cristiano ante el mundo, cuya «figura pasajera» (1 Cor. 7, 31) fue creída como tal. De cualquier manera, esta experiencia apremiante del tiempo no dejó en principio abrirse camino a las utopías intrahistóricas, a las ideologías programáticas y a las acciones sociales comprometidas.

B) Se levanta la pregunta de si una experiencia intensiva semejante de la intervención escatológica comenzada por Dios tiene que excluir, en realidad, una acción mundanamente responsable del hombre por su misma esencia. Una reflexión, que ve la «proximidad», del Dios que ya viene²⁰ como el fundamento más profundo de la «espera en cercanía», podría imaginarse la irrupción de la salvación escatológica ciertamente, por el contrario, como estimulante de la acción humana²¹ —en el caso en que esta acción humana sea

19 Cf. a este respecto la publicación reciente de E. Ruckstuhl, 'Streiflichter zur Eschatologie Jesu' (I), S. Lauer - C. Thoma, eds., *Zukunft in der Gegenwart. Wegweisungen in Judentum und Christentum* (Bern-Frankfurt a. M. 1976) 79-93, con cuya comprensión de la proximidad y presencia del *eschaton* estoy de acuerdo. (También la «teo-logía» de Jesús, su teocentrismo, lo entiendo yo con R. como respuesta a la «revelación» acontecida en él).

20 Cf. asimismo A. Vögtle, *Was Ostern bedeutet. Meditation zu Mt. 28, 16-20* (Freiburg i. Br. 1976) 100: «La pregunta por la duración del tiempo (pudiera) no ganar peso propio alguno para la fe en la plenitud salvífica que viene. La decisión sobre el futuro salvífico se había tomado ya hacía tiempo. El esperado es aquél que ha llegado en Jesús, en el cual y mediante el cual Dios ha operado ya definitivamente la salvación del mundo».

21 Cf. a este respecto K. Rahner, 'Die Frage nach der Zukunft' (1969), el mismo, *Schriften zur Theologie*, IX (Zürich-Einsiedel-Köln 1973, 2 ed.) 519-40; el mismo, 'Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche' (1969), *ibid.*, 569; el mismo, 'Heilsauftrag der Kirche und Humnisierung der Welt' (1971), *ibid.*, X (1972) 547-67; cf. además las palabras-guía del registro. Cf. también H. Schürmann, 'Der gesellschaftliche und gesellschaftskritische Dienst der Kirche und der Christen in einer säkularisierten Welt', W. Peukert, ed., *Diskussion zur «politischen Theologie»* (Mainz-München 1969) 145-61. Hay que considerar también las agudas distinciones de O. von Nell-Bruning, 'Sendung der Kirche an die Welt', *Stimmen der Zeit* 102 (1977) 17-32, y preguntar a continuación, si dichas distinciones dan la palabra al punto de vista que sostenemos en el epígrafe II, 2 b) de manera satisfactoria.

soportada tan sólo por la acción salvífica escatológica de Dios, resulte conforme a ella y armónica con ella²². Una acción responsable mundanamente comprometida por el compromiso de Dios, estaría revestida de su caracterización propia: Una comprensión «escatológica» consecuente «dessaacraliza» el mundo y lo devuelve a la profanidad, otorgándole, con ello, su autonomía y haciendo ante todo el progreso técnico. Apelar y recurrir a las acciones de liberación de Israel (en el marco de las acciones liberadoras fundamentales de Jahveh), recaer, pues, en el comportamiento veterotestamentario después del comienzo de la Nueva Alianza, que pasa por alto la diástasis escatológica, tendría, por el contrario, como consecuencia una divinización, una absolutización de la vida mundana, social y personal, lo cual echaría a perder, por necesidad, la tierra —una conducta defectuosa «pagana», que convendría a un judaísmo y a un cristianismo que ya no cree en la acción escatológica de Dios. Un judaísmo y un cristianismo pervertido de este modo (como puede denominarse siempre) tiene ya en sí mismo el juicio; y puede ir en él a la ruina²³.

b) *La relativización de las necesidades humanas a la luz del acontecimiento de Cristo.*

El *kerygma* cristiano primitivo contempla la salvación escatológica como ya presente en la resurrección y glorificación del Crucificado (cf. sólo Rom. 4, 25), en la cual el «abandono» pasivo del Hijo (cf.

22 Cf. E. Peterson, *l. c.*; cf. nota precedente 18, p. 104 s.: «El monoteísmo como problema político procedía de la reforma helenista de la fe judía en Dios (...). Algo así como: una «teología política» sólo puede darse sobre el suelo del judaísmo o del paganismo. La proclamación cristiana del Dios trinitario está ciertamente más allá del judaísmo y del paganismo; es verdad que el misterio de la Trinidad se da tan sólo en la misma divinidad, pero no el de la criatura». Por esto no permite la divinización ni de un orden totalitario ni de un orden pluralista. La epifanía «económico»-escatológica de la Trinidad hace profano el mundo, por principio, de una vez por todas.

23 Cf. la problemática mostrada por N. Lohfink, 'Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums', *Stimmen der Zeit* 100 (1975) 435-50. Cf. también F. von Weizsäcker, 'Das Christentum und der Fortschritt. Voraussetzung für eine neue Lebensperspektive', *Evangelische Kommentare* 7 (1974) 196-99: «Hay que contar con que el furor mortal del progreso propio de la modernidad (...), esencialmente no es otra cosa que el potencial de resurrección de la esperanza cristiana de la salvación reconvertido acriticamente en el más acá y nunca confesado» (199). «Es preciso (...) referirse con fuerza al hecho de que para la fe cristiana la experiencia de las fronteras ha sido modelada, paradigmáticamente, de forma definitivamente válida en la muerte en cruz de Jesús (...). La cruz, sin embargo, se convierte en el fundamento de la vida, porque puede liberar de la violencia quimérica del tener-que-ser-como-Dios y de sus mortales consecuencias» (*ibid.*).

sólo Rom. 8, 32) es transformado activamente en la «entrega» en servicio «para los muchos» (cf. sólo Mc. 10, 25; 14, 24).

A) La referencia personal y soteriológica a Jesús como al portador de la salvación y al salvador (*sōtēr*) —que puede tomar formas muy diversas— fue experimentada al comienzo, según se puede comprobar en los escritos neotestamentarios, tan dominante —y puede en todo tiempo ser experimentada así de dominante—, que con ella queda relativizado por completo todo acontecimiento terreno: pues «en la cruz el mundo quedó crucificado para mí y yo para el mundo» (Gal. 6, 14, entre o. l. semejantes).

En tal referencia personal quedan asimismo «sin fuerza» utopías faltas de realismo, ideologías y programas. El seguimiento del Cordero degollado «excluye de la adoración la imagen de la bestia» (Ap. 13, 15), se mantiene «virgen»; «en su boca no se halló mentira» (14, 4 s.). Por lo demás, a partir del Crucificado resucitado todo sufrimiento de motivaciones creaturales, sociales o personales puede ser valorado positivamente: «Alegraos de participar en los sufrimientos de Cristo» (1 Pe. 4, 13).

Jesús no puede contarse como uno más entre los zelotas o los sicarios. Jesús no llamó a la lucha terrena en pro del «señorío divino», a la vista de la situación económica, social y política de su patria. Jesús prometió a los pobres, a los hambrientos y a cuantos lloran exclusivamente el reino, y con él la hartura escatológica y la alegría liberada (Lc. 6, 20 s.). Hay que aceptar la injusticia social, religiosa y política (Lc. 6, 29 s. y par.; Mt. 5, 41). «Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán» (Mt. 26, 52). En consonancia, las comunidades cristianas primitivas de Palestina no toman parte en la rebelión contra Roma. Se da una alegría en el martirio (Lc. 6, 22 s. y par.), y hay una «bendición de los perseguidos» (Lc. 6, 27 s.). Las instrucciones de Jesús sobre la renuncia a la violencia (Lc. 6, 27-36) son, en definitiva, comprensibles desde la propia conducta de Jesús mismo. Desde siempre y para el futuro, la estrategia del sufrimiento habría de ser la fuerza (evolutiva) más poderosa frente a la violencia totalitaria, pues, un proceder revolucionario contra la misma se convierte (y esto acontece casi necesariamente) asimismo en totalitario, o bien (en un mundo dividido) conduce a la dependencia de sistemas totalitarios vigentes en el mundo²⁴.

24 La teología suramericana de la liberación —cf. p. ej., J. L. Segundo, 'La opción entre capitalismo y socialismo como *cruz theologica*', *Concilium* 10 (1974)— cae asimismo con serias consecuencias, en un «teorema» (¡su reproche contra la teología europea «teórica»!), si no tiene *esta* realidad ante los ojos. La fe en el «tercer camino», esto es, en la «teoría de la convergencia» pasa por alto el factor de poder en un mundo dividido en sistemas de poder de ámbito mundial.

B) ¿No da testimonio, empero, el Nuevo Testamento, y, en verdad, parcialmente, de las relaciones de intensividad existentes en la Iglesia naciente? ¿No hay que pensar incluso más allá del marco del Nuevo Testamento, siempre que se tome en serio el mensaje de la cruz, entendido escatológicamente? Se plantea la cuestión de si no puede alentar en un compromiso preexistente una referencia intensiva a Cristo, una resonancia, en el amor «preexistente» de Dios y en el servicio amoroso de Jesús «por la vida del mundo» (Jn. 6, 51)— incluso con ayuda de imágenes intramundanas de futuro, concepciones ideológicas y programas de acción—, siempre que éstos permanezcan conformes tan sólo con el compromiso del amor que se ha hecho visible en la cruz de Cristo. Pues un pensamiento que concibe desde las antinomias de clase la lucha de clases como principio absoluto, y, a partir de aquí, enseña a odiar al enemigo de clase, no puede comprenderse a sí mismo como cristiano. Pero si la experiencia de la cruz estimuló a un hombre como Pablo al activismo misionero, ¿no podrá precisamente esta misma experiencia estimular amorosamente a otros portadores del Espíritu a un compromiso social y político?

c) La experiencia poderosa del Espíritu en la Iglesia naciente.

A) Ya en tiempos del Nuevo Testamento la Iglesia se hallaba insertada, atendiendo a su propia esencia, en el marco de la opinión pública y sustentada sobre su universalidad. Esto se desprende de la enseñanza de su anuncio, el cual consideraba conjuntamente creación e historia, como exponíamos al principio²⁵, en todas sus diversas formas lingüísticas, y se exigía a sí mismo metas universales, según su esencia. Asimismo, según su estructura sociológica, disponía desde el principio de una gran capacidad dinámica de asimi-

Fe y teología, empero, tienen la mirada libre para las realidades y desideologizan siempre; véase lo dicho más arriba. Cf. el escrito exhaustivo de R. Spaemann, 'Christliche Religion' (ver próxima nota 30): «La consecuencia más importante del ateísmo práctico (...) me parece ser ésta: la pérdida del presente en cuanto pérdida de la verdadera dimensión de la realidad, por consiguiente pérdida de la realidad. Para la ciencia objetiva hay tiempo solamente en cuanto pasado y futuro, como lo que está situado en el antes, es decir como un experimento que pertenece al pasado, y con prognosis (...). Presente como dimensión plena presupone la unidad de una forma de sentido en tensión sobre el tiempo».

²⁵ Cf. B. Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf* (Salzburg 1958, 2 ed.); G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen* (Mainz 1976) en especial 129-54: La referencia pública del mensaje neotestamentario.

lación²⁶. Aunque la «Iglesia naciente» —en su estadio primero y «embrional»— tenía aún la forma de una fraternidad «introvertida», no era secta alguna. Ciertamente que vivía sin gran capacidad para la comunicación hacia fuera, u otras tareas funcionales, la cual le falta por naturaleza a un embrión, y se encontraba alejada en una «introversión uterina» desde su experiencia inicial demasiado poderosa. Su ética era todavía, de este modo, una «ética de la comunidad» distanciada del entorno. La nueva vida, necesitada de protección, tenía aún necesidad de un cierto distanciamiento del mundo.

B) Así, pues, se plantea ahora la pregunta de hasta dónde ha de ser vinculante para todos los tiempos la superabundancia espiritual de introversión de los comienzos. Si reflexionamos sobre lo que ya hemos dicho introductoriamente sobre la diferencia entre la Iglesia naciente y la ya hecha, no pretendemos hacer sin reparos y de forma irrefleja la introversión cristiana primitiva una medida para todas las épocas de la historia de la Iglesia (es necesario sobre todo aclarar ésta, condicionada también a su propio entorno; véase más abajo). ¿No puede, queremos preguntar, ser también precisamente estimulante una nueva irrupción pneumática para una toma de postura comprometida en el campo mundano social y personal?²⁷ La historia de los santos no deja duda alguna a este respecto, y el futuro de la Iglesia y el del mundo —permítasenos añadir— espera una irrupción tal.

En lo que precede, hemos señalado —por lo que se refiere a A)— tres razones internas o fundamentos —o mejor: un fundamento triple— que explica el silencio del Nuevo Testamento ante la pregunta por la responsabilidad del cristiano ante el mundo. Y hemos tenido que colocar al lado de sus tres aspectos —por lo que se refiere a B)— un signo interrogativo: esto es, si el elán inicial de introversión que aquí se hace visible, asimilado en la contemplación y aceptado en

²⁶ G. Theisse, 'Die soziologische Auswertung religiöser Ueberlieferungen', *Kairos* 17 (1975) 284-99, aquí 284: El primitivo cristianismo fue en principio «un movimiento social de desintegrados, pero desarrolló pronto nuevas muestras sociales de integración que más tarde pudieron ser aceptadas por toda la sociedad».

²⁷ Cf. nuestra aportación: 'Der proexistente Christus - die Mitte des Glaubens von morgen?' (1972); H. Shürmann, ed., *Jesu ureigener Tod* (Freiburg 1972, 2 ed.) 121-58, en especial 138-42, 150-54. Cf. S. Galilea, 'Kontemplation und Engagement. Das prophetisch-mystische Element in der politisch-gesellschaftlichen Aktion', P. Hünemann - G. D. Fischer, *Gott im Aufbruch* (Freiburg i. Br. 1974) 168-80; H. Büchele, *Cristsein im gesellschaftlichen System* (Wien 1976) 96 ss.: «Spiritualität des Sozialen». Véase fundamentalmente H. Urs von Balthasar, 'Jenseits von Kontemplation und Aktion' (1973), *Pneuma und Institution* (Einsiedeln 1974) 288-97.

la pasión, no puede extravertirse activamente hacia fuera con legitimidad y fundamento. A este respecto, se refuerzan todavía más nuestras dudas, cuando veamos en lo que ha de seguir cuántos fueron los factores ambientales que, condicionados temporalmente, determinaron la introversión de la comunidad cristiano-primitiva.

2. *Las razones externas, condicionadas por la situación y el entorno.*

El entorno y la historia de la humanidad se encuentran marcadas doblemente por la condición corpóreo-espiritual del hombre: se dan —en presencia viva de unas en otras— corrientes espirituales (que se objetivizan) y encarnaciones sociales que pueden desmoronarse constantemente de forma contradictoria. No es raro que las relaciones político-económicas de una época se encuentren establecidas de una forma que en el «espíritu objetivo» del tiempo —al menos en los miembros vivos de la sociedad, y a partir de una profundidad personal viva— ha sido ya superadas, y con frecuencia han llegado a ser completamente invertidas. También en la época del Nuevo Testamento chocó el mensaje cristiano al mismo tiempo (a) con corrientes de profundidad espiritual, y (b) con estabilizaciones externas de poder, que se comportaban antagónicamente entre sí, y que determinaron la vida de los primeros cristianos de forma diferenciada. Ambas factores operaron, empero, en el mismo sentido —cada uno a su manera: los cristianos quedaron marginados de las tareas exteriores con respecto al mundo.

a) La nostalgia ansiosa del medio ambiente de los valores trascendentes, personales y humanos.

A) El entorno romano-helenístico del Nuevo Testamento se preparaba en sus mejores espíritus a descubrir los valores internos del sí mismo y, con ello, la libertad personal e histórica, después de una época de extraversión naturalista (en el clasicismo griego y romano) y después de un tiempo de un progreso grande político y económico-técnico (en el imperio romano helenizado), en una forma hasta entonces no conocida en el mundo antiguo —en los movimientos monásticos, las experiencias místicas, los distanciamientos filosóficos, en el culto de los misterios, el neoplatonismo y, universalmente, en la gnosis²⁸. Tal era el mundo en el cual y para el cual tenía, ante

28 Esta situación externa histórico-espiritual puede afectar hasta tal punto

todo, que ser formulado el mensaje de Cristo, y en el cual quería encontrar oído. Pero tenía que articularse adecuadamente el mensaje escatológico de salvación ante oyentes que buscaban de forma semejante su propia hondura personal²⁹. Es así cómo el mensaje se formuló, en efecto, de por sí en un lenguaje de interioridad personal, para la cual todo compromiso mundano representaba al menos algo de segunda importancia.

B) Signos diversos —en particular si se registran «sismográficamente» ciertos fenómenos del «movimiento juvenil» de los últimos años y se intenta explicarlo— permiten esta suposición: la Iglesia, sus parroquias y comunidades, así como cristianos particulares parecen vivir hoy bajo una pasión preexistente, perdidos en la contemplación (¡no en una «meditación» que se busca a sí misma!) en un estrato de profundidad, que sería de nuevo el adecuado para los espíritus más inquiridores y para las nostalgias más profundas de la época; y con ello representarían también un correlativo social amargo y necesario, y de esta forma, un futuro discutido. Algo que prejuicios superficiales esperan de la Iglesia y de los cristianos y que ellos mismos creen tener, en correspondencia, que hacer, se convierte ya en un juicio erróneo, sobre todo cuando instituciones temporales y funcionarios hacen con frecuencia posible lo exigido en una forma inmejorable. La Iglesia, presumiblemente, tendrá que transformarse a sí misma dentro de una humanidad occidental que se aliena cada vez más, para poder hallar de nuevo una palabra y el lenguaje en esta «contestación» muda, para poder responder a preguntas profundas —en lo cual le estaría permitido además³⁰ apoyar asimismo su

la experiencia fundamental pneumática del cristianismo primitivo, que no pocos investigadores han intentado aclarar incluso el surgimiento, esto es, la impronta del mismo desde esta perspectiva histórico-espiritual. Sin duda, que una cierta condición de introversión de la vida paleocristiana y, de diversas maneras, algunas formulaciones del kerygma afectadas por el gnosticismo han encontrado, efectivamente, en dicha perspectiva su forma propia. Pero no se debería confundir la partera con la madre.

29 Es incomprendible oponerse a un tal derecho de los predicadores a acen- tuar y adaptar el mensaje: E. Käsemann, *Jesu letzte Wille nach Joh 17* (Tübingen 1971, 3 ed.); cf. también L. Schottroff, 'Der Glaubende und die feindliche Welt', WMANT 37 (Neukirchen-Vluyn 1970).

30 Cf., muy aclaratorio, R. Spaemann, 'Christliche Religion und Ethik', *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973) 282-91: «Una forma de hacer ineficaz la religión es aquélla en la que juega un papel disfuncional dentro de un determinado sistema social (...). La otra forma de pérdida de funcionalidad consiste en que la religión pierda su función por acomodación» (283). «El que la religión pierda su funcionalidad» —de una u otra forma— «es tan sólo la consecuencia de pre-

más efectivo servicio en favor de la supervivencia de la humanidad en el próximo milenio que empieza ya a amanecer.

b) *El totalitarismo externo e interno del imperio romano como impedimento para un compromiso cristiano con el mundo.*

A) En la época neotestamentaria la Ecumene se encontraba unificada político-económicamente sobre la base de un imperio prepotente. Como cosmovisión propia del mismo se fue configurando de manera progresiva ideológica, cultural y religiosamente —a través del helenismo alimentada desde el Oriente— una apoteosis del Estado. Es comprensible que en un ambiente espiritual de este tipo no pudiera darse una actividad reformadora o incluso revolucionaria; todo lo más que podría darse era una vigilancia clarividente, así como consuelo cifrado apocalípticamente o amonestación (cf. por ejemplo, Lc. 4, 5 ss.; Apocalipsis de Juan), un inteligente tantear aquí y allá, a fin de evitar encontronazos innecesarios (p. ej., en los escritos lucanos, en Rom. 13 y en 1 Pe. 2, 11-17). En una situación semejante, hubiera sido irrealista e inoportuno todo compromiso revolucionario político o social, y asimismo inmoral. Jesús y los espirituales primitivo-cristianos lo reconocieron así, con tanta mayor sensibilidad cuanto que se encontraban rodeados de sicarios y zelotas faltos de clarividencia, fanáticos religiosamente.

No pocos textos desde la tradición cristiana más primitiva hasta el Apocalipsis de Juan tienen que ser leídos con este frente por delante. En las tradiciones más antiguas se reconoce con claridad la negativa de Jesús y de la generación de los años 30 al 60 a todos los intentos de zelotas y sicarios de cambiar las relaciones vejatorias políticas, esto es, económicamente catastróficas y asociales de la Palestina del tiempo neotestamentario (ver precedente epígrafe I, 1 b). Pablo no hace nunca con sus palabras críticamente frente contra el ambiente de una sociedad esclavista (cf. 1 Cor. 7, 21-24; Film.; Col. 3, 22-4, 1) y no toma postura de forma programática en pro de la emancipación de la mujer en la sociedad masculina de la Antigüedad (cf. sólo 1 Cor. 11, 2-16; 14, 33-36, entre otros lugares). Los escritos joánicos abandonan a su suerte al mundo al que «tanto ha amado Dios» (cf. 3, 16) con sus necesidades terrenas —de una forma para muchos hoy espiritualmente escandalosa. Jesús no se deja arrastrar, según el evangelio de Juan, al papel

tender encontrar su identidad en la función» y no comprenderse a sí misma como «amor de Dios y adoración» (286). Cf. también I. Vanderheyden, 'Gibt es einen spezifisch religiösen Dienst an der Welt?', *Wissenschaft und Weisheit* 39 (1976) 172-93, con referencia a R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein* (Freiburg 1973). Cf. asimismo próxima nota 50.

de un *Messias ben David* de tipo real (Jn. 6, 14; 12, 12-19) y no se siente de ningún modo llamado a acallar el hambre terrena (Jn. 6, 26 ss.). El Apocalipsis de Juan «se resigna» ante los poderes anticristianos — que escalan el imperio romano, o mejor: acaba por resolverse por la profundidad de una calma legítimamente activa: «¿quién puede luchar contra la Bestia?» (13, 4). «*El que a la cárcel, a la cárcel ha de ir; el que ha de morir a espada, a espada ha de morir*» (13, 9 s.). Cuando los poderes malvados de los últimos tiempos alcancen su punto álgido (y se habla aquí acerca de dicho tiempo) serán vencidos justamente entonces por la «salvación, el poder y el reinado de (...) de Dios y la potestad de su Ungido» (12, 10).

B) Sólo un espíritu profético clarividente puede reconocer en su tiempo si, y hasta dónde, se encuentra impregnado por un establecimiento totalitario, o cuándo se encuentra en peligro en acciones revolucionarias de caer en semejantes sistemas totalitarios temporales —cuya forma tiene siempre posibilidad de adoptar. Entonces el sufrimiento amoroso se convierte, más que en una gesticulación irritada, en mandamiento de la hora. Finalmente, todo esto no puede dissociarse del juicio racional de hasta dónde puede darse en una época y situación determinadas la «última hora», porque «ya han aparecido muchos Anticristos» (1 Jn. 2, 18). En el mundo antagónico de hoy tiene que llamar la atención de forma bien distinta el juicio a este respecto. Sólo un espíritu profético puede asimismo reconocer si la situación de otra región no está impregnada —a despecho de toda apariencia— en su profundidad por una nostalgia espiritual, en cuyo marco haya de ser formulado el mensaje de Cristo nuevamente y cara al futuro, de forma que la tarea principal no haya de ser la del compromiso, sino la de la interiorización (véase más abajo II, 2. b) B). No está permitido echar en el olvido que el Apocalipsis de Juan ofrece visiones de futuro para el tiempo del Anticristo que ha de venir y del falso Profeta, y que no se dio en el tiempo de su puesta por escrito el totalitarismo externo e interno allí descrito en su forma más real. El imperio romano de finales del siglo I después de Cristo conoció, a pesar de todos sus establecimientos políticos y económicos y a pesar de todas sus absolutizaciones, aquí y allá, en toda su incalculable amplitud, una vida pluralista, que de ningún modo apeló sólo al mensaje interiorizado e interiorizante de Cristo y que, tal vez, sólo hubiera admitido un comportamiento introvertido en el mundo. En este mundo se seguirá adelante con el pluralismo, generalmente hablando —al menos a veces y en éste o aquél ámbito determinado—, hasta que llegue el fin de

los tiempos y haga su presencia en el mundo «el» Anticristo. De ahí que el espíritu profético se pregunte en aquel tiempo y en aquella situación, si está llamado a una profundización interior mucho más que a una aprobación externa, y de qué forma haya de cargar aquí y ahora los acentos. Habrá asimismo en aquel tiempo particulares, grupos y movimientos vocacionados, que han sido enviados, a colocar respectivamente sus propios acentos.

II.—EL SILENCIO DEL NUEVO TESTAMENTO A LAS PREGUNTAS POR LA RESPONSABILIDAD CRISTIANA PARA CON EL MUNDO COMO SILENCIO DISCUTIDO

No nos podemos dar por satisfechos con el resultado obtenido hasta ahora (bajo el epígrafe I), de que el Nuevo Testamento carece de mirada para las preguntas por la tarea humana en el mundo, y que no ha tematizado la obligación de liberación a partir de las necesidades creaturales, sociales y privadas. Tanto por la esencia del mensaje cristiano como por sus condicionamientos (véase arriba I, 2) quedarían por pensar otras posibilidades y problemas. El silencio de la Iglesia naciente y de los escritos neotestamentarios a la pregunta por la responsabilidad cristiana ante el mundo debe ser escudriñado, en verdad, todavía un poco más: si es que no fue sólo un silencio característico de un fenómeno incipiente, condicionado situacionalmente, sino un silencio que aún hoy tiene algo que decirnos como silencio elocuente.

Una «teología política» puede remitirse a las formas de comportamiento y a las instrucciones de Jesús, del mismo modo que del pueblo de Dios vetero y neotestamentario (también a las dimensiones «políticas» del contenido kerygmática del Antiguo y del Nuevo Testamento), las cuales tiene una relevancia teológica indiscutible, y ésto, en verdad, tanto como (1.) modelos de conducta y como (2.) impulsos o implicaciones evaluables. Hacemos, pues, bien en considerar los modelos de comportamiento viejo y neotestamentarios ante las diversas formas de conducta, porque nos ofrecen, sin duda, el horizonte de actuación para poder comprender las instrucciones (¡tanto depende la comprensión de éstas de los modelos de comportamiento!) ³¹.

31 Cf. nuestra aportación: '*Das Gesetz des Christus* (Gal. 6, 2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus' (1974), *Jesu ureigener Tod* (véase precedente nota 27), 97-120.

1. *La relevancia de los modelos de comportamiento antiguo y neotestamentarios.*

Las Sagradas Escrituras narran en principio tanto los modos de comportamiento y las instrucciones de Jesús como los del antiguo y nuevo pueblo de Dios, los cuales han de ser interrogados en su condición de modelos evaluables como modelos de conducta —y siempre, por cierto, de forma diferenciada: (a) Los Escritos del *Antiguo Testamento* dan cuenta de modo diverso de la acción temporal de Israel, imbricada en la acción pactada en la alianza de Yahveh, de forma «parabólica» —según nos parece a nosotros; (b) Los Escritos del *Nuevo Testamento* dan igual cuenta del comportamiento y de las instrucciones de Jesús, así como de los de la Iglesia primitiva, los cuales postulan para sí —al menos así nos lo parece a nosotros— una validez paradigmática. Las dos formas son evaluables para nuestro planteamiento como parábolas y acciones simbólicas, por una parte, y como narraciones ejemplares y acción prototípica, por otra. La tesis necesita aclaración.

a) *La estimación parabólica de las formas de comportamiento veterotestamentarias.*

A) ¡La «teología política» de las diversas tendencias se remite —lo cual no puede ser comprobado aquí— de forma particular a las formas de comportamiento viejotestamentarias! Objetivamente, éstas conservan su carácter vinculante (relativo), sobre todo en cuanto que han sido escritas «para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos» (1 Cor. 10, 11). Básicamente, dichas formas no pueden, sin embargo, ser interrogadas ya de manera directamente nomística sobre la base de su estimación moral, sino siempre, y tan sólo, como «modelos de comportamiento», porque todo comportamiento moral ha sido puesto, mediante el «giro escatológico» de los tiempos, bajo el horizonte escatológico del ser y de su motivación; porque con ésto, además, todo acontecimiento de tipo terreno ha quedado reducido al ámbito de lo profano (véase lo dicho más arriba), y solamente puede ser considerado aún como «parábola» del acontecimiento escatológico.

La historia de Israel se ofrece en el Antiguo Testamento como narración creyente de un acontecimiento siempre único e irrepetible (por consiguiente, como «fábula»), la cual se convierte —leída desde el Nuevo Testamento— alegóricamente en una «parábola». Narrar en parábolas es enajenar lo que se piensa en una historia que quiere ser utilizada analógica o aplicativamente.

Tales narraciones parábolicas³² no pretenden ser ejecutadas «legalmente», sino observadas en una situación análoga de forma, asimismo, análoga, con frecuencia aplicativa. La medida para su correcta explicación se encuentra en el acontecimiento escatológico testimoniado en el Nuevo Testamento, y en el imperativo que debe seguir a este indicativo escatológico. A este respecto hay que pensar en cada caso particular si el comportamiento del pueblo de Dios veterotestamentario puede ser transferido a la *communio sanctorum* que lo rebasa, a la Iglesia terrena en cuanto pueblo de Dios neotestamentario y peregrino, o a sus dimensiones terrenas político-sociales en o fuera de la Iglesia.

La teología de la liberación es desde el principio para Israel un tema central³³. «Liberación» significa fundamentalmente: «sacar de Egipto». Esta antigua acción de salvación de Yahvéh se mantiene siempre como prototipo de nuevas acciones salvíficas de Yahveh. En el Deutero-Isaías se piensa, sobre todo, con el término «liberación» en el retorno de la cautividad de Babilonia. A cuyo propósito hay que considerar: «salvación» es aquí, en primer lugar, salvación terrena, realizada aquí, sobre la tierra. Además: esta salvación es fundamentalmente una acción de Yahveh, una acción de liberación socio-política de Israel en cierto modo sin mérito propio. Desde el exilio en Babilonia la acción salvífica de Yahveh se comienza a ver entonces poco a poco en un horizonte universal y referida al marco histórico de todos los pueblos. En el Deutero-Isaías se recoge esta perspectiva y —después de la peregrinación de los pueblos (cf. Lc. 13, 29)— Yahveh coloca al abrigo de Sión a todos los pueblos. Pero con esto no nos encontramos todavía ante una escatología auténtica, que pone fin al cosmos y a la historia y que se pueda entender como trascendente. Tal escatología aparece en primer lugar, y aún como una realidad muy alejada —impropia o utópica— en la perspectiva del Deutero-Isaías 45, 3-5: todos serán reyes; en Ez. 34: el mismo Yahveh será pastor de su pueblo: en Jer. 31, 31-34: Yahveh será en la «nueva alianza» el único maestro interior de su pueblo. Pero todo esto acontece, cierto que sí, todavía bajo la perspectiva del Viejo Testamento, en esta tierra, no se trata de algo escatológico en sentido propio.

B) Como no se da ningún tipo de escatología auténtica antes de la apocalíptica judía temprana, no pueden, después de este cambio, que en Jesús y en el cristianismo primitivo es radical, incorporarse

32 Cf. H. Frankemölle, 'Hat Jesus sich selbst verkündet? Christologische Implikationen in den vormarkinischen Parabeln', *Bibel und Leben* 13 (1972) 181-207.

33 Cf. la referencia de N. Lohfink, 'Heil (...) ' (véase precedente nota 3).

sin flexión alguna expresiones veterotestamentarias sobre la liberación de las criaturas o la liberación social. Hay que preguntar en cada caso si, y en qué medida, tales expresiones de liberación intrahistórica tienen todavía para nosotros —en forma «parabólica»— un cierto valor expresivo. La mayoría de las veces tienen tan sólo éste: Dios quiere y opera la salvación total, la cual incluye la salvación de las criaturas y la salvación social. Pero Dios realizará esta salvación de forma plena en principio en el eón venidero, y todavía no en esa tierra en el curso de la historia. La actuación y el comportamiento de Israel, a los cuales no puede reconocérsele, ya en el Antiguo Testamento, la significación definitiva (véase lo dicho más arriba), pueden tomarse solamente con gran cuidado como «imágenes anticipadas» de lo que ha de venir, pues no se encuentran todavía en el horizonte escatológico del ser ni en el de sus motivaciones, según hemos dicho ya. Pues es asimismo cierto que, entretanto, se ha producido una continuidad de la historia de la salvación en la discontinuidad que separa el tiempo de la promesa del tiempo del cumplimiento.

b) *La significación paradigmática del comportamiento de Jesús y de la Iglesia primitiva.*

El comportamiento de Jesús y de los primeros discípulos no es para nosotros una historia extraña de carácter escatológico como el comportamiento de Israel y más particularmente en Israel antes del cambio escatológico de los tiempos. Carece para nosotros de la extrañeza de una parábola y reviste, más bien, el carácter estimulante de un «ejemplo», que llama directamente a la acción —si bien no de forma legal y normativa, sino precisamente ejemplar. Ahora bien, la «representación» se ejecuta con acierto sobre el mismo plano del tiempo del cumplimiento que ha irrumpido con Jesús.

El comportamiento de Jesús y de la Iglesia primitiva lo ponen gustosos de relieve los grupos sociales como modelo moral de comportamiento. Se falsea totalmente allí donde Jesús es comprendido como un revolucionario social a la manera de los «zelotas» contemporáneos de Jesús; se acierta, empero, a comprender este comportamiento cuando (de forma no zelota) se interpreta «paradigmáticamente», como ejemplo que es preciso tomar bien en serio, por cuya relevancia ética se pregunta. A este respecto, pueden darse diversos

puntos de partida —si bien permítasenos renunciar aquí a los ejemplos de la primitiva comunidad cristiana:

A) *El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios* es una utopía real trascendente-escatológica, que tiene aspectos no sólo cósmicos, sino asimismo sociales, no ya en la apocalíptica judía, sino todavía en Jesús mismo (¡tan centrado se encuentra este mensaje en él sobre el reino de Dios³⁴, y, de este modo, tan personalizado!); de tal forma que dicho mensaje inspira y estimula a lo largo de la historia, y de manera renovada, proyectos sociales de futuro y programas diversos de acción³⁵. Un mensaje, empero, que no se deja, sin más, transferir e identificar con dichos proyectos y programas. Muy por el contrario: justamente, en tanto que el anuncio de Jesús mantiene abierta la «diferencia escatológica», resta fuerza definitiva a las utopías intramundanas, las ideologías y los programas de actuación, logra desestabilizarlas; o positivamente formulado: logra personalizarlas e incluso humanizarlas en gran medida.

B) *Las curaciones de enfermos y los exorcismos de Jesús* hay que entenderlos como signos escatológicos (cf. Lc. 10, 23 s.; 11, 20): estos signos significan que Dios no quiere el sufrimiento del mundo y que éste será vencido escatológicamente. Se trata de *verba sensibilia* (Agustín). Ciertamente, este comportamiento paradigmático de Jesús tiene que ser para nosotros una llamada que nos anime a arremeter contra el hambre, la enfermedad y la muerte, allí donde no podemos hacer más que ésto. Finalmente, empero, Jesús remite también aquí a la obra escatológica de Dios, pues ningún esfuerzo humano podrá vencer jamás todo el dolor, creaturalmente condicionado, de este mundo. Cierto que no hay ninguna ley de «conservación del dolor»,

34 R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1965, 4 ed.); N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (London 1963) (véase allí la historia de la investigación, pp. 13-157); cf. además la referencia ofrecida en precedente nota 19. Cf. también algunas aportaciones en 'Schülegabe A. Vögtle zum 85. Geburtstag', ed. por P. Fiedler - D. Zeller, *Gegenwart und kommendes Reich* (Stuttgart 1975); allí I. Maisch, 'Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft', pp. 27-49. También N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metapher in the New Testament Interpretation* (Philadelphia 1976) 203: «Kingdom of God is a symbol evoking a myth; the hermeneutical possibilities vary enormously according to the viability of the myth and the functional possibilities of the symbol».

35 Cf. a este propósito E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Zeugnis aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, I-VII (Basel 1951-65); cf. también la corta referencia de Ernst Wolf, art. 'Reich Gottes', II. Theologiegeschichte, RGG V (1961, 3 ed.) 918-24.

como puede haber una de «conservación de la energía». Pero allí donde podamos, con ayuda del humanismo, de la técnica y la medicina, mantener este dolor a distancia, éste hace de nuevo su presencia entre nosotros en forma de bombas, deterioro del medio ambiente y superpoblación.

Jesús, no fue, así, pues, técnico, colaborador en el desarrollo o médico, porque su mensaje apuntó hacia la transformación total de las cosas y nada le pareció más importante que trazar el horizonte salvífico del futuro en su totalidad. Su mensaje fue el mensaje de la superación escatológica de toda necesidad creatural, un mensaje que, en verdad, debía estimular al máximo a todos los que prestan su ayuda en la necesidad en el sentido de Mt. 25.

C) El mensaje de Jesús acerca del reino cercano de Dios representa —con una acentuación superior a la del mensaje del Bautista— salvación de Dios. *El trato de Jesús con los pecadores* —el Jesús «en malas compañías» (A. Holl)— lo expresa con acierto (cf. Lc. 7, 37 s.; 19, 7, entre otros). Pero se trata siempre de pecadores en los que es posible la conversión, gracias al amor de Jesús³⁶. Jesús no se convierte así en animador de movimientos de protesta crítico-social.

D) Es verdad que Jesús —*por su inmediatez al Abba y su conocimiento de la voluntad de Dios*— cae en acerva oposición a la observancia farisea, así como está contra el ritualismo saduceo (y esenio)—, pero, con toda seguridad, también en contra del compromiso zelota. Lo encontramos, ciertamente, en un «curso de colisión». Pero la protesta de Jesús es siempre una protesta «intraeclesial», que nunca se convierte en crítico-social (lo cual acentúa expresivamente Mc. 10, 42 ss.). El propósito de Jesús, instaurar el señorío de la voluntad de Dios en Israel, tan sólo puede ser «paradigmáticamente» con gran precaución para los programas crítico-sociales y las acciones políticas como un modelo de conducta ejemplar transferido por analogía.

Es verdad que tiene que producirse, esto nos está permitido decirlo como *conclusión definitiva*, un cambio de vida a partir del cambio

36 P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, BET 3 (Frankfurt a. M.-Bern 1976) 275 (allí se pide una aclaración: ¿es el perdón de Dios «lo previamente dado», lo que llama a la conversión, o es «la predicación de la salvación», y, con ella, la oferta de gracia del perdón? ¿Se da esta conversión con la «incondicionalidad del perdón», el cual se supone para toda acción humana que precede a la gracia, o hay también perdón sin la voluntad (necesitada siempre de ayuda, evidentemente, en su fundamento último) de conversión?).

de los tiempos (cf. Mc. 1, 14). Jesús entiende, asimismo, en efecto, la salvación que irrumpe como una salvación cósmico-creatural y económico-social, pero centrada en la acción salvífica de Dios «para con nosotros», como salvación y santificación personal-existencial. La salvación creatural y social se señala de hecho en su conducta harto significativa—y, con ello, también como paradigma moral vinculante; su anuncio, empero, apunta, en verdad, con vehemencia inequívoca a la salvación personal, la cual está ahí para ser tomada. Israel sólo se convierte en pueblo real a través del don de la alianza de Yahveh con él en la acción salvífica de Jesús y en su don a cada individuo en particular en Israel, lo que significa, entonces, mediante una conversión personal del individuo; así también la humanidad y el cosmos juntamente con Israel serán, pues, conducidos a la salvación escatológica. El anuncio del reino de Jesús es y permanece según su intención más honda una llamada a la conversión —al Padre, cuyo amor y misericordia anuncia Jesús.

2. *La relevancia de las instrucciones vetero y neotestamentarias y sus implicaciones.*

Más arriba tuvimos ya que preguntar si las tres razones fundamentales internas (véase I, 1), que hicieron «ciega» a la Iglesia «naciente» para las tareas mundanas, podrían tener aún relevancia alguna para la Iglesia ya «hecha», especialmente para la actual; y lo mismo por lo que se refiere al alcance de las dos motivaciones básicas de tipo externo que señalábamos (véase I, 2). Veíamos que si la irrupción «triádica» del *eschaton* se refleja en su profundidad trinitaria —en la reciprocidad personal de las tres personas divinas y en su ser para los demás en su relación hacia fuera—, es fundamentalmente pensable una relevancia social, es decir, crítico-social, de este *hyper*; y con toda probabilidad, sin duda alguna. La acción salvífica escatológica de Dios, el principio kenótico del amor del Hijo y el impulso del Espíritu (a) activan respectivamente el amor del cristiano y son una fuerza social decisiva y crítico-social. Este principio cristiano (b) puede, a este respecto, trabajar también con autopías sociales, concepciones ideológicas y programas de acción, siempre que en ello —tanto en los fines como en los medios— quede garantizada la estructura personal del amor.

a) *Amor y justicia como impulsos sociales y critico-sociales.*

A) Las instrucciones políticas y sociales de los escritos veterotestamentarios se encuentran en dirección al progreso y la liberación del pueblo (y más tarde también de todos los demás pueblos) hasta el Deutero-Isaías y han sido además presentadas con frecuencia como tales. Una y otra vez estas instrucciones son citadas por la «teología política» de todas las tendencias con completo derecho³⁷.

B) La Ley de Moisés y las imágenes del futuro y las advertencias de los profetas culminan en el título sapiencial que paradójicamente puede denominar Pablo (Gal. 6, 2) como «la ley de Cristo»³⁸, la cual es considerada en el *hyper* del comportamiento y, en particular, en el del servicio realizado por Jesús en su muerte (cf. Mc. 10, 45). El mandamiento del amor del Viejo Testamento (cf. Lev. 19, 18) queda ampliado en boca de Jesús y de la parénesis cristiana primitiva y anclado en el amor de Dios (cf. Mc. 12, 29 ss. y par.).

(1.) El impulso del amor neotestamentario no llama solamente al «amor fraterno» a nivel ético-comunitario (*philadelphia*) en la fraternidad (*philadelphotēs*) de la comunidad, sino que tiene desde el principio ante la vista (6, 37; cf. 2 Pe. 1, 7) (2.) al prójimo (llegando hasta el «enemigo», cf. Lc. 6, 35 s.), pues cada hombre —en Cristo— puede convertirse en prójimo (cf. Mt. 25, 31-46; 1 Cor. 8, 5). (3.) El amor es, además, *filantrópico* como el amor de Dios (Tit. 3, 4) para con todos los hombres (cf. Rom. 12, 10-21). «Filantrópico» (Hech. 28, 2) considerará asimismo Pablo, en este sentido, los valores mundanos. Los toma así del entorno en el que se desenvuelve; cf. sólo Fil. 3, 8; Rom. 2, 14 s., además, recoge también la tabla doméstica, pues, en verdad, «todo es (de Dios)» (Rom. 14, 14.20), «la tierra es del Señor» (1 Cor. 10, 26). El amor está abierto al mundo; no puede darse por contento con la ayuda «caritativa» ni con la limosna, cuando la necesidad del «prójimo» o los hombres se encuentran condicionados a nivel creatural o social. (4.) La parénesis de Jesús como la de los apóstoles, profetas y maestros cristianos primitivos se hace con frecuencia, a partir del mandamiento del amor, duramente *critico-social*; cf. la advertencia y amonestación constante a los ricos y estabilizados (por ejemplo, Lc. 6, 24 ss.; cf. Lc. 10, 30-35; Mt. 6, 24; 1 Cor. 11, 20 ss., 23-24; Lc. 12, 16-21; Sant. 2, 1-26; 5, 1-6), la toma de partido en favor de los

37 Cf. B. M. Ahern, en la ya citada aportación de la precedente nota 14.

38 Cf. nuestra aportación citada en precedente nota 31.

pobres y de los débiles (p. ej., Lc. 6, 20; 1 Cor. 12, 22 ss., 26) y la exigencia a todos de ayudar y dar (Mc. 10, 21; Lc. 12, 33; 14, 33). En el centro de dicha parénesis encontramos estas consecuencias, no sólo siempre que se opera en los ricos interpelados y en las comunidades cristianas, mediante la predicación, una transformación de la conciencia, sino también cuando se modifican las estructuras sociales en el curso del tiempo.

b) *La apertura crítica del amor para las acciones, funciones y servicios socio-institucionales.*

El hombre no es sólo persona, sino que tiene también una naturaleza individual y social. El amor personal tiene, a partir de aquí, tan pronto como se concretiza, la tendencia a la institucionalización en sí. «La relación del hombre con el hombre y con la naturaleza no se deja reducir a las relaciones lineales, esto es, a las relaciones del hombre particular con el hombre particular y del hombre con la naturaleza, sino que: la libertad del individuo se ajusta a derecho, se institucionaliza. Se crea una "infraestructura", un sistema económico y político-administrativo, un sistema de normas con los aparatos dirigidos por los hombres, sus leyes y sanciones legales; pero se crea asimismo imágenes, ideologías, costumbres, usos, tabús; esto es, un sistema moral y de vigilancia con sanciones sociales. El hombre como esencia social ha creado históricamente y emanado estas instituciones, relaciones (=estructuras) como formas de su concreto ser-en-el-mundo y de la proximidad, por una parte, y, por otra, él mismo viene "al mundo" en el marco de estas estructuras que lo envuelven»³⁹.

Desde el amor cristiano cuanto hemos dicho tiene una vigencia aún más elevada; tampoco la voluntad de vida de los primitivos cristianos era enemiga de las instituciones⁴⁰. También tendía dicha voluntad desde sí misma a formas y recursos estables —siempre que ello puede ser testimoniado en el Nuevo Testamento de manera comprensible (véase más arriba I), ante todo a un nivel comunitario-institucional.

A) Pero del mismo modo que desde el principio el «amor fraterno»

³⁹ Cf. H. Büchele, *Christsein* (véase precedente nota 27). Cf. la profundización antropológica y teológica de H. Urs von Balthasar, 'Pneuma und Institution', el mismo, *Pneuma und Institution*, Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln 1974).

⁴⁰ Cf. F. Böckle, 'Glaube und Handeln', *Mysterium Salutis* V (Zürich 1976) 21-115, en especial 27-30.

incluía el amor al prójimo y a la humanidad (equivalente a la *philantropía*) (véase más arriba), así tenía también, tan pronto como el tiempo madurase y las circunstancias lo permitieran, que conducir (1.) a acciones públicas: en principio intraeclesiales (p. ej., 2 Cor. 8, 1-15, entre otros: la colecta para Jerusalén); (2.) a funciones estables (cf. 1 Cor. 12, 28: «dones de asistencia»; cf. 1 Cor. 16, 15; Rom. 16, 1 entre otros); (3.) a «servicios» destacados (cf. Rom. 12, 7; 1 Pe. 4, 11), por ejemplo, Rom. 12, 8: «distribuidores (de ofrendas)», «practicantes de la misericordia», «diáconos» (Fil. 1, 1; 1 Tim. 3, 8.12).

«Las estructuras pueden, si se las considera "en sí mismas", ser como el presupuesto de la autorrealización humana, los fundamentos que hacen posible la libertad humana, del autodesarrollo del hombre; por otra parte, crecen, de hecho, a partir de las oposiciones de intereses, poder y dominio, pero también de la contingencia. Sobre la base del error, de las unilateralidades ideológicas, deficiencias propias en el saber y, sobre todo, mediante la tentación continua del dominio del hombre por el hombre, tienen las estructuras la tendencia a independizarse. Adquieren de este modo... un carácter *quasi* negativo de tipo subjetivo, y aparecen como poderes que limitan la libertad y la desvirtúan con una autonomía absolutizada»⁴¹. En un tiempo, en el que pueden tornarse amenazantes "poderes impersonales", establecimientos y hechuras humanas: tales como instituciones sociales, ecuménicas y políticas, tanto nacional como internacionalmente, enfrentándose a los hombres de manera alarmante como una "segunda naturaleza", y amenazando la libertad y el yo personal, las relaciones yo-tú, y los ámbitos del nosotros, se experimenta la emancipación de alienantes poderes impersonales extendidos a nivel mundial (según la comprensión moderna

41 Cf. H. Büchele, *Christsein* (véase precedente nota 27). Cf. también A. Batkke, 'Die Gesellschaft und das Böse. Was kann die Soziologie zur Auseinandersetzung mit dem Bösen beitragen?', *Bibel und Leben* (1975) 51-55, aquí p. 53: «Cuanto más complejos y diferenciados llegaron a ser los órdenes —por consiguiente, en especial medida con el desarrollo de las culturas más avanzadas y, en un plano cualitativamente más alto, con la revolución industrial—, tanto menos plausible resultó atribuir el mal exclusivamente a causas trascendentes, por una parte, y, por otra, el comportamiento defectuoso individual añadido a la constatación del mal existente. Se dieron, sin duda, también con frecuencia regulaciones (costumbres, leyes) sociales que resultaron ser malas» —«malas» en sentido análogo se nos permitirá completar, pues las expresiones espirituales pueden ser «falsas», las instituciones (bien porque son anticuadas, o bien deficientes, o bien porque resultan prematuras o porque se exige demasiado de ellas), en cambio, pueden ser «contradictorias»; unas y otras pueden obedecer a un principio regulativo interno que menoscaba de hecho su realidad, constituida por una mala voluntad, o dirigida desde fuera «con maldad». J. Ratzinger, 'Tradition und Fortschritt', A. Paus, ed., *Freiheit des Menschen* (Granz 1974) 9-30, indica que «la tradición como amenaza de la humanidad» (*ibid.*, 14-16) —ya desde sus comienzos (marcados por el pecado original)— está necesitada desde el presente y con miras al futuro de pureza: «Tradicón está mezclada por doquier con aquello que deshumaniza al hombre, (...) está manchada (...). Lo que fundamenta y lo que destruye son realidades que están entremezcladas una con la otra sin remedio (...)».

extendida del concepto; véase más arriba), de forma más comprensible, como una tarea universal. Naturalmente, podría adoptarse una actitud de resignación: «El impetu de la legalidad ecuménica y social es hoy (...) como una montaña, de la cual todo el mundo dice que habría que dejarla estar porque es inamovible. El poder de lo material se ha incautado, más o menos, totalmente hoy de nosotros; pero si tuviéramos la fe tan sólo de un granito de mostaza ...⁴²; la fe puede mucho».

Cuando la libertad del hombre y la posibilidad de una vida personal se encuentran así de, sencillamente, amenazadas, no le está permitido, ni tampoco puede, al amor renunciar al compromiso social. «El cambio de las estructuras sin el cambio propio del hombre es una ilusión materialista, esto es, colectivista. Cambio propio y personal sin cambio de las estructuras es una ilusión idealista, esto es, liberal»⁴³. Cada compromiso, empero, que está movido por el compromiso escatológico de Dios, tendrá que pensar el postulado que impregna el compromiso de Jesús: «El que quiera meterse de lleno con el mundo, tiene primero que morir a él»⁴⁴.

B) Con todo, quizá haya de reflexionarse también en tales tiempos bien en serio la verdad contraria: en medio de los poderes establecidos el amor personal, utópico-real, crítico-ideológico y no-programático de los primeros cristianos, puede llegar a ser significativo y convertirse en una tarea urgente altamente «moderna». «La tarea (en su doble significación: «dar-se» y «objetivo» *) de la Iglesia se sitúa, pues, en un morir, capaz de transformarlo todo, en el mundo, en el servicio, cuyo sentido estriba en la actitud de servicio incondicionado de Dios en Jesucristo en favor del mundo, a fin de que este mundo llegue a transubstanciarse en la relación incondicionada yo-tú-nosotros del amor. La Iglesia se muestra así como presente de la transformación continua del mundo»⁴⁵. La penetración personal e «infiltración» de todos los establecimientos es algo que está permitido suponer que ha de darse en el «amor al prójimo» «por naturaleza»;

42 H. Büchele, *Christsein* (véase nota precedente 27), 12.

43 *Ibid.*, 23 s.

44 Hans Urs von Balthasar, *Der Laie und der Ordenstand* (Freiburg i. Br. 1949) 16 s.

(*) *Nota del traductor.* El vocablo alemán *Aufgabe* lo traducimos aquí por *tarea*, siendo su significado alemán original el determinado por la acción de entregar (-se) (*geben* y *weg-geben*) = darse a algo como *objetivo*, término éste último que es, asimismo, en cuanto *finalidad* y *término de un propósito* (Ziel) identificable con la acción que representa su persecución o búsqueda. Esto queda expresado en la composición alemana del vocablo *Auf-Gabe*.

45 H. Büchele (véase precedente nota 27), 33 s.

aquella se transforma críticamente, entonces, en acciones sociales en oposición a un trabajo con programas sociales en formas sociales, siempre que dichas acciones —en nombre de la libertad, por supuesto— no cambien más que las instituciones establecidas (lo cual sucede necesariamente) por instituciones que se acabarán estableciendo igualmente, y marginando la libertad ⁴⁶; aunque cuando la institucionalización dañe más que aproveche a un *humanum bonum commune* (lo que no está permitido en ningún modo concebir tan sólo como sociedad funcional de producción y consumo). El amor cristiano, en cuanto amor al prójimo, se ve impelido mejor a la situación de fronteras, más allá de las instituciones, al escondrijo al que no llega institución de fronteras, más allá de las instituciones, al escondrijo al que no llega institución ninguna; penetra a través de sus grietas y hendiduras en los oscuros calabozos de una sociedad establecida y perfectamente —y, por esto mismo, imperfectamente— organizada. El amor cristiano se ve impulsado a acercarse a los sucios servicios del peonaje, donde no se trata ya de un trabajo mecánico y donde, en tal acción, posibilita la creación de «ámbitos del nosotros» en una sociedad de rendimiento, colocándoselos, es verdad, sobre su propia realidad. La Iglesia se manifiesta, entonces, en tanto que «comunidad personal», «fraternidad» verdadera —y ya mediante su propio ser— como «*sacramentum et instrumentum unitatis*» de la humanidad (LG 1; cf. GS 42, 3), que aspira en nuestros días a construir su propia unidad. La Iglesia es, en cierto modo, «la levadura y el alma de la sociedad humana que se renueva en Cristo y se transforma en familia de Dios» (GS 40, 2). Ciertamente que, para llevar bien a cabo esta misión, tiene que ser asimismo un espacio personal del nosotros. Una Iglesia que protege, en cuanto fraternidad, los valores personales y humanos, y que desmitologiza y desacraliza con ello todas las ideologías y establecimientos, se transforma así —indirecta y mediatamente— en un factor salvífico social de primer rango, del cual emanan fuerzas de unificación y salvación.

Los dos epígrafes (A y B) que acabamos de exponer en lo que procede, y que son de naturaleza contraria, tiene que ser considerados de forma complementaria: cuando el amor, según su misma esencia, se encuentra abierto también para las tareas públicas y las institucionalizaciones, entonces será preciso, en verdad, mantener uni-

⁴⁶ Cf. K. Rahner, 'Institution und Freiheit' (1970), el mismo, *Schriften zur Theologie*, X (Einsiedeln 1972) 115-32.

dos este conocimiento con su proximidad pneumática de los primeros tiempos a la actitud fraterna y personal. Se encuentra siempre, pues, a caballo sobre la dialéctica entre las posibilidades de una posición personal y de otra institucional —hoy más que nunca. La decisión por uno u otro camino apenas si podrá hallarse por senderos puramente racionales y de fundamento. Se necesita, a este respecto, de un análisis de los tiempos fuertes espiritualmente ⁴⁷ en el sentido del Apocalipsis —un conocimiento que nos urgía ya más arriba (véase I, 2. b) B) imperiosamente.

VALORACION CONCLUSIVA

(1) El silencio del N. Testamento (y del Antiguo) por lo que respecta a las tareas para con el mundo (I), que tuvo sus razones internas (I, 1) y externas (I, 2), se ha mostrado como un *silencio elocuente* (II). Ofrece a una «teología política» «modelos de comportamiento» absolutamente estimables (II, 1), si bien no pueden deducirse de aquí programas políticos, sociales y económicos concretos; pero sí fuertes impulsos (explícita e implícitamente) para una toma de postura social y crítico-social (II, 2) —*impulsos*, en verdad, *para una actuación amorosa y un amoroso sufrimiento en uno mismo*—, lo uno o lo otro según la situación y la hora histórica.

(2) La «condición silenciosa» en dicho «silencio elocuente» no puede, legítimamente, aclararse sólo por los condicionamientos temporales o de situación. Tiene, más bien su razón profunda en que todas las posiciones e instituciones, funciones y servicios operados espiritualmente y verdaderamente cristianos nacen del *amor personal*. De aquí se deducen consecuencias positivas y negativas: el amor se embarca sólo en formas de actividad y trabajo sólo con medios que mantienen abierta la relación vertical del hombre, por una parte, y, por otra, a nivel horizontal, el ámbito del nosotros en el mundo, el espacio de las relaciones personales yo-tú, y que se protegen recelosos ante los esta-

⁴⁷ Cf. A. Baatke, 'Die Gesellschaft' (véase precedente nota 41), 53: «Para no sufrir bajo el peso del mal, para poder ver, más bien, el mal, comprenderlo, aclararlo y combatirlo, se necesita la distancia que hace posible la libertad. Hubo siempre desde el principio individuos aislados socialmente, que se atrevieron a abordar el mal en la sociedad: marginados, extranjeros, huéspedes, profetas, filósofos, intelectuales escépticos», a tal propósito se haría necesario discernir los espíritus.

blecimientos «malos». Con esto, se gana un principio muy general, pero ciertamente fundamental para todas las posiciones de los cristianos para con el mundo, que tiene su implicación. Reflexiones ético-sociales tienen que iluminar, a partir de este principio fundamental y de su legitimidad objetiva y conforme a la creación, las normas políticas, o bien socio-económicas⁴⁸). Estas no pueden deducirse directamente de los escritos neotestamentarios (ni veterotestamentarios).

(3) La irrupción escatológica de Dios en Cristo, su acción salvífica preexistente en el Espíritu Santo, que puede llevarse con amor, pero que también puede arriesgarse amorosamente, ha *operado espiritualmente el saber en sí* cuándo y donde llega la hora del compromiso «revolucionario» del amor, y cuándo y dónde la hora del sufrimiento preexistente, o bien de la «capacidad contemplativa para perderse». Pertenece a la situación de entretiempos, al ya, pero todavía no escatológico, el que la Iglesia y los cristianos se mantengan abiertos a ambas tareas. Cómo se encuentra hoy interpelada o requerida la Iglesia aquí o allá, es algo que hay que juzgar de maneras diversas, y que es del mismo modo, reclamado en todo tiempo por las comunidades cristianas y por los mismos cristianos particulares según situaciones y según la vocación.

(4) Lo que, sin duda ninguna, no le está permitido ni a la Iglesia ni a los cristianos particulares, es —como ya hemos presupuesto más arriba— la tarea del alejamiento en la alienación actual. La Iglesia y los cristianos pueden ser llamados activamente a la pasión amoroso-contemplativa o pasivamente a la acción amoroso-preexistente⁴⁹ —el

48 H. Büchele, *Christsein* (véase precedente nota 27), fórmula de forma gramática: «Para construir un sistema social, en el que los hombres se encuentren unidos entre sí, así como con la naturaleza (=unidad material mediada en la diferencia de yo = nosotros y nosotros = yo), es preciso renunciar a: a) a la burocratización, masificación, materialización, a la inhumanidad técnica, a la funcionalización: esto es, a todas las tendencias de despojo, despersonalización y colectivación; b) al aislamiento, reclusión en solitario, a la desestimación propia, esto es, a las tendencias de aislacionismo y privatización. Por el contrario, es preciso incrementar en todas las esferas sociales fundamentales (...) todo aquello que fomenta y sirve a a) la responsabilidad personal y a la toma de conciencia responsable de la propia personalidad, esto es, a la *autodeterminación* y b) la aptitud para la comunidad y la comunicación, es decir, para la *codeterminación*». Algo sobre lo que, a pesar de todo, discuten los sociólogos.

49 Cf. H. Urs von Balthasar, *Der Laie* (véase precedente nota 44), 16 s.: «¿Se ha llegado a pensar suficientemente que dentro de la Iglesia acción y contemplación, y desde otro punto de vista acción y pasión, son conceptos correlativos?, ¿que un más en la acción exige un más en la contemplación y la pasión? (...). Se cometería un error imperdonable, si se quisiera cambiar la preparación para una acción decisiva en una simple «acción».

efecto de extrañamiento que emana de hondura espiritual puede venirles a ellos desde la cruz de Cristo, siempre mejor que cualquier otra actitud, y ser, hoy precisamente, más provechoso para el mundo que todos los intentos posibles «acordes con el tiempo» de una falsa acomodación y de una «colaboración» capaz de congraciarse con nuestra época⁵⁰. «*Aggiornamento desde el extrañamiento*» podría ser la tarea de la hora presente.

H. Schürmann

Traducción castellana del Prof. ADOLFO GONZALEZ MONTES.

⁵⁰ Véase precedente nota 30.