

«FORJARÁN DE SUS ESPADAS AZADONES»

«Forjarán de sus espadas azadones» es una conocida cita de Is 2,1-5 y Mi 4,1-5. Desde el surgimiento del movimiento pacifista, se ha convertido en el lema de grupos, cristianos o no, que ven en él la invitación a una actuación política concreta. A pesar de esto, la recepción que ha encontrado Is 2,1-5 y Mi 4,1-5 (1) no ha sido suficientemente investigada hasta ahora. Tal investigación se impone por la extraordinaria atención que ha prestado la iglesia antigua a la visión pacifista de IM. Esta atención es tan grande que puede decirse, sin exageración, que IM ha jugado un papel eminente en la autocomprensión y en la teología de la iglesia antigua.

«Schwerter zu Pflugscharen». Die Rezeption von Jes 2,1-5 par Mi 4,1-5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament, Theologische Quartalschrift, 166 (1986) 184-207

I. Breve presentació de Is 2,1-5 y Mi 4,1-5

Si tenemos en cuenta los acuerdos que encontramos en IM, podemos decir que ambos parten de la misma tradición profética. Esta fue transmitida con variantes y muy probablemente no se remonta ni a Is ni a Mi. Se trata de una tradición formulada a partir de la época postexílica.

Podríamos titular el texto de IM de la siguiente manera: "visión de la paz definitiva y universal de los pueblos". Tales visiones de una paz eterna se han dado a menudo en la historia de la humanidad. ¿Qué tiene de particular la visión de IM? Podemos formularlo en cinco puntos.

a) La paz universal surge sólo gracias a la iniciativa de Dios

Es Dios quien eleva la montaña del templo de Jerusalén por encima de todas las otras montañas del mundo. Es Dios quien muestra el camino a las naciones, a cuya luz también Israel se pone en camino. Por "camino" se entiende un estilo de vida. El camino que todos los pueblos quieren recorrer hasta Sión es idéntico a la *Torah* que procede de Sión. Desde el punto de vista histórico, la *Torah* era una decisión judicial concreta para un caso particular. Esta interpretación más antigua se mantiene todavía en nuestro texto. Sin embargo, en IM, *Torah* quiere decir algo más. La *Torah* que procede de Sión instauro en el mundo entero la paz definitiva. Se trata no sólo de decisiones particulares, sino de un orden social amplio que cambia la vida social de los pueblos. Por esto, los LXX traducen "Torah" por "nomos" (ley) y los padres de la iglesia interpretan este "nomos" como la "nueva ley de Cristo". Según IM, la paz universal depende de un orden social alternativo, que los pueblos no pueden darse a sí mismos, sino que sólo puede ser otorgado a las naciones como palabra de Yahvéh.

b) La paz universal tiene un lugar de origen concreto: Sión, es decir, Israel

Se ha dicho que, en la tradición que subyace a IM, Israel no desempeña ningún papel. Sólo se habla de Yahvéh y de los pueblos. Así no se hace justicia a la tradición elaborada en IM. La *Torah* de Yahvéh procede de Sión, es decir, de Jerusalén. Y Sión

es, en el antiguo testamento, el lugar elegido desde la eternidad por la acción de Dios, unido inseparablemente al pueblo de Dios.

El orden social que da la paz al mundo tiene su origen en Sión y se vive modélicamente por el pueblo de Dios en torno a Sión.

En la redacción actual de IM, y a partir de la exigencia final que presenta el texto, se establece una fuerte relación entre la Torah procedente de Sión y el pueblo de Dios de Israel. Esta exigencia final presupone que la paz de los pueblos no surge al mismo tiempo y de forma independiente en diferentes lugares del mundo, sino que tiene un lugar de origen concreto. Depende del hecho de que exista un pueblo que, a diferencia de los demás, empiece a vivir modélicamente la paz hecha posible por Yahvéh. Este pueblo es la casa de Jacob, es decir, Israel.

c) La paz universal no se extiende mediante la guerra ni la misión, sino mediante la fascinación

Cuándo este modelo de paz realmente existente en Israel ilumina los pueblos del mundo, éstos son atraídos a Jerusalén. El texto usa la expresión "peregrinación de los pueblos". En el caso de IM no se dice que las naciones se dirigen a Jerusalén para presentar en el templo sus dones consagrados ni para participar allí de los sacrificios o de los actos cúltricos. Más bien, los pueblos vienen a aprender el fascinante orden social que puede hacer posible la paz. Esta no surge de una guerra en la que Israel conduciría violentamente a la paz a los restantes pueblos.

Tampoco surge la paz gracias a misioneros que propaguen ideas o estrategias en orden a conseguirla, sino gracias a la fascinación que procede de un pueblo que vive en la paz de Yahvéh. Sólo ante alternativas sociales vividas reconocen los hombres de otras sociedades que sus propias construcciones vitales son falsas y no adoptan una actitud defensiva sino que se convierten en aprendices.

d) La paz universal no es transcendente ni interior, sino terrena y social

En IM la paz universal de los pueblos no es ninguna paz "celestial", sino una paz "sobre la tierra". No se trata de una paz de los corazones en medio de una falta de paz externa, sino de una paz que cambia la sociedad. Ambos textos son muy realistas en este punto. Afirman que ya no habrá ni instrucción ni armamento militar. El cambio de espadas en azadones no es metafórico, sino real. Se trata de algo que económicamente tenía mucho sentido.

e) La paz universal viene, en su forma universal, en el futuro, pero ya debe empezar ahora en Israel

Sobre cuándo empieza esta paz universal, IM dice "en los próximos días" (los LXX traducen "en los últimos días").

Esta expresión podría interpretarse mal si se la entendiera apocalípticamente, es decir, como el fin de un viejo "eón" y el surgimiento de otro nuevo. Aquí se habla de un "giro" en la historia, pero lo nuevo, regalado por Dios, ya tiene lugar en esta historia terrena. La paz universal de los pueblos se encuentra, para IM, en un futuro que ya actúa en el

presente. El futuro es que todos los pueblos asuman el orden social de Israel, lo cual todavía no ha tenido lugar. Sin embargo, para Israel, el futuro anunciado empieza ya "ahora".

II. La interpretación de Is 2,1-5 y Mi 4,1-5 4,1-5 antes de Constantino

Para el tiempo antes de Constantino son particularmente interesantes los textos siguientes: *Justino*, Apología 39; Diálogo 110; *Ireneo*, Contra los herejes IV, 34,4; *Tertuliano*, Contra Marción, III, 21, 3-4; Contra los judíos III, 9-10; *Orígenes*, V, 33; *Atanasio*, Sobre la encarnación del Verbo, 51 ss, (este texto es posterior, pero por lo que se refiere a su posición teológica pertenece claramente al grupo de textos de que se trata).

Debemos preguntarnos lo siguiente: ¿han comprendido y asumido, en su interpretación de IM, los puntos decisivos de la paz universal de los pueblos, teólogos tan significativos como Justino, Ireneo, Tertuliano, Orígenes y Atanasio?

a) Se presenta y se da por supuesta la iniciativa de Dios en estos textos, formulándola de un modo "cristológico". Dios ha tomado la iniciativa mediante Jesucristo, su Hijo y se ha comprometido definitivamente con el mundo.

b) La paz, que otorga la iniciativa de Dios, tiene en los textos citados un lugar concreto: el pueblo de Dios del nuevo testamento. Desde Orígenes, los padres de la iglesia interpretan el templo de Dios que, desde Sión, se eleva por encima de todas las montañas, como la iglesia.

En la iglesia se realiza la teología de Sión de IM. Los teólogos de la iglesia primitiva han captado exactamente que, en IM, el pueblo de Dios es considerado como una magnitud "social", una sociedad de contraste a los pueblos restantes. Por esto, en sus comentarios a Is 2,4 y Mi 4,3, describen la iglesia en oposición a la sociedad pagana. La función de contraste de la iglesia se formula con un esquema procedente de una parénesis bautismal: el esquema "en otro tiempo"/ "ahora". "En otro tiempo", cuando no estabais bautizados, vivíais como paganos; pero "ahora", que os habéis unido a la iglesia, habéis cambiado totalmente de vida.

Sólo a partir de este esquema de contraste está claro que la paz definitiva regalada por Dios en Cristo tiene un lugar social inequívoco: la iglesia.

c) El que, según nuestros textos, la paz del mundo no se extienda gracias a la guerra ni a la violencia, es evidente.

El tema de la no violencia es absolutamente asumido. Más problemática es la temática de la misión. El tema del envío de los apóstoles a la misión de los pueblos es una parte importante en la interpretación de IM por parte de la iglesia antigua. El motivo es claro: en Is 2,3 (par. Mi 4,2) los padres leían: "De Sión saldrá la ley y la palabra del Señor de Jerusalén". En base a Lc 24 y Hch 1, esta frase se relacionaba con la misión de los apóstoles, recibida del Resucitado. Así, casi obligatoriamente, entró el pensamiento de la misión en la historia de la interpretación cristiana de IM.

¿Significa esto una oposición entre IM y la interpretación de la primitiva iglesia? No. La primitiva iglesia no tenía nuestra idea de misión, ni la idea de un trabajo misionero sistemático para propagar el evangelio.

Su teoría de la misión era más sencilla. Podría formularse así: los doce apóstoles fueron enviados por Cristo resucitado. Acto seguido, proclamaron el evangelio por todo el mundo y fundaron suficientes iglesias locales. Con ello se clausuró la misión propiamente dicha. Las iglesias locales fundadas por los apóstoles existen como centros de la transmisión segura de la tradición y como lugares en los que se vive la praxis de Jesús. De esta praxis procede una tal fascinación que los paganos, por propia voluntad, afluyen a la iglesia. La iglesia es vista, finalmente, como "la ciudad sobre la montaña" (Mt 5,14), hacia la que se dirigen los paganos.

d) Si en el antiguo testamento no podía hablarse todavía de la paz en el cielo como la meta final del hombre, en la iglesia primitiva, sí. La idea de una paz interior de las almas, a pesar de la falta de paz exterior, era conocida a los padres, gracias a la filosofía antigua. Por ello, es notable cómo los comentaristas de IM de la antigua iglesia interpretan la paz de la que se habla allí de una manera "terrena y social". El cambio de las espadas por azadones fue muy pronto interpretado como cambio de "opinión".

Sin embargo, durante muchos siglos sigue predominando la interpretación "social" de IM. Cuando los padres dicen, a partir de Is 2,4 (par. Mi 4,3); "entendemos que ya no hay que luchar más", no lo dicen metafóricamente. En el fondo, se mantiene una praxis eclesial que dura hasta Constantino, por la que se prohibía a los creyentes ser soldados. Quien ya era soldado y pedía el bautismo sólo era admitido si se comprometía expresamente a no matar ni a participar en acciones militares.

La teología de la paz de la iglesia primitiva es algo más que una utopía. Se trata de la postura no violenta del pueblo de Dios en el terreno de lo político. Por las veces que los teólogos de entonces hablan de su aspiración al martirio podremos colegir su realismo al hablar de la no violencia.

e) ¿Cuándo llegará, según la opinión de los padres, la paz de los pueblos, prometida en IM? He ahí una cuestión importante. Hasta Agustín, toda la iglesia primitiva da a esta pregunta una respuesta unánime. Dice: lo que se profetiza en IM ha tenido su cumplimiento "ahora", en nuestros días. Esta respuesta interpela a la iglesia del siglo XX, que no se atrevería, ni de lejos, a sostener esto.

La iglesia primitiva, por el contrario, afirmaba que todo lo que se dice en IM ya se ha cumplido en el pueblo de Dios del nuevo testamento.

"Los días venideros", es decir, "los últimos días", no significan sólo un futuro lejano, sino también el presente. Más exactamente: significa el tiempo en el que ha vivido Jesús y en el que vive ahora la iglesia. La montaña que sobresale entre todas las otras montañas es Cristo. La "casa del Señor", construida sobre esta montaña, es la iglesia. La afluencia de los pueblos es la extensión sorprendentemente rápida de la iglesia entre los paganos. La *Torah* que procede de Sión es la nueva ley de Cristo, contenida en el sermón de la montaña. La "palabra del Señor" que procede de Jerusalén es el evangelio. El que Dios sea el juez de todas las naciones significa que "ahora" en la historia separa entre pueblos que aceptan el evangelio y pueblos que no lo aceptan. Finalmente, el

cambio de los instrumentos de guerra se refiere a la no violencia absoluta que se vive en la iglesia. Y el que la iglesia sea' un pueblo formado a partir de los pueblos en el que se han reunido los pueblos paganos lo ha cumplido la promesa profética de la paz universal de los pueblos en el pueblo internacional de Dios: la iglesia.

¿No hubieran podido los teólogos de la iglesia primitiva formular todo esto de un modo más discreto? Quizá. Pero, ¿qué es mejor? ¿Una inmodestia que comprendió que Jesús no puede haber sido el mesías si no ha empezado la paz mesiánica en el mundo, o nuestra modestia actual que hace tiempo ha perdido la esperanza de que la paz mesiánica empiece en este mundo, aplazándola para una trascendencia celestial y desautorizando a Jesús como "mesías"?

Los teólogos de la primitiva iglesia han comprendido muy bien que en la pregunta de si se ha cumplido IM está en juego la mesianidad de Jesús. Tanto para Justino, Ireneo y Atanasio la interpretación de IM es *demonstratio christologica* (demostración cristológica). Si la promesa de IM, que los judíos interpretaban mesiánicamente, no se hubiera cumplido totalmente ahora, Jesús no hubiera sido el mesías.

III. La interpretación de Is 2,1-5 y Mi 4,1-5 después del giro constantiniano

Eusebio de Cesarea

Con el paso de la iglesia de la comunidad a la iglesia del imperio (s. IV) cambia totalmente la interpretación de IM. Responsable de ello es Eusebio de Cesárea, quien formula una teología política en la que IM juega un papel decisivo. En ella se ponen en correlación tres magnitudes: 1. el monoteísmo, revelado por Cristo; 2. el *imperium romanum*, fundado por Augusto y dirigido ahora por Constantino; 3. la paz universal de los pueblos. Esboceemos brevemente esta correlación.

Según Eusebio, en los tiempos antiguos, al dominio de muchos dioses correspondió una "poliarquía" (una pluralidad de señores terrenos). Al hecho de encontrarse partido el dominio divino correspondía una situación de partición del dominio político. A causa de esta situación de dominio múltiple en el cielo y en la tierra existía una interminable rivalidad en los pueblos, la cual conducía permanentemente a la guerra.

Ante esta situación, Cristo suscitó un nuevo orden de cosas. Reveló al mundo el Dios único y arrebató su poder a los dioses antiguos y a los demonios. Al mismo tiempo, el César Augusto vencía las interminables divisiones del poder político y ponía en su lugar un poder único: el *imperium romanum*. La "monarquía" del Dios revelado por Cristo y la "monarquía" del poder estatal bajo Augusto se correspondían mutuamente.

Esta correspondencia, iniciada bajo Augusto, sólo podía imponerse bajo Constantino. Este, a diferencia de Augusto, servía al Dios único y verdadero. Con él irrumpe definitivamente la época salvífico-mesiánica que Cristo había traído. Así como antes el dominio de muchos dioses y el dominio de muchos señores había provocado la rivalidad de los pueblos, ahora la revelación del dominio único de Dios y la entronización del poder político único hacían surgir la unanimidad entre los pueblos.

El reino mesiánico de paz se impone totalmente a partir de Constantino. Se hace patente el cambio en la historia. Todas las promesas veterotestamentarias se cumplen ahora.

Este cambio del mundo bajo la unidad del *imperium romanum*, y la *pax romana* que reina en él, son para Eusebio la prueba decisiva de la divinidad de Cristo y de la verdad del cristianismo. Dos razones hacían plausible esta teología.

1. Detrás de ella estaba la larga tradición filosófica del monarquianismo metafísico (Aristóteles, cf. *Metafísica XII*), que iba dirigida contra todo tipo de dualismo metafísico (pluralismo) y que se había extendido al terreno sociopolítico.

2. Hay que tener en cuenta, además, la experiencia de libertad que el edicto de Milán había otorgado a la iglesia, poco tiempo atrás duramente perseguida.

La teología de Eusebio tuvo una influencia extraordinaria, como puede verse en los grandes comentarios a Isaías de los tiempos posteriores (Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Teodoreto de Cirio y Jerónimo), en las homilias sobre la historia navideña de Lucas y en los comentarios al salmo 46 (45).

De la anterior interpretación cristiana de IM permanecen los siguientes aspectos:

a) La paz universal de los pueblos corresponde sólo a la iniciativa de Dios, que ha actuado definitivamente en Jesucristo.

b) La paz universal de los pueblos, prometida en IM, no es trascendente ni interior; debe interpretarse de un modo terreno y social.

c) La paz universal de los pueblos ha irrumpido ya "ahora".

Nuevo en la interpretación de IM es, por el contrario, que el lugar de la paz universal ya no es el pueblo de Dios, sino el imperio romano (contra b). Por esto, la paz universal ya no se extiende con la no violencia (contra c). No es una casualidad el hecho de que Eusebio y sus sucesores hablen de las armas romanas en su interpretación de IM.

Eusebio había asumido con razón que la paz de los pueblos, de que habla IM, debe ser entendida socialmente y que esta paz, si Jesús era realmente el mesías, debía tener realidad "ahora", en el mundo. Aceptó el esquema "en otro tiempo"/"ahora", permaneciendo fiel en muchos puntos a la interpretación anterior.

Sin embargo, ya no sostuvo que sólo el pueblo de Dios puede ser el único lugar del mundo en el que se viva la paz mesiánica. Porque esta paz supone la aceptación del sermón de la montaña y el seguimiento de Jesús, lo cual sólo es posible en la iglesia. Al asignar al estado lo que sólo puede llevar a cabo la iglesia con sus medios, Eusebio ha exigido demasiado del estado y ha viciado la eclesiología.

Seguramente las cosas son más complejas. También Eusebio afirma que la iglesia es el lugar de la paz mesiánica. Pero ha aproximado tanto la iglesia al estado, que hace de ambas magnitudes un único sistema en el que parcialmente hay identidad y parcialmente hay complementariedad. Sólo si hubiera insistido en la opinión de la iglesia primitiva, según la cual ésta había de ser la sociedad de contraste a las

sociedades del mundo, Eusebio hubiera podido guardarse de este triste exceso en materia de eclesiología.

¿Por qué ha ido más allá la interpretación de IM? He ahí la fuerza del influjo de la teología de Eusebio. En la iglesia oriental, por ejemplo, este influjo se ha extendido prácticamente hasta nuestros días.

Agustín

En el occidente, el desarrollo ha sido diferente. Agustín manifestó sus reservas ante la ingenuidad política con la que Eusebio contemplaba el estado romano. Para él era inaceptable la comparación de la paz, prometida en el antiguo testamento, con la paz del imperio romano.

La sobriedad de Agustín resulta liberadora y beneficiosa. Ahora bien, ¿no se da en Agustín el peligro de situar la paz mesiánica para el más allá? Es difícil emitir un juicio perfectamente claro. Por una parte, Agustín conoce muy bien la paz eucarística que une a todas las comunidades católicas en la unidad eclesial. El concepto de pax eclesiastica se ha convertido en su tiempo en un concepto jurídico rígido. Por otra parte, en el libro XIX de la "Ciudad de Dios", dedicado al tema de la paz, no dice nada de aquella paz definitiva que la iglesia ya debería realizar ahora. Agustín conoce tres tipos de paz social: 1. la paz en la familia; 2. la paz en la ciudad; 3. la paz celestial. ¿Por qué Agustín habla aquí sólo de la "ciudad de Dios del cielo", que goza de Dios en absoluta unión de ánimos, y no dice nada de la "ciudad de Dios peregrina", que puede realizar anticipadamente la paz celestial, con la gracia de Dios, en la unanimidad de sus comunidades?

Es significativo que Agustín no cite ni una sola vez Is 2,4 ni su paralelo de Miqueas. ¿Es esto una casualidad? ¿O es que Agustín no pudo describir a la iglesia peregrina como el lugar social de la paz mesiánica, él, que hubo de padecer en su vida la falta de paz en la iglesia provocada por el cisma donatista?

Cuando se piensa que Agustín cita Jn 20,19, y que allí el deseo de paz del Resucitado otorga -no promete- la paz a la iglesia terrenal, entonces uno ve cómo los padres de la iglesia, en su comprensión de la paz, han favorecido posteriores reducciones de la paz mesiánica, relegándola a una paz del más allá. Es bueno el que la iglesia actual, en la plegaria de paz de la misa, interprete el deseo de paz de Cristo como algo continuamente "presente". Si se hubiera hecho caso de la postura de Agustín, el saludo de paz del sacerdote diría: la paz del Señor esté pronto con vosotros.

IV. Ojeada retrospectiva al Nuevo Testamento

En nuestra ojeada retrospectiva al nuevo testamento nos guiaremos por la opinión de los padres, según la cual con la *Torah* que procede de Sión se habla de la nueva ley de Cristo, más concretamente el sermón de la montaña. Se impone, pues, la tarea de buscar en el nuevo testamento la recepción de IM, sobre todo en el sermón de la montaña de Mt.

a) Habíamos visto que en IM se habla de un "orden social alternativo" que hace surgir la paz universal en el mundo. También la *Torah* del sermón de la montaña abre un orden social nuevo. Ahora bien, el sermón de la montaña no es una nueva *Torah*, sino más bien la clave de interpretación con cuya ayuda debe leerse y vivirse desde Cristo la *Torah* del Sinaí. Con ayuda del sermón de la montaña se interpreta la *Torah* del Sinaí de un modo escatológico y mesiánico. El sermón de la montaña no ofrece un orden social. Más bien presenta los principios interpretativos para configurar el orden social de Israel a partir de la iglesia.

b) Habíamos visto que la *Torah* que procede de Sión acaba con la violencia en el mundo, llegando finalmente a la paz. También en el sermón de la montaña se trata de la "supresión de la violencia". El sermón de la montaña está convencido de que la violencia no se vence con la contraviolencia, sino por la resistencia del hombre a la violencia, intentando ganar el adversario mediante la no violencia (Mt 5,38-42).

c) Habíamos visto que según IM la paz universal de los pueblos tiene un lugar de origen concreto: a saber, Israel, la casa de Jacob. En el sermón de la montaña el destinatario es el "pueblo de Dios" y no los paganos. Precisamente aquí pone Mateo un énfasis mayor. El sermón de la montaña convoca al seguimiento a todo Israel. El pueblo de Dios, llamado y convocado por Jesús, es el lugar en el que se vive el orden social inaugurado por el sermón de la montaña.

d) Habíamos visto que, según IM, el orden social alternativo de Dios no se impone por obligación sino sólo por la fascinación que procede de la praxis vivida por el pueblo de Dios. Esta idea juega un papel decisivo en el sermón de la montaña. Allí se nos dice "sois la luz del mundo" (Mt 5,14). Se hace mención del pueblo de Dios que observa la *Torah*, interpretada escatológicamente por el mesías. Si el pueblo de Dios vive esta *Torah* de un modo radical se convierte en luz para todo el mundo. La metáfora de la luz se refiere a la "peregrinación de los pueblos".

Como dice Von Rad, la metáfora de la luz no argumenta a partir de un caso de la experiencia cotidiana. Es más probable que Mt 5,14 presuponga la siguiente argumentación: el reino de Dios irrumpe ahora. La nueva ciudad de Dios, el nuevo Israel, es elevado por encima de las otras montañas (Is 2,2). Esta nueva ciudad no puede permanecer escondida. De lo contrario sería infiel a su objetivo de fascinar a los pueblos.

e) Habíamos visto que IM presupone un "ya" y un "todavía no". Los pueblos del mundo todavía no viven en la paz del orden social de Dios. Pero Israel debe vivir esta existencia alternativa. A este "ya ahora" corresponde la estructura parenética del sermón de la montaña. La luz del Señor ya ha brillado sobre Israel que, convertida en luz, debe brillar para todos los pueblos (Mt 5,16).

IM no es citado en el sermón de la montaña, pero el tema de este texto se encuentra en este sermón, de tal manera que hay una continuidad entre el antiguo y el nuevo testamento. Sólo hay una diferencia: si, según Is 2,5, Israel vive su orden social gracias a Yahvéh, el pueblo de Dios del nuevo testamento vive este mismo orden social a la luz de Jesús. En Jesús, la *Torah* ha venido corporalmente al mundo. Jesús crucificado se ha convertido en la interpretación escatológica de la *Torah*. La corporalidad de la *Torah*

hace posible que en la iglesia se viva, en este mundo, la paz escatológica de Dios, inaugurada en Jesús.

V. El resultado

Hemos partido de Is 2,1-5 (par. Mi 4,1-5). El resultado ha sido que Dios regalará al mundo la paz universal que descansa en un orden social alternativo que descansa sobre la no violencia y que es aceptado por la sociedad mundial cuando se vive por el pueblo de Dios de Israel. La paz universal de los pueblos sólo es posible porque Dios, en medio de los sistemas mundiales que se basan en la violencia, erige un contrasistema que se funda en la no violencia.

En IM se trata de la construcción social de una realidad terrena. No puede suavizarse la promesa de IM argumentando que el antiguo testamento no distingue entre el más allá y el más acá. La esperanza se refiere a esta tierra y a esta historia. Sólo cuando la tradición judeocristiana pudo distinguir entre este eón y el eón venidero, se asignó la promesa de paz de IM a éste último eón.

Esta tal interpretación de IM no puede aceptarse porque allí se habla del cambio "social" del mundo obrado por Dios en orden a la paz. Tampoco Jesús distinguía entre el más allá y el más acá. El habla del reino de Dios que ya viene. Y en la predicación apostólica se ha superado la oposición apocalíptica entre el viejo y el nuevo eón. Los creyentes viven en el nuevo eón en medio del viejo. Son la nueva creación. Finalmente, los padres, hasta Agustín interpretan la paz universal de IM de un modo terreno y social, afirmando que la paz de los pueblos, prometida en IM, se ha convertido en una realidad social en la iglesia.

Ya Agustín tenía dificultades para formular la paz de la "ciudad de Dios" de un modo terreno y social. Después, la promesa veterotestamentaria se ha pospuesto para el más allá y se ha interiorizado.

La desilusionadora experiencia de la historia pudo enseñar a la iglesia que la paz de IM no puede realizarse aquí o sólo de un modo simbólico, relegando su cumplimiento para el más allá de la historia, después de la resurrección de los muertos.

¿Se hace así justicia a la historia de la influencia de IM?. En esta historia hay que contar también con los intentos de la iglesia medieval para imponer la "paz de Dios" y la "tregua de Dios". En una consideración global de la historia de esta influencia, hay que tener en cuenta el intento del marxismo para crear una paz social, aunque sea secularizando la tradición judeocristiana. La iglesia debería preguntarse si el intento del marxismo no es consecuencia del hecho de haber volatilizado ella para el más allá la paz mesiánica que, como pueblo mesiánico, debería vivir en la historia.

Quien quiera neutralizar la teología de la paz de los padres en base a experiencias posteriores de la iglesia, deberá preguntarse si los padres, por su mayor proximidad al antiguo testamento y al judaísmo, no han entendido, mejor que nosotros, que el mesías debe llevar a cabo el cambio social del mundo y traer la paz. Si esta paz no llega de un modo perceptible socialmente, tampoco ha llegado el mesías. En nosotros no se da esta convicción porque la cristología ha abandonado el diálogo con el judaísmo.

La iglesia ha perdido también las posibilidades de diálogo con el hombre moderno, el cual sólo puede pensar de un modo realista y social. En cambio, la iglesia sólo puede decirle: "Cristo ha redimido al mundo y te ha traído la paz; pero de esta redención y de esta paz sólo notarás algo en el más allá".

La segunda mitad del s. XX ha dado lugar a cambios profundos. Para la teología se ha hecho cada vez más claro que el discurso sobre la redención ha de tener consecuencias terrenas y sociales. Así ha surgido la teología de la liberación. Esta debería poner ante sus ojos el ejemplo de liberación presentado en IM. La paz nunca puede alcanzarse por la violencia, sino por la fascinación. Y no puede vivirse sin la aceptación del orden social alternativo del pueblo de Dios, inaugurado por el sermón de la montaña. Presupone también la fe y el seguimiento y su lugar sólo puede ser la iglesia. Más importante que todas las terapias sociales es el hecho de que las comunidades cristianas se conviertan en la sociedad querida por Dios.

Notas:

¹En adelante, para citar estos dos textos usaremos la abreviatura IM.

Tradujo y condensó: JOSEP GIMENEZ