

LA LIBERACION. ASPECTOS BIBLICOS: EVALUACION CRITICA (*)

El estudio que sigue es ante todo un estudio de *vocabulario*. Procura examinar en qué medida la terminología de la liberación, hoy tan usada, encuentra apoyo y justificación en la Escritura. Por eso se limita principalmente al análisis del uso de esta terminología, bajo su aspecto teológico. Esto no excluye que otras terminologías bíblicas puedan *también* ser traducidas con el vocabulario de la liberación, pero esas terminologías no han sido incluidas en el objeto del estudio, sobre todo en la parte dedicada al Nuevo Testamento. Esto se hace tanto por razones prácticas cuanto por razones de principio: la decisión, en efecto, acerca de si corresponde o no traducir otras terminologías por la de liberación y convertirla en la categoría suprema, no es de sí una cuestión bíblica, sino en todo caso hermenéutica. No obstante, en dos secciones suplementarias, se ha encarado ciertos problemas que no son estrictamente de vocabulario, pero que tocan a la justificación bíblica del uso de la palabra "liberación". Se trata, en primer término, de la interpretación de ciertos textos acerca de la *realidad* de la liberación, como se llama hoy, en ciertas presentaciones de la historia de la salvación. Luego, en la última sección, se intenta responder, desde un perspectiva bíblica, a algunas cuestiones básicas que hoy se plantean acerca de la categoría "liberación". Estas dos últimas secciones, más quizá que las otras, justifican la referencia a la "crítica" que se encuentra en el título.

Conviene recordar que el uso contemporáneo (y reciente) de la categoría "liberación" en teología *no viene* de la Biblia, sino de la praxis social y política. La confrontación con el uso bíblico muy pro-

(*) Ponencia presentada en la 3ª reunión de coordinación del Consejo Episcopal Latinoamericano (Bogotá, 19-24 de noviembre de 1973).

ABREVIACIONES:

AT, NT: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento.

BASOR: "Bulletin of the American Schools for Oriental Research".

BJ: Biblia de Jerusalén, ed. española, Bruselas, 1967. La mayoría de los textos traducidos aquí citados están tomados de esta versión.

RB: "Revue Biblique", publié par l'Ecole Pratique d'Etudes Bibliques.

ZAW: "Zeitschrift für Die Alttestamentliche Wissenschaft".

Las fuentes del *Pentateuco* son designadas por sus siglas habituales.

bablemente traerá consigo una cierta depuración de la noción y ha de marcar con nitidez ciertas divergencias. Esto es *normal*, supuesto que el contexto o *medio vital* (*Sitz im Leben*) de la noción en la Biblia no es el mismo de la praxis. No se trata, entonces, tanto de aprobar o desaprobar este uso venido de otro horizonte, sino más bien de ver si la Biblia usa esa categoría y cómo y para qué la usa. Esto indica los límites del presente trabajo.

I. — LA TERMINOLOGIA DE LA LIBERACION

Si el término mismo de *liberación* (el nomen actionis) no es muy frecuente en la Biblia y se presenta de manera peculiar, se encuentran otros términos de la misma raíz *liber*, en particular varios verbos.

1. EL ANTIGUO TESTAMENTO HEBREO

a) Hps: una categoría social de *libre* se designa en hebreo con el sustantivo hofsí, que tiene correspondencias en acádico y ugarítico¹. El hofsí parece ser el esclavo que es *dejado libre* por medio de un acto de su dueño (*Ex.*, 21, 2-5. 26. 27; *Dt.*, 15. 12. 13. 18; *Jer.*, 34. 9-11. 14. 16) o del rey (*I Sam.*, 17, 25) o por otra circunstancia comparable como la muerte (*Jb.*, 3, 19). Es, entonces, más o menos, el *liberto* del antiguo derecho romano. En un texto significa también el que es *liberado* de la opresión personal o social, sin ser específicamente un esclavo (*Is.*, 58, 6). El sustantivo hupsa (*Lev.*, 19, 20) expresa una vez la condición del que es liberado de ese modo. Hay un verbo denominativo que viene de la misma raíz, pero que es usado una sola vez (*Lev.*, 19, 20) o quizás dos (*II Cr.*, 35, 22)².

b) drr: la raíz drr (acádico darāru) no existe en hebreo sino bajo la forma del sustantivo deror, que en uno de sus sentidos toca también a nuestro tema. Así se designa, en efecto, el acto de *manumitir* los esclavos (*Jer.*, 34, 8. 15. 17), o más generalmente, el acto de *transformación de las obligaciones* que caracteriza el año jubilar (*Lev.*, 25, 10; *Ex.*, 46, 17). En *Is.*, 61, 1, se usa de la liberación de los cautivos (cf. *Lc.*, 4, 18)³. Si algún término corresponde a *liberación* en el AT, éste es,

¹ Cf. I. MENDELSON: *The Canaanite term for "Free proletarian"*, BASOR 83 (1941), pp. 36-39; esta nota no estudia, sin embargo, a fondo la evidencia bíblica. Del mismo, *New light on the hupsu*, ib., 139 (1955), pp. 9-11, con idéntica observación.

² Conjetura de J. LEWY; *ib.*, aceptada, por ejemplo, por KÖHLER-BAUMGARTNER: *Lexikon in V. T. libros* (Leiden, 1953), p. 323, pero no por la Biblia de Jerusalén. El sustantivo compuesto (b) bet ha hofsit (*II Re.* 15, 5; *II Cr.* 26, 21), que designa la casa donde se retira el rey Ozías/Azarías, leproso, no es claro, pero apunta en la misma dirección (cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *l.c.*; casa donde uno está libre de sus obligaciones; BJ: casa aislada).

³ Se trata, como se ve por el paralelo, de los que están privados de su libertad. Según H. CAZELLES, *Le mystère de l'Esprit Saint*, p. 39; *Bible et politique* ("Rech. de

si bien los LXX y *Lc.*, 4, 18 (que los cita) traducen por *áfesin*, que significa exactamente *dimisión* (el *nomen actionis de dimitir*) y en el resto del Nuevo Testamento *perdón de los pecados* (cf. *Lc.*, 177; *Mc.*, 3, 29; *Mt.*, 26, 28; *Ef.*, 1, 7, etc.).

c) *slh*: la raíz principalmente usada para designar la acción de *liberar, dejar libre, poner en libertad* es en el AT hebreo la raíz *slh*, en la forma verbal convencionalmente llamada intensiva (*pi'el*). Se la usa, por ejemplo, de la liberación de los esclavos (cf. *Dt.*, 15. 12. 13. 18; *Jer.*, 24, 9. 10 bis, 11. 16) de la liberación de un prisionero (*I Re.*, 20, 34), o de un adversario con el cual se lucha (*Gén.*, 32, 27), o de alguien que es retenido de otro modo (*Gén.*, 30, 25). Así, Ciro "soltará" el pueblo de Israel (*Is.*, 45, 13), exiliado en Babilonia. Pero Dios es muy raramente sujeto de este verbo, cuando tiene este sentido de "liberar". Sólo en *Zac.*, 9, 11, se dice de Dios que "ha soltado los cautivos de la fosa" (*BJ* y en *Ez.*, 13, 20, un texto reconocidamente oscuro, que ha soltado "las almas" atrapadas por las profetisas). Ni los relatos del *Exodo*, ni el *Dt-Is* usan el verbo de Dios, en este sentido⁴.

d) Junto a *slh* la Biblia hebrea usa también *nsl* por "liberar", a menudo con la connotación de librar o ser librado de un peligro o de un mal (cf. vgr. *Gén.*, 32, 31; *II Re.*, 19, 11; *Is.*, 37, 11; *Jer.*, 7, 10; *Sal.*, 33, 16; *Am.*, 3, 12 bis, etc.). Por eso se lo puede traducir adecuadamente por "salvar"⁵. También Dios "salva" o "libera". Así ya desde los relatos del *Exodo*: 5, 25 (en sentido negativo); 6, 6 (con otros verbos⁶); 12, 27 (de las casas), 18, 4. 8. 9. 10; y en algunas referencias posteriores a este hecho *Jn.*, 6, 9; *I Sam.*, 10, 18 (ver también las referencias generales a salvar de los "enemigos"; *I Sam.*, 12, 10. 11). Pero el verbo es usado de Dios que "salva" o "libera" a sus fieles sobre todo en el Salterio, donde en 36 instancias sólo una tiene como sujeto al rey (cf. vgr. *Sal.*, 7, 2. 3; 18, 18. 49; 22, 9. 21; 25, 20; 34, 5. 18. 20; 51, 16; 71, 2. 11; 107, 6; 144, 7. 11; el rey en 72, 12 libera al pobre). El verbo *nsl* tiene así netamente sentido teológico, si bien es usado también en el terreno profano. Conviene notar que su ámbito de significación

Sc. Rel.", 59, 1971, p. 521). Este texto se refiere al jubileo que se proclama con ocasión de la instalación de un sumo sacerdote (cf. la referencia a la unción en el v. 1), durante el período postexílico. La versión lucana del texto será estudiada más adelante.

⁴ La raíz *slh* tiene un ámbito semántico mucho más extenso, pero esto no nos interesa ahora.

⁵ Cf. vgr.: *BJ* en *Ez.* 14, 20; *Am.* 3, 12, etc.; con las versiones antiguas (como LXX en *Gén.* 32, 30; *IV Re.* 20, 6; *I Cr.* 11, 14; *II Cr.* 32. 11. 13. 14. 15. bis, 22; *Sal.* 7, 2; 21, 8; 68, 14; 69, 1; *Jer.* 46, 17; 49, 11).

⁶ Dios libera aquí de los "duros trabajos" de Egipto (*BJ*). El *Sal.* 82, 4, donde los jueces "divinos" (v. 1) deben "liberar" al "pobre" de los "impíos".

comprende lo "político" (el éxodo) y lo "espiritual" (el Salterio), con una clara preferencia a favor de esto último⁷.

2. EL ANTIGUO TESTAMENTO GRIEGO

La familia de palabras que designa la libertad, el carácter de libre, la liberación, tiene indudablemente origen griego y se vincula a la situación civil y política en ese medio. Nos interesa mucho averiguar cómo los traductores del AT a la lengua griega han utilizado esta familia de palabras en el ámbito de la Biblia. El recurso a la concordancia de Hatch-Redpath⁸ nos revela diferentes peculiaridades de este uso.

a) Su escasez: los tres términos *eleutheria*, *eleutheros* y *eleutheroun* aparecen solamente 34 veces en el AT griego (incluidos 3 y 4 *Mac.*), más algunas veces (13) en las versiones menores. No es una familia semántica de la cual los traductores helenísticos hayan hecho mucho uso.

b) El uso se concentra en ciertos libros (1-4 *Mac.*) y en ciertos pasajes (*Ex.*, 21; *Dt.*, 15; *Jer.*, 41 = 34) que se ocupan especialmente de la libertad bajo uno u otro aspecto.

c) La única raíz hebrea, de las enumeradas más arriba, que esta familia traduce, es *hps*, que tiene solamente sentido sociológico (cf. supra).

d) De hecho, el único lugar donde uno de estos términos es usado para transmitir un sentido religioso es *II Mac.*, 1, 27, en la oración de Jonatán y Nehemías con los sacerdotes: se pide allí a Dios que "dé la libertad (*eleuthéros*) a los que están esclavizados entre las naciones". Esto significa que no se percibe normalmente la relación entre la libertad sociológica y la acción salvífica de Dios⁹.

Las consecuencias de estas comprobaciones para el uso del NT son dignas de nota, como se verá en seguida.

3. EL NUEVO TESTAMENTO

El NT conoce *dos* usos del vocabulario de la libertad: un uso meramente *sociológico*, en consonancia con el uso helenístico recientemente notado, y un uso *religioso*, en el contexto de la presentación de la obra de Cristo, especialmente por Pablo.

a) El uso *sociológico*: en las categorías de personas que Pablo distingue, "esclavo" y "libre" ocupan un importante lugar; designan,

⁷ Los textos citados con Dios como sujeto están en la forma causativa (*hif' il*). El verbo no existe en otra forma activa.

⁸ E. HATCH y H. A. REDPATH: *A concordance to the Septuagint*, vol. I (Oxford, 1897), p. 452 *bc*.

⁹ Cf. para toda esta cuestión el análisis de St. LYONNET, S.J., *De peccato et redemptione*, II: "De vocabulario redemptionis" (Roma, 1972), pp. 40-42.

como otras expresiones afines, la totalidad de los hombres: *Gál.*, 3, 28; *I Cor.*, 12, 13; *Ef.*, 6, 8; *Col.*, 3, 11 (cf. igualmente *Apoc.*, 6, 15; 13, 16; 19, 18). De una clase se puede pasar a otra, de esclavo a libre, convirtiéndose en liberto, lo cual Pablo desaconseja: *I Cor.*, 7, 21 (cf. sus exhortaciones a los esclavos: *Ef.*, 6, 5-9; *Col.*, 3, 22-4, 1; *Fm.*; y también *I Pe.*, 2, 18-25)^{9a}. El mismo Pablo es "libre": *I Cor.*, 9, 1. 19. Es de notar, sin embargo, que este uso sociológico no aparece nunca de por sí, sino que está siempre incluido por Pablo, en una consideración superior acerca del misterio cristiano, lo cual le permite pasar con extrema facilidad al sentido siguiente: cf. *I Cor.*, 7, 22, donde el esclavo (sociológico) resulta ser "liberto (apeleútheros) del Señor" y el libre (sociológico) es un "esclavo de Cristo"; en *I Cor.*, 9, 19, Pablo libre "se hace esclavo de todos".

b) El uso *teológico*: los términos ya conocidos de *eleútheros*, *eleuthería* y *eleutheroun* son traspuestos a significar un aspecto capital de la obra de Cristo. Esto ocurre tanto en Pablo como en Juan, si bien en éste el uso es mucho más aislado.

En Pablo, la acción de Cristo es concebida como una *liberación*, y esto en el contexto de una triple *esclavitud* que el hombre padece o puede padecer: la esclavitud de la ley, la esclavitud del pecado y la de la muerte. Lo primero es un tema dominante de la carta a los Gálatas, que trata precisamente de la anulación de la Ley mosaica en Cristo, considerada como una esclavitud de la cual Cristo nos libera: cf. 2, 4-5; 4, 22-5, 1; 5, 13; *Hech.*, 15, 10 (el "yugo"). La "libertad", por consiguiente, que obtenemos en Cristo, es la de no estar sometidos a las prescripciones de la Ley mosaica, si bien Pablo se encarga de advertir (como Pedro: *I Pe.*, 2, 16) que esa libertad "no sirva de pretexto a la carne, sino que nos hagamos mutuamente esclavos por el amor" (5, 13). Igualmente, el pecado y muerte son vistos enérgicamente como potencias esclavizantes en la carta a los romanos (cf. especialmente 5, 14; 6, 16; 7, 20), de las cuales también Cristo nos libera: *Rom.*, 6, 18; 8, 2 ("la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús"), para ser hijos de Dios: 8, 16. 21 (la relación entre la libertad y la filiación está ya en *Gál.*, 3, 26; 4, 5-7; 4, 21-5, 1)¹⁰. La libertad de la cual de este modo participen los hijos de Dios se ha de extender a toda la creación, sometida a otra esclavitud, la de la corrupción, en virtud de la conexión que une al hombre con su medio vital: *Rom.*, 8, 21. Es de notar, no obstante, que Pablo suele concluir sus referencias a la liberación y a la libertad por Cristo con una declaración acerca de la nueva servidumbre que por él se adquiere, esencialmente distinta

^{9a} Estos textos serán examinados más tarde.

¹⁰ Cf. para un análisis de estos textos y del concepto de libertad en el NT y particularmente en San Pablo: el ant. *eleútheros* en el *Theologisches Wörterbuch zum NT*, vol. II (Stuttgart, 1935), pp. 484-500 (H. SCHLIER).

pero real; así en *Rom.*, 6, 16. 18. 22 (esclavos de Dios); 7, 6 (liberados para servir) y *Gál.*, 5, 13 ya citado¹¹.

En cuanto a *Juan*, el tema de la liberación aparece en la segunda parte del discurso relacionado con la fiesta de los Tabernáculos (8, 32-36)¹². La perspectiva es distinta de la de Pablo: la Ley, el pecado y la muerte no aparecen explícitamente como aquella triple esclavitud de la cual Cristo nos libera. Se afirma solamente que "todo el que comete pecado es un esclavo" (*doulos*), pero no se dice de quién¹³. El tema de la libertad es introducido aquí por la referencia al discipulado (v. 31): ser discípulo de Cristo implica "conocer la verdad" (v. 32) y ser liberado por ella. La "verdad" no es aquí cualquier verdad como a menudo se dice, sino la revelación que Jesús trae y que Jesús es (cf. *Jn.*, 14, 6)¹⁴. Esa es la verdad que "hace libre" (v. 32). Que no se trata de la mera libertad civil o política se advierte enseguida, cuando los oyentes, con un procedimiento típico de Juan¹⁵, manifiestan entender la afirmación de esta libertad: "Nosotros somos raza de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie", lo cual es más bien una expresión de deseo, porque en aquel momento la nación judía está sometida al poder romano. El Señor responde indicando, mediante un principio general, que se refiere a otro tipo de esclavitud. De esta esclavitud libera sólo la verdadera libertad (*ontos*: v. 36) que trae el Hijo. Nótese cómo aquí el papel del liberador que antes cabía a la "verdad" (v. 32), ahora toca al Hijo, lo cual prueba que ambos se identifican, según acabamos de decir¹⁶. El texto continúa luego desarrollando el tema de la verdadera descendencia de Abraham y la conducta que a ella corresponde, lo cual podría permitir una comparación con san Pablo (cf. *Gál.*, 4, 22-5, 1, donde este tema aparece asociado al de la libertad; así también *Rom.*, 4, y en los sinópticos: *Mt.*, 3, 9; *Lc.*, 3, 8). Pero de la libertad no se dice nada más. San Juan, entonces, también caracteriza la obra de Jesús como una liberación de la esclavitud, sin decir cuál, pero no específicamente la política, en relación directa con la revelación que se identifica con él. Saltan a la vista las diferencias con san Pablo.

c) El tema de la libertad sólo aparece en el NT en dos textos más

¹¹ Se dice adecuadamente en el artículo citado en la nota anterior (p. 499): "der Ausweis der Freiheit vom Gesetz geschiet im Vollzug des Gesetzes der Freiheit", en cambio S. LYONNET, *l.c.*, pp. 40-2, no ha señalado este punto.

¹² Sobre la unidad mayor a la que pertenece este texto, cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, I-XII ("The Anchor Bible", 29; Garden City, N. Y.), p. 202.

¹³ La adición "del pecado", que se encuentra en los manuscritos más antiguos pero está ausente de la tradición occidental, de la versión copta bohairica y de algunos Padres, es una armonización con *Rom.*, 6, 17.

¹⁴ Cf. vgr. *Jn.* 3, 3-5; *Jn.* 14, 1-6, etc.

¹⁵ La pequeña parábola del 35 es una adición redaccional, según R. E. BROWN, *l.c.*, pp. 355 s.

¹⁶ Cf. R. E. BROWN, *l.c.*, pp. 355, 362.

de Santiago (1, 25; 2, 12), donde curiosamente califica a la Ley, un aspecto más de la divergencia que distingue esta carta de las paulinas. Se puede pensar, sin embargo, que esta ley "perfecta" (1, 25) o "real" (2, 8) es la ley que *causa* la libertad cristiana y se identifica con el precepto de la caridad (cf. *ibid.*). La idea es así que los cristianos se vuelven libres sirviendo a la Ley, idea que tiene al final un cierto parecido con la de Pablo acerca de que los cristianos son liberados para servir¹⁷.

d) Si ahora nos proponemos resumir el pensamiento de los textos estudiados del NT sobre libertad y liberación, se presentan los puntos siguientes:

— Hay una tradición en el NT, representada por Pablo y Juan, cada uno a su modo, que describe la acción de Cristo como un acto de liberación.

— Esta tradición, como tal, no se apoya en los conceptos teológicos del AT griego, cuyo uso del vocabulario de libertad es particularmente limitado, según hemos visto, sino en el uso helenístico del vocabulario, también presente en el NT.

— No se puede negar que, de esta manera, este vocabulario sufre una trasposición, parecida a la que sufre el uso del vocabulario de los "miembros" y el "cuerpo", también originalmente helenístico y civil¹⁸: ni la esclavitud de la cual se trata, ni la libertad conseguida, ni la liberación por la cual se la obtiene, son reducibles a las implicadas en el uso mencionado, sino trascendentes.

— De esto es indudablemente signo que Pablo considera compatible la esclavitud civil con la libertad cristiana (cf. *I Cor.*, 7, 22), con lo cual acaba transformando del todo el uso habitual de las palabras; Juan (8, 38) y Pedro (*I Pe.*, 2, 16 ss.) son testigos de un uso semejante.

— Con todo, hay en Pablo un sentido de que la liberación por Cristo, ya realizada, tiene una orientación escatológica que incluye la creación entera (*ktisis*), sometida no ya a la Ley, sino, por una parte, a la "vanidad" (*mataiotes*), por otra, a la "esclavitud de la corrupción" (*doubleia tes ftoras*). Cuál es la relación entre estos dos términos es difícil decir¹⁹, pero parece claro que una es inducida por la otra, y "vanidad" sugiere el pecado²⁰, y concretamente el pecado de Adán (cf. *Gén.*, 3, 17-19), mientras la "corrupción" es la tendencia de la naturaleza a la muerte (cf. *I Cor.*, 15, 42. 50; *Gál.*, 6, 8; *Col.*, 2, 22;

¹⁷ J. CHAINE (*L'Épître de Saint Jacques*, París, 1927, p. 33) tiene una interpretación diferente, pero cita paralelos de origen clásico y judío que conviene retener.

¹⁸ Sobre esto, cf. P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, RB 63 (1958), pp. 5-44, donde insiste (pp. 5-6) en la transformación del tema en San Pablo ya en *Rom.* y *Cor.*, contra su opinión anterior.

¹⁹ Cf. vgr. M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains* (París, 1922), pp. 204 ss; S. LYONNET, *Exegesis Epistulae ad Romanos* (Roma, 1966), p. 223.

²⁰ Cf. *ib.*, p. 207: "sens... beaucoup plus moral que physique".

II *Pe.*, 2, 12), nunca meramente física, según san Pablo. La afirmación va, entonces, al hecho de una indisoluble relación entre la naturaleza y el hombre, en la cual necesariamente ha de repercutir en el futuro la liberación ya operada en éste, y esto es “ansiosamente esperado” (v. 19) y objeto del “gemido” (v. 22) de la naturaleza misma. No se dice que aquí la “naturaleza” deba incluir la “historia”, que, según san Pablo, tiene una relación mucho más estrecha con el hombre (cf. *Rom.*, 5, 12 ss.), pero se puede pensar que hay una continuidad entre una y otra. De este modo, la liberación ha de afectar algún día, el de la “revelación de los hijos de Dios” (v. 19), a todo el mundo humano. El autor de esta liberación, es, sin duda, para Pablo, Dios mismo ²¹.

II. — LA TERMINOLOGIA EQUIVALENTE

En la sección anterior nos hemos limitado a la terminología bíblica que corresponde más o menos directamente a la familia de palabras “liberar, libre, liberación”, en nuestras lenguas. Pero hay otros términos en uso, tanto en el AT como en el Nuevo, que responden aproximadamente a la misma idea, es decir, que de una u otra manera, comportan una *liberación* ²². Es digno de nota, sin embargo, que esta liberación haya sido expresada mediante conceptos que tienen un significado más concreto, teológicamente muy rico y que conviene apreciar en su justo valor. Será interesante examinar también si el uso de estos términos experimenta alguna evolución con el andar del tiempo. Nuestro estudio ha de tomar aquí como guía las correspondientes palabras hebreas con su versión en los LXX y el uso en el NT, si bien ni el espacio ni el tiempo disponible permiten que el estudio sea exhaustivo ²³.

1. LA RAZ “G'L”

LXX sobre todo *lytrousthai* con el sustantivo *lytrotés* y el nomen actionis *lytrosis*; vg. *redimere*). Pertenece al ámbito del derecho fami-

²¹ Así se desprende del uso del pasivo: *eleuthrotesetai* (v. 22) y del paralelo *apolytrosis* (v. 23) que es siempre obra de Cristo (cf. *Tit.*, 2, 14).

²² Así S. LYONNET, *l.c.*, pp. 24-48 (c. II), incluye el estudio de estos términos bajo el título *De vocabulario “liberationis”* (donde se debe notar que “liberación” está entre comillas). De hecho, a veces las versiones antiguas del AT han vertido los términos hebreos en cuestión sea por términos afines a liberar como *ryesthai*: LXX en *Is.* 44, 6; 47, 4; 48, 17; 49, 7. 26; 54, 5. 8; 59, 20; *Gén.* 48, 16 = g'1; *Os.* 13, 14 = pdh) sea por el mismo *liberare* (vg. *Os.* 13, 14 = pdh; pero la Vg prefiere el vocabulario *redimere*).

²³ Lo esencial, sobre todo por referencia al NT, ha sido dicho por LYONNET, *l.c.* (cf. nota precedente). Por otra parte, no se trata aquí de hacer una soteriología del AT y del NT, sino mostrar el uso de un vocabulario determinado.

liar²⁴ y describe en la forma verbal, la acción de alguien que puede y debe formular un reclamo sobre una persona o una cosa, en razón del vínculo que lo une con ella. Se dice así de *redimir* la tierra (*Lev.*, 25, 24–26, con el sustantivo de la raíz), de *redimir* una casa (*ib.*, 32–33, texto oscuro) pero también una *persona* caída en esclavitud (*ib.*, 48–49, 51–52). La viuda sin hijos puede también ser *redimida* por el pariente del marido; entonces se la libera de su carencia de hijos (*Rt.*, 3, 9, 12; 4, 1. 3. 6)^{24a}. Un asesinato, o un hecho de sangre, puede ser igualmente *redimido*, en el desorden objetivo que implica en las relaciones humanas, si un deudo del muerto ejerce sobre el culpable la correspondiente venganza (*Nu.*, 35, 12. 19–27; *Dt.*, 19, 6. 12; *Jos.*, 20, 3. 5. 9; *II Sam.*, 14, 11; *I Re.*, 16, 11). El *go'el* es el que ejerce este derecho y obligación²⁵.

Esta terminología jurídica ha sido, como otras, traspuesta al ámbito de las relaciones entre Yahweh y su pueblo, en el lenguaje teológico del AT. La razón de esta trasposición y su justificación, se encuentra en el hecho del parentesco de Israel con Yahweh, porque es su “hijo” (*Ex.*, 4, 22. 23; *Dt.*, 1, 31; *Os.*, 11, 1). Pero además en el hecho de la sujeción ocasional del pueblo a los poderes de este mundo, como Egipto. Yahweh *redime* a Israel en cuanto lo libera, sin pagar ningún precio sino por su libre voluntad, de estos poderes. Como la relación de Yahweh con Israel es enteramente libre (cf. vgr. *Dt.*, 7, 16; 14, 2, etc.), el *go'el* se desempeña aquí al margen de toda obligación; interviene en la liberación de Israel porque lo ama (*Os.*, 11, 1) y porque lo elige (*Dt.*, 7, 16), es decir porque quiere²⁶. Poco a poco, la misma terminología se extenderá también al simple israelita piadoso (*Sal.*, 19, 15; 69, 19; 103, 4; 119, 154; *Lam.*, 3, 58), e incluso a “la viuda” y “al huérfano” de quienes Dios es el *go'el* (*Pr.*, 23, 11). En *Sal.*, 72, 14, el rey libera al pobre que sufre violencia.

Pero sobre todo se la usará de Israel en algunos textos del *Exodo* (6, 6; 15, 13) y muy particularmente en *Dt.-Is.* (18 veces)²⁷. Este uso del *Dt.-Is.*, que caracteriza la acción de Dios como un *redención* (cf. LXX; Vg.), adquiere capital importancia para la inteligencia teológica

²⁴ Cf. vgr. E. JENNI-CL. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Munich-Zürich, 1971), col. 383–394 (J. J. Stamm); L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexikon in VT libros*, p. 162a. Sobre *go'el* hay una nota de HORACIO BOJORGE, *Go'el: Dios libera a los suyos*, en “Revista Bíblica” 32 (1971), pp. 8–12 con una útil bibliografía.

^{24a} Cf. la institución deuteronómica del levirato, limitada, sin embargo, al *cuñado*.

²⁵ BJ deja a veces el término sin traducir (en *Lev.* 25 y en *Rt.*)

²⁶ Es, sobre todo, el tema de Ezequiel: “por su [mi] nombre” (36, 21. 22. 23; cf. 36, 32; 39, 25, etc.), “para que sepan que Yo soy Yahweh” (33, 29; 34, 27, 30; 35, 9, 15; 36, 38; 37, 13–28; 39, 28).

²⁷ Cf. vgr. *Is.* 41, 14; 43, 1. 14; 44, 6. 22. 23. 24; 47, 4; 48, 17. 20; 49, 7. 26; 54, 8; la mayor parte de las veces con el sustantivo *go'el* en la auto-proclamación divina (cf. E. JENNI-CL. WESTERMANN, l.c., col. 390 s.; F. Stolz).

del término, porque no sólo supone la sumisión de Israel a un poder de este mundo (Babilonia) sino también el *motivo* de esta sumisión, que es la *culpa*. Por eso el mensaje del Dt-Is comienza con un anuncio del perdón de los pecados (cf. *Is.*, 40, 2). De esta manera, el concepto de redención liberadora se colora ya desde el AT con la noción de *remisión* (cf. también 44, 22; 54, 8) y adquiere una nueva profundidad. Se puede pensar justificadamente que el Dt-Is reinterpreta así el *Exodo*, del cual se inspira, aunque ya aquí, como veremos luego, Yahweh libera al pueblo *para hacerlo suyo*.

En cuanto al uso de *lytrousthai* en el NT, se sabe que caracteriza la obra salvífica de Cristo, carece de connotación profana²⁸, y se identifica con la remisión de los pecados (cf. *Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 14). Lo que Yahweh había comenzado a hacer en el AT se consuma en el NT por Jesucristo, a quien se aplica así la terminología que antes correspondía a Yahweh (*Tit.*, 2, 14; *I Pe.*, 1, 18; *Hebr.*, 9, 12. 15; *I Cor.*, 1, 30)²⁹. A su vez la *redención* operada por Cristo, como otros términos soteriológicos del NT, tiene a la par un sentido presente y pasado: la redención ya *obtenida*, y un sentido futuro o escatológico: la redención *esperada*. En el primer sentido van *Tit.*, 2, 14; *I Pe.*, 1, 18; *Hebr.*, 9, 12. 15; *Rom.*, 3, 24; *Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 14; en el segundo: *Lc.*, 21, 28; *Rom.*, 8, 23; *Ef.*, 1, 14; 4, 30³⁰. Es de notar que ninguno de estos textos incluye la liberación de los poderes seculares, ni alude a ella.

2 LA RAIZ "PDH"

(LXX: también *lytrousthai*; vg. *redimere*). Si la raíz anterior pertenece al derecho familiar, ésta pertenece al derecho comercial³¹. En el uso original se trata ante todo del rescate, es decir, del hecho de pagar un equivalente por el objeto o la persona que pertenece a otro y de la cual ésta dispone. A esto se refieren una serie de textos en el AT, todos en contexto *religioso*. Así el rescate de los *primogénitos*, hombres o animales que pertenecen a Yahweh (*Ex.*, 13, 15; 34, 20; *Lev.*, 27, 27; *Nu.*, 18, 15-17) se designa con el verbo correspondiente. Jonatán, culpable de una falta ritual, y por consiguiente, pasible de muerte, es "rescatado" por el pueblo (*I Sam.*, 14, 45). Conforme a este

²⁸ Cinco usos de Lucas (*Lc.* 1, 68; 2, 38; 21, 28; 24, 21; *Hech.* 7, 35) no son "profanos" sino referidos, los cuatro primeros, a la liberación "mesiánica", y el quinto, aplicado insólitamente a Moisés, a la obra del Exodo. El único uso propiamente "profano" del NT sería *Hebr.* 11, 35.

²⁹ El sustantivo *go'el*, de uso tan frecuente en el AT, sólo se usa una vez en el NT y entonces de Moisés (*Hech.* 7, 35; cf. *supra*).

³⁰ Cf. S. LYONNET, *l.c.*, pp. 33, 43.

³¹ Cf. L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexikon*, p. 751 a, con los paralelos orientales, de los cuales *g'l* carece. Sin embargo, las comprobaciones que siguen, más bien sugieren que la raíz pertenece al derecho del santuario o *ius sacrum*, al menos en Israel.

uso prevalentemente "sacro", la raíz no se emplea para la manumisión de esclavos. En cambio, se presta para el uso teológico, y de hecho sobre 63 instancias de la raíz, 39 se refieren a Yahweh de una u otra manera, particularmente como sujeto: él es quien rescata. Este rescate no implica ninguna solución de precio; es un libre don de la misericordia divina. Así, los grandes actos de Dios en los cuales destella su apropiación de Israel para sí, contra cualquier potencia humana, son descritos con formas de esta raíz: la vocación de Abraham (*Is.*, 29, 22), la liberación de Egipto (*Dt.*, 7, 8; 9, 26; 13, 6; 15, 15; 21, 8³²; 24, 18; *II Sam.*, 7, 23 bis³³; *Mi.*, 6, 4; *Ne.*, 1, 10; *I Cr.*, 17, 21 bis; *Sal.*, 111, 9); la salida de Babilonia (*Is.*, 35, 10; 50, 2; 51, 11)³⁴. Pero también la liberación del pecado (*Sal.*, 130, 7. 8) y de la muerte (*Os.*, 13, 14; *Sal.*, 49, 16; cf. *Jb.*, 5, 20), con los cuales los avatares históricos de Israel están inextricablemente unidos (cf. vgr. *Is.*, 50, 1). De esta manera, el verbo puede ser empleado absolutamente para expresar la liberación escatológica: *Os.*, 7, 13; *Zac.*, 10, 8; *Sal.*, 25, 22. De aquí se pasa fácilmente, porque es un aspecto de esta liberación, a la designación de aquella que el israelita fiel espera de Yahweh, cuando es perseguido o está en medio de las tribulaciones. Es la *personalización* del lenguaje teológico, típica del Salterio (Cf. *Sal.*, 26, 11; 31, 6; 34, 23; 55, 19; 69, 19; 71, 23; 119, 134), pero que se encuentra también en Jeremías (cf. 15, 21, en uno de los diálogos o "confesiones" del profeta)³⁵. Es de notar, entonces, la *densidad* de esta terminología bíblica, que comprende lo colectivo y lo personal, lo externo y lo interior, lo inmediato y lo trascendente. La misma plenitud de sentido ha de pasar al NT, donde, sin embargo, el aspecto *colectivo* y la conexión intrínseca del rescate con la adquisición de un pueblo para Dios, serán puestos netamente de relieve, en el uso del verbo *lytrousthai* y las palabras afines³⁶. Igualmente, la identificación directa de la *redención-rescate* con la remisión de los pecados (*Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 14, cf. supra)³⁷.

3. LAS RAICES "MLT" Y "PLT"

Otras dos raíces hebreas merecen en este contexto una breve mención. Están tomadas originalmente del lenguaje *militar* y se usan de

³² Cf. aquí LXX, que explicita el pensamiento.

³³ Este uso aparece así como propio de la tradición deuteronomica y deuteronómica. El sustantivo *pedut* en *Ex.* 8, 19 J. es probablemente un error (cf BJ en el lugar).

³⁴ En relación con el *Exodo*: cf. v. 10.

³⁵ Esta raíz y la anterior están ausentes de *Ezequiel*.

³⁶ Cf. vgr.: *Ef.* 1, 14; *Tit.* 2, 4, en relación con *Ex.* 6, 6; *Dt.* 7, 6-8, etc. S. LYONNET estudia especialmente el vocabulario de "compra" o "adquisición" en el NT (*Hech.* 20, 28; *I Pe.* 2, 9; *Apoc.* 5, 9; 14, 3; *I Cor.* 6, 20; 7, 22-23; *Gál.* 3, 13; 4, 15, etc.); cf. *l.c.*, pp. 49-56.

³⁷ Estos dos textos serán especialmente estudiados más adelante.

alguien que escapa o es liberado de la muerte que la guerra frecuentemente comporta, o de algún otro peligro parecido (cf. vgr. *II Sam.*, 1, 3 mlt; *I Re.*, 20, 20 mlt; *Jn.*, 12, 4-5 plt; *II Re.*, 9, 15 plt; *Jer.*, 42, 17, plt).

La raíz mlt conoce un uso teológico, referido a la acción de Yahweh: cf. *Sal.*, 22, 6; *Jn.*, 3, 5; *Is.*, 46, 4; *Sal.*, 41, 2; 107, 20; 116, 4; *Jb.*, 22, 30; según el cual él salva³⁸ o libera. Pero es notable que los grandes temas teológicos del primero y segundo *Exodo* y de la liberación del pecado, no sean expresados por esta terminología que tiene así un ámbito bastante limitado.

La raíz plt es un poco más amplia teológicamente, porque se usa, si no del *Exodo*³⁹, al menos de la liberación de Babilonia (*Is.*, 45, 20; LXX *sozómnoi*), de los israelitas que Yahweh deja a salvo de la invasión de Sesonq (*II Cr.*, 12, 2), de aquellos que él reserva del desastre de Jerusalén (*Is.*, 4, 2; *Ez.*, 6, 8), pero sobre todo, como en el caso anterior, de aquellos que se confían a él en sus tribulaciones y son objeto de su especial atención. Así la mayoría de las instancias con sentido teológico se encuentran en el Salterio y están referidas a la salvación o liberación *personal* (cf. *Sal.*, 17, 13; 18, 3. 44. 49; 22, 5. 9; 31, 2; 32, 7; 37, 40; 40, 18; 43, 1; 70, 6; 71, 2. 4; 91, 14; 144, 2)⁴⁰.

Nuestra investigación de estas dos raíces muestra entonces que la tendencia a la *trasposición* a la esfera "personal", donde Yahweh es el único salvador, de términos tomados de la vida ordinaria, prescinde de la aplicación ordinaria de los mismos a las grandes obras suyas en la vida de Israel. Es la diferencia que separa este uso del de las raíces anteriores. Sin embargo, ambas mantienen el carácter *complexivo*, de salvación total, que hemos notado ya en aquéllas⁴¹.

III. - ALGUNOS TEXTOS IMPORTANTES PARA EL ANALISIS DE LA NOCION DE LIBERACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Del vocabulario pasamos ahora al examen de los *hechos* representados en los textos. Ciertos *hechos* bíblicos, en efecto, son considera-

³⁸ De hecho, así traduce a veces la versión de los LXX: *Jl.* 3, 5; *Is.* 46, 4; pero en el *Salterio* a menudo: ryo-liberar (cf. Vg.) Cf. en el NT: *Rom.* 7, 24; *II Cor.* 1, 10 bis; *Col.* 1, 13; *II Tim.* 3, 11; 4, 18.

³⁹ En 10, 5 tiene un sentido meramente profano.

⁴⁰ LXX prácticamente siempre ryo, de donde la Vg.: *liberare*. *Sal.* 82, 4 pertenece a la esfera "social": los jueces que deben liberar al "pobre" del peligro de muerte incurrido por el juicio.

⁴¹ "Salvar" (yvc) podría también haber sido estudiado, pero, en realidad, nunca se la traduce por "liberar", y el tiempo falta para encarar una raíz de uso tan complejo y múltiple en el AT (248 veces, 65 en el solo *Salterio*) y en el NT. Digamos rápidamente que el verbo es usado una sola vez del prodigio del Exodo (y

dos paradigmáticos para el uso actual de la noción de liberación, especialmente en su contenido sociopolítico, de manera que las "liberaciones" ocurridas a lo largo del AT y del NT justificarían la concepción presente, al menos en su interpretación teológica⁴². Sería característico de aquellos el carácter precisamente *terreno* y en particular *político* que las distingue, con lo cual no se diferenciarían radicalmente de la que hoy se encara como necesaria en ese orden, eventualmente sin excluir otros, en ciertas partes del mundo, como en América latina.

La literatura respectiva⁴³ se refiere sobre todo al *Exodo* (*Ex.*, 3-14), pero puede abarcar también el Dt-Is, por idéntica razón, puesto que este autor se inspira de los viejos relatos del *Pentateuco*, y toca también a menudo la vida y la obra de Jesús⁴⁴. En realidad, de lo que se trata en el fondo es de toda una concepción de la soteriología bíblica. Esta no puede ser aquí encarada de manera plena, por razones obvias⁴⁵, pero se puede de cualquier modo, intentar un examen de los textos en cuestión, a fin de descubrir, a nivel bíblico, cuál es su verdadero aporte para la cuestión discutida. A los tres indicados se añadirá en su lugar una referencia a la historia deuteronomística⁴⁶, en una de cuyas secciones, el libro de los Jueces, la "liberación" ocupa un lugar importante.

1. LOS RELATOS DEL EXODO

Como es sabido, esta sección del *Pentateuco*, como otras, es fruto de la combinación consciente y progresiva de varios relatos, al menos tres (*J*, *E* y *P*), y probablemente cuatro (*S*, *L*, *N*, etc., según los autores). No es el caso aquí de proceder de nuevo a un análisis detallado de esas "fuentes" o "documentos". Este trabajo se puede suponer he-

entonces del paso del mar de los juncos: *Ex.* 14, 30) y algunas veces de la liberación de Babilonia (*Is.* 49, 25; cf. 43, 11; 49, 6; 51, 6, 8). El resto del uso teológico es propio del *Salterio*, como en los casos anteriores (*Sal.* 3, 8; 6, 5; 7, 2; 12, 2; 18, 28; 20, 7, 10; 22, 22, etc.), cf. E. JENNI-CL. WESTERMANN, *loc.*, col. 786-790. Para el uso del NT, cf. S. LYONNET, *loc.*, pp 7-23.

⁴² Para ésta, cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1971, 399 páginas.

⁴³ Cf. *ib.*, p. 203-211 y la bibliografía citada. La nota de J. S. CROATTO: *Liberación y libertad. Reflexiones hermenéuticas en torno al AT* ("Revista Bíblica", 32, 1971, pp. 3-7) no es propiamente exégesis, sino en todo caso *eiségesis*.

⁴⁴ Cf. *ib.*, pp. 297-309. Aquí, en realidad, más la vida "pública" (p. 302) que la obra como la presentan los mismos Evangelios y el resto del NT.

⁴⁵ Cf. las teologías bíblicas del AT y del NT, al menos las concebidas de manera sistemática, vgr. L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testament* (Tübingen, 19533), págs. 202-231; ST. LYONNET, *loc.*

⁴⁶ Para ésta, cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I Tübingen, 19572), cap. I, *Das deuteronomistische Werk (Dtr)*, pp. 3-110 y los autores siguientes, que comúnmente aceptan su tesis.

cho⁴⁷. Sin embargo, será oportuno tenerlo presente cuando se pretende descubrir la enseñanza propia de estos textos. No es lo mismo, en efecto, la presentación histórica y teológica de *J* que la de *E* y la de *P*, y viceversa, sin hablar de la probable cuarta fuente. Inclusive, un análisis completo pediría, conforme a las modernas técnicas exegéticas, que se tuviera en cuenta, no sólo el nivel de las "fuentes" (*Quellenkritik* o *Quellengeschichte*), sino en el de las tradiciones que las anteceden (*Traditionsgeschichte*) y el del resultado final, obra de los diversos redactores (*Redaktionsgeschichte*). Aquí, sin volver a hacer todos estos pasos, atenderemos a ellos en nuestra exposición. Esta ha de proceder por pasos.

a) *El aspecto esencial* de los relatos del *Exodo*, ya en su fase más antigua, en su carácter *teológico*. Estos relatos describen una *gran obra* de Yahweh, que él realiza, después de haber tenido la correspondiente iniciativa y haber hecho el pertinente anuncio. Es su obra en el pleno sentido de la palabra, y si Moisés (y Aarón) intervienen es sólo porque Yahweh los ha llamado a ello, con una vocación, que (en el primer caso) recuerda las vocaciones proféticas⁴⁸. Por esto, sin duda, Moisés aparece excusándose en los diversos relatos (3, 11-13 *E*; 4, 1-9 *N* según Fohrer; 10-17 *E*; 5, 22-23; 6, 1 *E*; 6, 12, 30 *P*), como harán luego los profetas (*Jer.*, 1, 6). Igualmente, el rasgo de la presentación de Yahweh en *E* (3, 14-15) y en *P* (6, 2-7), pone de relieve la gratuidad y el carácter absoluto de su iniciativa.

b) Con todo el Dios que se inclina así y que "desciende" (3, 8 *J*) para liberar a su pueblo, es un Dios que es sensible a la *injusticia*. Este aspecto, también teológico, no debe ser perdido de vista. Yahweh "ve" y "oye" la "aflicción" y el "clamor" de su pueblo (3, 7 *J*), la "opresión" que padece (3, 9 *E*), su "gemido" (6, 5 *P*), en una palabra su "esclavitud" (6, 5. 7 *P*). Una situación como ésta no le es indiferente y lo mueve a obrar. Así se presenta el Dios del Antiguo Testamento como un Dios *moral*, a quien la conducta humana afecta e interesa. El podrá en adelante, ya desde el código más antiguo (*Ex.*, 22, 20; 23, 9; cf. *Dt.*, 5, 15; 24, 18, etc.; *Lev.*, 19, 34), señalar su obra de la salida de Egipto como el modelo que los israelitas deben seguir en sus relaciones con el prójimo, particularmente con el "forastero" (*ger*) y el

⁴⁷ Cf. las introducciones al AT, vgr. E. SELLIN-G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1969¹¹, pp. 156-208, y en particular G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlín, 1964, pp. 124-125; R. DE VAUX, *La Genèse (La Sainte Bible... de Jérusalem)*, París, 1953), pp. 7, 24; B. COURVOYER, *L'Exode* (*id.* París, 1952), pp. 8-10, 28 ss. Se elige aquí la división de fuentes de Fohrer. (*l.c.*)

⁴⁸ La acción de Moisés está muy marcada en *E*. (cf. 3, 10), donde es él quien debe "hacer salir" a Israel de Egipto. El papel de Aarón está también subrayado en *E*. (4, 14-17; 27-28, 30 a; 5, 1-2) y en *P*. (7, 1-7).

siervo ⁴⁹, habitante como ellos en una tierra ajena. Así se explican las futuras exigencias de los profetas (cf. *Am.*, 5, 12. 24, etc.).

c) Dicho esto, que es capital, conviene notar en seguida que los relatos indican el motivo especial gracias al cual Dios ha resuelto intervenir en la situación así descrita: es el *carácter peculiar* de la relación que lo une con Israel. Este es, en efecto, "su" pueblo (*Ex.*, 3, 7 J; 30, 10 E; 7, 4 P); aún más, *su hijo* y su hijo *primogénito* (4, 22-23 E) ⁵⁰, a quien lo liga un vínculo único. El relato P o sacerdotal insistirá en que Yahweh se ha "acordado" de su "alianza" con su pueblo (7, 5), aquella, sin duda, que el mismo relato P cuenta que él había sellado con Abraham (*Gén.*, 17, 1 ss.). Luego, Israel está ya unido a Yahweh y Yahweh a Israel. De una manera o de otra, entonces, Dios encuentra en su relación con su pueblo la razón para asistirlo en la aflicción. Los autores de los relatos respectivos ven en esto un efecto de la *elección* que cada uno de ellos a su modo tiene por seguro distinguir a Israel en el gobierno divino de la historia (cf. *Gén.*, 12, 1-3 J; 15, 1 ss JE; 17, 1 ss P). Otros pueblos, también oprimidos, no son objeto del mismo favor. Sin embargo, cuando Israel ha incurrido en el peligro de considerar su elección como un privilegio enajenante y excusante de las exigencias radicales de Yahweh, éste le recuerda que ha hecho ese favor a otros (*Am.*, 9, 7: "¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kawtor y a los arameos de Quir?").

d) Es igualmente importante preguntarse *para qué*, según los relatos, Yahweh hace salir a su pueblo. Aquí los textos dan diferentes respuestas. Pero es oportuno notar que dos (J y P mencionan la posesión de una "tierra buena y espaciosa" ⁵¹, de "una tierra que mana leche y miel" (3, 8 J), de "la tierra que he jurado dar a Abraham, a Isaac y a Jacob" y que "os... daré en herencia" (6, 8 P). Israel sale entonces, en un primer nivel de consideración, para recuperar su libertad y poseer su propia tierra ⁵². Sin embargo, esto no es todo. J y E insisten en que, una vez salido, el pueblo debe encontrarse con su Dios en un acto de culto en el mismo monte donde está Moisés (3, 12 E; 18 J; 4, 23 E; 5, 3. 8 J) ⁵³. De este acto de culto, presentado en E 3, 12 como una "señal", no se dice nada en lo sucesivo. Pero se puede

⁴⁹ La consecuencia no es, sin embargo, que Israel no tenga esclavos, sino que los trate bien (cf. *Dt.* 5, 15).

⁵⁰ Esto ha de explicar después la muerte de los primogénitos egipcios (11, 4-8 J; 29-30 J.)

⁵¹ La idea de "espacio" comporta la de "libertad" (cf. *Sal.* 30 ,9, donde se usa la misma raíz que en *Ex.* 3, 8).

⁵² Es verdad que para poseerla debe desposeer a otros (cf. 3, 6. 17 J.). Esto es efecto del "privilegio" de Israel.

⁵³ En J sin la mención del monte, pero con la indicación de los "tres días" de camino (3, 18).

pensar que, en la construcción actual de los relatos, si no en la tradición subyacente, el culto del Sinaí ocupa su lugar (*Ex.*, 24, 1-11 *JE*). Yahweh, entonces, libera su pueblo *para sí*, para que celebre su culto. La liberación de Israel, en cuanto narrada en el *Exodo* es ante todo una liberación para Yahweh. De la misma manera, el documento sacerdotal, fiel a su concepción de las alianzas, presenta la salida de Egipto como el camino para establecerla con Israel (6, 7: "Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios" ⁵⁴), quien, a partir de allí, lo "conocerá" de una manera nueva (*ib*) ⁵⁵, como el que lo sacó de la esclavitud de Egipto. Este hecho, por consiguiente, primordialmente realiza una *relación renovada* de Israel con Dios, que supera la que existe anteriormente: Israel será, en adelante, el "pueblo de Dios" como no lo ha sido hasta ahora. La teología deuteronomica dice que este pueblo ha sido *adquirido* por Dios, a partir del *Exodo*, como "propiedad" o "posesión" suya (segulla: *Dt.*, 7, 6; 14, 2; 26,18; y ya *Ex.*, 19, 5). Este texto del *Exodo*, en el contexto de la alianza sinaítica, describe muy bien la situación que el Señor intenta crear mediante la salida de Egipto: "Ahora pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos... seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (*Ex.*, 19, 5-6) ⁵⁶.

e) El *vocabulario* de *Ex.*, 3 ss., ha sido ya estudiado arriba. Conformémonos con notar aquí que si, particularmente en los cc. 3-7, los términos que significan liberación son usados con frecuencia (slh: 5, 2, 23; 6, 1 *E*; 6, 11; 7, 2 *P*; 7, 14-16 *J*; nsl: 3, 8 *J*; ó, 6 *P*; g' 1: 6, 6 *P*), también se recurre a ciertos términos que se pueden llamar *técnicos* para designar la salida de Egipto y que tendrán mucho uso en otros textos. Así hose (de ys') = hacer salir (3, 10 *E*; 6, 6 *P*; 6, 13 *P*; 6, 27 *P*; 7, 4, 5 *P*), de donde viene precisamente la designación de *Exodo* (*ex-odós* en griego significa salida); he; 'élih (de 'lh) = hacer subir (3, 8, 17 *J*) ⁵⁷, sin duda en relación con la situación geográfica de Palestina respecto de Egipto. De esta manera, conviene advertir, la terminología *propia* para el *Exodo* en el Antiguo Testamento no es tanto

⁵⁴ Es la fórmula de la alianza, como se ve ya en *Oseas* (2, 25) y el *Deuteronomio* (26, 17-18; 29, 12 etc.)

⁵⁵ Ezequiel usa repetidas veces la misma expresión: cf. 6, 7, 10-14; 7, 4, 9-27; 12, 16, 20; 13, 21-23; 14, 8; 15, 7, etc.

⁵⁶ Es el texto del cual se inspira *I Pe.* 2, 4-10. Pertenece a una categoría de textos del Tetrateuco que se llaman a veces (con razón) predeuteronomicos cf. vgr. J. A. SOGGIN, *Appunti per un'introduzione al Pentateuco* (Roma, 1971), pp. 66-68; C. BRECKELMANS, *Die sogennanten deuteronomistische Clemente in Genesis-Numeri* (Suppl. VT 15, 1966), pp. 90-96, esp. p. 94.

⁵⁷ Para ys', cf. vgr. *Ex.* 20, 1; *Nu.* 23, 22; 24, 8; *Dt.* 1, 27; 4, 20-37; 5, 16; *Jn.* 2, 12; *I Sam.* 12, 8; *Jer.* 7, 22; *Sal.* 105, 37, etc. Para 'lh: cfr. vgr. *Ex.* 17, 3; *Nu.* 21, 5; *Dt.* 20, 1; *Jos.* 24, 17; *Ju.* 2, 1; 6, 8; *I Sam.* 10, 8; *II Re.* 17, 7; *Jer.* 16, 14; 23, 7; *Am.* 2, 10; 3, 1; *Mi.* 6, 4; *Sal.* 81, 11; *Ne.* 9, 18, etc.

la de la liberación sino más bien la señalada. Un término (*ys'*) se refiere a la acción de Dios (a veces, a la de Moisés; cf. vgr. *I Sam.*, 12, 8) que *hace partir* su pueblo, el otro a la misma acción que le *hace llegar* a la tierra prometida. Los dos momentos (*a quo, ad quem*) quedan así señalados y se acentúa en cada caso la acción divina. Desde este punto de vista, la idea de liberación aparece menos importante.

f) Finalmente, notemos que si el hecho de la salida de Egipto es en sí indudablemente "socio-político"⁵⁸, puesto que afecta a la situación temporal tanto de la nación hebrea cuanto de la egipcia, es, en el *plano bíblico*, ante todo *religioso*. Es decir, la interpretación que de este hecho da la Biblia, según hemos procurado mostrar, no mira tanto a la nueva situación política de libertad de Israel, ni a sus relaciones con Egipto, cuanto a su situación respecto de Yahweh y a su renovada relación con él⁵⁹. El *paradigma* que se puede encontrar aquí no cubre las diferentes "liberaciones" realizadas a lo largo de la historia sino la *acción de Dios* respecto de su pueblo, que consiste finalmente en "hacerlo salir" del poder de las potencias que se oponen a él para introducirlo en su reino. Esta es la interpretación que del *Exodo* da el NT, en textos como *Col.*, 1, 13; *Apoc.*, 15, 1-4 y, en principio *I Cor.*, 10, 1 ss.⁶⁰ No es que estos textos "espiritualicen" el *Exodo* sino que simplemente descubren su verdadero sentido: pasar del poder de las tinieblas al reino del Hijo de Dios.

2. EL DEUTERO-ISAIAS

Es sabido que, ya en el AT, el Deutero-Isaías (*Is.*, 40-55) reinterpreta el *Exodo*. Esta "salida" de Israel de un pueblo hostil se convierte para él en la figura y el modelo de la nueva "salida" del cautiverio babilónico, que él recibe misión de anunciar⁶¹. La figura no se limi-

⁵⁸ Cf. vgr G. GUTIÉRREZ, *l.c.*, p. 204: "un acto político".

⁵⁹ Quedaría por ver cuál es la entidad histórica *real* del hecho reflejado en el *Exodo*. Acerca de esto, que corresponde a la "historia de la tradición", hay diferentes teorías (cf. vgr. M. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua, Biblical traditions in the light of Archaeology* [Londres, 1952], pp. 110 ss.)

Sea lo que fuere de esto, siempre sería, si no un pueblo, al menos una banda de esclavos que escapa de sus sueños, como habrá habido muchas a lo largo de la historia de Egipto. Lo que importa, sobre todo para el presente debate, es la interpretación que la Biblia da del hecho como obra de Dios. En este sentido, es difícil decir que sea una liberación *paradigmática*.

⁶⁰ Véase además la concepción de un libro como el *Evangelio según San Juan* que presenta el hecho cristiano como un nuevo éxodo (cf. *Jn.* 6 y R. E. BROWN, *l.c.*, p. LX: "The whole story of Moses and of the Exodus is a very dominant motif", y la bibliografía citada, *ib.*, p. LXV). También *l.c.* 8, 31 llama *éxodo* a la muerte y resurrección del Señor.

⁶¹ Para el *Dt-Is* ver los comentarios habituales (vgr. P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, París, 1972, pp. 15-311; K. ELLIGER, *Jesaje II*, BKAT, Neukirchen, 1970, cuatro fascículos aparecidos; más sintéticamente: C. STUHLMUELER, *Deutero Isaiah*, en "The Jerome Biblical Commentary", Londres, 1970, vol. 1, pp. 366-386, etc.) y numerosos estudios de detalle.

ta, por lo demás, al solo hecho comparable de "salir" sino que se extiende a todo el camino que Israel hizo otrora por el desierto, marcado por grandiosos prodigios⁶². El nuevo Exodo ha de renovar así el primero, superándolo, y en él, como en el otro y más que en él, resplandecerá la *acción de Dios*⁶³. Esto muestra ya hacia dónde se orienta la teología del Dt-Is. Convendrá, sin embargo, examinarlas más de cerca, desde el punto de vista que nos ocupa en este estudio, ya que él se refiere, como los relatos del *Exodo*, a una liberación política.

a) Por lo pronto, el planteo de base no es exactamente el mismo que el del Exodo. Por una parte, la situación de Israel no es idéntica; por la otra, tampoco coincide la de la potencia opresora. Israel está en el exilio *por su culpa*. Ha sido llevado allí por la voluntad de Dios, a quien ha abandonado de diversos modos (cf. ya *Am.*, 5, 27) pero, sobre todo, *Jer.*, 25, 8-11. 13; *II Re.*, 21, 10-15, etc.). Luego, este nuevo Exodo supone el *perdón*, y de hecho, el Dt-Is comienza con una proclamación de remisión (cf. 40, 1-2). Pero el tema del pecado no queda limitado al principio del libro. Otros textos aluden a él (cf. vgr. 42, 18-25; 43, 3 la "expiación"; 43, 24. 25. 27; 44, 22; 46, 8; 47, 10; 48, 8; 50, 1; 55, 7 perdón)⁶⁴, y uno de los cánticos del Siervo, sobre el que volveremos más adelante, está construido sobre la idea del pecado y la remisión (53, 5. 6. 8. 11. 12). Esto asocia definitivamente en la Biblia la noción de la acción liberadora de Dios con su acción remisiva: liberar es destruir el pecado y sus efectos en aquel mismo que lo comete.

En cuanto a Babilonia, es un país prácticamente vencido, a diferencia del Egipto floreciente en el cual se sitúa el Exodo⁶⁵. La marcha de Ciro triunfante no puede ser detenida por nadie (cf. *Is.*, 41, 1-3) y el poder de Babel se desploma solo (46, 1-2; 47, 1-15). La salida de Babilonia, supuesta la intervención del rey persa, que aparece así como "mesías" de Dios (45, 1: cf. 48, 14 en una traducción posible), se hace sin esfuerzo (cf. 48, 20). No hay persecución de nadie ni paso obligado del mar de los juncos (cf. *Ex.*, 14, 1 ss.). Este último prodigio debe entonces ser traspuesto y visto más bien como símbolo y prueba de la acción salvadora de Yahweh (cf. 43, 16-21 donde se pasa típicamente del "camino en el mar" al "camino" por el desierto 51, 10-11). La liberación que se puede ver en el Dt-Is no es tanto la de un cautiverio

⁶² El Dt-Is. omite los aspectos negativos de esa marcha, como la murmuración (ya *Ex.* 15, 11-14; 16, 2-3, etc.), la idolatría (*Ex.* 31), la rebelión (*Nú.* 16-17) y los correspondientes castigos.

⁶³ Sin duda por esto, Dt-Is. recurre tantas veces a la noción de *creación* (el verbo teológico *br'* es usado por él 16 veces); cf. C. STUHLEMUELLER, *l.c.*, p. 367. El texto 52, 3-6 no desmiente esta comprobación, cf. *ib.*, pp. 258-9.

⁶⁴ Cf. P. E. BONNARD, *l.c.*, pp. 516-517.

⁶⁵ Sobre todo si, como se hace comúnmente hoy, se lo pone en la época de Ramsés II o en la inmediatamente posterior (Merneptah); cf. vgr. la cronología de la B.J (pp. 1663 s.) y B. COUROYES, *l.c.*, pp. 10-13.

activo, al menos en ese momento, sino la de las consecuencias del pecado, y por consiguiente, la del perdón y la redención (cf. 50, 1-2; 52, 3-6 ⁶⁶).

b) Esto se ve además con mayor claridad si se piensa que el Dt-Is no podía anunciar, conociendo bien los procedimientos de los conquistadores orientales, ni tampoco anuncia, que Israel liberado de Babilonia habría de recuperar su libertad política. Ciro sometería otros pueblos (43, 3-4) ⁶⁷ y no se ve por qué daría a Israel el derecho de disponer de sí mismo. En su imperio, el pueblo formará con otros una provincia o satrapía más, la de "más allá del Río" o (como traduce BJ) la de "Transeufratina" (cf. *Ex.*, 4, 10, 11) o Transeufratene. Pero hasta Judas Macabeo continuará sometido. Su libertad se circunscribe al ámbito religioso (cf. *ib.* 1, 2-4), conforme a la política de los reyes persas ⁶⁸. A esta altura de las cosas, tal libertad parece suficiente para justificar el entusiasmo del Dt-Is por la vuelta del pueblo a su patria. De esta manera se acentúa todavía más el carácter religioso de esta nueva liberación de Israel y de la reinterpretación del Exodo que implica. Israel sale de Babilonia por obra, no tanto de Ciro, sino de Yahweh, y va a su tierra, con la cual su suerte está indisolublemente unida desde la promesa hecha a Abraham (cf. *Gn.*, 12, 7; 13, 14-15, etc.), pero en ella no vuelve a ser libre, sino para dar culto a su Dios.

c) Finalmente, los cuatro cánticos del Siervo de Yahweh (*Is.*, 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53, 12), pertenezcan o no originalmente a *Dt-Is* ⁶⁹, sea o no el Siervo una figura distinta de Israel y del profeta ⁷⁰, presentan una doctrina que completa y aclara lo que llevamos dicho acerca de la idea que el *Dt-Is* se hace de la liberación de Israel de Babilonia y del nuevo Exodo.

En primer término, la insistencia en la denominación *siervo* ('ebed), vinculada a Yahweh. El vocablo aparece 17 veces en los solos capítulos 40 a 55, en diferentes contextos (incluso de Ciro: 44, 26). La idea es que Dios es el supremo Señor y por referencia a él los hombres, e Israel en particular, son *siervos* (cf. 41, 8-10, 14; 42, 19 bis 43, 10; 44, 1. 2. 21 bis; 45, 4; 48, 20). La notable acentuación de la trascendencia de Dios en el *Dt-Is* apunta en el mismo sentido (cf. vgr. 40, 12-18. 21-26. 27-31; 41, 14; 42, 5; 43, 1. 12-13; 44, 6-8-24-28; 45, 5-8, etc.). De esta manera, una vez más la libertad de Israel es afirmada al mis-

⁶⁶ La traducción "sin motivo" en 52, 5 (BJ, p. 1053) es inexacta, el original responde a "gratis" (cf. v. 3), lo cual implica que Yahweh no ha sacado ningún provecho de la "venta" de su pueblo (cf. P. E. BONNARD, *l.c.*, en la nota 64).

⁶⁷ Así interpreta Bonnard el "koper" del v. 3 (*l.c.*, pp. 139 s., 258).

⁶⁸ Cf. vgr. A. CHAMPDOR, *Cyrus* (París, 1952), pp. 234-236, 252 s.; M. NOTH, *Geschichte Israels* (Göttingen, 1954²), pp. 273 ss.

⁶⁹ Hay opiniones en los dos sentidos; cf. P. E. BONNARD, *l.c.*, pp. 37 ss. y notas 1-2, con la bibliografía allí citada.

⁷⁰ Misma observación; cf. *ibid.*

mo tiempo que su absoluta dependencia de Yahweh, de quien es instrumento para sus planes. Israel liberado es, como en el Exodo, más propiedad de Yahweh que antes. Cuando la figura del Siervo se dibuja con más claridad, en los cánticos segundo a cuarto, este Siervo especial presenta las mismas características: es un humilde servidor de Dios que reconcilia con él a Israel y a los hombres mediante su sufrimiento (cf. 49, 5-6; 50, 4-10; 52, 13-53, 12).

Este es, además, el punto importante. En medio de esta profecía de victoria, se dibuja poco a poco la imagen de una figura sufriente, cuyos padecimientos han de tener una eficacia insospechada. Cual es la relación de este sufrimiento con la liberación de Israel de Babilonia no es inmediatamente aparente. Pero una cosa es segura y es que la pasión del Siervo expía los pecados de todos (cf. 53, 4-6. 8. 10-11) ⁷¹, aquellos pecados especialmente que dividían a Israel de Dios y que trajeron su destierro en Babilonia, pero quizás también los de los gentiles que los oprimieron (cf. 50. 10 en una interpretación probable). Por esta vía nuevamente, la acción salvífica de Dios en la liberación de Babilonia aparece como esencialmente unida a la destrucción de los pecados, es decir, a un plan de salvación mucho más radical y decisivo que el mero cambio de un estado civil, por muy importante que éste sea. Para decirlo de otro modo: al menos a nivel del último cántico del Siervo, lo que realmente cuenta no es la libertad recuperada sino la definitiva reconciliación con Dios, de la cual ésta es signo. Esta manera de pensar no solamente prelude al NT, lo inaugura y muestra las profundas conexiones que lo unen con el AT.

Junto a esta dimensión de radicalidad, el *Di-Is* conoce otra de *universalidad* ⁷². Su horizonte no se limita a Israel porque su Dios es también el Dios del universo (40, 12-18. 21-26. 28; 42, 5, etc.) y es el único: los demás no son dioses (42, 8; 44, 6-8; 45, 14-20-25; 48, 12). Le interesa la suerte de los demás hombres: su actitud no es el mero revanchismo, a pesar de la sátira en forma de lamentación sobre la caída de Babilonia (47, 7, 1-15). El Siervo, en el primer cántico (42, 1-4) "dicta la ley a las naciones" y "a su instrucción atenderán las islas" (*'iyyun* = las costas remotas). Es constituido "luz de las naciones" (ib. 6: *goyim*) mientras que en el segundo cántico, tras repetir la misma expresión, se dice que (sin duda por él) la salvación de Yahweh (*Yeshu'cati*) debe alcanzar "hasta los confines de la tierra" (49, 6) ⁷³. Precisa-

⁷¹ El v. 10 con la palabra *'asam*. = sacrificio expiatorio (cf. vgr. *Lev.* 5, 5. 16. 18. 19. 25; 6, 10; 7, 1. 5. 7. 37, etc.) es decisivo en este contexto.

⁷² Esto ha sido negado por algunos, vgr. por H. ORLINSKY, *The so-called "Servant of the Lord" and "Suffering servant" in Second Isaiah (Studies in the Second part of the Book of Isaiah, Supplements to Vetus Testamentum, XIV, Leiden, 1967)*, pp. 36 ss., 97-117, pero aparentemente sin razón.

⁷³ Cf. el comentario de P. E. BONNARD, *loc.*, pp. 221 s. y nota 7 con las dos posibles traducciones de la frase.

mente, un texto de *Dt-Is* invita a los gentiles a la salvación (ys'), poniendo la invitación en boca de Yahweh mismo (45,22) quien no puede ser comparado con los ídolos (*ib.*, 20-21) y a quien al final todos reconocerán como Señor (23-24)⁷⁴. En esta perspectiva, la liberación de Israel de Babilonia pasa a ser un momento de un plan que abarca la salvación del mundo entero y la instalación definitiva del reino de Dios, que el *Dt-Is* expresamente anuncia como una prolongación gozosa (cf. 52, 7). El verdadero contexto de esa liberación es la remisión de los pecados y la redención universal. Esto es lo que se prepara por medio de aquello. El hecho de la liberación sociopolítica relativa, según hemos visto, no es así central en este libro y pierde en importancia por referencia a los otros elementos descritos. No podía ser de otro modo, porque el *Dt-Is* nos revela, no los avatares temporales de un pueblo, así sea el elegido, sino el designio de Dios, a través de éste y de la obra de su Siervo, sobre toda la humanidad.

3. LA HISTORIA DEUTERONOMISTICA

Es la gran historia del pueblo de Dios, que va, según una opinión hoy comúnmente aceptada⁷⁵, del *Deuteronomio* a *II Reyes*. No es ciertamente una historia gloriosa. Al contrario, después del cénit que alcanza con los reinados de David (*II Sam.*, 2; *I Re.*, 1) y Salomón (*I Re.*, 2, 11), éste ya comprometido por la decadencia (cf. *ib.* 11, 1-40), desciende paulatinamente de desastre en desastre hasta culminar con la destrucción de Samaría (*II Re*, 17, 5-6 y las reflexiones sobre el hecho: *ib.* 7, 23) y de Jerusalén (*ib.* 25, 8-21) y la deportación del descendiente de David (*ibid.*). El tenor general de la historia es tan negativo que ha hecho decir a M. Noth⁷⁶, que esa historia aparece allí como "concluida" (*abgeschlossen*), carente de toda perspectiva de futuro. Si sobre esta particular afirmación existe ahora un debate en curso⁷⁷, y se puede discutir libremente de Noth sobre el particular, no es menos cierto que el pecado y sus catastróficos efectos son, desde el punto de vista de Dios un elemento central en esa historia.

Desde el punto de vista teológico, la historia dtr. importa para

⁷⁴ Es el texto al cual alude *Fil.* 2, 10-11, y que cita *Rom.* 14, 11 (en otro contexto). La misma perspectiva de reconocimiento universal de Yahweh en 45, 13-14 (Egipto, Kus, Seba); 60, 3. 6. 7. 10. 18 (texto afín al *Dt-Is*), etc. En el primer *Isaiás*, 18, 7-8; 19, 16-24 (pero son muy posteriores).

⁷⁵ Cf. *supra* nota 46 y el estudio de J. MINETIE DE TILLESSE, *M. Noth et la Rédactionsgeschichte des livres historiques (Recherches bibliques, VIII, Tournai, 1966, páginas 51-75)*.

⁷⁶ *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, (Tübingen, 1957), p. 107.

⁷⁷ Acerca de él, cf. nuestro estudio *The Aim of the Deuteronomic historian. A reappraisal*, presentado en el VI Congreso Mundial de Ciencias Judías (Jerusalén, 13-20 agosto 1972) y que será publicado en las actas de ese mismo Congreso. Defiendiendo allí que la historia dtr. tiene una perspectiva de futuro, esencialmente vinculada al mesianismo.

nuestro estudio por un doble aspecto: por un lado, como ha demostrado muy bien H. Cazelles ⁷⁸, la monarquía ejerce en Israel una función liberadora, por el otro, el pecado compromete constantemente esa liberación. La función liberadora es a la vez externa e interna: la nación vence sus enemigos y los somete (David tiene un imperio donde hay otros pueblos "oprimidos", *II Sam*, 8, 1-14), gracias a la acción del rey, quien es también interiormente la garantía de la salvación de todos y particularmente de la protección del débil y del indefenso (*II Sam.*, 12, 1-15; 14, 1-20; *Sal.*, 72). De esta manera, se cumple la voluntad de Dios sobre el pueblo. Pero este idilio, como hemos visto dura poco, y no es además más que un episodio en una larga serie de alternativas, de fracasos y de triunfos parciales, que comienza ya en seguida después de la conquista de Palestina por Josué (*Jos.*, 1-12), en el tiempo de los Jueces.

Es en este tiempo que nos queremos detener especialmente porque en la presentación que de él hace el historiador dtr se advierte claramente la relación que existe entre la infidelidad y la opresión por los pueblos extranjeros, la conversión y la liberación ⁷⁹. El relato acerca de la proeza de cada uno de los Jueces llamados grandes está, en efecto, enmarcado por esta interpretación teológica de los hechos (cf. 3, 7-11, 12-14. 30; 4, 1-3; 5, 31 *b*, etc.), que ha sido previamente expuesta en el gran prólogo interpretativo de lo que es hoy el libro de los jueces (*Ju.*, 2, 6-3, 6)⁸⁰, o al menos en una de sus capas redaccionales. Según esto, la opresión extranjera es siempre un *castigo* que Yahweh impone a Israel por su idolatría (cf. ya 2, 11. 13. 17. 19, etc.)⁸¹. Es bueno tener presente esta visión religiosa de la suerte de un pueblo, cuando se quiere leer las situaciones modernas con ayuda de la Biblia: el pecado, además no es ajeno, sino propio, los opresores aparecen, en cambio, como instrumentos de Yahweh ⁸², si bien no se excluye que pequen a su vez. Pero esta última perspectiva no aparece en la historia dtr.⁸³

En ésta la liberación incluye típicamente la *penitencia*, es decir, el pecado rechazado. Israel, si quiere que Dios envíe el héroe que lo ha de "salvar" (*ysc*: 2, 16-18 y *passim*), ha de volver a él, por el "clamor"

⁷⁸ En su estudio *Liberation et salut dans la Bible* ("Masses Ouvrières", oct. 1972, pp. 45-62), esp. 46-49.

⁷⁹ Es el esquema de cuatro tiempos del libro de los *Jueces*, notado desde hace tiempo, pero atribuido por M. NOTH (*l.c.*, pp. 89-103) al historiador dtr.

⁸⁰ Este prólogo, en mi opinión, no es uniforme. En él, junto a la mano del historiador dtr se advierten otras dos manos más.

⁸¹ La idolatría es el pecado capital de Israel para el historiador dtr, particularmente en el libro de los *Reyes*, pero también antes (cf. *vgr. I Sam.*, 7, 3).

⁸² Esto es típico de los profetas, cf. *vgr. Is.* 7, 20 la "navaja alquilada allende el río" de Asiria, y *Jer.* 50, 23 "el martillo de toda la tierra" de Babilonia.

⁸³ Si, en cambio, en los profetas, cf. *vgr. Is.* 9, 4; 10, 24-27, etc.

(z'q: 3, 9 y *passim*) con el que a la vez detesta sus pecados y recurre a su auxilio. Entonces Dios interviene en la historia.

Una vez más, entonces, como en el *Dt-Is*, una reflexión profunda sobre la historia y la suerte de Israel, como la que hace el historiador dtr en el exilio⁸⁴, descubre en el fondo de esa historia, no un simple juego de causas humanas, por nobles y respetables que ellas fueran, sino el drama de la vocación de Dios y la resistencia a ella, es decir del pecado. El dtr no es tierno con su pueblo, incluso presentemente oprimido. Le muestra, en una serie de ejemplos históricos, cómo llegó *por su culpa* a ese extremo y cómo podrá ser liberado si se convierte⁸⁵. Muestra, además, en acto, la posibilidad y la eficacia de esta conversión, en su presentación del libro de los *Jueces*. Pero ella es esencialmente requerida: sin ella no hay liberación posible. La liberación viene, en efecto, no del Juez de turno, sino en última instancia de Yahweh mismo, que lo "suscita" (qwm: 2, 16-18; 3, 9-15, etc.) y que acompaña y hace eficaz su triunfo. El paralelo con el *Dt-Is* es evidente, donde Yahweh también "suscita" (*Is.*, 41. 2. 25) a Ciro para salvar⁸⁶ a Israel, a quien ha perdonado su pecado (40, 1-2; cf. *supra*). La liberación es así un privilegio de Yahweh, a quien mueve para ello la conversión y la penitencia, o su propia misericordia. Es realmente difícil encontrar en esta concepción histórica una base para las teorías modernas de la liberación, si bien la interpretación de los mecanismos de la historia en términos de pecado y perdón es siempre valiosa para intentar una lectura de los hechos que vaya más allá de la superficie de las cosas, o de un primer nivel de análisis de causas. Es la gran lección del historiador dtr, cuya visión necesita ser completada con la transformación del curso de la historia en la definitiva superación del pecado, operada por Jesucristo Nuestro Señor.

⁸⁴ Escribe seguramente en Babilonia y no en Palestina (cf. J. A. SOGGIN, *Deuteronomistische Geschichtsauslegung während der babylonischen Exils, Oikonomia*, Hamburg, 1967, pp. 11-17).

⁸⁵ H. W. WOLFF ha insistido, en un notable artículo, sobre la importancia del tema de la conversión para el historiador dtr (*Das Kerigyma des deuteronomistischen Geschichtswerkes*, ZAW 73, 1961, pp. 171-186). La tesis es, a mi juicio, exagerada, pero hay valores en ella que se pueden rescatar, especialmente para la época de los *Jueces*.

⁸⁶ El término "salvar" (*ys*) en su acepción militar es predilecto del historiador dtr en el marco del libro de los *Jueces* y se lo usa también en los relatos originales (cf. *supra* y 2. 16. 18; 3. 9. 15. 31; 6. 14. 15. 31. 36. 37; 7. 2. 7; 8. 22; 10. 1. 12. 13. 14; 12. 2. 3; 13. 5). Sería interesante investigar si tiene el mismo sentido en ambos casos: el historiador dtr supone, según lo dicho, la salvación del pecado. BJ traduce varias veces por el "libertador" (3. 9. 15; 12. 2); otras veces por "salvar". Conviene subrayar muy bien el hecho que es el historiador dtr quien ha dado a los viejos relatos tribales de opresión por el enemigo y liberación de él, el sentido *teológico* de castigo por el pecado, penitencia y salvación. Los relatos por sí solos son ajenos a esta perspectiva y la salvación de la que en ellos se habla carece de interés para el mensaje bíblico en cuanto tal. De hecho, existen en la Biblia *solamente* en cuanto forman parte de la obra del historiador dtr.

IV. - LA INTERPRETACION DEL HECHO DE CRISTO

Es sobre todo la vida pública de Jesús, según notábamos más arriba, la que ha sido objeto de polémica en el debate sobre la liberación⁸⁷. Pero es, en realidad, el mismo hecho de Cristo el que está en cuestión, porque uno es inseparable de la otra. Se discute, en efecto, sobre la *presentación* que los evangelistas hacen del hecho cristiano, si él ha sido o no "despolitizado" por los evangelistas, y ya por Marcos, el primero⁸⁸. No se puede, entonces, prescindir metodológicamente, de otras presentaciones que de su obra y ministerio contienen testimonios distintos de los Evangelios escritos e independientes de ellos^{88a}, quizás inclusive anteriores. Esto nos ha de dar acceso a la noción que la primera comunidad cristiana se hacía del hecho de Cristo. Esta ha de ser una primera sección de esta exposición. Luego habrá que examinar los mismos Evangelios sinópticos para concluir con una breve referencia a algunos textos posteriores del NT, de cuyo carácter apolítico nadie duda. La cuestión será siempre si el hecho de Cristo es presentado como una "liberación" y si esa liberación tiene, en todo caso, un tinte político, en una época en la cual la vida del pueblo judío en Palestina está tan fuertemente solicitada por la actualidad del conflicto entre libertad y dependencia, a raíz de la ocupación romana.

No es el caso de hacer una exposición completa, que excedería, en este estudio, toda proporción. Por otra parte, el tema ha sido ya tratado por otros con suficiente competencia⁸⁹. Quisiéramos aquí señalar ciertos datos de la evidencia que la discusión en curso tiende a dejar frecuentemente en la sombra.

⁸⁷ Cf. C. GUTIÉRREZ, *l.c.*, p. 302. Sólo para memoria cito el alegato de A. LANSON, *Morir por el pueblo...* (Buenos Aires, 1969) convenientemente refutado por L. H. RIVAS en "Criterio" 41 (1969), p. 453.

⁸⁸ Es, según se sabe, la tesis de S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots. A study of the political factor in primitive Christianity*, Manchester, 1967, citado por O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps* (Neuchâtel, 1970), p. 21, n. 1; p. 24, n. 2; cf. RB 77 (1970), pp. 136-138 (F. DREYFUS).

^{88a} La cuestión de la relación de la cristología de los discursos misioneros de los *Hechos* con la comunidad cristiana, por una parte, y con *Lucas*, por la otra, es extremadamente compleja y no se quiere entrar aquí en ella. Pero se puede pensar con J. DUPONT (*Les Actes des Apôtres, La Sainte Bible... de Jérusalem*, París, 19582, pp. 22 s.) que muchos aspectos de esos discursos remontan a la primera época de la comunidad cristiana.

⁸⁹ Cf. O. CULLMANN, *l.c.*, y antes *The state in the New Testament* (Londres, 1957), pp. 8-49. Cf. también el breve estudio de H. MERKEL, *War Jesus ein revolutionar?* en *Bibel und Kirche* (26, 1971), pp. 44-47, que se apoya sobre todo en las obras de M. HENGEL y V. SUBILIA, *Gesù di fronte a conservazione e rivoluzione*, en "Protestantesimo", 25, 1970, pp. 225-230.

I. LA PRESENTACION PRIMITIVA DEL MINISTERIO Y DEL HECHO DE JESUS, SEGUN LOS "HECHOS"

Los *Hechos de los Apóstoles* comienzan con un rechazo del mesianismo político. A la pregunta de los presentes: "Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?" (1, 6), que no puede tener sino un sentido político, el Señor responde: "A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra" (1, 7-8). Cualquiera sea el sentido del "tiempo" y el "momento" (en plural en el original), lo importante aquí es que los discípulos tienen una misión que nada tiene que ver con la situación contemporánea de Palestina, sino que depende del don del Espíritu y se extiende hasta los confines del mundo. Esa misión consiste en ser *testigos* del Señor, especialmente de su resurrección (cf. 1, 22). Esto ya pone la concepción antigua de su propia misión y de su obra, según Lucas, en un plano ajeno y superior al conflicto dominante en la Palestina de entonces.

Lo mismo demuestra la *expresión* de ese testimonio como se la encuentra transmitida (en términos de Lucas, pero sin duda reflejo fiel de la fe de la comunidad) en varios textos de los *Hechos*⁹⁰. Así ya en 2, 32-36 donde Jesús aparece, al final del discurso de Pedro (2, 14-36), como depositario de una misión que excede los límites de tiempo y espacio, que lo coloca a la derecha de Dios, lo inunda del Espíritu que él ha de derramar y finalmente lo constituye "Señor (Kyrios) y Cristo (Mesías)". Todo esto sucede a partir de la resurrección, que muestra así el verdadero sentido del hecho de Jesús. ¿Cuál es, en este contexto, el carácter de su vida mortal? Conforme a la condición que ha sido pedida para el testimonio apostólico (cf. 1, 21-22), el discurso de Pedro incluye también una formulación de esa vida, bajo su aspecto de ministerio público: "Jesús Nazareno" fue un "hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis" (2, 22). La vida pública de Jesús es la de un hombre, cuya persona y misión pertenecen a Dios y a su plan (*ib.* 23) y así están llenos de signos de esa presencia o irrupción de Dios entre nosotros. Es un "profeta", si se quiere, si bien su predicación no es puesta aquí en relieve, pero de su vida sólo se retiene el aspecto carismático y maravilloso, sin ninguna referencia a una actividad política de cualquier especie.

Los cuatro restantes discursos "misioneros" de Pedro (3, 11-26; 4,

⁹⁰ Para toda esta sección, cf. J. DUPONT, *Les Actes des Apôtres*, La Sainte Bible, Paris, 1958²: las notas en las secciones correspondientes; y el mismo, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres*, RB 69 (1962), pp. 37-60.

8. 12; 5, 29-32; 10, 54-43) siguen el mismo esquema, aunque sólo el último desarrolla la referencia a su vida terrena; los demás se limitan a proclamar la injusticia de su muerte a manos de las autoridades judías (más que de Pilato, a quien ni siquiera se nombra⁹¹, que es la muerte del "Santo" y del "Justo" (cf. *Lc.*, 1, 38; 4, 34; *Hech.*, 7, 52; 22, 14), como él, sin duda, había manifestado ser durante su vida. El quinto discurso, en cambio (10, 36-43), dirigido a Cornelio y sus compañeros, paganos, expone otra vez, con mayor abundancia, la concepción que Lucas se hace, a la luz de la tradición primitiva, de lo que había sido la vida de Jesús. Comienza por subrayar nuevamente la absoluta dependencia respecto de Dios, que lo "ungió" con el Espíritu Santo⁹² y con "poder" (10, 38), como antes (en 2, 22) lo había "acreditado": Jesús es, ante todo, un "hombre de Dios" como los profetas del AT (cf. vgr. *I Re.*, 17, 17. 24; *II Re.*, 1. 9. 11. 13 de Elías; 4, 8. 21. 22. 24. 27. 40; 5, 8. 15, etc., de Eliseo). Luego viene la descripción de su vida: "[Jesús] pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo porque Dios estaba con él" (*Hech.*, 10, 38). Nuevamente se alude a los prodigios obrados en la vida de Jesús en bien del prójimo, y particularmente a su acción contra el Diablo, o sea, a sus exorcismos (cf. *Lc.*, 4, 33-37, 41; 8, 26-39; 9, 37, 43, 49; 11, 14-22; cf. *ib.*, 24-26; 13, 16). Esto pone ya toda su misión terrena en un plano trascendente: la lucha del Señor no había sido, en la memoria de la comunidad, contra las potencias de este mundo, ni directa ni indirectamente (por medio de aquellos que se levantaban contra ellas), sino contra lo que san Pablo llamará (*Ef.*, 6, 12; *Col.* 1, 16) los "principados", las "potestades", los "dominadores de este mundo tenebroso" y que el mismo Lucas había llamado en su Evangelio (22, 53) el "poder de las tinieblas". Son sus víctimas los que son llamados "oprimidos" (*katady-nasté uoménoi*).

Es, en virtud de esta conciencia de la comunidad primitiva acerca del plano trascendente en el cual se realiza la vida y la muerte del Señor que los tres Evangelios sinópticos comienzan el relato del ministerio público por la escena de la triple tentación (*Mc.*, 1, 12-13; *Mt.*, 4, 1-11; *Lc.*, 4, 1-13)^{92a}; la tradición original más antigua presentaba el hecho del Señor, en el marco de la historia de la salvación, como un enfrentamiento con el poder personificado del mal, el mismo que al principio del mundo (cf. *Gén.*, 3) había vencido al hombre⁹³. Pero todo esto había sido muy real, por eso Lucas insiste en situarlo

⁹¹ Salvo en 4, 27, pero el contexto es diferente.

⁹² Lo cual alude especialmente al bautismo (*Lc.* 3, 2-22; cf. *Jn.*, 10, 36, y la referencia implícita a *Is.* 61, 1, explícitamente citado en *Lc.* 4, 18).

^{92a} Sobre estos textos se volverá más adelante.

⁹³ Si en esta presentación de la tradición hay además influencia de la literatura religiosa intertestamentaria, como de los manuscritos de Qumram, no interesa por el momento.

en su marco histórico y geográfico, igual que en su Evangelio (cf. *Lc.*, 3, 1-2): "lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea"⁹⁴ (*Hech.*, 10, 37); "todo lo que [Jesús] hizo en la región de los judíos y en Jerusalén" (*ib.*, 39), se resumen en esta lucha, de la cual la resurrección es la victoria y el sello (*ib.*, 40-41)⁹⁵. Semejante interpretación de la actividad terrena de Jesús no deja lugar para ninguna actividad política, o siquiera una incidencia política inmediata de su misión. En esta perspectiva, su muerte es solamente efecto de la maldad humana y del "poder de las tinieblas" (*Lc.*, 22, 53). Es, sin duda, la perspectiva en la cual hay que situarse para apreciar la concepción que la primera comunidad tiene de la vida de Jesús. Esto se confirma si se atiende a la notable afirmación kerigmática prepaolina que se encuentra en la primera carta a los Corintios (11, 3): "Porque os transmite, en primer lugar lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras"⁹⁶.

2. EL PROBLEMA DE LOS EVANGELIOS

Se puede responder que estas formulaciones y otras semejantes responden ya a preocupaciones teológicas y no reflejan la verdadera realidad de la vida de Cristo, que habría sido política o comprometida en la política. Metodológicamente, sin embargo, ésta no es una respuesta seria, porque, primero, no hay presentación ninguna de la vida de Cristo que no sea, o pueda no ser, teológica, y segundo, no se comprende cómo se puede tener acceso a esa realidad si no es a través de formulaciones como éstas, que son ellas mismas muy antiguas o dependen de otras que lo son. Los Evangelios no escapan a esta doble observación. No obstante, habrá que interrogarlos igualmente a fin de descubrir qué presentación nos brindan de la vida y la muerte de Jesús bajo el aspecto dicho. Repitamos que no es nuestra intención hacer un estudio completo, sino señalar aquellos puntos que en nuestra opinión necesitan ser tenidos en cuenta en el examen del asunto⁹⁷.

a) Es claro que la pintura que los cuatro evangelistas hacen de la

⁹⁴ Es el esquema del Evangelio de *Lucas*, según se admite comúnmente.

⁹⁵ Cf. todavía, para la interpretación de la vida y la muerte del Señor, el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (*Hech.* 13, 27-28): "sin hallar en él ningún motivo de muerte, pidieron a Pilato que lo hiciera morir" (*ibid.*, 28); así "los habitantes de Jerusalén y sus jefes cumplieron, sin saberlo, las Escrituras de los profetas que se leen cada sábado".

⁹⁶ Sobre este texto y las dificultades que plantea respecto de las formulaciones de *Lucas*, cf. *The Jerome Biblical Commentary*, Londres, 1970, vol. II, pp. 173-174 y la bibliografía allí citada. En el mismo sentido, se puede citar el cántico también prepaolino de *Fil.*, 2, 6-11, que caracteriza la vida y la muerte de Jesús como un acto de *obediencia* hacia el Padre (*ypakoé*); cf. en una formulación más tardía, *Hebr.*, 5, 7-9.

⁹⁷ Lo esencial ha sido expuesto vgr. por O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, pp. 19-28.

vida de Jesús supone una transformación total del hombre y en ese sentido, una "liberación". El Señor, es verdad, comienza por llamar a la "conversión" (*Mc.*, 1, 15; *Mt.*, 4, 17; cf. *Lc.*, 13, 3), lo cual pone el acento en lo interior y en el cambio de la actitud íntima y personal de cada uno. Pero esta conversión interior ha de producir frutos muy visibles, como se ve en las dos versiones del Sermón de la Montaña (*Mt.*, 5-7; *Lc.*, 6, 20-49). Además el Señor no se limita a una predicación de conversión en vista de la proximidad del reino, sino que anticipa el establecimiento de ese reino mediante el remedio de las enfermedades corporales, de los defectos físicos, de las carencias⁹⁸, de la posesión diabólica con todas sus consecuencias, y de la misma muerte. En esto los cuatro evangelistas están de acuerdo y su testimonio coincide con el de los discursos misioneros de los *Hechos* arriba citados. Jesús introduce un nuevo orden en el mundo, por el cual los hombres, mediante la fe, superan las servidumbres múltiples a las cuales están desde siempre sometidos. Muestra así cuál es la verdadera finalidad de su misión: no es solamente convertir interiormente al hombre sino restaurarlo en un nuevo estado que de hecho, dirá san Pablo, es el original en el que fuera creado (cf. *Ef.*, 4, 23-24; *Col.*, 4, 10 y la idea de la nueva creación: *Gál.*, 6, 15; *II Cor.*, 5, 17). Se da en él un nuevo comienzo que abarca la totalidad del universo, y el hecho de que algunos de sus milagros hayan sido hechos por motivos ocasionales de uno u otro tipo⁹⁹ no debe oscurecer esta orientación fundamental: con él el reino se instala ya en las aldeas, campos y ciudades de la Palestina del primer siglo (cf. *Lc.*, 11, 20).

Es importante, sin embargo, advertir que, si bien el Señor cura las enfermedades (*Mc.*, 5, 30; *Lc.*, 5, 17; 6, 19) y arroja los demonios (*Lc.*, 4, 36), por su poder (*dynamis*) y autoridad (*exousia*), en cuanto Mesías el Hijo de Dios, la tradición evangélica tiene conciencia de que su victoria sobre el mal que aliena al hombre se obtiene principalmente participando su suerte, es decir, sufriendo él mismo nuestros males o sus efectos. El Mesías que él es "tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades" (*Mt.*, 8, 17). Al concluir él solo, con esta frase, cita de *Is.*, 53, 4, una síntesis de las curaciones y los exorcismos del Señor, Mateo ha querido hacer ver que el Señor remedia nuestros males como el Siervo que se los apropia al expiar nuestros pecados. La cita de Isaías se encuentra, en efecto, en el cuarto cántico del Siervo de Yahweh (52, 13-53, 12) y al referirla, el evangelista refiere, confor-

⁹⁸ Como el hambre: *Mc.*, 6, 30-44; *Mt.*, 14, 13-21; *Lc.*, 9, 10-17; *Jn.*, 6, 1-14; y también *Mc.*, 8, 1-10; *Mt.*, 15, 32-39; el peligro en el mar: *Mc.*, 4, 35-41; *Mt.*, 8, 23-27; *Lc.*, 8, 22-25. El resumen de la misión del Señor en *Mt.*, 11, 5; *Lc.*, 7, 22, incluye todos estos hechos.

⁹⁹ La compasión: *Mc.*, 8, 2; la amistad: *Jn.*, 11, 33-36, etc.

me a la costumbre de entonces todo el contexto¹⁰⁰. Jesús, entonces, propiamente no entabla una lucha contra los males alienantes sino que realmente los supera con su muerte de Siervo. Esta introduce la liberación definitiva, anticipada en su vida. He ahí por qué su resurrección es la "primicia" de la nuestra (*I Cor.*, 15, 20-22).

b) De esta manera, la luz que los Evangelios proyectan sobre la misión "liberadora" del Señor es enteramente apolítica. Ella no se realiza mediante una lucha con los poderes de este mundo *sobre el mismo plano*, sino en otro orden que los pone, es verdad, más radicalmente en cuestión. Lo mismo vale del anuncio a los "pobres" típico del Evangelio de san Lucas (cf. 4, 18). Es claro que tienen la predilección del Señor, según la tradición del AT, particularmente de los Salmos (9, 10, 19; 10, 2, 14; 22, 25, 34, 7; 49, 3; 68, 11; 72, 2, 4, 12, 13, etc.)¹⁰¹. Pero la categoría no es ante todo sociológica, ni asociada con una clase particular, como se ve ya por el sentido que el texto de Isaías 61, 1-2 adquiere en el uso de Lucas: los "ciegos" no son necesariamente los que no ven, ni los "cautivos" los que están en la cárcel¹⁰². Es la interpretación de los "pobres" ya en el AT (cf. *Sof.*, 2, 12 "el pueblo pobre" y será la de *Mt.*, 5, 3 ("pobres de espíritu"). Son simplemente los hombres, en cuanto ajenos al reino, y por consiguiente en su condición de miseria pero abiertos a Dios. Como esta condición de miseria sobresale en los realmente desprovistos, de éstos se habla, sin ninguna duda, y si se quiere, en primer término, pero en cuanto destituidos de apoyo terreno dependen más de Dios. La "buena nueva", además, que allí se les anuncia no es cualquier mensaje de liberación social y política, sino el hecho de que el reino ha venido en la persona de Jesús (4, 21), al cual ellos también son invitados. Es el reino cuya venida se demuestra, según decíamos más arriba, por la curación de los enfermos, la expulsión de los demonios, la resurrección de los muertos y la misma evangelización de los pobres (*Lc.*, 7, 22; cf. 11, 20). Dicho de otro modo, el anuncio a los pobres no es político sino *mesianico*, en el sentido que el Evangelio da a esta expresión, al cual ya aludíamos. Por esto también, el Señor no transforma directamente durante su misión, la situación sociológica de nadie, aunque remedia muchos males humanos, sino que crea las condiciones necesarias para que después, en la comunidad cristiana primitiva, no hubiera "ningún necesitado"

¹⁰⁰ Cf. vgr. P. E. Brown l. c., p. 124; también *The Gospel according to John, XIII-XXI* (*the Anchor Bible* 30, Garden City N. Y. 1970), p. 955.

¹⁰¹ Cf. también en los profetas *Sof.*, 2, 12; y en los sapienciales, *Pr.*, 19, 1, etc.

¹⁰² La cita de *Lc.*, 4, 18-19, está compuesta de *Is.*, 61, 1-2 y 58, 6 ("dar la libertad a los quebrantados"). La referencia a los "ciegos" no está en el TM y viene de la versión de los LXX. Es una adición, en el espíritu de *Is.*, 6, 9-10; 42, 18-19 que demuestra cómo se entendía el pasaje en el judaísmo. Lucas ha mantenido la interpretación. Esto no significa que los ciegos físicos no estuvieran también incluidos, como naturalmente los pobres reales (cf. 7, 22).

(*Hech.*, 5, 34). Pero esto no es, una vez más, una directa transformación del orden social vigente sino una anticipación del reino.

c) Las relaciones del Señor con el conflicto político entonces vigente en Palestina, ocupada por los romanos y privada de su independencia, al menos parcialmente¹⁰³, se caracterizan por el mismo distanciamiento. Es relativamente fácil probar que no ignoraba a los zelotes, que mantenía algún contacto con ellos, y que ciertos actos suyos pudieron ser interpretados, por quien no sabía leerlos a su verdadera luz, como favoreciendo sus prácticas¹⁰⁴. Es también verdad que es condenado por una combinación de los poderosos, judíos y gentiles, temerosos, cada uno a su modo, de que la obra y la persona del Señor pusiera en peligro su respectiva posición cf. *Jn.*, 11, 48; 19, 12)¹⁰⁵. Se lo condena, por consiguiente, como a un blasfemo y un agitador público. Los motivos religiosos y políticos están inextricablemente mezclados^{105a}. Pero el relato evangélico deja ver bien a las claras que la acusación de los "judíos" es un pretexto (cf. *Lc.*, 23, 2) y que los motivos para suprimirlo son de otro orden. Su confesión de mesianidad ante Caifás o el Sanhedrín (*Mc.*, 14, 61-62; *Mt.*, 26, 63-64; *Lc.*, 22, 67-70) y ante Pilato (*Mc.*, 15, 2; *Mt.*, 27, 11; *Lc.*, 23, 3; *Jn.*, 18, 37) es lo suficientemente cuidadosa como para que no quede duda en qué sentido la entiende. De ahí que los primeros se escandalicen por la blasfemia, y el segundo procure inmediatamente salvarle (cf. *Jn.*, 18, 38). Es, por lo demás, lo que hizo durante toda su vida pública, tratando de que la mesianidad no fuera abiertamente proclamada porque podía ser malentendido (*Mc.*, 1, 25. 34. 44; 3, 12; 5, 43; 7, 36; 8, 26-30; 9, 6¹⁰⁶; *Mt.*, 9, 30), y evitando que se lo trate como a un rey (*Jn.*, 6, 15). Tiene así conciencia del conflicto político vigente y evita ser envuelto en él. Va en ello precisamente la recta inteligencia de su misión.

Por la misma razón, sin duda, no teme hacer gestos que, al revés, la comprometan negativamente ante la facción revolucionaria. Si tenía entre sus discípulos un zelote, como muchos creen¹⁰⁷, tenía también un "publicano", es decir un recaudador de impuestos por cuenta de la potencia ocupante, a quien especialmente llama, y el relato de la vo-

¹⁰³ Herodes Antipas, en efecto, gobernaba la tetrarquía de Galilea y otras pequeñas secciones su hermano Felipe y Lisanías (*Lc.*, 3, 1), pero por la gracia del emperador romano.

¹⁰⁴ Como la purificación del Templo (*Mc.*, 11, 15-19; *Mt.*, 21, 12-13; *Lc.*, 19, 45-46; *Jn.*, 2, 13-22) y la entrada en Jerusalén (*Mc.*, 11, 1-11; *Mt.*, 21, 1-11; *Lc.*, 19, 28-38; *Jn.*, 12, 12-16). Así vgr. O. Cullmann. l. c., p. 22, 33. Pero ambos hechos son signos mesiánicos (cf. la cita de *Zac.*, 9, 9, en *Jn.*, 12, 15).

¹⁰⁵ Cf. R. E. Brown., l. c., pp. 791-802.

^{105a} La cuestión del proceso del Señor, su desarrollo y sus móviles es extremadamente compleja y no puede ser tratada aquí. Lo que decimos en el texto intenta reflejar la complejidad de los hechos (cf. R. E. Brown, *ubi supra* con la bibliografía).

¹⁰⁶ Se supone aquí que el "secreto mesiánico" no es un invento de Marcos.

¹⁰⁷ Cf. O. Cullman, l. c., pp. 20, 22. Quizás dos o tres, según él.

cación (*Mc.*, 2, 14; *Mt.*, 9, 9; *Lc.*, 5, 27-28) queda consignado en los sinópticos. Con esta ocasión se recuerda que "comía" con esa clase de gente (*Mc.*, 2, 15-17; *Mt.*, 9, 10-13; *Lc.*, 5, 29-32). No teme curar al esclavo de un centurión (*Mt.*, 8, 5-13; *Lc.*, 7, 1-10 aquí con intervención de judíos; *Jn.*, 4, 46-54). Aconseja pagar el tributo al César, piedra de toque de la resistencia, pero mostrando a la vez que ese Dios está por encima de él y que se le debe obediencia absoluta (*Mc.*, 12, 13-17; *Mt.*, 22, 15-22; *Lc.*, 20, 20-26), frase que los cristianos deben haber retenido tenazmente cuando las persecuciones imperiales comenzaron y que está claramente reflejada en la enseñanza de Pablo (*Rom.*, 13, 1-7¹⁰⁸; *I Tim.*, 2, 1-2; *Tit.*, 3, 1) y de Pedro (*I Pe.*, 2, 13-15). El Señor no quiere, al responder así, intervenir en el conflicto público terreno de entonces, como se niega a intervenir en el problema privado de la división de la herencia (*Lc.*, 12, 13)¹⁰⁹.

d) Esta interpretación de la vida y la obra del Señor es confirmada e iluminada a su vez por la versión que Mateo (4, 1-11) y Lucas (4, 1-13) dan de las tentaciones del Señor¹¹⁰. Las tres tentaciones (evidentemente un esquema literario tripartito) se refieren a lo mismo, un mesianismo triunfal. El "Hijo de Dios" que convirtiera las piedras en panes, que se arrojara del pináculo del Templo para ser sostenido por los ángeles, que recibiera en don del diablo todos los reinos de este mundo¹¹¹ con su poder y su gloria, sería el Mesías político, que simplemente habría obtenido su victoria y realizado su misión con la ayuda del diablo, en lugar de hacerlo por vía directa. Las dos cosas, además, no se oponen tanto en la mente de los evangelistas, porque es sin duda el diablo que inspira a los candidatos a mesías esta manera terrena, guerrera y revolucionaria de realizar el plan de Dios. No así Jesús. El resiste a las tentaciones diabólicas y, en el mismo sentido, rechaza a Pedro cuando éste se opone a que siga el camino del sufrimiento, después del primer anuncio de la pasión (cf. *Mc.*, 8, 31-33; *Mt.*, 16, 21-23). Pedro es para él aquí "Satán", es decir, el diablo¹¹².

La razón es que Jesús ha elegido otra vía para llevar a cabo su

¹⁰⁸ Aquí el tema del impuesto en 6-7.

¹⁰⁹ Esta ocasión le sirve para hacer una instrucción sobre el peligro de la codicia y la vanidad de las riquezas, como la otra le sirve para hablar del absoluto de Dios.

¹¹⁰ Cf. el importante artículo de J. DUPONT, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*, RB 73 [1966], pp. 30-76, son una conclusión muy matizada acerca de la historicidad (*ib.*, pp. 73-76). Sobre lo que correspondería en Juan a las tentaciones, cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, I-XII, p. 308. También O. CULLMANN, I. c., pp. 56 s.

¹¹¹ Es de notar que según Lucas (4, 6), pertenecen al diablo y él "los da a quien quiere" cf. O. CULLMANN, *The state in the New Testament*, p. 73, que cita a este propósito a *Apoc.*, 13.

¹¹² El episodio ha sido omitido por *Lc.* pero cf. 22, 31.

obra mesiánica y seguir su vocación de Mesías. La proximidad entre el relato de las tentaciones y el del bautismo es aquí un argumento importante. En este último relato (*Mc.*, 1, 9-11; *Mt.*, 3, 13-17; *Lc.*, 3, 21-22) el Señor no sólo ha recibido el Espíritu que en adelante ha de gobernar toda su vida (cf. *Mt.*, 4, 1; *Lc.*, 4, 1) sino que además ha sido proclamado "Siervo de Yahweh" con el uso del texto *Is.*, 42, 1, puesto en boca de Dios. El Mesías del cual se trata, el "Hijo de Dios" (cf. *Mc.*, 1, 11; *Mt.*, 3, 17; *Lc.*, 3, 22), es el Siervo sufriente de Isaías que ha de tomar sobre sí nuestros sufrimientos y sobrellevar nuestros dolores (cf. *Is.*, 53, 4), que ha de "darse a sí mismo en expiación" (*ib.*, 10), y que así, y sólo así "traerá nuestra paz" (*ib.*, 5), nuestra "curación" (*ib.*), "verá su descendencia" (*ib.*, 10) y "justificará a muchos" (*ib.*, 11). La condición es que él "indefenso se entregue a la muerte" (*ib.*, 12). La cita de *Is.*, 42, 1, introduce en la escena todo el contexto: el Siervo es el que salva por su propia entrega.

Junto a esto (en *Lucas*, separado por la genealogía: 3, 23-38) el relato de las tentaciones adquiere su verdadero sentido, como otra hoja de un díptico. El mesías que Jesús se niega a ser pone de relieve aquel que ha aceptado ser: el que ha de "liberar" los hombres (los "pobres" en primer lugar, según Lucas) no por la acción política, que tendría aquí algo de diabólico, sino por la propia muerte, ofrecida como "rescate" o "redención" (*lytrón*) por muchos (*Mc.*, 11, 45; *Mt.*, 20, 28)¹¹³. La distancia de todo tipo de "zelotismo" es total.

e) Todo esto no se ha dicho para negar que Jesús, con su palabra y con su acción, pone en cuestión todos los poderes políticos, sociales y económicos, de este mundo. Lo contrario es verdad. En este sentido su vida, como su muerte y su resurrección, tiene una incidencia directa sobre el ámbito normal de toda la existencia humana. Ricos y reyes, sacerdotes y militares, todos son relativizados por su venida. Las categorías de este mundo no son iguales después que antes. Pero esto no significa que el Señor trastornará de sí el orden religioso político, social y económico existente en Palestina en su tiempo, ni ningún otro. Los Apóstoles siguen frecuentando el Templo (*Hech.*, 3, 1; 22, 26), si bien Esteban lo critica (*ib.*, 7, 48-50), pero con un texto de Isaías (66, 1-2); no rechazan el sacerdocio judío, al menos hasta que la carta a los hebreos lo declara superado. Se someten a la autoridad

¹¹³ Se omite el *lógion*, pero tiene la instrucción sobre el servicio en la comunidad en el contexto de la Cena (22, 24-27). Suponemos aquí que la identificación de Jesús con el Siervo sufriente viene de él mismo y no, en primer término, de la comunidad cristiana. La cuestión es discutida pero la respuesta afirmativa está sólidamente apoyada: cf. vgr. X. Léon-Dufour, artículo "Passion", *Supplément du Dictionnaire de la Bible* 6 (1960, col. 1482-3), *Les Evangiles et l'histoire de Jésus* (París, 1963) pp. 43 s.: "tres nombreux sont ceux qui pensent que Jésus lui-même a interprété son existence en fonction de la Prophétie du Serviteur et du Juste souffrant".

constituida (*Rom.*, 13, 1-7; *I Pe.*, 2, 13-15). No consideran que la comunidad de bienes en la comunidad primitiva de Jerusalén (*Hech.*, 4, 34-35) es un ejemplo a seguir por los contemporáneos en el mundo judío o pagano de entonces. Cuando el conflicto político-religioso se vuelve agudo, los cristianos convertidos del judaísmo no toman parte en el levantamiento y se retiran a Transjordania¹¹⁴, mientras la carta a los hebreos explica que poseen una Jerusalén distinta, la cual no puede ser destruida (cf. 11, 10. 14-16; 12, 22). En suma, todos los cristianos son en este mundo "extranjeros y forasteros" (*I Pe.*, 2, 11 *pároikoi kai parepidémoi*; cita de Salmo 39, 13), ya que su "aparición pasa" (*I Cor.*, 7, 31).

3. LA FORMULACION DE LA OBRA DE CRISTO EN OTROS TEXTOS (POSTERIORES) DEL N.T.

Esta sección no tiene que ser extensa. Por una parte, el tema ha sido tratado ya más arriba, a propósito del vocabulario de la liberación; por la otra nadie duda de que estas formulaciones son totalmente apolíticas. Convendrá solamente notar que no pocas de ellas son anteriores a la redacción de los Evangelios sinópticos y comprobar que sitúan la obra del Señor, coherentemente con lo que hemos visto hasta ahora, en el plano de la lucha contra el diablo, de la distribución del pecado y de la victoria sobre la muerte, sin omitir, por consiguiente, la referencia corporal y mundana de este triunfo. Los textos más característicos se hallan en san Pablo y en san Juan y a ellos nos vamos a limitar, sin tampoco mencionarlos todos.

De san Pablo elegimos aquellos textos que *identifican* la "redención" operada por el Señor (*apolytroxis*) con la remisión de los pecados: *Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 14¹¹⁵. La importancia de estos textos reside en el hecho que la obra de Cristo es caracterizada por la dimisión o la liquidación (*áfesis*) de los delitos o faltas de los pecados (*Col.*). El término griego es el que se usa para el perdón de las deudas o de las ofensas (*Mc.*, 11, 25; *Mt.*, 18, 32. 35, etc.). Aquí equivaldría a "liberación" (cf. *Lc.*, 4, 19 en la cita de *Is.*, 58, 6). La liberación que el Señor aporta es la del pecado. El derramamiento de su sangre en la cruz (*Ef.*, 1, 7; *Col.*, 1, 20) ha tenido ese efecto. Esto toca a las raíces mismas de la existencia, más allá de todos los avatares cotidianos. Es indudable, sin embargo, que incide sobre ellos, puesto que esperamos la "redención" (también *apolytroxis*) de nuestro cuerpo (*Rom.*, 8, 23). Pero la

¹¹⁴ Cf. *Mc.* 13, 14; *Mt.* 24, 16; *Lc.* 20, 23-24, y el testimonio de EUSEBIO (*Hist. Ecl.*, III, v. 3; ed. de Emile Grapin, París, 1905, tomo I, pp. 236-7).

¹¹⁵ Sobre estos textos, cf. los comentarios habituales, vgr. P. BENOIT, OP, *Les épîtres de la captivité* (La Sainte Bible, París 1959), p. 86; J. HUBY, *Saint Paul, Les épîtres de la captivité* ("Verbum Salutis" VIII, París, 1947) pp. 32, 162. Es posible que las secciones a las cuales estos textos pertenecen sean himnos litúrgicos pre-paulinos (cf. *The Jerome Biblical Commentary*, vol. II, pp. 336, para *Col.*, 1, 16-2, 3

perspectiva es escatológica (cf. *Ef.*, 1, 14)¹¹⁶. La liberación de los efectos del pecado: la debilidad del cuerpo y de la muerte, la esperamos para el fin (cf. *I Cor.*, 15, 54-55 con la cita de *Is.*, 25, 8; *Os.*, 13, 14). Esto no excluye que la acción se vaya realizando a lo largo de la historia pero de una manera siempre incompleta y relativa. Una vez más, el problema político concreto desaparece del horizonte, sea el de la Palestina del tiempo de Jesús, sea cualquier otro.

En cuanto a *Juan* (o la literatura joánica), es interesante comprobar que, en la primera carta, su concepción de la misión del Hijo de Dios comprende al *diablo* (*I Jn.*, 3, 8)¹¹⁷: el “apareció”, en efecto, “para deshacer (*byein*) las obras del diablo”. Estas son ante todo los “pecados”, de los cuales se habla en el contexto (cf. 3, 5-9). La obra del Señor consiste en “atar al fuerte” (*Mc.*, 3, 27; *Mt.*, 12, 29; *Lc.*, 11, 22)¹¹⁸ para poder “saquear su casa” (*Mc.*, *ib.*). Se realiza así en el plano trascendente, en el cual se juega el verdadero destino de las realidades humanas desde *Gén.*, 3. Es el verdadero contenido de la historia de salvación. La vida de Jesús, “aparecido” en la tierra, se refiere a esto y no tiene otro sentido. La tradición y la reflexión cristiana primitivas, en ninguna de las tradiciones que conocemos la ha relacionado con ningún acontecer político de entonces ni de después, sino en cuanto también allí, y quizás principalmente allí (cf. *supra*), domina la obra del diablo (cf. también *I Jn.*, 5, 19). El mundo, el diablo, el hombre pecador, son los horizontes de la obra de Cristo según san Juan (o la literatura joánica; cf. *I Jn.*, 5, 4, etc.). El resto se esfuma.

V. - ALGUNAS CONCLUSIONES

Al final se comprueba nuevamente lo que decíamos al principio: el uso actual de la palabra “liberación”, incluso en teología, no viene de la Biblia. Sea ésta, entonces, nuestra primera *conclusión*. El término “liberación” y la terminología correspondiente no son centrales en la Biblia para designar la obra de Dios respecto de los hombres, y en todo caso no significan allí lo que hoy esa familia de términos habitualmente significa. Esto no es de sí una razón para no usarlo, incluso en teología, supuesto que es perfectamente posible una *actualización* del lenguaje bíblico a una manera o un estilo de expresión que sea más accesible a nuestros contemporáneos. Pero se debe tener claramente presente *dos cosas*, y ésta será nuestra *segunda conclusión*. *Primero*,

¹¹⁶ Con la explicación de S. Lyonnet, 1. c., p. 33, 61-64.

¹¹⁷ Sobre este texto, cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe Herders theologischer Kommentar zum NT*, XIII, 3 Friburgo 1953, p. 168.

¹¹⁸ Aquí “vencer” al “más fuerte que él”. En los tres casos se trata de Beelzebul, es decir, del diablo. Es posible que el texto de *I Jn.* refleje una alusión a este texto de la tradición evangélica.

que la Biblia utiliza otras expresiones para designar la obra de Dios y la de Cristo y que estas expresiones contienen un significado que no debe ser evacuado cuando se las traspone al vocabulario de la liberación. *Segundo*, y más importante todavía, no se debe perder nunca de vista el *contenido* que la Biblia da a la liberación de la cual en ella es cuestión (de una manera o de otra), y que no es ciertamente el que implica el uso habitual, generalmente político y económico del término. Se puede exponer esto de varios modos, como hemos hecho a lo largo de este artículo; aquí solamente señalaremos tres, a manera de resumen.

En *primer* lugar, en la Biblia, el autor de la liberación es Dios o Cristo, nadie más. Se puede, si se quiere, decir que el hombre *coopera* en tal liberación (como es el caso de Moisés y Aarón en el *Exodo*) pero no se debe oscurecer la afirmación típicamente bíblica de la absoluta gratuidad y trascendencia de la obra divina. En *segundo* lugar, en cuanto al *modo* de la liberación, se debe decir que, en la Biblia, ella es en última instancia realizada por la muerte y la resurrección del Señor, es decir, por su Pascua, en la reinterpretación que el NT da del *Exodo* y la primera Pascua (cf. vgr. *I Cor.*, 5, 7). Otro modo de liberación no se conoce, al menos en una lectura total de la Escritura (cf. también *Jn.*, 13, 1: el *paso* al Padre). En *tercer* lugar, el *contenido* de la liberación es la reconstitución de la condición humana en su situación original. De nuevo, una afirmación semejante supone una lectura de la Biblia en toda su dimensión, y no solamente del AT, o (peor todavía) de algún texto dentro de él, para más, separado de su contexto y mal interpretado. Esto es lo que se significa con la frase que hemos comentado recién donde se identifica la "redención" con la "remisión de los pecados". Quien olvida esto no entiende la Biblia o mutila su testimonio, además de no atender a las normas corrientes de la exégesis.

Se puede preguntar todavía si este contenido es *exclusivo*, o si la liberación bíblica (en el caso de que se elija esta terminología) se desentiende de todo el resto de la situación o condición humana. Nuestro análisis responde, creemos, también suficientemente a esta cuestión, de manera que podemos aquí formular nuestra *tercera* conclusión.

La Biblia no se desentiende para nada de la condición humana, sino que la toma en su sentido más profundo. Por eso del *Exodo* se pasa al *Deutero-Isaías* y de éste a Jesucristo, pasando por la historia deuteronómica. Las liberaciones parciales, ellas mismas ya vistas en una perspectiva más completa, ante todo religiosa, y por eso relativizadas, son vistas como una etapa y figura de la liberación total. No se trata, repitamos, de sacrificar lo transitorio a lo definitivo, lo momentáneo a lo permanente, la figura a la sustancia. Pero subsiste que

es *toda* la condición humana que interesa a la Biblia y que es ella, en su totalidad, el mundo incluido, que aspira a su restauración (cf. *Rom.*, 8, 19-23). Si ésta es una esperanza escatológica, como hemos subrayado y no unida a ninguna realización de este mundo, ello no significa que no se deba trabajar aquí y ahora, en todos los planos de la existencia humana, y no solamente en el político, para borrar los efectos del pecado y hacer llegar la redención obrada por el Señor a sus últimas consecuencias. El hecho, sin embargo, de que no pueda ser perfecta hasta el fin de la historia, relativiza en una cierta medida nuestros conatos humanos, como lo relativiza también el hecho de que la verdadera suerte del hombre se juega en otro plano. Por eso deben coexistir en el cristiano las dos actitudes simultáneas, no yuxtapuestas sino mutuamente implicadas: el interés vehemente por el devenir del mundo y la superación constante de la esperanza terrestre, el amor del mundo y su desprecio. La actitud del cristiano es una actitud *compleja*, como la de Cristo frente a los problemas de su tiempo¹¹⁹. “Están” en este mundo, sin “ser” de él (cf. *Jn.*, 17, 11. 14. 16).

Un ejemplo de esta actitud compleja y doble es, en el NT, la reacción de los apóstoles ante la esclavitud. Pablo sabe que ésta ha sido superada en Cristo, según dice expresamente en *Gál.*, 3, 28 y supone en *Fim.*, 16, al decirle a éste que reciba a Onésimo “como un hermano querido” y como a él mismo (*ib.*, 17) sugiriéndole quizás a la vez ponerlo en libertad (14). Pero ni él (*I Cor.*, 7, 17-24; *Ef.*, 6, 5-9; *Col.*, 3, 22-4, 1), ni Pedro (*I Pe.*, 2, 18-25), tienen la menor intención de promover la liberación inmediata de todos los esclavos y el fin de la institución correspondiente, como había pretendido hacerlo, por ejemplo, Espartaco poco antes. Al contrario, les aconsejan la sumisión y el buen servicio, aunque los amos sean “severos” o “duros” (*skoliotí: I Pe.*, 2, 18). De esta manera, se imita a Cristo, el Siervo de Dios (*ib.*, 21-25) con las citas de *Is.*, 53, 4. 7. 9. 12) que nos salvó por obediencia. Esta actitud puede hoy parecer extraña o “alienante”; no por eso corresponde ignorarla o despreciarla. Se trata más bien de interpretarla. Hasta esa condición injusta es a los ojos de los apóstoles, relativa por referencia a la “libertad” que Cristo trae (cf. *I Cor.*, 7, 22), y en todo caso, no ha llegado el momento de transformar la sociedad pagana, en cuanto tal. Si los apóstoles sabían que algún día vendría en el que no habría más esclavos y la conciencia colectiva no toleraría esta forma de opresión (al menos en sus aspectos más crudos) no podemos adivinar. Pero es un hecho que, conscientes de la verdadera igualdad de esclavo y amo, no predicaron la rebelión. La misma insistencia con que el tema de la sumisión aparece en la literatura apostólica hace pensar que había una tentación, sea en la sociedad civil, sea en la

¹¹⁹ Cf. O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, pp. 25 s.

comunidad cristiana, de acabar con la esclavitud. Los apóstoles se habrían opuesto a ella. Es una forma de "liberación", o una consecuencia de la "liberación" operada por Cristo, con la cual conscientemente se la vincula (cf. *I Cor.*, 7, 17-24), que todavía no se aplica. Hay quizás en esto un juicio implícito sobre la oportunidad de semejante transformación, pero hay también la conciencia de que todo no se juega en eso. Hoy, por consiguiente, cuando abrazamos, en virtud de nuestra conciencia, la actitud opuesta, sepamos reconocer las limitaciones de nuestro compromiso y la verdad de que tampoco todo se juega en eso. La salvación en Cristo tiene una dimensión más amplia y "trascendente", por mucho que la palabra suene a evasión. Los apóstoles podrían ser igualmente acusados de ella, como de "mantener" y "apoyar" las "estructuras injustas"¹²⁰.

Según lo dicho, no se podría encontrar en la Biblia la justificación para la "cristianización" de un cierto tipo de "liberación"¹²¹. Más bien ocurriría lo contrario: el análisis bíblico realizado llevaría, como decíamos al principio, a una *depuración* de esa noción, lo cual acabaría por hacer de ella una *noción diferente* de la que actualmente se usa en el lenguaje político. Sea ésta nuestra *cuarta* y última *conclusión*.

Nos parece que, solamente a ese precio, se puede seriamente hablar de una "teología de la liberación".

JORGE MEJÍA

¹²⁰ Cf. VICENTINI, *La esclavitud según la carta a Filemón*, "Revista Bíblica" 32 [1971], pp. 43-54, esp. 49 ss.

¹²¹ Quedaría por estudiar aquí la cuestión del precepto del amor del prójimo y sus implicaciones, pero ello excedería del marco de este estudio.

BIBLIOGRAFIA:

H. CAZELLES: *Libération et salut dans la Bible*. "Masses Ouvrières", octubre de 1972, p. 45-62.

BELTRÁN VILLEGAS: *La liberación en la Biblia*. "Teología y Vida", 13 (1972), p. 155-167.

A. ANCEL: *Libération de l'homme et salut par la foi en Jésus-Christ*. "La Documentation Catholique", año 55, tomo LXX (1973), p. 532-536.