

COLECCION FTL
Editor General: C. René Padilla

Iglesia, ética y poder

John H. Yoder
Lilia Solano
C. René Padilla

KAIROS
Ediciones

Buenos Aires - Año 1998

Copyright © 1998 Ediciones Kairós

José Mármol 1734 - Florida
(1602) Buenos Aires, Argentina

Diseño de la portada: Adriana Vázquez

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotografía, sin permiso previo de los editores.

Queda hecha el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados
All rights reserved

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

ISBN 987-95915-6-9

Publicado y distribuido por Ediciones Kairós para la
Fraternidad Teológica Latinoamericana

Contenido

Presentación	5
1. La alteridad de la Iglesia <i>John H. Yoder</i>	7
2. Cristo y el poder <i>John Yoder</i>	19
3. Iglesia, ética y poder <i>Lilia Solano</i>	49
4. El futuro del cristianismo en América Latina Perspectivas misionológicas <i>C. René Padilla</i>	62

A la memoria de
JOHN H. YODER
(1927-1997)

Presentación

Este libro está dedicado a la memoria de uno de los teólogos más destacados del siglo 20: John Howard Yoder. Incluye dos de sus medulosos escritos, «La alteridad de la Iglesia» y «Cristo y el poder». El primero forma parte de una colección de «Ensayos eclesiológicos y ecuménicos», como reza

el subtítulo de *The Royal Priesthood* (El sacerdocio real; Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1994), y aparece aquí como una primicia en castellano. El segundo es un capítulo de *The Politics of Jesus* (La política de Jesús) en su segunda edición (Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1994), que aparecerá próximamente bajo el sello de Nueva Creación. En estos capítulos se destacan algunos de los temas favoritos del ilustre teólogo menonita:

- la denuncia profética al constantinismo de la Iglesia aliada con el poder secular;

- la separación de la Iglesia y el Estado y el consecuente rechazo a todo tipo de religión «establecida».

- la necesidad de que la fe se proyecte al campo político en términos de la política de Jesús;

- la ética social enraizada en el Evangelio, incluyendo la vida, muerte, resurrección y exaltación de Jesucristo;

- el carácter *normativo* de la enseñanza de Jesús para la vida cristiana, centrada en el amor y marcada, consecuentemente, por la renuncia a todo tipo de violencia;

- la Iglesia como *iglesia visible*, radicalmente distinta del mundo que la rodea: una minoría creativa, una comunidad de fe en la cual se hacen carne el amor, el perdón y la comunión, hasta tal punto que ella misma se constituye en la concreción del mensaje que proclama.

Un teólogo seminal, Yoder llegó a ser ampliamente conocido a nivel internacional a raíz de la publicación de *The Politics of Jesus*, en 1972 (traducción castellana de la primera edición: *Jesús y la realidad política*, Certeza, Downers Grove, 1985). En diciembre de ese mismo año asistió a la Consulta, en Lima, sobre «El Reino de Dios», auspiciada por la Fraternidad Teológica Latinoamericana, de la cual se hizo miembro. La influencia que su pensamiento ejerció en la FTL puede notarse en el acercamiento a los temas antes mencionados, por parte de varios de los autores que se identifican como miembros de este movimiento teológico. No es de sorprenderse que para la celebración del vigésimo aniversario de la FTL, en la Consulta «Teología y Vida», que se llevó a cabo en Quito en diciembre de 1990, él haya sido invitado como uno de los oradores principales. Que nosotros sepamos, esa fue su última visita a América Latina.

John falleció de un infarto el 30 de diciembre de 1997 —un día después de cumplir los setenta años de edad—, en su oficina en la Universidad de Notre Dame (South Bend, Indiana), institución en la cual ejercía la docencia desde finales de la década de los años setenta. El vacío de su ausencia lo sienten, además de su familia (su esposa Anne Marie Guth, a quien conoció en Francia, mientras servía en un programa menonita de ayuda social; sus cuatro hijas, sus dos hijos y sus doce nietos), muchos cristianos alrededor del mundo que han encontrado en sus escritos una articulación muy seria de una fe cristiana radical.

Al mismo redescubrimiento de la radicalidad del Evangelio nos invita Lilia Solano en el tercer capítulo, del cual todo el libro toma su título. La profesora de ética en la Universidad Javeriana de Santafé de Bogotá y miembro de la Comisión Directiva de la FTL sintetiza varias aproximaciones contemporáneas

al tema del poder y analiza formas de ejercicio del poder que se han instalado entre muchos líderes evangélicos en tiempos recientes.

Finalmente, en «El futuro del cristianismo en América Latina», C. René Padilla analiza el avivamiento religioso actual en los países latinoamericanos, y los sueños de poder y los temores que tal fenómeno suscita entre católico-romanos como entre evangélicos. Sobre esta base, proyecta una visión del futuro deseable para la Iglesia desde la perspectiva del Evangelio y muestra los desafíos que esa visión plantea a los cristianos en el presente.

Los capítulos de esta obra colectiva se conjugan en un apasionado llamado a la Iglesia a volver a sus raíces con miras a responder a los desafíos que le plantea el mundo, y particularmente América Latina, en el umbral del tercer milenio. Aunque difieren en el enfoque, coinciden en la convicción básica de que el compromiso con Jesucristo involucra una renuncia irrevocable a los poderes de este mundo y un estilo de vida centrado en el amor-entrega del Mesías crucificado, «poder y sabiduría de Dios».

El editor

1

La alteridad de la Iglesia

John Howard Yoder

Que la «era constantiniana» está llegando a su fin es hoy uno de los lugares comunes del análisis social europeo. Por cierto, esta decadencia ha sido anticipada en algunos aspectos en Norteamérica, en la separación de la Iglesia y el Estado, y en otros aspectos se está desarrollando de manera diferente aquí (p. ej., en el aumento del número de miembros de las iglesias). Sin embargo, este hecho no oculta que el marco de referencia acerca de la Iglesia y el mundo y respecto a su relación mutua —un marco de referencia que compartían todas las teologías históricas, protestantes y católicas, ortodoxas y racionalistas— ha perdido vigencia en las dos últimas generaciones. Ya no se puede mantener la premisa de que vivimos en un mundo cristiano.

La predominante respuesta teológica a este hecho ha sido tomarlo en cuenta sin evaluarlo. A excepción de unos pocos clericales y monarquistas que todavía están trabajando para restaurar el pasado, la mayoría de los pensadores simplemente hace las paces con la nueva situación como la hizo con la anterior, dando por sentado que todo el proceso es obra de Dios. Durante los tres primeros siglos de nuestra era los cristianos fueron perseguidos por el mundo: sucedió lo que tenía que suceder. Por más de un milenio los cristianos gobernaron el mundo: sucedió lo que tenía que suceder. En la época moderna, de nuevo el mundo mira a la iglesia como un partido autónomo, articulado y parcialmente hostil: sucede lo que tiene que suceder.

El Señor dio, el Señor quitó, sea el nombre del Señor bendito. La Iglesia primitiva estuvo bien al encarar la persecución con valentía, la Iglesia del siglo 4 estuvo bien al hacer las paces con el mundo, las iglesias de la edad media y de la Reforma estuvieron bien al depender del Estado; ahora que eso ya no es posible, está bien que de nuevo la Iglesia se las arregle como mejor pueda bajo las nuevas circunstancias.

La iglesia y el mundo en el Nuevo Testamento

Comenzamos por deslindar los conceptos «iglesia» y «mundo» en su significado preconstantiniano. «Mundo» (*aion houtos* en Pablo, *kosmos* en Juan) significa, en esta conexión, no la creación o la naturaleza o el universo, sino las formas caídas de los mismos, ya no en conformidad con la intención de su creación. El Estado, que para el presente propósito puede considerarse como típico del mundo, forma parte de los *exousiai*, los poderes, en este campo. En contraste con este «mundo», la Iglesia es visible, identificada por el bautismo, la disciplina, la moralidad y el martirio. En los primeros siglos de nuestra era es evidente que, como parte de esta visibilidad de discípulos, los miembros de la Iglesia no participan en el servicio del mundo y, consecuentemente, tampoco en el servicio del Estado pagano.

Sin embargo, por detrás y por encima de esta dicotomía visible, se cree que hay una unidad básica entre el mundo y la Iglesia. A pesar de toda la evidencia en sentido contrario, la Iglesia creía que su Señor era también Señor del mundo. El paganismo explícito del Estado, del arte, de la economía y del conocimiento no impedía que la Iglesia confesara la sumisión de éstos a aquel que está sentado a la derecha de Dios. Esta creencia en el señorío de Cristo sobre los *exousiai* hacía posible que la Iglesia, a pesar de su diferencia respecto al mundo, hablara a éste en nombre de Dios, no sólo en términos de evangelización sino también en términos de juicio ético. La Iglesia podía asumir una responsabilidad profética en relación con la ética civil, sin bautizar ni al Estado ni a los estadistas. La justicia que la Iglesia demandaba del Estado no era justicia cristiana, sino *iustitia* humana; ésta podía exigirse de los paganos, no a causa de alguna creencia en un sentido moral universal, innato, sino a causa de la fe en el Señor. Así, la diferencia visible entre la Iglesia y el mundo no era una irresponsabilidad despreocupada sino una manera particular, estructuralmente apropiada, de ser responsable: la manera más efectiva de serlo. Esta actitud era significativa para la Iglesia porque ésta creía que el Estado no era la fuerza determinante, en un sentido último, de la historia. Adscribía al Estado, a lo sumo, una función de preservación en medio de un mundo esencialmente rebelde, en tanto que el verdadero sentido de la historia debía buscarse en otro lugar, a saber, en la obra de la Iglesia. Este alto concepto de la vocación de la Iglesia explica tanto su diferencia visible con el mundo como las demandas que ella le planteaba a éste. La profundidad de la convicción de la Iglesia respecto a su propia tarea como la más necesaria la habilitaba para dejar en manos de los paganos otras funciones en la sociedad:

la fe de la Iglesia en el señorío de Cristo posibilitaba que hiciera esto sin sentir que estaba dejando esas funciones a Satanás.

De la naturaleza escatológica del señorío de Cristo sobre los poderes, entre el «ya» y el «todavía no», se deduce que no hay una cantidad tangible, definible, que podamos llamar «mundo». El *aion houtos* es a la vez caos y un reino. El «mundo» de la política, el «mundo» de la economía, el «mundo» del teatro, el «mundo» de los deportes, el sub-«mundo» y muchos otros «mundos» —cada mundo es una mezcla de orden y revuelta. El mundo «como tal» no tiene dignidad ontológica intrínseca. Es un orden propio del mundo creado, en estado de rebelión, pero de una rebelión que es alienación de lo que «es realmente», razón por la cual no podemos preguntar qué «es realmente» el mundo «en sí mismo». Esta observación se deriva del uso neotestamentario de una gran variedad de términos, la mayoría en plural, para referirse al mundo. Todos los poderes tienen en común su rebelión, y la rebelión no es un principio de unidad. Ya que el Príncipe de la Potestad del Aire es un mentiroso desde el principio, ni siquiera puede mentir consecuentemente. Sólo el señorío de Cristo mantiene unido este caos de «mundos» idólatras.

La transformación constantiniana

Hemos visto que para la Iglesia primitiva, «Iglesia» y «mundo» eran visiblemente distintos, no obstante lo cual afirmaba por fe que los dos tenían un solo señor. Este par de afirmaciones es lo que la llamada transformación constantiniana cambia. (Aquí denomino «constantiniana» meramente a esta transformación que comenzó antes del año 200 d.C. y se prolongó por más de dos siglos; el uso del término no implica una evaluación de la persona u obra del emperador Constantino.) El hecho más importante acerca del nuevo estado de cosas después de Constantino y Agustín no es que los cristianos ya no eran perseguidos sino que gozaban de privilegios, ni que los emperadores edificaban iglesias y presidían deliberaciones ecuménicas acerca de la Trinidad; lo que importa es que las dos realidades, la Iglesia y el mundo, se fusionaron. Ya no había nada que se denominara «mundo»: fueron bautizados el Estado, la economía, el arte, la retórica, la superstición y la guerra.

No siempre se reconoce la conexión estructural entre este cambio, que no necesita comprobarse, y una nueva distinción que surgió como resultado. Era muy claro para personas como Agustín que el mundo no se había hecho cristiano por medio de su bautismo obligatorio. Por lo tanto, la doctrina de la invisibilidad de «la Iglesia verdadera» apareció con el fin de hacer posible la afirmación de que en algún nivel y en algún lugar todavía existía la diferencia entre creer y no creer, es decir, entre la Iglesia y el mundo. Previamente los cristianos habían sabido, como un hecho de la experiencia, que la Iglesia existía, pero tenían que creer, contra todas las apariencias, que Cristo reinaba sobre el mundo. Después de Constantino uno tenía que creer, como un hecho de la experiencia, que Cristo reinaba sobre el mundo y que, en contradicción

con la evidencia, existía una «iglesia creyente». Así, el orden de la redención estaba subordinado al de la preservación, y la esperanza cristiana dio un giro de ciento ochenta grados.

Los resultados prácticos de este cambio eran inevitables. La Iglesia se había llenado de gente para quien el arrepentimiento y la fe —los presupuestos del discipulado— estaban ausentes. Por lo tanto, los requisitos éticos fijados por la Iglesia tenían que adaptarse al nivel del logro de una incredulidad respetable. Sin embargo, una razón más significativa para la decepción moral radica en otra dirección. El hombre de Estado, que un siglo antes hubiera declarado con orgullo que su profesión, por naturaleza, no era cristiana, ahora desea que se le diga lo contrario. Lo que ahora hace es lo mismo que hacía antes, si no peor. Sin embargo, ya no hay paganos que hagan el trabajo —mejor dicho, ya no hay paganos confesantes, pues todo el mundo sabe con Agustín que la mayoría de la población no es creyente, pero la incredulidad se ha hecho invisible, como la Iglesia—, así que cada profesión debe ser declarada cristiana. Como era difícil encontrar normas cristianas para el ejercicio de algunas profesiones, se afirma que las normas de la *iustitia* pagana definen el contenido del amor cristiano. No se sujeta a la soberanía de Cristo, de manera concreta, la autonomía del Estado y de los otros campos de la cultura, con la total revisión de forma y contenido que ello implicaría: ha sido bautizada aunque se retenga el contenido anterior. Un excelente ejemplo de esto es la nueva articulación que Ambrosio hace de la ética política de Cicerón.

Sin embargo, la Iglesia medieval mantuvo significativos elementos de alteridad tanto en la estructura como en la piedad, aunque generalmente se los subestima. Cuando, bajo la influencia de Troeltsch, nos referimos a la «síntesis medieval» y decimos que la Iglesia se fusionó con el mundo hasta tal punto que la sal perdió *todo* su sabor, corremos el riesgo de hacer una caricatura. Sea cual sea el error de la gran confusión que acabamos de describir, la Iglesia de la edad media retuvo más que un mero vestigio de su diferencia respecto al mundo. El nivel más elevado de moralidad que se requería del clero, el carácter internacional de la jerarquía, la visibilidad de la jerarquía en oposición a los príncipes, la gradual educación moral de los bárbaros para la monogamia y la legalidad, las misiones transculturales, la visión apocalíptica y el misticismo fueron elementos que preservaron cierta conciencia (aunque distorsionada y mancillada) de cuán extraño es el pueblo de Dios en el mundo. ¿Lograría la Reforma desenterrar y encender un fuego nuevo con estos carbones en rescoldo, o los apagaría por completo?

La Reforma

A pesar de las muchas percepciones e iniciativas que podrían haber apuntado en otra dirección, la Reforma, al decidirse en favor del conservadurismo político entre 1522 y 1525, al mismo tiempo transigió con el constantinismo. Los reformadores sabían muy bien acerca de «la caída de la Iglesia», pero no la fecharon en el siglo 4 sino en el 5 y 6. No observaron que

las señales de la caída a las cuales objetaron — el papado, el pelagianismo, la adoración a los santos, y el sacramentalismo— eran en gran parte frutos de la anterior confusión de la Iglesia y el mundo.

Por esta razón, en la obra de los reformadores persiste una inconsecuencia fundamental: se decidieron en favor de la edad media. No querían otra cosa que la renovación y la purificación del *corpus christianum*. Sin embargo, en parte por táctica y en parte por principio, se vieron impulsados a romper aquella unidad que habían intentado restaurar. Ya hemos visto que en la edad media había habido elementos que preservaron, aunque de manera distorsionada, una conciencia residual de la alteridad de la Iglesia: la jerarquía, el compromiso ético más serio de las órdenes, el carácter misionero e internacional de la Iglesia Romana. La Reforma abandonó todas estas dimensiones de especificidad.

Frente al monasticismo la Reforma afirmó el valor ético de la vocación secular. Mediante la imprecisión de los términos, esta afirmación correcta en sí resultó ser la base para presuponer que cada llamado establece su propia norma.

Se subrayó así, sin quererlo, la autonomía de los varios campos de la cultura. La conducta apropiada en una vocación dada ya no la decide Cristo sino las normas inherentes en la vocación misma, conocidas por medio de la razón, a partir de la creación, a pesar de la Caída. Los reformadores, por este medio, no tenían la intención de secularizar las vocaciones o afirmar que el orden de la creación es independiente de Cristo. Esto lo demuestran los esfuerzos continuos por dar instrucciones a los estadistas y la afirmación de que ciertas vocaciones no son cristianas, aunque entre ellas no se incluyeran las de príncipe, mercenario y verdugo, sino las de monje, usurero y prostituta. Sin embargo, lo que decían fomentaba poderosamente la autonomía del Estado y la vocación, de modo que aún hoy muchos luteranos alemanes argumentan que la fidelidad a Lutero demanda que dejen que el Estado sea señor y dueño en su propia casa.

Cuando la Iglesia del siglo 4 quiso honrar a Constantino, lo interpretó a la luz de la escatología. Para Eusebio, el *Imperator* cristiano estaba inmediatamente por debajo del *Christos Pantokrator*; el Estado estaba inequívocamente en el campo de la redención. La Reforma, por su lado, colocó al Estado en el campo de la creación. Teóricamente, esto significaba una disminución de la dignidad del Estado, un consecuente aumento de su autonomía en términos prácticos. En el siglo 16 el príncipe es un cristiano, el más noble y más honorable miembro de la Iglesia.

Además, los reformadores no pidieron al «Estado» como tal, en un sentido abstracto, ni al Estado *universal*, sino al Estado *territorial* —al Elector de Sajonia y a los milores de Zürich— que realizaran la Reforma. Así el Estado territorial quedó liberado de la red de fuerzas políticas y eclesiásticas imponderables, que en su compleja totalidad habían formado y mantenido unido al *corpus christianum*, y recibió un incontrolable imperativo divino, inmediato, inequívoco, no sujeto a ninguna autoridad terrenal superior. Previamente la acción política en el nombre de Dios había sido posible

únicamente de parte de «la Iglesia Universal»; ahora es posible la lucha política con motivaciones religiosas entre naciones cristianas. La Guerra de los Treinta Años fue la última cruzada para ambos lados.

Por otra parte, ahora se rechaza expresamente la convicción de que el centro del significado de la historia está en el trabajo de la Iglesia, convicción que había sido esencial para la Iglesia anterior a Constantino y había permanecido medio viva durante la edad media. El príncipe no es sólo un cristiano y un cristiano prominente: ahora es el obispo. La fe verdadera y «la Iglesia verdadera» se han tornado invisibles, así que las únicas metas válidas para el esfuerzo en el mundo son aquellos que toman toda la sociedad secular en cierta área como el objeto de responsabilidad. El príncipe no sólo detenta la espada sino también todos los demás poderes. La Iglesia confiesa, en acción y a veces también en palabra, que el Estado, no ella, tiene la última palabra y encarna los valores supremos en la obra de Dios en el mundo. Lo que se llama «iglesia» es una rama administrativa del Estado y está en el mismo nivel que el ejército o el correo. A las cortes civiles y a la policía les compete el ejercicio de la disciplina eclesiástica. Se da por sentado que no hay nada de malo en esto ya que no afecta a la verdadera Iglesia, que es invisible.

No se puede decir que lo que sucedió fue lo que los reformadores querían. Su intención unánime era una renovación del cuerpo visible y fiel de creyentes. Pero las fuerzas a las cuales recurrieron en busca de ayuda, es decir, los impulsos hacia la autonomía que existen en el Estado y en otros campos de la cultura, una vez desatadas eran demasiado fuertes para ser controladas.

En el contexto en que los reformadores tomaron esta decisión hay mucho que podemos comprender e incluso aprobar. Su fe en la todopoderosa Palabra de Dios, que no volverá vacía con tal de ser predicada correctamente, como también su reconocimiento del ordenamiento divino del orden secular, que eran los puntos de partida a nivel consciente, eran verdaderos en sí mismos. Sin embargo, no lograron poner en tela de juicio la síntesis constantiniana misma. Por lo tanto, sus decisiones, que en sus mentes eran conservadoras, desde una perspectiva social e histórica más amplia se mostraron inconsecuentes y revolucionarias. El orden de la creación, en el cual ubicaron al Estado y las vocaciones, podría tornarse fácilmente en el orden deista de la naturaleza o en el orden ateísta de la razón, sin ningún cambio de su estructura interna. El derecho del gobierno local de administrar la Iglesia en interés de la Reforma podría tornarse en derecho del Estado a usar a la Iglesia para sus propios fines, sin que hubiera ninguna corte de apelaciones. La obligación divina de Zúrich de Sajonia de destruir la superestructura del Santo Imperio Romano podría darse la vuelta y aparecer como la *raison d'état* absoluta. Lo que condujo a la secularización que caracteriza al periodo moderno, por lo tanto, fue precisamente el intento de los reformadores de mantener y reivindicar el ideal medieval de la naturaleza autónoma del Estado y la profesión. Aceptar plenamente la síntesis constantiniana es destruirla. Los reformadores crearon el secularismo moderno; no, como se vanagloriaba el liberalismo de hace dos generaciones,

intencionalmente, por glorificar al individuo, sino sin la intención de hacerlo, por medio de las contradicciones internas de su consevadorismo.

El «mundo» como «incredulidad estructurada»

Así, el acercamiento constantiniano ha resultado incapaz, no accidental sino constitucionalmente, de hacer visible el señorío de Cristo sobre la Iglesia y el mundo. De buena fe se encaró el intento de revertir la relación neotestamentaria de la Iglesia y el mundo, haciendo que la fe fuera invisible y la cristianización del mundo un logro histórico con formas institucionales. Pero el intento se desvirtuó y su única consecuencia fue dar más poder a la autonomía de la incredulidad. El Islam, el marxismo, el humanismo secular y el fascismo —en una palabra, todos los mayores adversarios de la fe cristiana tanto en Occidente como en el Oriente— no son religiones de la naturaleza o la cultura, sino fes bastardas, todas ellas descendientes de la infidelidad del cristianismo, el híbrido espiritual resultante del intento de convertir la fe en Jesucristo en una religión-cultura. Como adversarios en nuestros días, estas fes híbridas son más formidables que cualquiera de las alternativas paganas que Pablo, Francisco de Javier o Livingstone tuvieron que encarar. Los que se han negado a aprender del Nuevo Testamento ahora tienen que aprender de la historia: la responsabilidad de la Iglesia hacia el mundo y para el mundo es siempre y en primer lugar ser la Iglesia. El atajo que se usó como medio para «cristianizar» «responsablemente» el mundo de una manera más fácil que la del evangelio ha tenido como efecto «la descristianización» de Occidente y la demonización del paganismo.

¿Cuál debe ser, entonces, el camino de la Iglesia en nuestro tiempo? Ante todo debemos confesar, si lo creemos, que el significado de la historia no consiste en la adquisición y defensa de la cultura y las libertades de Occidente, ni en el engrandecimiento de las comodidades materiales y la soberanía política. Más bien, consiste en el llamado de parte Dios a «gente de toda raza, lengua, pueblo y nación,» a «un pueblo elegido, dedicado a hacer el bien». El asunto teológico básico no es escoger entre derecha e izquierda, o entre Bultmann y Barth, o entre el énfasis sacramental y el profético, o entre la mentalidad hebrea y la griega, sino entre aquellos para quienes la Iglesia es una realidad y aquellos para quienes es la reacción institucional de la buena y la mala conciencia, las percepciones, el aliento propio, en fin, de la religión de una sociedad.

Si con los apóstoles creemos en el Espíritu Santo y en la Iglesia, debemos reconocer así mismo que la incredulidad también se encarna. En nuestra teología el «mundo» debe retornar al lugar que la paciencia de Dios le ha dado en la historia. El «mundo» no es todo naturaleza, ni todo humanidad, ni todo «cultura», sino *incredulidad estructurada*, rebelión que toma consigo un fragmento de lo que debiera haber sido el Orden del Reino. No es meramente una «actitud», como supone la superficial interiorización de los intentos de ubicar la «mundanidad» sólo en la mente. Tampoco se ha de exteriorizar superficialmente e igualarla con ciertas ocupaciones de tiempos de ocio,

catalogadas y prohibidas. Hay ciertos actos e instituciones que son por naturaleza, no sólo por un accidente de contexto o motivación, negaciones de la fe en Cristo.

El problema también se ubica erróneamente cuando H. Richard Niebuhr coloca frente Cristo una cantidad llamada «cultura», que uno puede luego tratar de relacionar con Cristo de diferentes maneras. A pesar de la efectividad de este esquema como una herramienta para la clasificación y la enseñanza, a pesar de la erudición y la comprensión empática con que Niebuhr trata las diferentes posibilidades, y a pesar de las cualidades literarias que han ganado una amplia circulación para su libro *Cristo y la cultura*, se debe reconocer que su polaridad Cristo/cultura básica, y la tipología de posibles estándares éticos que él edifica sobre ella, es en el fondo injusta y estéril para la ética. La razón es el presupuesto de que la cultura «como tal», es decir, como distinta de Cristo, es una realidad tangible que puede relacionarse consecuentemente con «Cristo» de una de las cinco maneras típicas: «Cristo contra la cultura», «el Cristo de la cultura», «Cristo por encima de la cultura», «Cristo y la cultura en paradoja» o «Cristo el Transformador de la cultura». Esto es atribuirle al mundo una dignidad ontológica que ni el Nuevo Testamento ni la historia le permiten tener. Debemos afirmar la realidad del mundo, pero no adscribiéndole el derecho al lugar que el mundo ha usurpado.

Dos conclusiones chocantes

La consciencia de la realidad visible del mundo conduce a dos conclusiones chocantes. *La primera es que la ética cristiana es para cristianos.* Se ha negado esto desde Agustín: el primer criterio para un ideal ético para el laicado es que pueda generalizarse. Desde la formulación de este criterio por parte de Kant hasta la aplicación secular en preguntas tales como «¿Qué sucedería si todos fuéramos pacifistas como Ud.?», el presupuesto universal es que el ideal ético debe ser normativo como una posibilidad realizable a toda la sociedad. Así, la elección es entre demandar de todos un nivel de obediencia y altruísmo al que sólo la fe y el perdón le dan sentido (la alternativa «puritana») y rebajar los requisitos para todos al nivel donde la fe y el perdón no serán necesarios (la alternativa medieval). Este dilema *no* es parte de la realidad histórica: es una construcción artificial que surge de la falta de reconocimiento de la realidad del mundo.

La segunda conclusión escandalosa es que *bien puede haber en una sociedad dada ciertas funciones que esa sociedad en su incredulidad considera necesarias, y que la incredulidad hace necesarias, en las cuales los cristianos no serán llamados a participar.* Esto era evidente al comienzo en el concepto cristiano del Estado; el que haya sido rechazado posteriormente deviene menos y menos evidente mientras más vivimos y aprendemos.

Este concepto de la Iglesia se recomienda a sí mismo desde el punto de vista exegético y teológico. En contraste con la posición opuesta, se niega a aceptar razones pragmáticas para decidir sobre cómo los cristianos deben

relacionarse con el mundo. Sin embargo, después de lo dicho observamos que este acercamiento bíblico es en efecto el más efectivo. La renovación de Inglaterra en el siglo 18 no fue el fruto del *establishment* anglicano sino del avivamiento wesleyano. La cristianización de la Europa germana en la edad media no se logró mediante una estructura de «Iglesia de Estado» con un sacerdote incompetente en cada aldea y un cristiano incontinente en cada trono, sino por medio de las órdenes, con la base «voluntarista», la disciplina exigente, la movilidad y la selectividad respecto a las tareas, características del modelo de la «iglesia libre». El tono moral que hoy existe en Alemania no se debe a la Iglesia asociada al Estado y a los partidos políticos, sino al vigor de la *Brüderschaft* de la Confesión de Barmen.

De la «sociedad responsable» a la Iglesia verdadera

Esto muestra que la frase «sociedad responsable», que está en boga en círculos ecuménicos, es un uso muy irreponsable de los términos. Aun si se deja de lado la confusión causada por la personificación de la «sociedad», queda una falsa definición fundamental, aumentada por una mala lectura de la historia social y ética. El concepto continúa trabajando con la formulación constantiniana del problema, como si las opciones fueran «responsabilidad» y «separación» (*withdrawal*). El pensamiento que se está diseminando bajo este lema es una traducción en términos modernos de los dos axiomas antiguos: que la manera más efectiva que tiene la Iglesia para ser responsable en la sociedad es perder su especificidad mientras leuda la masa, y que cada vocación tiene normas que le son inherentes y que pueden conocerse. Así se nos convoca a repetir el error de la Reforma, y esto en un momento en que las iglesias jóvenes, que están en una posición pre-constantiniana, necesitan ayuda para pensar en términos diferentes de los del marco de referencia del *corpus christianum* que ya ha descristianizado a Europa.

La fecha de la victoria de Cristo sobre el mundo no es el año 311 o 312, sino el año 29 o 30 de nuestra era. En el triunfo de Cristo participará más verdaderamente la iglesia que le sigue en aquella batalla cuyos armas no son carnales sino poderosas. La Iglesia será más efectiva donde deje la efectividad y la inteligencia para la débil locura de la cruz en la cual están la sabiduría y el poder de Dios. La Iglesia será más profunda y permanentemente responsable hacia aquellos que están en el valle de sombras si es la ciudad asentada en el monte. La Iglesia verdadera es la Iglesia *libre*.

¿Cómo, pues, encaramos la «desconstantinización»? Si la enfren-tamos apenas como otra vuelta del inescrutable tornillo de la providencia, otra oportunidad de afirmar la posición constantiniana en términos nuevos, entonces el juicio que ya ha comenzado nos arrastrará en el colapso de la cultura respecto a la cual nos jactamos de ser responsables. Pero si tenemos oídos para oír lo que el Espíritu dice a las iglesias; si nos dejamos liberar del complejo de inferioridad que los teólogos de la Reforma han impuesto sobre el pensamiento de las iglesias libres; si descubrimos como hermanos en una

causa común a las iglesias de las catacumbas en la Alemania Oriental y a las *Brüderschaften* de la Alemania Occidental; si pinchamos el «sueño americano» y descubrimos que aun en la tierra de la piadosa oficina de correo y la capellanía del «cinturón bíblico» en el Sur de los Estados Unidos estamos esencialmente en la misma situación misionera, el mismo *status* de minoría que en Sri Lanka o Colombia; si creemos que la iglesia libre, y no el «mundo libre» es el portador principal de la bandera de Dios, «la plenitud de aquel que lo llena todo por completo» (Ef 1.23); si encaramos la «desconstantinización» no como otro truco del destino sino como el correctivo providencial de un error pernicioso, entonces se nos podría conceder a nosotros la gracia de ser Iglesia. ¿Y qué más podemos pedir?

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

¹Una 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*, Sígueme, 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 preguntáramos 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.

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.²

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

²Berkhof (*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.

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 Pablo³, 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

³Tal vez debo escribir «Pablo». Para mi propósito presente no importa si el mismo hombre que escribió Romanos escribió también Efesios y Colosenses.

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.⁴

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.⁵

⁴El 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.

⁵H. 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.

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.⁶ Sin embargo, aun aquí, con un análisis cuidadoso

⁶Tomando 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

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.

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 afirmativamente 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.

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.⁷

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

⁷Quizás 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 (*Eigengesetzlichkeit*) de los diversos dominios de la cultura. Dooyeweerd, el filósofo y teólogo reformado, lo llama «soberanía de esfera».

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 Cristo⁸ 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,

⁸O: «en ella [la cruz]».

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 arrebatada 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 *stojjeia*⁹ 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.

⁹O «elementos»; los componentes que forman la realidad: H. Berkhof, p. 58, n. 6.

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 diferencia 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»¹⁰ 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

¹⁰Cf. Ver el capítulo 1 de este libro.

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 preserva 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.¹¹

Esta visión paulina del lugar de la Iglesia en el mundo tiene implicaciones importantes para la discusión ecuménica contemporánea sobre el lugar de la

¹¹El 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 piadoso 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.

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.¹²

¹²Franklin 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.»

El trabajo donde se fijaban posiciones y del cual se tomó la frase «sociedad responsable» fue elaborado por J. H. Oldham,¹³ 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 construida 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.

¹³J. 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*.

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.¹⁴ 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.

¹⁴Desde 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.

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.¹⁵

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».

¹⁵La 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.

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.¹⁶ 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.

¹⁶ 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 Tolstói. 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.

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.¹⁷ 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

¹⁷No 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).

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.¹⁸

¹⁸El 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.

Esta proclamación del señorío de Cristo no es un sustituto ni un requisito 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.¹⁹ 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. iSein 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.

¹⁹La 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.

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.²⁰ 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

²⁰Cf. 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.

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 principales²¹ 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).²²

²¹Jacques Matthey, ed., *Your Kingdom Come: Mission Perspectives*, World Council of Churches, Ginebra, 1980, pp. 4, 36, 67, 177, 209ss.

²²Ed. rev., Herald, Scottsdale, Pa., 1977.

La revisión más completa del tema es la trilogía por Walter Wink.²³ Anthony Tyrell Hanson dedicó al asunto un incisivo capítulo.²⁴ 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.²⁵ No sería exagerado afirmar que la cosmología paulina²⁶ 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 afirmando 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.

²³*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.

²⁴«Militia Christi», cap. 6, pp. 99-128, en *The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul*, JSOT Press, Sheffield, 1987.

²⁵Por 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.

²⁶Para 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.

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». ²⁷ ¿Son una metáfora para referirse a construcciones mentales? ¿Son «reales entidades espirituales suprahumanas», algo así como ángeles? ²⁸ Walter Wink trata de dar una nueva respuesta propia a esta pregunta; ²⁹ Jacques Ellul parece haber cambiado recientemente su respuesta de algo más realista a algo más metafórico. ³⁰ 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

²⁷Dawn (*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.

²⁸El 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.

²⁹Comenzando 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.

³⁰Cf. 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.

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.

3

La Iglesia, la ética y el poder

Lilia Solano

El poder ha estado y está siempre presente en los diversos niveles de la sociedad contemporánea. El poder adquiere visos de importancia dependiendo de las circunstancias, y sin duda podemos afirmar que en épocas de crisis el poder se vuelve hegemónico.

El mundo contemporáneo, caracterizado por una alta movilidad, heterogeneidad, impotencia generalizada para enfrentar múltiples desórdenes sociales, además del empobrecimiento económico y los desafíos tecnológicos, nos pone en situaciones de mayor vulnerabilidad y dificultad a la hora de entender el presente. Las diferentes manifestaciones del poder, algunas de las cuales creíamos desterradas (por ejemplo, el poder hegemónico), se ha reinstalado en la sociedad contemporánea.

Una instancia de poder de gran valor es la Iglesia. No sólo que la Iglesia se ordena alrededor del poder sino que también se vale de mecanismos propios del poder a fin de mantenerse e interrelacionarse con otras instancias de la sociedad. El asunto central del presente trabajo gira en torno al ejercicio del poder en la Iglesia y por parte de ella. La perspectiva que adoptamos surge de la preocupación de que el poder, por ser un recurso de difícil manejo (que lo convierte en un «arte» poco confiable), conspire contra la espiritualidad de la Iglesia, la haga su subalterna, le robe autonomía y la convierta en portadora de un mensaje enajenador.

Un vistazo a tres grandes teorías del poder nos permitirán encauzar esta reflexión. Haremos énfasis en los postulados de Michel Foucault para luego pasar a considerar algunas manifestaciones problema-tizadoras del poder en el contexto de la Iglesia evangélica en nuestro continente, con una especial consideración a ciertos casos en Colombia. Hacia el final propondremos la construcción de una ética.

Reorganización del poder

El poder no funcionaría si se ejerciera únicamente de blancos a negros, de ricos a pobres, de padres a hijos, de pastores a ovejas, etc. Todas estas relaciones de poder se van entretejiendo hasta construir una urdimbre que se mantiene en virtud de la eficacia que se gesta a raíz de tal relación. ¿Cómo discernir en ese tejido dónde empiezan y dónde terminan los poderes político, económico, familiar o religioso? En algunos casos será posible discernir el curso de los hilos, pero lo que sí salta a la vista es la sutileza de la trama.

De lo anterior se desprende que la reorganización del poder no sería ya vertical. Es tal la descentralización del poder en el tejido social de hoy que sería casi imposible arribar a cualquier intento por proponer una teoría de conspiración, tal como se diera a conocer en la década de los años sesenta. Sin embargo, los países con tecnología más avanzada siguen tomando ventaja de sus innovaciones para marcar fuertemente la desigualdad con los países menos tecnificados; las clases dominantes continúan aprovechando la reconversión industrial para reducir la ocupación de los obreros, desalentar

los esfuerzos de asociación de los trabajadores y mercantilizar derechos fundamentales como la educación. Aunque suena hoy poco elegante hablar de una teoría de conspiración del poder, los grandes grupos en quienes se concentra el poder han logrado poner a su servicio la educación, el arte, la cultura, la religión y el mercado.

En ese tejido de poder descentralizado, palidece la función pública del poder como garante de la socialización de bienes. Paradójicamente, una vez que el poder pierde su acento público, se restaura su verticalidad. Si bien el talante posmoderno alega hoy a favor de la diseminación de un poder central, vemos que, por el contrario, en la práctica el poder se concentra, quizás en una gama un poco más amplia de centros de poder dirían algunos, pero en América Latina esos centros siguen siendo familiares. No obstante las muchas transformaciones que han ocurrido en todos los campos de la vida al final de este siglo, el poder asume un rostro cada vez más adusto, hermético, discriminador. Como Iglesia estamos llamados a cuestionar seriamente tales formas de poder.

Teorías del poder

Desde un punto de vista académico, existen tres grandes concepciones sobre el poder, a saber:

- El poder-violencia (Weber, Marx)
- El poder-pulsión (Nietzsche, Foucault)
- El poder-comunicación (Habermas, Arendt)

1. El poder-violencia.

Siguiendo esta perspectiva, según la cual el ejercicio del poder lleva en sí el uso de la violencia, la esencia del Estado es la violencia. Si un Estado llegase en un momento determinado a carecer del poder de coacción, de imponer sus mandatos, o perdiese el monopolio de la fuerza, ese Estado desaparecería o estaría en vías de extinción.

Para Weber, el concepto de poder es amorfo sociológicamente, de modo que propone sustituirlo por el de *dominación*, que es más coherente a la noción de poder. Afirma Weber: «Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera sea el fundamento de esa probabilidad» (1969:43). En Weber todas las cualidades imaginables de un individuo, y todas las circunstancias objetivas pueden dar lugar a que la imposición de la voluntad sea el núcleo central del concepto de poder. Por esta razón, el concepto de dominación es más exacto. El poder sólo hace relación a la obediencia de un mandato, por lo cual su ejercicio ha de circunscribirse a la esfera del Estado.

Sin embargo, tales condiciones del poder rebasan la instancia estatal y abarcan el ámbito más universal de las relaciones humanas. Esto es precisamente lo que preocupa a Michel Foucault, para quien el poder no es un asunto meramente estatal, sino que permea todas las relaciones sociales.

2. El poder-pulsión.

Para Foucault, el poder no es sólo poder del Estado. Es poder humano en el sentido más amplio. El poder es una relación universal que circula o se ejerce en las interacciones de los individuos, en las más diversas situaciones y en todos los niveles sociales.

Esta perspectiva del poder ha transformado radicalmente su conceptualización, al sacar al poder de la órbita de las funciones punitiva y fiscal del Estado para abrir la posibilidad de una comprensión más amplia del fenómeno. Morey (1984), biógrafo de Foucault, siguiendo a Gilles Deleuze, amigo y colaborador de Foucault hasta su muerte, elabora la siguiente clasificación de los postulados tradicionales sobre el poder:

a. *Postulado de la propiedad.* Tradicionalmente se afirma que el poder es algo que posee la clase dominante. La crítica sostiene, por el contrario, que el poder no es una pertenencia sino una relación estratégica que se produce entre los diversos participantes de una acción.

b. *Postulado de la localización.* El poder no es solamente poder del Estado, como se había supuesto: existen los micropoderes diseminados por todo el ámbito social. Esta tesis invalida la estrategia política de toma del poder, como si éste estuviera concentrado en un ámbito geográfico y político determinado.

c. *Postulado de la subordinación.* Morey controvierte la tesis, según la cual el poder pertenece a la superestructura y, por tanto, dependería en su configuración concreta de la estructura económica de la sociedad. El movimiento de la economía depende también de las relaciones del poder.

d. *Postulado del modo de acción.* El poder ha sido visto hasta ahora como algo que reprime, limita, impide. Foucault propone que veamos el poder más bien como algo que crea; produce para bien y para mal, el mundo en que nos movemos.

e. *Postulado de la legalidad.* Se ha entendido la ley como la genuina expresión del poder. Tendría la función de delimitar la legalidad de la ilegalidad. Debe suponerse más bien, en la óptica de Foucault, que existen diferentes órdenes de ilegalismos y que la ley es una estrategia en permanente lucha contra los ilegalismos.

El pensamiento de Foucault a veces busca apaciguar nuestra relación con el poder situándolo en el ámbito concreto de la vida individual y colectiva, tanto en su esfera pública como en la privada. La intención es que evitemos someternos acríticamente al poder. El poder es un conjunto de estrategias mediante las cuales personas y grupos buscan hacer prevalecer sus intereses y deseos. El poder presupone no tanto una relación unilateral de dominación, sino diversas relaciones de fuerza que operan en distintos sentidos. No busca

un solo objetivo, sino que sus cometidos son múltiples, y la vida social surge como resultante de todas esas redes de poder.

Foucault analiza profundamente la tesis del poder-cuerpo, es decir, cuando se produce la ocupación del cuerpo por el poder. El cuerpo es uno de los objetivos privilegiados del poder, el cual se ha preocupado sobremedida por poseerlo imponiéndole unas normas determinadas, impidiendo la autonomía de la persona sobre su cuerpo. Así, «nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder» (Foucault 1980:105).

La representación del poder en la mente de los individuos está acompañada de diferentes expectativas. Con frecuencia se ambiciona el poder no solamente por lo que permite realizar en un determinado campo de acción, sino por las expectativas que permite vislumbrar. El poder no sólo quiere mandar, organizar, dirigir, ordenar y prescribir, sino que quiere poner sitio al cuerpo, impedirle su movimiento.

3. El poder-comunicación.

Hannah Arendt opone el poder a la violencia (1979:47). El poder se traduce en aceptación, obediencia, acuerdo, respaldo. La violencia, en tanto, obliga, reprime, somete, conmina, amenaza, impone. En la vida, poder y violencia siempre se dan entremezclados, pero siempre en grados diferentes. Un gobierno que posee un gran poder sólo necesita un componente pequeño de violencia. Por el contrario, un régimen político con un poder precario debe emplear la violencia masivamente. Todo depende del poder que respalda la violencia.

La tesis del poder comunicativo nos permite entender bastante bien porqué la violencia sustituye al poder; porqué, al faltar el respaldo y el consentimiento, la violencia se vuelve posible. La viabilidad de la violencia tiene que ver con la ausencia o el deterioro del poder. Es necesario, entonces, superar las condiciones que minan el ejercicio del poder, esto es, condiciones de miseria, hambre, explotación y muchos deseos individuales y colectivos, a fin de poder constituir un poder alejado de la violencia. Se desprende de aquí que la violencia, en ninguna de sus formas, es un verdadero poder.

El liderazgo evangélico a la búsqueda de los mecanismos de poder

América Latina ha pasado de tener tan sólo el 10% de su población en las ciudades a comienzos de siglo, a contar con que el 70% de sus habitantes se aglomeran en las urbes. Hemos pasado de sociedades dispersas con culturas locales poco comunicadas con el resto del mundo, a un escenario mayormente urbano. Un aspecto cada vez más significativo de ese nuevo escenario lo ofrece la Iglesia que, en muchos países, ha crecido visiblemente, incrementando así su presencia y, por tanto, su poder.

Quisiéramos mirar a continuación tres formas de ejercicio del poder en nuestro ámbito evangélico. Procuraremos mostrar que mediante tales

mecanismos el poder instrumentaliza la espiritualidad poniéndola a su servicio, hasta el punto que la Iglesia no puede escapar de ser un centro de dominación. Es nuestro temor, como se verá en la siguiente reflexión, que en muchos casos estas estructuras de poder reflejan un espíritu que desdice de la vida. Los tres casos son:

- Participación política y mecanismos de mercadeo.
- Medios de comunicación como fuente de poder.
- Demonios territoriales y mapeo espiritual:
¿desaforadas conquistas territoriales?

1. Participación política y mecanismos de mercadeo