

RELIGION Y PUEBLO EN LA PERSPECTIVA JUDIA Y CRISTIANA

1.—Dentro del «campo semántico» de correlaciones múltiples en que se plantea el tema de nuestro encuentro, «religión» frente a «pueblo», «sociedad», «estado», «tierra», «mundo moderno», me parece conveniente tratar de precisar con el mayor rigor posible, y atenerse luego al mismo, el alcance de la «oposición» distintiva que define a cada una de esas *nociones* en relación con las demás, a fin de evitar interferencias y repeticiones inútiles en la consideración de un campo semánticamente tan ceñido en sus relaciones con el tema «religión».

En el caso concreto ya de la correlación «religión y pueblo», se va a tomar esta realidad socio-política en su aspecto inorgánico y no estructurado, en cuanto hecho biológico-racial e histórico-cultural, al margen de su organización interna («sociedad»), estructura de conducción o decisión («estado») y enraizamiento geográfico («tierra»), y desde una perspectiva preferentemente histórica, más que contemporánea («mundo moderno»). Desde este punto de vista vamos a tratar de precisar la incidencia que la «religión», es decir, la referencia del hombre a lo «absoluto», a la transcendencia», al «fundamento» transmundano, a Dios en una palabra, manifiesta en la configuración de esa realidad biosocio-histórica que hemos delimitado como «pueblo». Por otra parte, nos ceñiremos en esta consideración a la perspectiva religiosa hebrea y cristiana, con mayor insistencia en esta última naturalmente, aunque sin descuidar la «hermenéutica cristiana» del problema tal como lo presenta la Biblia Hebrea, en cuanto principio y preparación de la perspectiva cristiana. Será así una consideración preferentemente positiva e histórico-religiosa, no abstracta o filosófica sobre la posible o conveniente relación entre religión y pueblo.

2.—El tema dado plantea, es claro, un problema relacional y consiguientemente de doble dirección: el de la incidencia de lo religioso en la configuración de lo étnico, de la peculiaridad socio-cultural distintiva de un grupo humano, y, viceversa, el de la incidencia de la peculiaridad étnica de tal grupo humano sobre la configuración del universo representativo de lo reli-

(*) Texto de la exposición desarrollada en el Seminario sobre «Comunidad religiosa y comunidad nacional» tenido en Jerusalén del 10 al 16 de septiembre de 1976 con la participación de profesores españoles e israelíes.

gioso, sobre su percepción y expresión. La primera constatación que salta a la vista en la Historia de las Religiones es la de la *profunda implicación* de ambos elementos: la religión forma parte esencial de la configuración histórica de un pueblo, de su concepción de lo divino y de las exigencias que le atribuye sobre sí. Tal concepción adquiere incluso un alcance pervasivo y envolvente de todas sus actividades, hasta excluir la existencia de una esfera «profana» o «laica» donde la relación religiosa no ejerza influjo configurante. Pero, a su vez, la idiosincrasia étnica se retrata en la configuración de la transcendencia. La religión resulta, en realidad, la más completa autoproyección representativa de un pueblo como realidad cultural: de su experiencia del mundo, o contorno geo-biológico que le ha tocado en suerte, y de sus vivencias históricas. La configuración de la transcendencia (idea de dios, jerarquización de los dioses, organización del «espacio» teológico con su cielo e infierno, etc.) y sus exigencias sobre el comportamiento (culturales, sociales, morales, etc.), resultan, en definitiva, la absolutización de su experiencia del mundo a nivel total: subconsciente, racional, histórico-cultural. Ello hace que, dentro de la fundamental homogeneidad estructural del universo de lo religioso, impuesta por la identidad de los polos de relación, quepa una riquísima variedad de representaciones (los panteones y cielos son diversos en la India, Mesopotamia, Egipto, Grecia) y de actitudes religiosas (exigencias culturales, morales, ascéticas, sociales) y de experiencias de lo divino (diversas vivencias místicas, profetismos, nirvana, iniciaciones místicas). Todo pueblo, pues, posee su propia «experiencia religiosa» con la que se siente identificado. Lo cual significa que, como «confesión», es intransferible «de suyo» o sólo asimilable en la medida en que se asimile o acepte la componente étnico-cultural completa. Históricamente esta situación se ha configurado como una «lucha de dioses», que se imponen a través de la preponderancia de los respectivos pueblos que los «han creado» y a los que luego aquéllos «protegen».

Esta profunda identificación de lo religioso y lo étnico, tal como aparece empíricamente en la historia, lleva consigo que la religión se «imponga» en el respectivo grupo como un dato social incuestionable y previo a toda decisión personal. «¿Se ha visto jamás, preguntaba asombrado e irritado Jeremías (2, 10-11), que haya cambiado un «pueblo» (*gôy*) de dios?». No se elige, pues, la religión, considerada la cosa histórica y sociológicamente, como no se elige el pueblo o raza de que se nace. En ese sentido la religión no aparece como libre, sino como connatural. Habrá que esperar hasta la aparición del pensamiento crítico en Grecia para poder ver desligarse ambos componentes y llegar a una consideración autónoma de lo «religioso», que en realidad supuso su debilitamiento y posibilidad de abandono como configuración étnica peculiar (reducción racional de la mitología, asimilación sincretista de los diversos panteones), para convertirse en material filosófico-racional, y como tal universal, o en culto transmigrable. Con ello el aspecto racional o místico-vivencial de la experiencia religiosa pasaba a primer plano, pero sólo dentro de círculos minoritarios. Por lo demás, la religión en el mundo greco-romano continuó con su originaria estructura étnica, incluso socialmente reforzada,

aunque expuesta ya irremediabilmente tanto a la crítica interna (filosofía, ateísmo) como al sincretismo o proselitismo externo (cultos orientales).

3.—También la *religión de Israel* surge de acuerdo con estas mismas coordenadas. En sus estadios primitivos, hasta donde nos es posible reconstruirlos, el clan o clanes de los *B^ené Yisrá'el* poseen su propia divinidad, al parecer de configuración familiar («el dios de los Padres»), tanto por lo que a su denominación-representación («el dios de Abraham...») como por lo que a sus promesas (tierra y descendencia) y exigencias se refiere (confesión y culto). El miembro del clan quedaba automáticamente inserto en ese ámbito religioso y el «dios de su padre» era su dios. No podemos precisar hasta qué punto la concepción religiosa del Israel primitivo era ya cualitativamente distinta de la de los demás pueblos que le rodeaban y con cuyos universos religiosos se hallaba en contacto, en un proceso tanto de asimilación como de contraste. A primera vista, un parangón con el universo religioso de Mesopotamia, Egipto y más en particular Canaán, en cuyo ámbito se mueven los *B^ené Yisrá'el* y a cuyo influjo no pueden escapar, manifiesta y pone elementos comunes. Pero no podemos desconocer que nos hallamos ante de relieve la peculiar sobriedad del suyo propio, a pesar de los muchos una reinterpretación, aunque se apoye en la tradición, hecha desde vivencias históricas posteriores, ni podemos ignorar la diferencia de estructura socio-cultural que separa a un clan seminómádico de una sociedad urbana del Antiguo Oriente.

Por eso, para nuestro tema «religión y pueblo», es decisivo tener ante los ojos el momento en que la experiencia y representación religiosa de Israel se configura como «religión nacional», coincidiendo con su aparición como «pueblo» (*'am*). No vamos a tratar de analizar aquí la experiencia del «Sinaí» en su historicidad, ni de resaltar el origen y peculiaridad de la representación y exigencias con que la divinidad, *YHWH*, aparece en ella. Voy a fijarme sólo en un dato característico y constante de todas las tradiciones que nos la transmiten: su configuración como «alianza» (*b^erit*). Se trata posiblemente, incluso en este caso, de una forma de religión, de relación con Dios, no original de Israel (cf. Juec 8, 33; 9, 4.44), pero que éste elevó a estructura fundamental de su vivencia religiosa. Tampoco nos va a ocupar aquí el análisis de la misma como gracia-juramento unilateral o como contrato bilateral. Nos interesa sólo resaltar el momento de «aceptación» y compromiso que lleva consigo. La «alianza» es «ofrecida» (cf. Ex 19, 5-8; Jos 24, 15-24; Deut 5, 2-27), con lo que se inserta en el centro constituido de la religión de Israel el elemento de la «libertad». Como en las demás religiones, continúa aquí reflejándose la proyección del propio pueblo en su dios, pero ahora en forma de aceptación, consiguientemente de gracia, no de mera representación. Israel puede servir a «otros dioses», con lo que su propia conciencia de salvación, por la que ineludiblemente tenía que «elegir» a «su» dios salvador y configurarle según ella, se ve desbordada y enfrentada con la obligación de decidirse por un Dios que trasciende su propia acción salvadora y consiguientemente al pueblo que ésta genera. En su forma de religión, la «alianza», descubre Israel la reve-

lación de un Dios nuevo, real y totalmente trascendente, no el simple correlato de unas vicisitudes naturales o incluso históricas, pues también los otros dioses salvan a sus pueblos. Israel, en consecuencia, comienza a vivir su «religión» como radical actitud de aceptación y respuesta a ese Dios que se le ofrece espontánea, libre y gratuitamente para salvarle o crearle como pueblo, aunque pudiera procurarse otro, mientras en las demás religiones tal problema no se plantea, al menos refleja y radicalmente, porque sus dioses son la única opción de sus pueblos, es decir, en realidad no hay tal opción, son su autoproyección vivencial, aunque sea transcendental.

4.—Pero este momento de libertad que se atisba en el fondo de la religión de Israel, éste lo vive también como «pueblo», lo que significa que la opción es *socialmente* englobante. Yahweh es el Dios de Israel y así de cada israelita; o lo que es lo mismo: el israelita nace yahwista. El yahwismo configura a su pueblo como entidad étnico-social que le distingue de los demás, con lo que históricamente ser yahwista es ser israelita y viceversa. De ese modo el elemento «libertad» queda relegado a estructura de constitución originaria de la religión, desarrollada de una vez para siempre y en la que el individuo particular, en cuanto tal, no participa históricamente sino a través de su encuadramiento en la estructura socio-racial, profundamente comunitaria y solidaria. No obstante, tal elemento estructural estará, por ello mismo, siempre presente, aflorará en los momentos de «renovación» de la «alianza», que se presentan así como posibilidades de «aceptación» libre, aunque perfectamente asumidas por el orden socio-religioso generado (como momentos de afirmación, no de replanteamiento opcional del yahwismo), y acabará por emerger a primer plano e imponerse en la concepción profética de la «Nueva Alianza» y del personalismo religioso de la época inmediatamente preexilica y exilica. En este momento el «pueblo» de Israel puede surgir de una opción religiosa libre y personal de cada uno de sus miembros, liberado incluso del influjo sociológico de la propia historia y su interpretación salvífica fracasadas, y constituirse así como una «comunidad» (*qāhāl*) en la que el elemento determinante y aglutinador es la fe religiosa. En este «Nuevo Israel» lo étnico-político, que naturalmente persiste por necesidad intrínseca del yahwismo según lo hemos descrito, queda supeditado a lo específicamente religioso, incluso de algún modo desbordado por esto. No en vano coincide este momento con el de la más amplia y clara conciencia de abertura del yahwismo a las demás gentes.

Pero hay que reconocer que se trata de una posibilidad y perspectiva utópico-escatológica y que la comunidad postexilica funciona como una comunidad étnico-religiosa ordinaria, incluso dentro de una perspectiva mucho más cerrada que anteriormente, si la juzgamos por las ordenanzas de «Esdrás y Nehemías». Aunque, por otra parte, en las últimas etapas de la época bíblica, la deficiente y contrastada realización política de la «etnia judía» desarrolla una conciencia más clara de su especificidad religioso-cultural y responde al reto del Helenismo, que es un reto de culturas, con el desarrollo de un marcado proselitismo religioso, que en cuanto tal es superior de lo étnico.

5.—No obstante, en este mismo momento volvemos a presenciar la implicación de lo étnico y religioso de la fe yahwista, como es normal en toda la vivencia religiosa antigua. La sublevación de los Macabeos es el resultado de la clara conciencia, impuesta por la realidad política, de que la vivencia religiosa del yahwismo sólo es posible desde una realidad política independiente y libre. En realidad, ésta era la condición de vivencia religiosa de todo el mundo oriental antiguo: el propio dios, al menos con la pretensión de supremacía, sólo podía ser adorado por el propio pueblo y en la propia tierra, dentro de un posible sincretismo de equiparación. Ahora el sincretismo helenista parecía ofrecer una alternativa a los pueblos sometidos, al prestar el propio y asimilar otros universos religiosos en una unidad cultural que soportaba hasta cierto punto las diversidades étnicas. Pero chocó con una realidad que no se dejaba sincretizar ni asimilar, el yahwismo. En tal coyuntura éste recurrió a su propia capacidad de pervivencia y convocatoria de su «pueblo», que en ese momento había de ser forzosamente una resultante de la libre decisión en la que se combinaban las voluntades de pervivencia religiosa y étnica.

Aparece así, al final de la época bíblica, una realidad que ha estado operando en el yahwismo desde su mismo origen, aún más, que es su manifestación original: su capacidad de *liberación*, y así de organización, del «pueblo» (Exodo). La fe yahwista aparece históricamente como una función de liberación nacional. En realidad, en esto tampoco se diferencia esencialmente de la función de otras religiones, pero en ellas el recurso a los dioses parece subsiguiente a la sociedad organizada (los dioses creen con el pueblo y la sociedad), mientras en el yahwismo Dios se define por el acto liberador («El que te sacó de Egipto») y constituidor del pueblo («El que te eligió, formó...»), lo que quiere decir que la fe religiosa es vivida como el elemento central de la realidad étnica. Israel es así esencialmente «el pueblo de *Yhwh*» (cf. p. e., Ex 15, 13.16; Num 11, 20; Juec 5, 11; 1 Sam 2, 24; 2 Sam 1, 12; 6, 21; 2 Rey 9, 6...); y en una perspectiva religiosa más universal y monoteísta es su «pueblo peculiar» («*am sēgullāh*»; cf. Ex 19, 5; Deut 7, 6; 14, 2; 26, 18). Entra aquí en juego toda la teología de la «elección», que es capital en la religión yahwista, pero que ahora no podemos considerar. Se trata quizá de una sistematización tardía, deuteronomística (cf. el uso de *bāḥar*) de un elemento primordial del yahwismo.

Esta conciencia de peculiaridad religiosa, certificada por su propio contenido empírico (monoteísmo moral) y por la constante vivencia reinterpretativa de su pasado-presente histórico, que le autorizaba una apertura hacia el futuro y la esperanza, permitirá sobrevivir al pueblo judío aún después del fracaso de la empresa hasmonea y el derrumbamiento de la estructura política. Con ello quedará afirmada la transcendencia del yahwismo sobre lo político, pero no sobre lo étnico. A partir del año 70 p.C., la «religión» es el contenido decisivo que va a salvar al «pueblo», su identidad, a lo largo de los siglos y en medio de un contexto hostil. No hay que ignorar, con todo, que la religión preserva al pueblo, en forma de promesa y esperanza, toda su estructura socio-política; el judaísmo es una victoria tanto de la fe en Yahweh como de la esperanza en su propia restauración. Es decir, el

judaísmo nunca pasa a ser una religión meramente «epiritual», al menos en cuanto religión popular y nacional, dejando a un lado los diversos intentos de su racionalización. Habrá que aguardar a la época contemporánea para que se produzca la distinción entre lo étnico-racial y lo religioso y surja consiguientemente el problema de la identidad judía. Pero, a pesar de todo, en todas las posibles respuestas al mismo está operante la dialéctica de estos dos aspectos: desde la «liberal» del judío que pretende vivir como un ciudadano más de cualquier estado con su religión propia, hasta la «progresista» del que se afirma judío o ciudadano de Israel sin religión alguna. En ambos casos lo étnico-racial se hace presente, bien como concomitante, bien como determinante, mientras lo religioso adquiere el valor de lo primordial o se reduce a un elemento de tradición pasada con el que se mantiene una vinculación meramente cultural.

6.—En esta perspectiva del judaísmo, tal como puede captarla la visión cristiana, se inserta la peculiaridad del *cristianismo* y la especial relación que en él asumen las coordenadas «religión» y «pueblo». No podemos ignorar que desde el punto de vista histórico-religioso (prescindimos por tanto de la valoración dogmática) el cristianismo surge cuando el judaísmo se encuentra en franca bancarrota socio-política y han empezado a desarrollarse diversos «movimientos» de «espiritualidad» judía, expresión de la capacidad transformacional de la fe yahwista, aunque todos ellos más o menos ligados a la esperanza escatológico-apocalíptica, confiando al futuro el presente imposible, si exceptuamos el «partido» saduceo que representa una tecnificación escolástica e «ilustrada» de yahwismo y su acomodación al momento político. En este contexto la «doctrina» de Jesús de Nazaret (prescindiendo igualmente de la valoración de su persona que se realizará en su comunidad a partir de su propia autocomprensión) se presenta como una «radicalización» de las exigencias del yahwismo (cf. «el Sermón de la montaña») y su «reducción» al núcleo esencial (cf. el tema de «los preceptos primeros», de acuerdo en esto con la línea profética (cf. Os 6, 6; Miq 6, 8) y la rabínica (cf. *Pirqé 'ābôt* 1, 2.7.10.15-18; 2, 1...)) como base de su «proyección universal» como «religión», e incluso como humanismo, por encima de la concreción «étnica». Esto no aparece aún expresamente en la primitiva predicación sinóptica, incluso Cristo predica sólo a los judíos y rehusa salir del ámbito de Israel, aunque los Evangelios recogen también el testimonio de la «fe» de paganos (cf. Mt 8, 10; 15, 28, etc...); prescindimos, por otra parte, del encargo kerigmático «id y haced discípulos de todas las gentes» (Mt 28, 19), que tiene también su paralelo en la actitud proselitista del judaísmo del momento. El valor de aquella predicación al respecto es más bien indirecto: ausencia de todo programa de organización nacional, ni siquiera a nivel escatológico. Lo cual lleva consigo que, si aparentemente se presentaba como un movimiento de «espiritualidad» dentro del judaísmo, en el que caben en principio los Evangelios de Marcos y Lucas y así se vio a sí misma la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, allí no podría a la postre prosperar; y si había de perdurar, como la objetividad de su propio contenido auguraba, tenía que saltar por encima de la base étnica, lo

que llevó a cabo la primitiva misión por mediación, sobre todo aunque no exclusivamente (recuérdese a Pedro y Bernabé), de Pablo de Tarso.

7.—A partir de este momento el cristianismo se «desjudaíza» y se orienta a la creación y sostenimiento no de un «pueblo», sino de una «comunidad supranacional (*koinonía*, *ekklesia*) en la que expresamente pretende trascenderse lo étnico y su reflejo religioso peculiar, su «ley», que llegó a hacer «impuro» el contacto con un «gentil» (en Cristo, dirá Pablo, Gal 3, 28, «no hay judío ni griego»; en realidad, todos, judíos, griegos y bárbaros necesitan de la fe en Cristo para ser salvos); al revés de lo que ocurría en la «comunidad» (*yaḥad*) de Qumrán, limitada a los judíos y sobre el marco de su «ley». Tal comunidad se funda en un nuevo principio, de estructura con todo profundamente bíblica: fe en Jesús como definitiva intervención salvífica de Dios en la historia, que es la de Israel. En él se hace Dios presente en la historia, y la función del «pueblo» judío como sacramento de esa presencia se da por terminada; el «Nuevo Israel» queda abierto al encuentro directo de todo hombre con su Dios-salvador que se ha hecho cercano en Jesús. Esta comunidad de la «Nueva Alianza» se construye así sobre aquel principio de libertad, de aceptación personal, que vimos era también esencial en la primitiva alianza sinaitica y sobre todo en la esperanza profética: es la comunidad de los que «el Padre atrae» y «siguen a Jesús», de los que «creen» a la «palabra» desde la fe de los que han creído en la «persona». El intento de transformación al judaísmo, a través del anuncio del Reino» que manifiesta la tradición sinóptica, se ha transformado en un movimiento de «religión universal».

Este planteamiento religioso significaba de hecho la anulación del «pueblo judío» como realidad religiosa, en que tanto insiste Pablo en su epístola a los Romanos («todos, judíos y griegos, están bajo el pecado; sin distinción, todos necesitan de la misma fe», Rom 3, 9.23-24); y esto por doble motivo: en cuanto le despojaba de su función religiosa como «pueblo de Dios», que ahora adquiere un nuevo sentido y una nueva base de reclutamiento con superación de su estructura tradicional (ley y culto); y en cuanto, consiguientemente, ignoraba y prescindía de cualquier programa o esperanza de organización socio-política del mismo, derivada y apoyada en su peculiaridad religiosa.

Se origina así un nuevo concepto de «pueblo» a partir de la componente religiosa, de «pueblo de Dios», próximo sin duda, sociológicamente visto, al concepto «comunidad» que las «religiones de misterios», importadas en el Imperio romano de Grecia y el Oriente, estaban a su vez desarrollando. Será precisamente su no renegada vinculación con el «Antiguo Testamento» y el «pueblo de Israel» histórico, así como en general su referencia esencial al evento histórico-salvífico que culmina en Cristo, pero que tiene una larga prehistoria, lo que diferenciará morfológicamente al Cristianismo de aquéllas (amén de su contenido y exigencias); diferencia que una concepción meramente gnóstica del mismo no sabrá defender. El cristianismo no se presenta en ningún sitio (si exceptuamos tal vez Corinto) como un mero «culto» o esperanza; incluye siempre un proyecto de vida. El «pueblo

de Dios» que es el cristianismo resulta así una «Iglesia», una comunidad de fe, y por ello de culto y de acción.

8.—No vamos a desarrollar aquí los elementos constitutivos de la noción cristiana de «Iglesia», ni las determinantes históricas que aseguraron su afianzamiento y difusión en el Imperio romano. Bástenos constatar su especificidad como comunidad nacida de la fe libre y que se mantiene por encima de cualquier estructura étnica, socio-política (estado) o bio-cultural (pueblo). Pero esto podría inducir a pensar que se trata de una forma de religión *desencarnada*, encerrada en sí misma y sin incidencia «configuradora» de una sociedad, en el sentido amplio de «cultura»; a lo mejor, de un nuevo «culto» místico de origen y contenido judíos que cualquiera puede «repetir» o «imitar». Cabe preguntarse hasta qué punto es rigurosa esa transcendencia étnica del cristianismo como creador de un «pueblo de Dios» universal sin connotaciones socio-políticas, y así meramente «espiritual» («un reino que no es de este mundo», cf. Jn 18, 36), y cómo funciona de hecho históricamente el cristianismo en los «pueblos» que lo aceptan.

La primera constatación que surge es la de la rápida socialización del Cristianismo: de la primera generación de «convertidos» nace un cristianismo «familiar» para pasar a continuación a un cristianismo «social» por las clases y «regional» por la zona o ciudad en que se afirma; es decir, se constata su progresiva culturalización como consecuencia de su proceso de expansión en el que el elemento de libre aceptación viene «facilitado» por situaciones colectivas que la «favorecen» y que pueden acabar suplantándola. Este proceso es común a la expansión de cualquier contenido en la historia de la cultura (política, arte, filosofía, religión...) que llega a hacerse «bien» vigente en la sociedad, sobre todo en cuanto condiciona, por su propia vigencia social, el análisis crítico de su verificación objetiva, al convertirse en «presupuesto» de acción y comportamiento. Repensar los principios es una tarea difícil y casi asocial, que sólo se asume en momentos de crisis. Y así se ha vivido la fe yahwista, entre otras. Pero cuando, como en el caso de la comunidad cristiana, se supone la aceptación y decisión personal elemento constitutivo y diferenciador de la misma, por carecer de otros apoyos étnicos, el proceso culturizador de las ideas resulta altamente peligroso por afectar a un postulado básico. Y el peligro se convierte en tragedia cuando la fe religiosa se organiza socialmente en la «comunidad étnica» que ha acabado por aceptarla como propia, o dicho de otra manera, cuando el cristianismo se convierte en «religión nacional». Se consume entonces la unión «pueblo-religión», por supuesto anterior a la de «estado-iglesia», y volvemos con ello a aquel momento primordial de implicación de lo étnico y lo religioso que apreciábamos en las religiones primitivas e históricas de Oriente y en el mismo judaísmo bíblico, con la consiguiente identidad de funcionamiento de sus procesos sociales y obnubilación o deficiente percepción de la fe como gracia y libertad, elementos, hay que reconocerlo, sobre los que es difícil montar una sociedad. ¿Quiere esto decir que el cristianismo, o la «verdadera» religión, no puede ser «popular», «nacional»? Volveremos sobre ello más tarde.

9.—No es casualidad que cuando se convierte en «religión nacional» y aparecen los «pueblos» (de Dios) cristianos», se organice la justificación teológica de sus estructuras sociales con un *recurso incesante al Antiguo Testamento*. En realidad, es ese el único lugar bíblico donde puede hallarse. En ese sentido es ejemplar el uso hermenéutico, típicamente bíblico-judaico, que en la Edad Media se hace de Libros como Josué, Samuel y Reyes para justificar y fundar teológicamente el Sacro-Romano Imperio o la aventura de las Cruzadas. Y es así mismo perfectamente comprensible que en la Edad Contemporánea, cuando resulta clara la crisis del «orden de Cristianidad», la restauración del cristianismo desde la base de la eficacia social, plasmada en la «teología de la liberación», haga uso y recurra incesantemente al Libro y tema del «Exodo» y a la predicación «social» de los profetas. Todo ello pone de manifiesto que la concreción histórica del cristianismo como «religión de un pueblo», lo que originariamente no es, se ha desarrollado a través de una interna dialéctica entre el Antiguo y Nuevo Testamento en la que la tensión escatológica del cristianismo primitivo se ha transformado en una «organización» que ha tomado muchos de sus modelos, amén del orden jurídico-social romano, del Antiguo Testamento, tanto en lo cultural (influjo del Levítico en la configuración del ámbito de lo «sagrado»: espacio, tiempos, ceremonial, atuendo..., de que carece originalmente el cristianismo), como en lo social (organización de su estructura, jerarquía y ministerios: Sumo Pontífice, reglamentación canónica, disciplina penal, etcétera...). Podemos decir que el Cristianismo, después de segregarse y «superar» el judaísmo étnico-religioso, se ha «judaizado» culturalmente y ha vivido gran parte de las estructuras y presupuestos del Antiguo Testamento como forma de organizar el «Reino de Dios» en la tierra. En este sentido resulta irónico que la Inquisición buscara a los conversos «judaizantes» (culturalmente), cuando en realidad eran las monarquías cristianas y el papado los que estaban «judaizando» (espiritualmente), es decir, asumiendo justificación religiosa del Antiguo Testamento para su situación social. En el Evangelio no está previsto ni hay lugar para un «rey-cristiano» o un «sumo-sacerdote» con el orden social que históricamente generaron: teocracia regia y poder temporal. Históricamente resultan figuras «judías» dentro de la tradición religiosa cristiana, tanto en su configuración como en su mutua relación. Naturalmente, aquí no se discuten los elementos dogmáticos que subyacen a tales estructuras.

Se trata de un proceso histórico inevitable que pone de manifiesto la profunda incidencia de lo religioso en la vida de los pueblos, a la vez de lo arriesgado que resulta tal proceso para la religión, al producir su culturalización. Los pueblos del Imperio romano y luego los bárbaros no sólo se convirtieron al Cristianismo, sino que convirtieron el Cristianismo en un elemento de su propio desarrollo y expresión «nacional», lo hicieron «bien» propio y con él crearon eso que llamamos la «cultura occidental». En ella lo religioso, es decir, lo cristiano, puede sentirse satisfecho de haber logrado el grado más alto de eficacia e influjo histórico-social (arte, literatura, moral, derecho) y de haberse valido incluso de las estructuras sociales y del prestigio logrado para su propio desarrollo y expansión. La simbiosis entre reli-

gión y pueblo-sociedad era perfecta y total: perfecta unidad, hasta convertirse la fe casi en ley de Estado, modelo judío e islámico, al menos teniendo en él su garantía. Pero esta religión o cristianismo cultural pone de manifiesto su ambigüedad cuando choca con otras «culturas» que tienen su propia religión y teología. Entonces su originaria pretensión de transcendencia étnica se ve seriamente comprometida, incluso históricamente mal resuelta, al no haberse sabido liberar de lo que era producto cultural extrínseco, haciendo que se llegue a confundir la expansión del cristianismo con una forma más de imperialismo cultural. Se le plantea entonces el problema de la «reencarnación» cultural, de aquel «hacerse judío con los judíos, gentil con los gentiles» (1 Cor 9, 20-21), que en Pablo se conjuga dialécticamente con el «en Cristo ni judío ni griego» (Gal 3, 28), como expresión de su validez universal en cuanto forma de religión, de relación del hombre con Dios, no exclusiva o peculiar de ningún pueblo, que es el problema misional hoy fundamental.

10.—Porque, eso sí, lo que en todo caso resulta claro es que un cristianismo desencarnado, espiritualista, «asunto privado» o «culto místico», es una entelequia. El cristianismo, que puede definirse como la religión de la salvación por la fe en Jesús, mediador del Dios salvador que ofrece tal salvación en él, *no es una religión cultural*, de «misterios», que pueda resumirse en un ritual siempre igual a sí mismo, sino que, en su contenido y actitud básica, plantea un comportamiento vital que afecta a toda la existencia y consiguientemente también a los niveles sociológicos y étnicos. Aún más, al ser asumido por un grupo, generará, o «degenerará», en unos usos «cristianos» que lo configurarán culturalmente.

Y es aquí donde se advierte, según lo dicho, la dificultad y riesgo del proyecto cristiano. El grupo o «pueblo cristiano» se genera como «Iglesia», «Cuerpo místico», desde una decisión libre y unos intereses de «salvación» personales-comunitarios, que no están limitados por ninguna barrera étnica. Pero tal decisión es tomada por unos hombres que pertenecen a un grupo cultural y étnico determinado, que se va a ver afectado por la misma y que a su vez se va a apropiarse de ella, haciéndola suya, pues su nuevo «agrupamiento» no va a significar una sucesión de su mundo (el cristianismo no es una secta ni un monacato), sino que les va a dejar inmersos en su propio universo cultural. Entonces el riesgo dialéctico del cristianismo oscilará entre la pretensión de mantenerse tan transcendente, en su ser de libertad y universalidad, que no adquiera identificación con el «pueblo» en que ha entrado, ofreciéndose como pura posibilidad de opción individual y neutra, sin viso alguno de socialización (uso, tradición) ni implicación en la construcción y defensa de su ser «nacional» (propia cultura e independencia), lo que equivaldría a su organización como antisociedad paralela sin grandes posibilidades de futuro histórico, la determinación de asumir las exigencias «nacionales» de la propia cultura y desarrollo histórico en tal grado que las convierta en elemento del propio mensaje a aquel pueblo, o lo que es igual, se deje convertir en vehículo de su realización, que por ser antagonista con la de otros o diferenciante fatalmente comprometerá su pretensión de universa-

lidad y transcendencia étnica. Dicho negativamente, el cristianismo no puede ser ni una mera religión de iniciados, ni un culto de Estado. Su misión le llevará a pretender configurar la existencia real del «pueblo» que lo acepta, en cuanto tal pueblo, en la medida en que tal configuración dimane de una asimilación real de sus exigencias radicales por parte de los componentes del mismo, asumiendo a su vez sólo las pretensiones que tengan validez universal y resulten así homologables con aquéllas (p. e. «los derechos humanos»), sin sancionar «cristianamente» los elementos sociales o culturales, intereses y ordenamientos jurídicos, que dimanen de otros presupuestos. El cristianismo de cada «pueblo» debe continuar siendo el cristianismo radical supraétnico. Sólo así será históricamente «eficaz» y creará «pueblos» que no contradigan su carácter de «fraternidad universal», que le corresponde como comunidad nacida de un mensaje de amor radical del Dios-Padre único a través del Salvador único. Desde esta perspectiva es desde donde puede ensayarse una respuesta a la pregunta que nos hacíamos más arriba sobre la posibilidad de que el cristianismo fuera una «religión popular».

11.—La *compenetración*, pues, del cristianismo como «religión» con el «pueblo» debe ser relativa y crítica, profética diríamos, sin identificarse sin más con sus pretensiones e intereses «nacionales» (políticos, sociales, económicos) y manteniendo en todo caso la independencia de enjuiciamiento sobre la organización y funcionamiento de la comunidad civil, sea o no «cristiana», cuyos criterios de «eficacia» no coincidirán necesariamente con las exigencias evangélicas, más bien le serán normalmente antagónicas. Es claro que a partir del «sermón de la montaña» no se puede organizar una sociedad «eficiente» en el contexto del desarrollo histórico moderno. Por otra parte, la anulación de una encarnación étnica del «Reino de Dios» y la predicación de una redención universal, expresada en una fraternidad sin limitaciones, lleva consigo la supresión de actitudes como el expansionismo, explotación, violencia y guerra en cuanto elementos del sistema de relación entre los pueblos, que, aunque históricamente asumidas por las «naciones cristianas» y aún por la doctrina «cristiana» en cuanto puedan ser expresión del «derecho natural», suponen un fracaso de la realización del «pueblo cristiano». La comunidad, el «pueblo» que la fe tiende a crear o modelar es esencialmente abierto y comunicativo, «sin fronteras».

De ahí que sea ineludible la conclusión de que la relación «religión-pueblo», desde el punto de vista cristiano, es de naturaleza dialéctica, polar, dicotómica; que incluye necesariamente una tensión; que llamaríamos escatológica, entre el propio ideal, esencialmente transfigurador de las relaciones sociales e internacionales y de los principios que históricamente las determinan, y su propia concreción en la comunidad de los que lo han asumido. La fe cristiana nunca puede operar como última y definitiva justificación de pretensiones nacionales o sociales y ser su deificación o exaltación suprema. El Dios Padre de Jesu-Cristo pretende, a través de éste, convocarse directa y personalmente un «pueblo total», no ser el Dios de un grupo étnico definido, a través del cual irradiar en el mundo y en la historia; se presenta en Cristo como el Dios único y salvador no por ser

el Dios supremo de una nación, en cuyo triunfo manifiesta su supremacía, sino precisamente no teniendo ya nación alguna que le proclame vencedor, ni un enviado glorioso cuya «heroicidad» resulte su última y definitiva epifanía. Jesús, como Mesías crucificado, representa la definitiva derrota histórica de Dios y consiguientemente la abrogación de toda posible afirmación de comunidad alguna étnica como «pueblo de Dios». Cristo no es un héroe nacional judío ni lo puede ser de ningún «pueblo cristiano». Cristo históricamente es un «fracaso». El hecho de que, antinómicamente, se haya convertido en la suprema instancia religiosa de la humanidad supone en realidad una transmutación de valores en la esfera religiosa y el desplazamiento dentro de la misma de la referencia del hombre a Dios. El nuevo «pueblo de Dios» desborda la noción socio-política de «pueblo», de que partíamos, no sólo en cuanto representa un credo común a varios, sino en cuanto tiende a crear una nueva solidaridad desde arriba que desborda aquellas agrupaciones naturales, respetando, eso sí, su propio funcionamiento, pero sin someterse a su dialéctica ni identificarse con ninguna de ellas.

12.—Si es cierto que en esto, pienso, *se diferencia* la concepción cristiana de la relación «religión-pueblo» de la judía, no se afirma, no obstante, esa diferencia de modo antagónico, sino más bien viendo preparada ya tal perspectiva en el corazón mismo de la religión bíblica de Israel, tanto en su vertiente profética como sapiencial, relativizando, en cambio, inevitablemente su religión de la «ley», en cuanto precisamente en sus contenidos ésta sanciona la identificación clara y plena de religión y pueblo, al promulgar como sacros, divinos, los aspectos étnicos y culturales, como se aprecia en la misma noción de «pueblo de la Alianza», y organizar así desriminatoriamente la comunidad. El yahwismo como «ley» es la programación religiosa del judaísmo como «pueblo» (culto y sociedad); «ley» que, como tal, no vale para ni obliga a los demás, a pesar de ser divina. El cristianismo mantendrá, en cambio, por encima de los contenidos (juzgados circunstanciales y unidos al desarrollo histórico-salvífico de la comunidad como testigo de Yahweh) y de la actitud teológica que genera su cumplimiento (plasmada en la espiritualidad farisea de fidelidad a las fórmulas religiosas, a los códigos, dados de una vez para siempre, con el desarrollo de la inevitable casuística), su valor como don de gracia que se repite y renueva en la palabra-enseñanza de Jesús, que impone una nueva fidelidad a las actitudes (espíritu) más que a las fórmulas, siempre en riesgo también ella de caer en un nuevo legalismo, aunque sea el de la «ley de Cristo». Valor que el cristianismo descubre en la «ley» del Antiguo Testamento dentro del contexto de la Alianza y en su interpretación profética.

13.—Al margen del ámbito judeo-cristiano los módulos del planteamiento de la relación «religión-pueblo» varían, desde *esquemas* de la más estricta unidad, en las religiones primitivas, hasta los de relativa transcendencia de la esfera religiosa respecto de la étnica, como puede apreciarse en las grandes religiones, tanto místicas (Induismo) como positivas (Islam), aunque ineludiblemente ligados al pueblo en que se desarrollan originariamente. En este sentido es interesante el caso del Islam, que funde la transcendencia

étnica del cristianismo (el Islam no es el pueblo árabe, aunque en un primer momento así lo parezca y su revelación esté hecha desde las vicisitudes del pueblo árabe «fiel») y su proselitismo universalista con un módulo netamente judío de religión de la «ley» y unidad de la esfera civil y religiosa, haciendo a su fe ley y religión de Estado. Esta, podríamos decir, es la postura «natural» de todo grupo religioso y a ella se ha aproximado la de los regímenes cristianos de «religión oficial»; por otra parte, el mismo monismo subyace en gran parte de la teología católica actual del «compromiso temporal». Tal postura dimana del valor englobante y totalizador de la instancia religiosa: lo definitivo y absoluto informa todos los demás niveles. Frente a ella las nuevas sociedades «laicas», que realmente no son tan «masivas» como pudiera aparecer, aunque sean «programadas», y en general el Estado liberal moderno, tienden a crear un esquema de sociedad en el que prevalece una neta separación, en el esquema socialista privatización, de niveles. Esta actitud, aunque empíricamente se haya generado como una reacción contra los regímenes de cristiandad y su absolutismo ético-religioso, es postulado cristiano (programática separación de los ámbitos de Dios y del César) que puede permitir el desarrollo de la «religión» en el «pueblo», pero sin sustituirla a éste, sino como una opción libre, personal y comunitaria, dinámica, en constante proceso de creación y transformación, frente al carácter estático y homogéneo de las constantes étnico-culturales. Se distinguen así los principios de pertenencia a ambas comunidades y se asegura la posibilidad de que aflore la comunidad eclesial como instancia crítica de la civil, como testimonio del «Reino de Dios», como modelo escatológico. El cristianismo «podría ser» la religión «del pueblo», lo que en realidad supondría la transmutación categorial de éste y acaso su muerte histórica; mientras habrá de ser sólo la religión «en el pueblo», a no ser que se culturalice, en cuyo caso el que desaparece o se desvirtúa es él. El riesgo ha existido en el proceso cultural de Occidente y hoy la Iglesia tiene planteado un serio problema de identidad, más pastoral, de esclarecimiento interno (quiénes son cristianos, Iglesia), que teológico o conceptual (qué es ser cristiano, personal y comunitariamente: «pueblo de Dios»).

14.—En *resumen*. En la perspectiva cristiana el yahwismo es una religión nacional: Israel es el «pueblo» de Yahweh y éste «su» Dios. En todo su desarrollo se da una perfecta simbiosis entre lo religioso y lo étnico, en la perspectiva de la realización del «Reino de Dios» a través del triunfo sociopolítico de Israel. No obstante, su contenido más radical (monoteísmo ético) concede al yahwismo una validez y proyección universal, plasmada en la formulación de Yahweh como Dios de toda la tierra, de todos los pueblos y sus dioses, que incluso va a permitir a sus profetas anunciar un juicio exterminador de Dios sobre su pueblo y el desbordamiento de su estructura cultural y legal normativa. Universalismo que, no obstante, sólo se desarrolla empíricamente como un proceso de incorporación al «pueblo de Israel», a su «ley» y «culto», formas en que se ha condensado canónicamente el yahwismo y bajo las que perdurará el judaísmo como «religión-pueblo» a lo largo de los siglos.

Por su parte, el cristianismo, que en sus inicios se presentó como un movimiento de radicalización espiritual-religiosa dentro del judaísmo y así con la pretensión de transformarlo (Jesús predica a todo el pueblo y no pretende crear un grupo aparte; éste se creará luego dialécticamente), en virtud de su propio contenido de radicalidad profética (nueva ley) y superación escatológica del elemento étnico-cultural (orden comunitario y cultural nuevos, desjerarquizados y desacralizados) y sobre todo por su nueva conciencia de salvación a través de la fe en Jesús-Mesías, «Hijo de Dios», muerto y resucitado, que inaugura el nuevo eón religioso de la historia salvífica de la humanidad entera, desborda la etnia judía, sus estructuras sociales y culturales, y se ofrece como religión universal y supraétnica. Pero a su vez, en perfecta continuidad con la historia de la salvación que se ha desarrollado en Israel, como su meta, y consiguientemente con la pretensión de implantar el «Reino de Dios» en la humanidad por la convocatoria de un nuevo «pueblo de Dios» de entre todos los pueblos. Esta su pretensión mesiánica de encarnación le obliga a asumir toda la problemática existencial del grupo que lo acepta (no sólo la salvación en la muerte: misterios) y que acabará por convertirlo en «su religión» y lo someterá a su propio oproceso de evolución histórica socio-cultural, reduciéndolo y desescatologizándolo. El cristianismo, al culturalizarse, acabará también siendo «religión nacional», sin que se pueda sin embargo afirmar que ninguna de esas comunidades que lo profesan sea la realización del «Reino de Dios» ni haya asumido las exigencias radicales y organizado su sistema de valores de acuerdo con la radicalidad evangélica. En realidad ninguna ha pretendido serlo, dando prematuramente ese salto al límite, mientras Israel, aunque tampoco lo fuera, pudo pretenderlo en virtud de su misma vocación de «pueblo de Yahweh».

Por consiguiente, el cristianismo tiene que afirmar su peculiaridad en la concepción de la relación «religión-pueblo», manteniendo su transcendencia sobre la perspectiva étnica y socio-política de cualquier comunidad que lo asuma, en su tendencia a la creación de una comunidad superior y consiguiente superación de la base étnica, pero sin desentenderse de ella, sino informándola y guiando su transformación. Todo «pueblo cristiano» o comunidad cristiana tiene una vocación de autotranscendencia como tal comunidad, hacia la plasmación de su ser de «Iglesia», que es quizá la expresión más veraz, fuerte y genuina de la radicalidad de su actitud religiosa cristiana. De ahí la diversa fortuna e intención del proselitismo cristiano frente al judío. Este es asimilativo e integrador: tiende a hacer «pueblo». Resulta culturalmente más difícil y exigente, y en el fondo no interesará al propio judaísmo que acabará por prescindir del mismo. El proselitismo cristiano, en cambio, es expansivo y comunicativo: tiende a hacer «iglesia». «Debe», por exigencia propia, respetar la peculiaridad cultural del pueblo que lo acepta, pero posee una misión difusiva ineludible.

Todo esto significa que va a resultar más difícil para el cristiano que para el judío plasmar acertadamente la relación religión-pueblo. No nos referimos a las «consecuencias históricas» que el sostenimiento de cada concepción religiosa ha llevado consigo, respecto de las cuales el judaísmo posee una dura y penosa experiencia, sino de la fidelidad al propio mo-

delo religioso. Se trata de un problema de «identidad», que para el judío se concreta en un apasionante interrogante teórico («¿quién es judío?»), pero que en la práctica se tiene perfectamente resuelto, aún para aquél que se lo plantea más cordialmente: todo judío «se sabe» de antemano judío, aunque le cueste objetivarse como tal; la cuestión estará más bien en que históricamente le dejen serlo. Para el cristiano, en cambio, el problema teórico o teológico no encierra mayor dificultad en su definición, lo grave es su plasmación práctica, la acertada verificación de su transcendencia étnica y de su asunción del hombre real y total con sus peculiaridades. Estas no pueden ser mutiladas, han de ser «cristianizadas». Porque la «liberación» del pueblo, que la fe religiosa y cristiana supone, ya no se puede pretender sobre la «opresión» de otro.

Gregorio del Olmo Lete