

2

Cristo y el poder

John Howard Yoder

Uno de los hilos del argumento contra la normatividad de Jesús siempre ha sido que su personalismo radical no es pertinente a los problemas que plantean el poder y las estructuras. A veces esta objeción ha sido desplazada por argumentos más evidentes, tales como el tema del «interín», que sostiene que la ética de Jesús está descalificada porque él esperaba que la historia no continuara durante mucho tiempo. Otras veces es superada por el sofisma según el cual las altas demandas de la ética de Jesús no son para que las obedezcamos sino para producirnos dolor por el pecado. Sin embargo, con frecuencia aquella negación más amplia, basada en el personalismo de Jesús, también surge en el debate. En armonía con la apelación a lo personal, tan central a la fe protestante desde Lutero, y aún más desde el pietismo, y especialmente desde que el existencialismo protestante se unió con el moderno personalismo secular (y más especialmente desde que Freud y Jung impusieron, sobre todo en nuestra cultura, la visión de la persona como un organismo centrado en el yo), ha parecido muy evidente que el mensaje central de Jesús fue un llamado percibido más propiamente por individuos; un llamado que pedía lo que un individuo como tal puede hacer más genuinamente. Sea que este «hacer más genuinamente» individual fuera una acción ética rara y heroica, como la de amar al enemigo, o una respuesta más accesible al hombre común, como la de sentir tristeza por los pecados, se trata de una respuesta que cada individuo sólo puede hacer por sí mismo. Nada tiene que ver con las estructuras de la sociedad.¹

Cuando en el siglo 4 los cristianos se encontraron en posiciones de responsabilidad social —continúa el argumento—, para su comprensión ética tuvieron entonces que recurrir a otras fuentes aparte de Jesús. Esto no debe sorprendernos. Sucedió así no sólo porque los escritores y lectores del Nuevo Testamento eran gente culturalmente ingenua, sin demasiada idea de lo que eran las instituciones sociales y el poder, aunque esto era cierto, y tal hecho refuerza el argumento. Tampoco sucedió así sólo porque los cristianos del primer siglo eran tan pocos y de tan escasa importancia en términos de clase social que podían vivir sin prestar atención a tales cuestiones, aunque también esto era cierto, y esto también refuerza el argumento. La verdadera razón por la cual no debemos sorprendernos de que la Iglesia de la época de Constantino tuviera que recurrir a otros modelos para la construcción de una ética social de la cristiandad fue, simple y lógicamente, que Jesús no tenía

mucho que decir al respecto. Y si acaso se puede decir que Jesús habló acerca de estos temas, en vista de los vestigios de tradición profética que adoptó, aunque sólo fuera para transformarlos en algo más existencial, al menos resulta claro que para la época de las iglesias paulinas, tal dimensión se había perdido.

Al releer la historia de los Evangelios, encontramos una visión de Jesús que refuta todo ese argumento. Pero aún no hemos analizado si en la literatura bíblica se encuentran verdaderamente algunos equivalentes de los conceptos de «poder» o de «estructura» en el mismo sentido en que pensadores modernos en las ciencias sociales y políticas usan estos términos. ¿No será que la preocupación por lo trascendente y por el alma, la justificación, la revelación y la reconciliación absorben tan poderosamente nuestra atención en las estructuras internas de lo singular, lo individual, que no es posible ningún puente hacia ese otro dominio?

Aunque la agenda interdisciplinaria no ha sido podido sacarle todo el provecho posible, sucede que la erudición bíblica de la última generación ha llegado a un grado de claridad bastante llamativo sobre este punto. Se ha estado formando un cuerpo de literatura exegética, exiguo en cantidad pero impresionante por la coherencia con que diferentes lectores llegan a resultados básicamente similares. Quienes más sistemática y concisamente han expuesto esta comprensión renovada son Hendrik Berkhof y G. B. Caird, apoyados por estudios detallados u ocasionales por G. H. C. MacGregor y Markus Barth. El enfoque cuenta con la simpatía de toda una generación de estudiosos que trabajan en la misma modalidad de «realismo bíblico», pero su lenguaje aún no es comprendido ni aceptado en todas las disciplinas. El esfuerzo de este capítulo, por lo tanto, no está orientado a explicar la doctrina paulina de los poderes, ya que esta exposición es comprendida y aceptada ampliamente por los estudiosos de este campo, sino a iluminar la manera en que esta doctrina se entrelaza con los conceptos e interrogantes modernos.

La claridad y ambigüedad del lenguaje del poder

Resulta bastante evidente en las discusiones contemporáneas que se puede estar de acuerdo sobre la naturaleza o ubicación de un problema sin por ello estar seguro de cómo abordarlo. Cuando en el análisis social moderno se utilizan términos tales como «poder» y «estructura», todos saben lo que se intenta decir, pero a un especialista en lógica no le costaría mucho demostrar que no todos dicen exactamente lo mismo y nada más que eso. Algunas veces el término «poder» se distingue claramente de «autoridad», y se incluye en este último término alguna referencia especial a algún tipo de legitimación o validación del ejercicio del poder; otras veces se identifican ambos términos. Algunas veces «poder» se distingue de «fuerza» como algo más general, o más justificado, o menos público; pero algunas veces también se los identifica. La preocupación por la precisión y la preocupación por observar lo que es general a todo y lo que tienen en común se cruzan y se superponen

constantemente, con diferentes nexos según la escuela de pensamiento y el lenguaje empleado.

Algo de la misma confusión estimulante está presente en la reflexión del apóstol Pablo cuando aplica algunos de los mismos patrones conceptuales a diferentes desafíos en diferentes contextos. Habla de «principados y potestades» y de «tronos y dominios», utilizando así un lenguaje de color político. Pero también puede utilizar lenguaje cosmológico como «ángeles y arcángeles», «elementos», «alturas y profundidades». O el lenguaje puede ser religioso: «ley», «conocimiento». Algunas veces el lector percibe el paralelismo en todos estos conceptos, otras veces no.ⁱⁱ

La ilustración más fructífera de la complejidad de este lenguaje para el lector moderno probablemente sería una meditación sobre la variedad de significados de la palabra «estructura» tal como se la utiliza ampliamente en el idioma castellano. Algunas veces se refiere a una red particular de personas y agencias capaces de tomar decisiones o ejercer presión, como en la frase "estructura de poder". Cuando se utiliza este término puede referirse a un grupo de personas que son conocidas o que pueden identificarse. Un activista por los derechos civiles, por ejemplo, puede utilizar la frase para referirse al editor del periódico local, al banquero, al intendente, al director de la escuela, y al propietario del comercio más grande de una ciudad. Otras veces la «estructura de poder» no es tan visible pero uno está igualmente seguro de que existe, como cuando los marxistas hablan de "Wall Street" para simbolizar un fenómeno que no es menos real porque se tenga dificultad de localizarlo con exactitud.

Sin embargo, otras veces la «estructura» sólo está presente en la mente del que la está analizando. Cuando un psicólogo habla de «estructura de la personalidad» o de «estructura de una respuesta», no intenta llamar nuestra atención a cierto juego de terminaciones y conexiones nerviosas; percibe más bien un patrón de reacciones y percepciones que tiene carácter de «estructura» independientemente de nuestro conocimiento de la química y electromecánica real de la red nerviosa. Para el arquitecto, «estructura» significa artefacto físico. La estructura de un lenguaje es su gramática, su sintaxis y su lógica, la manera en que funcionan las palabras siguiendo leyes no escritas, localizadas en algún lugar del proceso mental común de la raza.

En todas estas variadas maneras y en otras que podríamos agregar, el concepto de «estructura» funciona apuntando a los modelos o regularidades que trascienden, preceden o condicionan los fenómenos individuales que podemos percibir de inmediato. El puente es más que los cables y vigas que lo componen; el «complejo» o «síndrome» físico es mucho más que los pensamientos y reflejos que organiza; la «clase» es mucho más que las personas individuales que la forman: una «religión» es mucho más que un conjunto de prácticas variadas. Es esta organización según un patrón determinado lo que la palabra «estructura» procura que percibamos dentro de todas las variadas formas en que aparece. De manera similar, la palabra «poder» apunta, con todos sus matices, a algún tipo de capacidad para hacer que las cosas ocurran.

Hemos identificado un grupo de palabras, especialmente en el pensamiento del apóstol Pabloⁱⁱⁱ, que tienen que ver con el poder y las estructuras. ¿Qué dice él con este vocabulario? ¿Se puede traducir lo que dice a conceptos de la ciencia social contemporánea?

Cristo y los poderes en la teología contemporánea

Uno de los avances significativos en el análisis teológico contemporáneo de la última generación ha sido la superposición de un vacío en la ética teológica con un enigma en la interpretación del Nuevo Testamento. Desde el comienzo del estudio crítico del Nuevo Testamento se ha dado prácticamente por sentado que cuando el apóstol habla de ángeles, demonios, o potestades, esto es un residuo descartable de una antigua cosmovisión, que ni siquiera necesita ser interpretada o traducida, sino simplemente dejada de lado sin discusión. Por otro lado, como ya hemos observado, bajo la sombra del individualismo protestante se dio por supuesto que el apóstol no se ocupó de problemas estructurales. Lo que ahora contemplamos es que aquel inmanejable imaginario tiene la misma forma que la pieza que falta en el rompecabezas ético. Llevada por los eventos que sacudieron a Europa entre 1930 y 1950, la teología protestante buscó una comprensión teológica más adecuada del poder del mal, que había roto la corteza de las sociedades más civilizadas. Ya no puede darse por sentado que la inteligencia y las instituciones humanas pueden resolver todos nuestros problemas. Los teólogos comenzaron a preguntarse de nuevo qué es lo que su fe en Jesucristo podía decir a una sociedad sumida en la confusión.

Al mismo tiempo, las técnicas contemporáneas de erudición han dado a los teólogos una mayor capacidad para concebir el significado del pensamiento bíblico dentro de su propio contexto cultural de origen, una empatía cultural probablemente mayor que la de cualquier época desde la finalización de la edad apostólica. Así que hemos llegado a ser capaces de emprender con más éxito la tarea de comprender aquellos pasajes del Nuevo Testamento que hasta aquí habían sido menos «interesantes». En lugar de preguntar qué significan esos textos para el mundo moderno, los eruditos aprendieron a preguntar primero, más cuidadosamente, qué fue lo que el escritor, hablando a su propia época y en su propio idioma, estaba intentando decir *entonces*, al utilizar conceptos no inmediatamente comprensibles para nosotros. Esta nueva manera de preguntar y la nueva técnica para plantear las preguntas al texto bíblico coincidieron de tal modo que se hizo posible calzar la respuesta paulina con el rompecabezas ético. La parte de la cosmovisión del Evangelio que no habíamos podido leer respondía precisamente a aquellas preguntas a las que antes, según nos habían enseñado, el Evangelio no respondía.^{iv}

Reconozco con gratitud que el siguiente bosquejo de esta enseñanza depende mucho de la manera en que Hendrik Berkhof, uno de los pensadores

creativos responsables de este análisis, ha interpretado a Pablo. Su presentación, sin embargo, es sólo una de las más claras y accesibles de varias similares cuyos énfasis principales se apoyan mutuamente.^v

El origen de los poderes en el propósito creativo de Dios

El es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación, porque por medio de él fueron creadas todas las cosas, en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles, sean tronos, poderes, principados o autoridades: todo ha sido creado por medio de él y para él. El es anterior a todas las cosas, que por medio de él forman un todo coherente (Col. 1.15-17).

La traducción, más literal, de la última frase en Reina-Valera es: «todas las cosas en él subsisten». La palabra que se traduce por «subsisten» tiene la misma raíz que la palabra moderna «sistema». El apóstol Pablo dice que esta es la parte que Cristo tiene en la creación (Juan hubiera hablado del Verbo preexistente); es decir, en él todo se «sistemiza», todo se mantiene unido. Este «todo» que Cristo mantiene unido son los poderes del mundo. Es el reino del orden entre las criaturas, orden que en su intención original es un don divino.

En la mayoría de los casos en que el Nuevo Testamento se refiere a los «poderes», se los considera como caídos. Es importante, por lo tanto, comenzar recordando que eran parte de la buena creación de Dios. La sociedad y la historia, y aun la naturaleza, serían imposibles sin la regularidad, el sistema, el orden; y Dios se ocupado de esta necesidad. El universo no está sostenido por una sucesión ininterrumpida de nuevas intervenciones divinas, de manera arbitraria, errática e inmediata. Fue hecho de manera ordenada y «era bueno». El poder creativo obró de manera mediata, por medio de los poderes que regularizaron toda la realidad visible.

La providencia de Dios y los poderes caídos

Lamentablemente, sin embargo, no tenemos acceso a la buena creación de Dios. La criatura y su mundo han caído, y los poderes corren la misma suerte. Ya no están activos sólo como mediadores del propósito salvador y creativo de Dios; ahora los encontramos buscando separarnos del amor de Dios (Ro. 8.38), gobernando las vidas de aquellos que viven alejados del amor de Dios (Ef. 2.2), haciéndonos siervos de sus reglas (Col. 2.20), sometiéndonos a su tutela (Gá. 4.3). Estas estructuras, que se supone eran nuestros servidores, han llegado a ser nuestros amos y guardianes.

Sin embargo, aun en este estado caído y rebelde la obra de los poderes no es algo absolutamente malo. Los poderes, a pesar de su caída, continúan ejerciendo una función de orden. Aun la tiranía (que de acuerdo con Ro. 13.1 debe ser contada entre los poderes) es mejor que el caos, y debemos

someternos a ella. La ley (que de acuerdo con Gá. 4.5 nos impide obtener una madurez filial) es, sin embargo, justa y buena, y debemos obedecerla. Aun las formas paganas y primitivas de expresión social y religiosa, aunque obviamente indignas de ser imitadas, permanecen como un signo de la paciencia preservadora de Dios hacia un mundo que todavía no ha oído acerca de su redención (Hch. 17.22-28). Por lo tanto, antes de pasar a mostrar el impacto de la obra de Cristo, Pablo ha hecho tres declaraciones fundamentales, en el lenguaje de su época, acerca de las estructuras de existencia como criatura:

(a) Estas estructuras fueron creadas por Dios. El propósito divino es que dentro de la existencia humana haya una red de normas y regulaciones para extender el lienzo sobre el cual «pintar» la vida.

(b) Estos poderes se han rebelado y están caídos. No aceptaron el papel que les habría permitido permanecer en conformidad con el propósito creador, sino que exigieron para sí mismos un valor absoluto. Por lo tanto, esclavizaron a la humanidad y su historia. Estamos atados a ellos; «esclavitud» es, en efecto, uno de los términos fundamentales utilizados en el Nuevo Testamento para describir la condición humana de perdición fuera de Cristo. ¿A qué estamos sujetos? Precisamente a aquellos valores y estructuras que son necesarios para la vida y la sociedad, pero que exigen que se los considere ídolos y han logrado que los sirvamos como si fueran de valor absoluto.

(c) A pesar de su condición de caídos, los poderes no pueden escapar completamente a la soberanía providencial de Dios. El puede aún utilizarlos para el bien.

Antes de continuar con el análisis de «valores» y «estructuras», sigamos a Berkhof en su sugerencia de algunos fenómenos concretos modernos que él considera estructuralmente análogos a los poderes. En un punto (p. 33) enumera: «las diferentes tradiciones humanas, el curso de la vida terrenal como condicionada por los cuerpos celestes, la moralidad, reglamentaciones religiosas y éticas definidas, la administración de la justicia y el orden del estado.» En otra lista (p. 37) aparecen: «el Estado, la política, las clases, la lucha social, los intereses nacionales, la opinión pública, la moralidad aceptada, las ideas en cuanto a la decencia, la democracia...» Y en otra lista más (p. 39-40) encontramos: «El papel del clan o la tribu entre los pueblos primitivos..., el respeto por los ancestros y la familia... [en] la vida en China..., [el] orden social hindú..., la unidad astrológica de la antigua Babel..., las numerosas tradiciones y códigos morales que llenan la vida..., los poderes de la raza, clases, Estado y el Volk (pueblo).»

Si analizamos más abstractamente esta riqueza de sugerencias, podemos decir que aquí tenemos una visión inclusiva de estructuras religiosas (especialmente los lazos religiosos subyacentes a sociedades estables antiguas y primitivas), estructuras intelectuales («-ologías» e «ismos»), estructuras morales (códigos y costumbres), estructuras políticas (el tirano, el *market*, la escuela, las cortes, la raza y la nación). La totalidad resulta abrumadoramente amplia.^{vi} Sin embargo, aun aquí, con un análisis cuidadoso

observamos que de todas estas «estructuras» puede decirse lo que el apóstol estaba diciendo acerca de los poderes:

(a) Todas estas estructuras pueden concebirse en su esencia general como partes de una creación buena. No podría haber ni sociedad ni historia, no podría haber humanidad si no hubiera por encima de nosotros estructuras religiosas, intelectuales, morales y sociales. *No podemos vivir sin ellas*. Estas estructuras no son, y nunca han sido, una mera suma total de los individuos que las componen. El todo es más que la suma de sus partes. Y ese «más» es un poder invisible, aunque no estemos acostumbrados a hablar de ello en términos personales o angelicales.

(b) Pero estas estructuras no nos sirven como deberían hacerlo. No empoderan a la humanidad para vivir una vida de libertad y amor genuinos. Se han absolutizado a sí mismas y demandan una lealtad incondicional del individuo y de la sociedad. Nos dañan y nos esclavizan. *No podemos vivir con ellas*. Mirando la situación humana desde adentro, no es posible concebir cómo la humanidad, una vez sujeta incondicionalmente a estos poderes, puede volver a ser libre.

(c) Estamos perdidos en el mundo, en sus estructuras y en la corriente de su desarrollo. Sin embargo, es en este mundo donde hemos sido preservados, que hemos podido ser lo que somos y, por lo tanto, esperar la obra redentora de Dios. Nuestra perdición y sobrevivencia son inseparables, ambas dependientes de los poderes.

Por lo tanto, lejos de ser arcaica o carente de significado, la «exousiología» del apóstol, es decir, su doctrina de los poderes, demuestra ser un fino análisis de los problemas de la sociedad y de la historia, mucho más refinado que las otras maneras que los teólogos han buscado para describir las mismas realidades en términos de «creación» o «personalidad». Algunas teologías tradicionales han tratado de enfocar este tema bajo el título de «órdenes de la creación». Pero pocas veces, o quizás ninguna, ha sido posible combinar bajo ese encabezamiento, con tanta claridad y precisión, el reconocimiento de la condición caída del hombre y, simultáneamente, el continuo control providencial. Tampoco ha sucedido generalmente en el pensamiento tradicional que la religión o la ideología hayan sido incluidas en los órdenes de la creación. Ni se ha afirmado generalmente que en Cristo estos valores encuentran su significado y coherencia. En efecto, la teología de los órdenes de la creación ha aseverado tradicionalmente que Jesucristo tiene poco que ver con ellos de maneta directa, y que estos varios órdenes (el Estado, la familia, la economía, etc.) tienen un valor autónomo, no relacionado con la redención ni la iglesia, en virtud de haber sido creados por el Padre.^{vii}

La obra de Cristo y los poderes

Si la perdición consiste en nuestra sujeción a los poderes rebeldes de un mundo caído, ¿cuál es, entonces, el significado de la obra de Cristo? La subordinación a estos poderes es lo que nos hace humanos, porque si no existieran no habría historia, ni sociedad, ni humanidad. Por lo tanto, si Dios

ha de salvar a sus criaturas *en su humanidad*, los poderes no pueden simplemente ser destruidos, dejados de lado o ignorados. Debe quebrantarse su soberanía. Esto es lo que hizo Jesús concreta e históricamente viviendo una existencia genuinamente libre y humana. Esta vida lo llevó, como cualquier existencia genuinamente humana llevaría a cualquiera, a la cruz. En su muerte, los poderes —en este caso los representantes de más valor y peso en la religión judía y en la política romana— se confabularon. Como cualquier persona, Cristo estuvo también sujeto (pero en su caso voluntariamente) a estos poderes. Aceptó su propio *status* de sumisión. Pero moralmente rompió sus reglas al rehusarse a apoyarlas en su auto-glorificación, y por esa razón lo mataron. Al predicar e incorporar una rectitud mayor que la de los fariseos y una visión de un orden de relaciones sociales humanas más universal que el de la Pax romana, permitió a los judíos profanar un día santo (refutando, por lo tanto, sus propias pretensiones morales), y a los romanos negar su proclamado respeto por la ley, ya que procedieron ilegalmente contra él. Esto hicieron con el fin de evitar la amenaza que representaba para su dominio el hecho de que Cristo vivía en medio de ellos tan moralmente independiente de sus pretensiones. No temió ni siquiera la muerte. Por lo tanto, su cruz es una victoria; es la confirmación de que estaba libre de las pretensiones rebeldes propias de la condición de las criaturas. A diferencia de Adán, Lucifer, y todos los poderes, Jesús «no consideró el ser igual a Dios como algo a que aferrarse" (Fil. 2.6). Su misma obediencia hasta la muerte no es sólo la señal sino también el primer fruto de una humanidad auténticamente renovada. Aquí estamos por primera vez ante un hombre que no es esclavo de ningún poder, de ninguna ley o costumbre, de ninguna comunidad o institución, de ningún valor o teoría. Ni siquiera para salvar su propia vida se dejó esclavizar por estos poderes. Esta humanidad auténtica incluyó su libre aceptación de la muerte a mano de ellos. Así, pues, su muerte da la victoria: "Por eso Dios lo exaltó hasta lo sumo y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre... y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor" (2.9-11).

Antes de recibir esta circuncisión, ustedes estaban muertos en sus pecados. Sin embargo, Dios nos dio vida en unión con Cristo, al perdonarnos todos los pecados y anular la deuda que teníamos pendiente por los requisitos de la ley. El anuló esa deuda que nos era adversa, clavándola en la cruz. Desarmó a los poderes y a las potestades, y por medio de Cristo^{viii} las humilló en público al exhibirlos en su desfile triunfal (Col. 2.13-15).

El apóstol usa tres verbos complementarios para describir lo que Cristo y su muerte hicieron a los poderes. La manera en que estos tres términos se complementan recíprocamente se resume magistralmente en las palabras de Berkhof (pp. 43-45):

Por la cruz (que siempre debe tenerse, aquí y en todas partes, como una unidad junto con la resurrección) Cristo abolió la esclavitud que, como resultado del pecado, descansa sobre nuestra existencia como una amenaza y una acusación. En la cruz él desarmó a las potestades, y «los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la

cruz». Pablo usa tres verbos para expresar en forma más adecuada qué fue lo que ocurrió a los poderes en la cruz.

«Los exhibió públicamente». Es precisamente en la crucifixión que la verdadera naturaleza de los poderes salió a la luz. Antes de esto habían sido aceptados como las realidades más básicas y últimas, como los dioses del mundo. Nunca nadie se había dado cuenta, ni se podría haber percibido que esta creencia estaba basada en el engaño. Ahora que el verdadero Dios aparece en Cristo sobre la tierra, viene a ser manifiesto que los poderes son hostiles a Dios, actuando, no como sus instrumentos sino como sus adversarios. Los escribas, representantes de la ley judía, lejos de recibirlo con agradecimiento, él que venía en nombre del Dios de la ley, lo crucificaron en nombre de la ley. Los sacerdotes, siervos de su templo, lo crucificaron en el nombre del templo. Los fariseos, quienes eran la personificación de la piedad, lo crucificaron en nombre de la piedad. Pilato, quien representaba la justicia y ley romanas, mostró lo que valen cuando se les llama a hacer justicia a la Verdad misma. Obviamente, «ninguno de los príncipes de este mundo», quienes se dejaban adorar como divinidades, entendió la sabiduría de Dios, «porque si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria» (1 Co. 2.8). Ahora han sido desenmascarados como falsos dioses al encontrarse con Dios mismo; han sido hechos un espectáculo público.

Así que se dice de Cristo, «triunfando sobre ellos en la cruz». El desenmascaramiento es ya, de hecho, su derrota. Pero esto es visible a los hombres sólo cuando llegan a saber que Dios mismo ha aparecido en la tierra en Cristo. Así que, debemos pensar en la resurrección así como en la cruz. La resurrección manifiesta lo que ya fue realizado en la cruz: que en Cristo, Dios ha desafiado las potestades, ha penetrado en su territorio, y ha exhibido que El es más fuerte que ellas.

La evidencia concreta de este triunfo es que en la cruz Cristo «despojó» (o, «desarmó») a los principados. El arma que en otro tiempo les daba su poder ha sido arrebataada de sus manos. Esta arma era el poder de la ilusión, su habilidad para convencer a los hombres que ellos eran los regentes divinos del mundo, certeza y dirección última, felicidad última y deber último para la pequeña y dependiente humanidad. Desde Cristo sabemos que esto es una ilusión. Somos llamados a un destino más alto; tenemos órdenes superiores y estamos bajo un Protector más grande. Ningún poder nos puede separar del amor de Dios en Cristo. Desenmascarados, descubiertos en su verdadera naturaleza, han perdido su poderoso arrastre sobre los hombres. La cruz los desarmó; donde sea que predique, el desenmascaramiento y el desarme de los poderes se efectúa.

La obra de la Iglesia y los poderes

Si esta victoria sobre los poderes es obra de Cristo, entonces también debe ser un mensaje que la iglesia tiene que proclamar: «Aunque soy el más insignificante de todos los santos —dice Pablo— recibí esta gracia de predicar a las naciones las incalculables riquezas de Cristo, y de hacer entender a todos la realización del plan de Dios, el misterio que desde los tiempos eternos se mantuvo oculto en Dios, Creador de todas las cosas. El fin de todo esto es que la sabiduría de Dios, en toda su diversidad, se dé a conocer ahora, por medio de la iglesia, a los poderes y autoridades en las regiones celestes, conforme a su eterno propósito realizado en Cristo Jesús nuestro Señor» (Ef. 3.8-11). Una vez más, no puedo superar el resumen del propio Berkhof (pp. 57-58):

Lo que Pablo afirma es pronunciado en conexión con la verdad de que desde Cristo en adelante una nueva fuerza ha hecho su entrada en esta etapa de la historia de la salvación: la iglesia. Ella es algo totalmente diferente de Israel como pueblo de Dios. Es la síntesis inimaginable de dos tipos de hombres que llenan el mundo, judíos y gentiles. El que Cristo los haya traído a un solo cuerpo es el misterio que por edades había permanecido oculto (v. 9), pero ahora se ha hecho visible por medio del ministerio de Pablo. En este ministerio se manifiestan «las inescrutables riquezas de Cristo» (v. 8) y «la multiforme sabiduría de Dios» (v. 10).

Esto es lo que la iglesia anuncia a los poderes. La existencia misma de la iglesia, en la cual gentiles y judíos, quienes hasta ahora habían andado según las *stojieiaix* del mundo, viven juntos en la comunión de Cristo, es en sí una proclamación, una señal, una prueba de que el dominio de las potestades ha llegado a su fin. De manera que, aun este texto no dice nada sobre una posición positiva o agresiva hacia los

poderes. Semejante punto de vista es superficial ya que la presencia misma de la iglesia en un mundo gobernado por los poderes es un hecho superlativamente positivo y agresivo. Ya hemos hablado de lo que esto significa para los poderes, para quienes es una señal de los últimos tiempos, de su encarcelamiento incipiente y su inminente derrota.

El mismo hecho está lleno de significado para el cristiano. Toda resistencia y todo ataque contra los dioses de esta edad será infructífero, a menos que la iglesia misma sea resistencia y ataque, a menos que ella demuestre en su vida y su comunión cómo es que los hombres pueden vivir liberados de estos poderes. Sólo podremos predicar la multiforme sabiduría de Dios a Mamón si mostramos que estamos gozosamente liberados de sus cadenas. Para rechazar el nacionalismo debemos empezar por abandonar nosotros mismos las diferencias entre pueblos. Podremos resistir la injusticia social y la desintegración de la comunidad siempre y cuando la justicia y la misericordia prevalezca en nuestra propia vida y cuando las diferencias sociales hayan perdido su poder para dividir. Las palabras de advertencia y obras clarividentes dirigidas al Estado o la nación tendrán sentido sólo mientras surjan de una iglesia cuya propia vida interna sea la proclamación de la multiforme sabiduría a los «poderes del aire.»

Por lo tanto, es un grave error concebir la posición de la Iglesia del Nuevo Testamento frente a las cuestiones sociales como una posición de «retirada», o ver esta posición como motivada por la debilidad de los cristianos, por su insignificancia numérica, por su baja clase social, por su temor a la persecución, o por su escrupulosa preocupación por permanecer incontaminados frente al mundo. Lo que puede denominarse la «alteridad de la Iglesia»^x es una actitud enraizada en su fuerza, no en su debilidad. Consiste en ser un heraldo de liberación, no una comunidad de esclavos. La Iglesia no es un *detour* o un período de espera, anhelando días mejores los cuales uno espera que tal vez lleguen siglos después; fue, más bien, una victoria cuando la iglesia rechazó tanto la tentación del patriotismo zelote y macabeo como el colaboracionismo herodiano. La Iglesia aceptó como un don el hecho de que era una «nueva humanidad» creada por la cruz y no por la espada. Una vez más, Berkhof (p. 43) dice:

Esto no quiere decir que Pablo no sepa de algún encuentro más directo entre los fieles y los poderes. Efesios 6.10-18 prueba lo contrario. El creyente lucha a fin de cuentas, no contra objetos y hombres tangibles («carne y sangre,» v. 12), sino contra los poderes a los que obedecen. Esta guerra contra los poderes debe pelearse seriamente. El hombre debe armarse para ello. Las armas nombradas (verdad, justicia, el apresto del Evangelio de la paz, fe, salvación, la Palabra de Dios) demuestran que Pablo no piensa en una ofensiva contra los poderes. Aunque el creyente debe asegurar su defensa contra ellos, esto sólo lo puede realizar manteniéndose por su fe. No se le llama a hacer más de lo que puede hacer simplemente creyendo. Su deber no es poner de rodillas a los poderes. Esta es la labor de Cristo. El ha realizado este trabajo hasta ahora y lo seguirá haciendo.

Somos responsables de la defensa, precisamente porque él se encarga de la ofensa. Nuestro deber es restringir los poderes, su seducción y esclavitud, pero a distancia: «con que podáis apagar los dardos de fuego del maligno» (v. 11, cf. v. 13). El que se aluda en forma figurada a las armas es una forma de hablar de nuestro papel defensivo. Cinto, coraza, zapatos, escudo, casco, espada (*majaira*, espada corta). Todas estas son armas de defensa. No se mencionan la lanza, el trinche, el arco y la flecha. No las necesitamos, pues son las armas que Cristo mismo lleva. Nuestra arma es la de mantenernos cerca de él para, de esta forma, mantenernos fuera del alcance del poder de tiro de los poderes.

La prioridad de la Iglesia en la estrategia social cristiana

Hemos preguntado si el Nuevo Testamento provee algún concepto que haría posible interpretar las estructuras y la historia de una sociedad secular. En el enfoque paulino de los poderes hemos descubierto una línea de pensamiento muy apta para tratar con esta clase de cuestiones.

En esta visión de las cosas, se describe todo en términos de una estructura social y de su dinámica interna: la condición de la criatura, nuestro estado caído, el providencial cuidado continuo de Dios que nos preserve como humanos, la obra salvadora de Cristo y la posición específica de la comunidad cristiana en el medio de la historia. Por lo tanto, puede establecerse fácilmente una correlación con los modos contemporáneos de entender la sociedad y su historia. Esto, a su vez, nos lleva a sugerir que podemos describir más específicamente el lugar de la iglesia dentro de la sociedad más grande.

Para Pablo, según la interpretación de Berkhof, la misma existencia de la Iglesia es ya su tarea principal. Es en sí misma la proclamación del señorío de Cristo a los poderes, de cuyo dominio la iglesia ha comenzado a ser liberada. La Iglesia no ataca a los poderes; esto lo ha hecho Cristo. La iglesia se concentra en no dejarse seducir por ellos. Por el hecho mismo de existir la Iglesia demuestra que la rebelión ha sido vencida.^{xi}

Esta visión paulina del lugar de la Iglesia en el mundo tiene implicaciones importantes para la discusión ecuménica contemporánea sobre el lugar de la iglesia en medio del rápido cambio social. La frase «sociedad responsable» se hizo común y corriente desde su aparición en los documentos preparatorios de la Asamblea de Amsterdam, en 1948. En estos documentos se afirmaba rotundamente que, si la Iglesia va a tener un ministerio hacia la sociedad en general, el primer paso debía ser el permitirle ser ella misma. «Dejen que la Iglesia sea la Iglesia» fue el lema. «Dejen que la Iglesia sea una sociedad restaurada», podríamos decir igualmente. La Iglesia debe ser un modelo de la clase de humanidad dentro de la cual, por ejemplo, se han superado las diferencias económicas y raciales. Sólo entonces tendrá algo que decir a la sociedad que la rodea acerca de cómo se deben encarar esas diferencias. De otro modo, el predicar al mundo un estándar de reconciliación que no es parte de su propia experiencia no será honesto ni efectivo.^{xii}

El trabajo donde se fijaban posiciones y del cual se tomó la frase «sociedad responsable» fue elaborado por J. H. Oldham,^{xiii} quien comenzó su análisis de «la práctica de la vida en común» declarando:

La primera tarea indispensable es restaurar la sustancia de la persona humana a través de la revitalización de la vida personal en un vivo dar y recibir, que son las obligaciones y responsabilidades mutuas de una sociedad de personas. Si nuestro diagnóstico es verdadero, se puede corregir el mundo desde arriba hacia abajo sino sólo desde la base hacia arriba.

No hay manera de restaurar la sustancia y la profundidad de la vida del hombre salvo viviendo.... La vida humana se vive en relación con otras personas y puede adquirir significado y profundidad sólo en esas relaciones. Debido a que el número de personas con que un individuo puede tener relación directa y cercana es limitado, el arte de la vida social hay que aprenderlo y practicarlo en grupos pequeños, de los cuales el principal es la familia.

«...Estos pequeños grupos son las fuerzas a partir de las cuales debe ser construída la nueva Europa, si la democracia ha de ser el espíritu que la gobierna. Son el núcleo de la nueva conciencia social, sobre la cual los arquitectos del orden social del mañana pueden esperar construir una sociedad en la que las facultades humanas más elevadas tales como el amor y el servicio creativo tendrán terreno para crecer.»

La iglesia está preocupada por la tarea fundamental de recrear una nueva vida social verdadera de dos maneras. En primer lugar, su contribución más grande a la renovación de la sociedad es por medio del cumplimiento de sus funciones primarias de predicar la Palabra y por medio de su vida como comunidad de adoración. La adoración a Dios es la fuente de toda renovación genuina. Sólo como respuesta a las demandas de su perfección podrá extenderse hacia el servicio a nuevas tareas. Son su gracia y verdad las que en última instancia garantizan y sostienen los valores personales y culturales, esenciales para la salud de la sociedad.

No hay nada más grande que la Iglesia pueda hacer por la sociedad que el ser un centro en que pequeños grupos de personas entran juntas en esta experiencia de renovación y se ayudan mutuamente en la vida cristiana y en la acción en las esferas seculares. Tales grupos encontrarán su inspiración vital en la Palabra y el Sacramento y la comunión de tales encuentros como las reuniones parroquiales.

Esta centralidad de la Iglesia continuó afirmándose en los documentos básicos de estrategia social ecuménica de los años siguientes, pero no permaneció igualmente clara cuando aparecieron estudios sobre problemas sociales específicos.^{xiv} Estos estudios concretos eran necesarios para relacionarla con problemas de organización social sobre los cuales con frecuencia parecía que no habría tal cosa como un punto de vista específicamente *cristiano*. Parecía que en tales casos sólo existiría el punto de vista *correcto* del experto, es decir, del economista, el agrónomo, el sociólogo, que no necesariamente se encontraba en la Iglesia. Además,

parecía que la bases para la cooperación entre cristianos y no cristianos tendría que ser algo diferente de un estándar específicamente cristiano.

No estamos seguros de que en todo este proceso de estudio se tuviera en cuenta la importancia central de la comunidad cristiana como una nueva humanidad, no sólo como una afirmación verbal, sino también como un instrumento de cambio social.

En los documentos publicados que surgen del diálogo ecuménico sobre ética social desde 1948, ha habido cierto grado de éxito en evitar la tentación de la cual los cristianos acusan a los fariseos. Hay poca inclinación a resolver estos problemas confiando en alguna clase de ley inmutable o en una rígida casuística. Pero no estamos tan seguros de que haya habido igual éxito en discernir y evitar la tentación de los saduceos, que también es una forma de esclavitud a los poderes. Nos estamos refiriendo a la suposición de que las fuerzas que realmente determinan la marcha de la historia están en manos de los líderes de ejércitos y de mercados, hasta tal punto que si los cristianos han de contribuir a la renovación de la sociedad, necesitarán llegar como todos los demás —en efecto, en competencia con todos los demás— a ser a su vez los señores del Estado y de la economía, con el objeto de usar ese poder para los fines que ellos consideran deseables.^{xv}

El malentendido «pietista»

Evitemos con sumo cuidado los dos malentendidos posibles de esta afirmación crítica acerca de la presión social a la cual nos ha llevado el apóstol Pablo. Lo que dice no es, como algunos grupos religiosos conservadores dicen, que el Evangelio sólo se ocupa de la ética personal y no de las estructuras sociales. Ni dice que la única manera de cambiar las estructuras es cambiar el corazón del individuo, preferentemente del que tiene poder, y luego asegurarse de que ejerza el control de la sociedad con mayor humildad o discernimiento, o de acuerdo con valores superiores. Lo que se necesita advertir es más bien que la estructura social primaria a través de la cual el Evangelio obra para cambiar otras estructuras es la de la comunidad cristiana. Aquí, dentro de esta comunidad, las personas se vuelven humildes y cambian en su manera de conducirse no simplemente mediante una proclamación dirigida a su sentimiento de culpa sino también mediante relaciones sociales genuinas con otras personas que piden cuentas de su obediencia; quienes —en las palabras de Jesús— «atan y desatan».

Tampoco se debe interpretar que aquí estamos proponiendo una aplicación extrema de un compromiso ético particularmente radical, tal como el argumento de que todo lo que tiene que ver con la estructura de este mundo es impuro o indigno para el cristiano, en vista de la coerción o la violencia que imperan en la sociedad.^{xvi} Bien puede haber ciertas circunstancias en que el cristiano, para de ser moralmente fiel, rechace ciertas funciones dentro de la sociedad. Cada sistema ético define algún tipo de límite. Pero si el discípulo de Jesucristo elige no ejercer ciertos tipos de poder,

no es simplemente porque éstos sean poderosos: los poderes en sí mismos son una parte buena de la creación de Dios. El discípulo opta por no ejercer ciertos tipos de poder porque, en un contexto dado, la rebelión de la estructura de un poder en particular se vuelve tan incorregible que la manera más efectiva de *ejercer* la responsabilidad es rehusándose a colaborar, tomando así una posición a favor de las víctimas de la opresión de ese poder. Este rechazo no es una retirada de la sociedad. Es, más bien, una importante intervención dentro del proceso de cambio social, una renuncia al uso de medios no válidos aun para lo que parece ser un fin loable.

Frecuentemente se ha puesto a prueba la fidelidad de la Iglesia en el momento en que se le ha pedido seguir el sendero de la costosa objeción de conciencia y enfrentar así la oposición del mundo. Pero no debemos dramatizar exageradamente la expresión normal de su misión en la sociedad y por medio de ella. Su llamado es a ser la conciencia, y también el siervo, dentro de la sociedad humana. La Iglesia debe tener suficiente experiencia para poder discernir cuándo, dónde, y cómo Dios está usando estos poderes, gracias al testimonio fiel de la Iglesia o a pesar de su infidelidad. De cualquier modo, está llamada a contribuir a la creación de estructuras más dignas para la sociedad humana. Pero la Iglesia necesitará también estar lo suficientemente familiarizada con las maneras visibles en que Dios ha actuado para reconciliar y reunir un pueblo para sí mismo, para no caer presa de la tentación de los saduceos, o de los «cristianos alemanes», es decir, la de hacer de una lectura superficial de la historia el equivalente de la declaración de su voluntad.^{xvii} Dios está obrando en el mundo y el deber de la Iglesia es saber cómo está obrando. La Iglesia debe ser la primera en distinguir entre esta clase de obrar divino —que puede discernirse total y fielmente no sólo a la luz de la fe— y el otro vaivén superficial de eventos corrientes, sobre los cuales muchos, incluso muchos en la iglesia, exclamarán: «¡Miren, aquí está el Cristo!», «¡Aquí está obrando Dios!» Esta tarea de discernimiento es mucho menos simple de lo que parecen suponer muchos que en las últimas décadas nos han instado a ver a Dios obrando en «la Revolución mundial» (sea lo que sea).

La pertinencia de Cristo en relación con los poderes de hoy

Con frecuencia se dice que la comprensión cristiana del individuo humano, que lo considera caído pero al mismo tiempo también redimible, ofrece un punto de partida más adecuado, es decir, más correcto y realista, que el que ha provisto la idea utópica, según la cual la humanidad casi está en condiciones de completar su propia redención, o la idea mecanicista, según la cual la humanidad no es nada más que el producto de sus circunstancias. Ahora estamos listos para afirmar que la comprensión bíblica de los poderes en la historia pueden darnos un marco intelectual más adecuado para la tarea de discernimiento *social* a la que estamos especialmente llamados en nuestra época. Este discernimiento no es simplemente un modo de ayudar a los

necesitados con sus problemas sociales, una suerte de filantropía rejuvenecida, ni tampoco significa simplemente guiar a cristianos individuales ayudándolos a hacer buenas obras o a evitar el pecado. Es más bien una parte de la proclamación cristiana que afirma que la Iglesia está bajo órdenes para hacer conocer a los poderes, como ninguna otro mensajero puede hacerlo, el cumplimiento de los propósitos misteriosos de Dios (Ef. 3.10) por medio de aquel Hombre que quebrantó la rebelión y demolió las pretensiones planteadas por los poderes.^{xviii}

Esta proclamación del señorío de Cristo no es un sustituto ni un prerequisite del llamado del Evangelio dirigido a los individuos. Tampoco es la mera consecuencia, dentro de la sociedad, de la conversión de los individuos que la conforman, uno por uno. Tampoco deja de lado, ni garantiza, ni siempre facilita necesariamente tales conversiones. Estas formulaciones de alternativas nos han sido recomendadas por el pensamiento protestante tradicional, pero el Nuevo Testamento no comienza con este dilema, y nosotros no precisamos quedarnos trabados por él.^{xix} Que Cristo es el Señor —una proclamación a la que sólo pueden responder los individuos— es, no obstante, un hecho social, político y *estructural*, que constituye un desafío a los poderes. Se sigue, por lo tanto, que las demandas que hace tal proclamación no están limitadas a aquellos que han decidido escucharlas. Fue Johann Christoph Blumhardt quien redescubrió hace un siglo, para el protestantismo alemán, el poder maravilloso del Evangelio en las vidas individuales y, al mismo tiempo, el fundamento escatológico del compromiso cristiano en la política. Podemos hacernos eco de su grito de batalla: «*Dass Jesus siegt ist ewig ausgemacht. ¡Sein ist die ganze Welt!*» «Se ha establecido eternamente que Jesús es el conquistador. ¡El universo es suyo!» Esta no es una afirmación acerca de la buena disposición benevolente de ciertos individuos a escuchar o de ciertos poderes a someterse. Es una declaración acerca de la naturaleza del cosmos y del significado de la historia, dentro de la cual tanto nuestra participación consciente como nuestra objeción consciente encuentran su autoridad y su promesa.

Sería imposible desarrollar más ampliamente en este capítulo ejemplos de la pertinencia de este enfoque para el pensamiento ético y social concreto. Berkhof mismo sugiere sólo un bosquejo de algunas direcciones, especialmente con referencia a la empresa misionera transcultural de la Iglesia y a ese particular totalitarismo occidental que surge cuando los poderes ya no se sienten intimidados por la proclamación que los había humillado originalmente. Es probable que Jacques Ellul, en sus escritos sobre el dinero, la ley, la violencia y la tecnología, sea quien reflexiona de la manera más coherente dentro del marco de su enfoque, aunque a menudo sin aludir directamente al vocabulario paulino.^{xx} Los occidentales, siempre orientados a la ciencia, están pobremente equipados para percibir otros puntos de posible pertinencia de este enfoque al ocultismo, a la psicodinámica o a los *mass media*. Pero no hace falta completar una traducción creativa del tenor paulino al lenguaje de hoy para que podamos advertir que tal traducción no es sólo concebible sino natural.

Con esta observación hemos hallado un punto más en relación al cual aparece la pertinencia ética de Jesús en una parte de la literatura apostólica que por generaciones los protestantes, en su mayoría, no supieron bien cómo tratar. Los poderes han sido derrotados, no por alguna suerte de treta cósmica sino por la realidad concreta de la cruz; el impacto de la cruz sobre ellos no es el producto de palabras mágicas, ni el cumplimiento de un contrato legal que exigía el derramamiento de sangre inocente, sino la presencia soberana, dentro de las estructuras del orden creado, de Jesús el demandante real, y de la Iglesia, que es en sí misma una estructura y un poder dentro de la sociedad. Así, la historicidad de Jesús conserva, en la acción de la Iglesia cuando enfrenta al otro poder y las otras estructuras de valor en su historia, la misma clase de pertinencia que tuvo el hombre Jesús para aquellos a quienes sirvió, hasta que lo mataron.

Epílogo

Pocos temas en la interpretación neotestamentaria reciente se han difundido tanto en la cultura teológica popular como la visión de los poderes rebeldes. El tipo de difusión popular representada por las referencias a Albert van der Heuvel y William Stringfellow (n. 6) continuó creciendo desde los años setenta. Muchos han encontrado que la visión de la estrecha relación dialéctica entre la bondad creada y la rebeldía aclara lo que hace que el mundo sea lo que es.

Un ejemplo: en cada una de las ponencias principales^{xxi} de la Asamblea de la División de Misión Mundial y Evangelización del Consejo Mundial de Iglesia reunida en Melbourne, Australia, en 1980, se hizo alusión a los «principados y potestades». Hendrikus Berkhof puso al día su monografía sobre este tema (ver n. 5 arriba).^{xxii}

La revisión más completa del tema es la trilogía por Walter Wink.^{xxiii} Anthony Tyrell Hanson dedicó al asunto un incisivo capítulo.^{xxiv} Jacques Ellul, el prolífico sociólogo y teólogo laico reformado francés, hizo de la dialéctica entre la condición de criatura y la rebelión la clave de toda su obra de pensamiento social crítico.^{xxv} No sería exagerado afirmar que la cosmología paulina^{xxvi} de los poderes representa una alternativa a la dominante visión («tomista») de la «ley natural» como una manera más bíblica de relacionar a Cristo con la creación.

Sin embargo, para nuestro propósito basta observar que la erudición exegética ha continuado confirmando que en el testimonio paulino se confiesa a Jesús como fundacionalmente pertinente al campo político, no sólo desde el punto de vista biográfico, como lo vimos en los capítulos 2 y 3 de *Jesús y la realidad política*, sino desde el punto de vista cosmológico, ya que «la cruz y la resurrección» no designan únicamente los eventos de unos pocos días del primer siglo en Jerusalén sino también la forma misma del cosmos.

Esto no quiere decir que hay un consenso *detallado* entre los eruditos en los niveles más elementales en cuanto al sentido en que los poderes son «reales». ^{xxvii} ¿Son una metáfora para referirse a construcciones mentales?

¿Son «reales entidades espirituales suprahumanas», algo así como ángeles?^{xxviii} Walter Wink trata de dar una nueva respuesta propia a esta pregunta;^{xxix} Jacques Ellul parece haber cambiado recientemente su respuesta de algo más realista a algo más metafórico.^{xxx} Ninguno de estos debates acerca del énfasis parece socavar la tesis de que estos pasajes del *corpus* paulino demuestran una «traducción» general y coherente del significado político de Jesús a la cosmovisión de la audiencia del testimonio misionero de Pablo.

Dudo mucho que la introducción de esta clase de preguntas modernas en la interpretación de la literatura del primer siglo sirva a nuestra preocupación por interpretar el testimonio de las Escrituras apostólicas *en su contexto*, por más que nosotros, gente moderna, nos sintamos inclinados a plantearlas. El hecho de que la obra y el testimonio de Jesús fuera y es pertinente políticamente para el testimonio de las primeras generaciones no depende de que nosotros respondamos nuestra pregunta contemporánea: «¿En qué sentido son reales los poderes? ¿En qué sentido son `personas'?» La creciente cantidad de pensamiento social serio que usa estos conceptos, como hemos mencionado al comienzo de este epílogo, debe ser suficiente para demostrar que la visión paulina es realista e iluminadora.

Si nuestra tarea pudiera participar en las conversaciones modernas sobre la ética social, el punto que tendríamos que subrayar es que esta visión paulina es mucho más matizada y esclarecedora que mucha de la discusión moderna acerca del «problema del poder» en la ética social cristiana. Para muchos que la usan, esta frase designa muy poco más que un sentido de culpa acerca de «tomar responsabilidad» de manera «realista» por haber causado daño a ciertas personas para lograr algún fin social deseado. ~~La perspectiva paulina es mucho más clara acerca de las complejidades intrínsecas de las estructuras institucionales y psicológicas, tales que aun estructuras creadas básicamente buenas pueden ser opresivas, y que decisiones básicamente egoístas pueden, sin embargo, tener resultados menos malos. Ni el sentido de culpa respecto a perder la pureza personal ni el pragmatismo acerca de causar males menores para lograr bienes mayores están en el corazón del «problema del poder» para «Pablo» como lo están para nuestros contemporáneos. El desafío al cual la proclamación del reinado de Cristo sobre el mundo rebelde dirige una palabra de gracia no es un problema en el interior de la persona sino una división en el cosmos.~~

ⁱUna de las expresiones modernas clásicas de esta comprensión es la de Rudolf Bultmann: «a diferencia de la predicación de los profetas, Su predicación no se dirige primordialmente a toda la gente, sino a los individuos.... Por lo tanto Jesús, en Su pensamiento acerca de Dios —y acerca del hombre, a la luz de esto— "deshistorizó" a Dios y al hombre». *Teología del Nuevo Testamento*, Sigueme, Salamanca, 1981, p. 25. Bultmann continúa diciendo que Jesús «despojó a la relación entre Dios y el hombre de sus ataduras a la historia».

La suposición de que el lenguaje bíblico no tiene relevancia inmediata en el plano social no sólo proviene de aquellos que no se preocupan por cuestiones sociales. También entre aquellos que están bastante comprometidos con la «relevancia» del mensaje de Jesús, se supone a veces que ésta no es propiamente una preocupación bíblica sino que tiene que deducirse más o menos indirectamente por medio de las generalidades de una filosofía de la

historia o de un concepto de la vocación cristiana. En el prefacio editorial a una colección de «pasajes bíblicos sobre el poder y su uso», una parte del número especial de *Student World* dedicado al problema del poder, (57 [1964]), el director anónimo comentaba (p. 169): "Nuestro tema es parte de una discusión contemporánea y, por lo tanto, es un "traer" a la Biblia en lugar de "sacar" de ella.... Lo contrario es cierto con las preguntas dogmáticas, que nos vienen de los registros de la revelación de Dios: no las preguntariamos si no fuera por el texto bíblico.»

Yo sugeriría que lo que hemos pensado tradicionalmente como «preguntas dogmáticas» es en muchos casos más ajeno a los textos originales que el problema del poder. Tenemos el registro de la manera en que Jesús trata explícitamente el tema de si debe ser rey o el de si debemos amar a nuestros enemigos, y el de qué debemos hacer con las riquezas; en tanto que sólo muy indirectamente podemos obtener de sus enseñanzas algún tipo de ayuda sobre la metafísica de la encarnación.

Una afirmación muy representativa y más reciente de este mismo punto de vista es la contribución de Roger Mehl, «La base de la ética social cristiana», en Bennett, ed. *Christian Social Ethics in a Changing World*. El propósito de Mehl es sentar las bases para una comprensión de la ética social, pero lo hace ubicando la preocupación del Nuevo Testamento únicamente a nivel personal de modo que la problemática de la ética social consistiría en cómo llegar a ésta a partir de Jesús. La mayor parte de su respuesta está en tratar de aplicar categorías individuales ("personalización", "responsabilidad") a las estructuras sociales.

ⁱⁱBerkhof (*Cristo y los poderes*, Ed TELL, Grand Rapids, U.S.A., 1985) sugiere que probablemente para Pablo cada uno de estos términos tenía un significado técnico propio y preciso; que ellos no son simplemente sinónimos con un significado paralelo. Aun así, lo más que podemos hacer nosotros es llegar a alguna comprensión del significado general que toda la terminología tiene para nosotros. Estamos en completo acuerdo con Berkhof en que Pablo probablemente tenía en mente una concepción muy precisa; pero podría señalarse que de no ser así, no tendría importancia. Un sociólogo o un psicólogo contemporáneo puede utilizar frases como «poder» o «estructura» de modos diferentes al tratar con públicos diferentes, o diferentes temas, y sin embargo no por eso sería menos claro o sistemático en su pensamiento. Utilizar varios términos con un significado parecido o utilizar un término con significados diferentes y en contextos diferentes no es necesariamente señal de no pensar con claridad.

ⁱⁱⁱTal vez debo escribir «Pablo». Para mi propósito presente no importa si el mismo hombre que escribió Romanos escribió también Efesios y Colosenses.

^{iv}El énfasis positivo de esta discusión sobre la relevancia que tiene el lenguaje del apóstol relativo al poder para las instituciones e ideologías de nuestra época no implica necesariamente el rechazo de todos los significados más literales que el lenguaje de lo demoníaco y de la opresión también pueden tener (ocultismo, astrología, posesión, exorcismo). Que estas dos áreas o dos clases de definiciones acerca de «lo demoníaco» son bastante distintas entre sí probablemente hubiese sido mucho menos evidente para Pablo de lo que parece serlo para algunos pensadores modernos.

^vH. Berkhof, *op. cit.* Junto al texto de Berkhof, que aquí reflejamos ampliamente, los otros estudios que ayudan, todos ellos esencialmente paralelos en sus interpretaciones, son los siguientes: G. B. Caird, *Principalities and Powers*, Clarendon, Oxford, 1956; G. H. C.

MacGregor, «Principados y poderes: el trasfondo cósmico del pensamiento de Pablo,» *NTS*, 1 (1954), pp. 17-28; también en H. McArthur, ed., *New Testament Sidelights*, Hartford, 1960, p. 101; E. Gordon Rupp, *Principalities and Powers: Studies in the Christian Conflict in History*, Epworth, Londres, 1952; W. A. Visser 't Hooft, *The Kingship of Christ*, Harper, Nueva York, 1948, pp. 136ss; D. E. H. Whitely, *The Theology of Saint Paul*, Blackwell, Oxford 1964, cap. 2, pp. 18-30; Amos N. Wilder, *Kerygma, Eschatology and Social Ethics*, Fortress, Filadelfia, 1966. También han proporcionado comentarios de apoyo: James S. Stewart, «Sobre un énfasis olvidado en la teología del Nuevo Testamento,» *SIT*, 4 (1951), 292, y Anders Nygren, «Cristo y las fuerzas de destrucción,» *ibid.*, p. 366. Los estudios relacionados de Clinton Morrison y Heinrich Schlier tratan menos directamente la posibilidad de las «traducciones» contemporáneas de los conceptos paulinos. Cf. nota 20 más adelante sobre un texto de ética en el lenguaje paulino. Graydon F. Snyder (*op. cit.*, pp. 8-9) sugiere que el uso del lenguaje de los "poderes" para describir el origen y la derrota del mal tiene sus raíces en lo que él llama el «mito del atalaya». Markus Barth investiga los estudios recientes en relación con los poderes, en su *Acquittal by Resurrection*, Holt, Nueva York, 1964, p. 159 n. 21.

^{vi} Tomando en forma explícita y expresa de la estructura de pensamiento de Berkhof, Albert H. van den Heuvel escribió para adultos jóvenes lo que denominó un «libro humorístico» sobre la misión. Bajo el título *Estos rebeldes poderes* (Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas, Montevideo, 1967), van den Heuvel bosqueja un acercamiento a la ética social en lo que considera una traducción moderna de la estructura del pensamiento de Pablo. William Stringfellow, en su *Free in Obedience* (Seabury, Nueva York, 1964, esp. pp. 49ss.) hace un uso más extenso del lenguaje de los «principados» en un intento similar. Ambos demuestran lo fructífero del imaginario paulino para presentar las demandas idolátricas-demoníacas de los poderes caídos; Stringfellow da menos atención a lo que puede decirse afirmati-vamente acerca de ellos desde la perspectiva de la creación y la redención, y van den Heuvel da menos atención a su naturaleza estructural y colectiva.

^{vii} Quizás la afirmación contemporánea más explícita de esta visión es el argumento ético «trinitario» de H. Richard Niebuhr, «La doctrina de la Trinidad y la unidad de la Iglesia,» *TT* 3/3 (oct. 1946), 371ss. Aquí se correlaciona la distinción entre las personas de la Trinidad con la distribución de diferentes clases de pensamiento ético, con Dios Padre como la autoridad específica por detrás de lo que una teología anterior habría llamado «los órdenes de la creación» o «providencia». Esta utilización de las fórmulas trinitarias tiene como su nota polémica un esfuerzo por neutralizar lo que Niebuhr llamó un «unitarismo de la segunda persona», es decir, una ética demasiado orientada directamente alrededor de Cristo. Bastante antes de Niebuhr, gran parte de la teología luterana tomó una posición similar al afirmar la autonomía moral (*Eigengesertlichkeit*) de los diversos dominios de la cultura. Dooyeweerd, el filósofo y teólogo reformado, lo llama «soberanía de esfera».

^{viii} O: «en ella [la cruz]».

^{ix} O «elementos»; los componentes que forman la realidad: H. Berkhof, p. 58, n. 6.

^xCf. Ver el capítulo 1 de este libro.

^{xi}El debate erudito acerca del sentido en que las expectativas que la Iglesia tenía respecto a la parusía pudieran o no haber sido frustradas ha distraído la atención acerca de la unanimidad en la convicción acerca de lo novedoso de lo que ya había ocurrido. «Así, la confesión de Jesús como Señor y Salvador, y las demandas de Cristo sobre todo el mundo civilizado, dramatizadas en objetivos misioneros a largo plazo que Pablo tenía, representaban una continuación de las esperanzas de los profetas, de los salmistas y de los pobres de corazón piadosos respecto al tiempo en que tanto en la tierra como en el cielo se haría la voluntad de Dios.... Es cierto que la Iglesia primitiva esperaba la inminente parusía de Cristo. Este era un aspecto inevitable de su visión de la historia. Pero esto no puede dejar de lado el hecho de que los creyentes estaban plasmando un nuevo modelo de comunidad humana y dando forma a valores sociales muy concretos, en un movimiento que de manera creciente chocaba con las instituciones existentes y los intereses creados, económicos, sociales y políticos.» Amos Wilder, *Other-worldliness and the New Testament*, Harper, Nueva York, 1954, p. 116. La totalidad del trabajo de Wilder, en su rehabilitación del lenguaje y el imaginario del Nuevo Testamento, coincide en general con las líneas de este estudio.

^{xii}Franklin H. Littell, *From State Church to Pluralism* (Doubleday Anchor, Nueva York, 1962, p. 120) señala cómo los líderes de las iglesias protestantes se condenan a sí mismos cuando buscan utilizar sanciones políticas para imponer sobre toda la sociedad obligaciones morales que ellos mismos no pueden recomendar a sus propios miembros apelando a motivaciones teológicas y eclesiásticas. Littell dice esto acerca de las controversias sobre la «ley seca» y la evolución. Podría haberlo dicho respecto a la discriminación racial en el alquiler y venta de propiedades. «...Los políticos en las iglesias intentaron asegurar por medio de la legislación pública lo que no pudieron persuadir a muchos de sus propios miembros como algo sabio y deseable.... Por falta de autenticidad de un testimonio genuinamente disciplinado, el vuelco protestante a la acción política cayó finalmente en descrédito y hasta hoy las iglesias no han recuperado su autoridad en la vida pública.»

^{xiii}J. H. Oldham, «Una sociedad responsable,» en *The Church and the Disorder of Society*, vol. III en Amsterdam Assembly Series *Man's Disorder and God's Design*, Harper, Nueva York, 1948. La cita que forma parte del siguiente pasaje es de un artículo de G. D. H. Cole en *Christian News-Letter*.

^{xiv}Desde 1961 (Nueva Dehli) la frase «sociedad responsable» ha dejado de ser corriente en las reuniones y los periódicos ecuménicos. Unos pocos estudiosos de ética, especialmente H. D. Wendland y Walter Muelder, han adoptado el término, dándole su propio significado. Algunos, sobre todo Keith Bridston, Max-Alain Chevallier y Charles West, han planteado dudas sobre el nivel de la lógica sistemático-teológica. Tal vez una razón igualmente significativa, aunque menos aparente, para el fracaso de la frase tanto respecto a su utilidad permanente como en cuanto a su claridad conceptual puede ser que está enraizada en el contexto de la «cristiandad» o la «poscristiandad», donde era natural que los cristianos se concibieran a sí mismos como quienes tenían un poder determinante en la sociedad y en el Estado.

^{xv}La manera en que este esquema de pensamiento obtuvo recientemente mucha atención

fue la propuesta de que la revolución violenta podría estar justificada si estaba dirigida hacia situaciones sociales injustas y sin esperanzas como (por ejemplo) en América Latina. Jacques Ellul, en su estudio sobre *Violence* (Seabury, Nueva York, 1969), ha logrado desarticular la presunción de que la violencia, si bien está mal en el opresor, es correcta cuando la utilizan los cristianos para lograr un cambio social deseable. Lo que los críticos, teológicamente conservadores, de esta «teología de la revolución» no han advertido en su apresuramiento, es que ésta constituye sólo una modesta reformulación de los conceptos de la guerra justa sostenidos por la mayoría de los grupos cristianos no revolucionarios. Una contribución de Max-Alain Chavallier y Keith Bridston al estudio de la «World Student Christian Federation» (*The Christian in the World Struggle*, WSCF, Ginebra, 1952, ed. M. M. Thomas y D. J. MacCaughy) hizo uno de los primeros análisis críticos más perceptivos de esta clase de afirmación teológica de la revolución.

^{xvi} Siguiendo a Ernst Troeltsch, Max Weber y H. Richard Niebuhr, hay un amplio acuerdo entre los historiadores de ética en que tal posición de «abstencionismo» o «purista» está representada por las Epístolas generales del Nuevo Testamento, por Tertuliano, por los anabaptistas y por Tolstoi. La descripción de Niebuhr de lo que él llama la posición de «Cristo contra la cultura», en su influyente libro *Cristo y la cultura*, está seriamente distorsionada por su posición polémica *a priori*. En todo caso, sea honesta o no con las personas y movimientos recién nombrados, esta caracterización no coincide con la posición de este estudio.

^{xvii} No sea que supongamos que esta tentación acosa a la iglesia especialmente en ciertas situaciones fascistas, debemos recordar que probablemente sucede mucho más frecuentemente en situaciones como las de un cómodo *establishment* (como las iglesias fundamentalistas norteamericanas) o en las cruzadas, esa revolución que personas muy sinceras proclamaron como una causa santa en vista de la nobleza de los propósitos que perseguían. La acomodación del fundamentalismo norteamericano ha sido denunciada adecuadamente por Samuel S. Hill, «Protestantismo-cultura en el Sur», *CC* (12 de sept. 1962) y por George H. Shriver, «Cuando el conserva-durismo es liberalismo», *CC* (6 de agosto 1969).

^{xviii} El uso que hace Charles West del «lenguaje de los poderes» es típico del significado que algunos dan por sentado, aunque sin exponerlo ni demostrarlo ampliamente. En su *Ethics, Violence and Revolution* (Council on Religion and International Affairs, Nueva York, 1969, pp. 45s), West habla de «la continua desmitologización y desarme de los poderes por parte de Dios —más específicamente por medio de Cristo— a fin de que puedan ser legitimizados como servidores de su propósito para el hombre». El término «legitimizados» corre el riesgo de ser entendido demasiado ingenuamente y afirmativamente, olvidando la nota de lucha constante, de recaídas y, peor aún, de rebelión; pero nuestra intención aquí al citar a West es simplemente como un documento del acuerdo con su fructífero imaginario de *exousia*, aunque éste no haya sido expuesto ni demostrado completamente.

^{xix} La teología protestante ha estado dividida durante mucho tiempo respecto al sentido en que la obra de Cristo es «objetivamente» real en contraste con el sentido en que para su realidad depende de la «apropiación» que de ella haga el creyente. La victoria sobre los poderes, ¿es algo que ha sucedido «allí afuera», sea o no que alguien lo sepa o lo crea? ¿Se ha cambiado realmente la forma del universo? ¿O sólo hay un cambio en la orientación del creyente individual o de la Iglesia, de modo que podemos decir que la soberanía de los poderes ha sido rota «sólo para la fe» y que su derrota continuada depende de la fidelidad de la Iglesia en vivir su liberación? Como ha argumentado Graydon Snyder en un trabajo no publicado, esta serie de alternativas es ajena al contexto literario apocalíptico y mítico en que se encuentran estas afirmaciones. Esta clase de lenguaje no tiene interés en tratar con

realidades que están «allí afuera» y que no transforman nuestra situación, ni concibe nuestra situación como en proceso de transformación por la mera fuerza de nuestra fe. Esta serie de alternativas, que hacen eco en las controversias cristianas sobre ética social, comenzando con el clásico debate luterano-católico y siguiendo luego con el debate luterano-reformado, hasta llegar al debate contemporáneo «evangélico-liberal», es el fruto de una distorsionada formulación inicial de la cuestión. Este dilema es un producto de la moderna ontología protestante individualista, no una distinción concebible dentro del mismo texto bíblico.

^{xx}Cf. ver la n. 25, más adelante. Tal vez el primer esfuerzo en la teología moderna para darle sentido al concepto de los poderes fue el de Otto Piper (*Die Grundlagen der Evangelischen Ethik*, Gütersloh, 1928, pp. 122ss, «Die Mächte»). El libro está preocupado, sin embargo, con la teodicea y la antropología filosófica, ubicando la conciencia de la rebelión de los poderes en la «contrición del creyente», en lugar de ubicarla en la historia misma. No intenta desarrollar en detalle la estructura interna real del pensamiento de Pablo acerca de los poderes, ni bosquejar su actualidad. En los últimos escritos de Piper como *God in History* (Macmillan, Nueva York, 1939) hay un continuo énfasis en la realidad de un poder satánico, pero no se hace lo mismo con los distintos poderes rebeldes en la creación. Aunque sin describirlo como tal, el modelo de pensamiento relativo a los «principados y potestades» está presente en su *Christian Meaning of Money* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1965); no está explícito en su *Biblical View of Sex and Marriage* (Scribner, Nueva York, 1960). Cf. los tratamientos más populares en la nota 4. John Swomley, en su *Liberation Ethics* (Macmillan, 1972, esp. caps. 3 y 10) interpreta «principados y potestades» como estructuras sociales opresivas.

^{xxi}Jacques Matthey, ed., *Your Kingdom Come: Mission Perspectives*, World Council of Churches, Ginebra, 1080, pp. 4, 36, 67, 177, 209ss.

^{xxii}Ed. rev., Herald, Scottdale, Pa., 1977.

^{xxiii}*Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament; Unmasking the Powers, y Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia, 1984, 1986 y 1992 respectivamente.

^{xxiv}«Militia Christi», cap. 6, pp. 99-128, en *The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul*, JSOT Press, Sheffield, 1987.

^{xxv}Por su deseo de evitar que los científicos sociales pusieran de lado su trabajo social crítico, tildándolo de estar prejuiciado por su posición confesional, en la mayor parte de las obras que lo hicieron famoso Ellul no dio mayor importancia a esta conexión. Marva J. Sandberg, en su disertación doctoral intitulada *The Concept of the «Principalities and Powers» in the Work of Jacques Ellul*, aprobada por el Departamento de Teología de la Universidad de Notre Dame, 1992, ha mostrado con lujo de detalles el lugar fundacional que dicha conexión ocupa en el pensamiento de Ellul.

^{xxvi}Para nuestro propósito, hoy no hay más razón que hace veinte años para establecer mayor diferencia entre el auténtico apóstol Pablo original y los desarrollos posteriores de su pensamiento, atribuidos a sus discípulos, en Efesios y Colosenses. La trayectoria es de un desarrollo orgánico.

^{xxvii}Dawn (*Concepts of the «Principalities and Powers...»*), pp. 36ss.) enumera en detalle los asuntos en el debate exegético y la variedad de las principales respuestas que se ofrecen actualmente.

^{xxviii}El maestro de Biblia evangélico anglicano John Stott representa muy bien la tesis según la cual Pablo se refiere realmente a «inteligencias demoníacas personales»

(ver especialmente *La nueva humanidad* [Certeza, Downers Grove, Illinois, 1987], pp. 252-263). Sin embargo, Stott, por cuya buena disposición a conversar por correspondencia sobre el tema estoy muy agradecido, no documenta de modo alguno su afirmación, que él supone comprobada, de que ha habido un depósito de exégesis evangélica especializada sobre el tema que explica cómo se ha de tomar esa afirmación. El estudioso del mundo antiguo tiene menos claridad que el feligrés común en cuanto al significado de «inteligencias» o «personales» (o inclusive «reales»). En la base de la crítica que Stott hace de Berkhof, Rupp, *et al*, a mi parecer, hay varias suposiciones incuestionadas acerca de la cosmovisión que está por detrás de estos textos, una cosmovisión que permanece incuestionable en nuestra cultura popular, de modo que Stott puede dar por sentado que hay mayor acuerdo en la tradición evangélica que el que algún erudito haya concedido en efecto.

^{xxix}Comenzando en pp. 104ss. de su primer volumen, Wink proyecta su propia ontología de realidades «internas» y «externas», que él considera que hacen justicia tanto a los textos antiguos como a nuestro mundo.

^{xxx}Cf. de nuevo Dawn, *Concept of the «Principalities and Powers»*, pp. 337ss. El cambio es cuestión de énfasis en cuanto a la seriedad con que hay que tomar tales metáforas como «personalidad» y «existencia» detrás de las descripciones funcionales.