

## John H. Yoder y su *Jesús y la Realidad Política*: reflexiones 30 años después

Dionisio Byler

Cuando propuse este título para esta conferencia, me parecía recordar que hacía 30 años desde que Yoder primero publicó este libro, y estaba pensando que sería apropiado recordar ese hecho reexaminando el libro para ver hasta qué punto sus propuestas siguen vigentes tres décadas después. He descubierto que mi memoria hasta cierto punto me fallaba, porque si bien seguramente fue efectivamente hace 30 años, en 1974, que primero leí este libro, sin embargo el caso es que ya había sido publicado dos años antes, en 1972.<sup>1</sup>

Existe en inglés una segunda edición publicada en 1994,<sup>2</sup> pero la versión de 1985<sup>3</sup> en castellano está basada, obviamente, en la primera edición. Nuestra versión en castellano sigue siendo perfectamente útil, sin embargo, porque lo que hizo Yoder al preparar la edición de 1994 fue añadir epílogos a casi todos los capítulos, donde tomaba nota de cómo los escritos de otros autores, posteriores a la década de los 60, incidían en las cuestiones tratadas. Estos epílogos son mucho menos interesantes que el libro original, aunque ponen de manifiesto que Yoder seguía pensando hace 10 años, poco antes de morir, que sus propuestas en este libro no sólo seguían siendo válidas, sino que en muchos sentidos la propia evolución del estudio de las cuestiones tratadas acababa en muchos casos confirmando lo que él había escrito.

Aquí hay que aclarar que, a pesar de lo revolucionariamente fresco y novedoso que resultó su libro hace tres décadas, Yoder niega estar diciendo nada nuevo. Concretamente, Yoder niega que en ningún caso esté ofreciendo interpretaciones originales de los textos bíblicos. Afirma que lo único que está haciendo es reiterar conclusiones publicadas por los especialistas del estudio bíblico en las últimas décadas. Conclusiones que, según él, en la medida que en efecto resulten fiables, ofrecen una configuración general, la posibilidad de una nueva síntesis de entendimiento acerca de Jesús, del evangelio, y de la visión original

de la misión de la iglesia en el mundo. Es precisamente porque este libro depende tanto de las conclusiones de otros eruditos, que Yoder sintió la necesidad de añadir esos epílogos, en la edición de 1994, donde podía verse hasta qué punto esas conclusiones en las que él basaba sus argumentos, seguían manteniéndose en pie veinte años después.

Cuando propuse el tema para esta conferencia, sin embargo, me proponía algo bastante menos ambicioso, y mucho más personal. Me proponía volver a leer este libro 30 años después, desde la evolución que he sufrido como ministro del evangelio y como profesor de Biblia, para ver si me sigue resultando tan enormemente importante como en mi recuerdo se había constituido; es decir, para ver si sigo pensando que es un libro que nadie que pretenda hablar seriamente acerca de Jesús debería quedarse sin leer.

Lo que os ofrezco aquí, entonces, en esta conferencia, son mis apuntes, capítulo por capítulo, de esta nueva lectura, 30 años después, de un libro que —al margen de la Biblia, por supuesto— es quizá el que más profundamente ha influido en mi pensamiento como discípulo de Jesús. Tras esos apuntes de tipo descriptivo, ofreceré también algunos comentarios generales adicionales.

Vamos a ello, entonces:

Lo más interesante del primer capítulo es cómo identifica los diversos tipos de argumento con que se suele negar que Jesús quisiera decir lo que en efecto dijo; o que, fuera cual fuera la intención de Jesús al expresarse, lo que de ninguna manera sería necesario es que los cristianos intentaran vivir como Jesús dijo que había que vivir. Yoder se pregunta hasta qué punto es útil hablar de una ética específicamente *cristiana* si se descarta como legalismo, literalismo o fundamentalismo cualquier intento de basar nuestra ética en las pronunciaciones éticas de Jesús. También se pregunta en qué queda la doctrina cristiana de la encarnación, si se argumenta que la conducta que vivió y enseñó Jesús es de alguna manera excepcional, no normativa para sus seguidores. Es la incongruencia de querer sostener que el Hijo es fiel revelación del Padre, a la vez que se niega la validez del contenido específico de las palabras con que Jesús pretendía revelar la *voluntad* del Padre. Yoder piensa que Jesús

<sup>1</sup> John H. Yoder, *The Politics of Jesús: Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972)

<sup>2</sup> *ibid.*, 2ª ed.: (Grand Rapids: Eerdmans, y Carlisle: Paternóster, 1994)

<sup>3</sup> John H. Yoder, *Jesús y la Realidad Política* (Buenos Aires y Downers Grove: Ed. Certeza, 1985)

nos propone, no una huida espiritualista hacia el interior del ser humano, ni una huida hacia un futuro catastrófico posterior a la historia humana en que vivimos, sino una opción política muy clara y presente: pero una opción que rara vez ha sido reconocida como francamente política —es decir, interesada en el bienestar del prójimo, de la sociedad y del mundo— porque sus planteamientos son tan radicalmente originales.

El segundo capítulo pasa revista con cierto detalle al evangelio de Lucas, para rebatir la teoría de que los evangelios nos describen un Jesús que, en calidad de líder estrictamente religioso, se desentiende de los conflictos políticos de su día para ofrecer una especie de piedad interiorista socialmente irrelevante, o un futuro de fantasía que nada tiene que ver con el presente. No, dice Yoder, todo lo contrario. Desde las frases revolucionarias del poema que compone María al enterarse de que está embarazada, y hasta la ejecución de Jesús en una cruz, el Evangelio de Lucas nos muestra un Jesús expresa y explícitamente comprometido con la realidad social y política de su día. En cierto pasaje Yoder menciona el contraste entre la corona mesiánica que se le ofrece cuando da pan a las multitudes, y la corona de espinas con que acabó. Ambas coronas tienen un sentido específicamente político. La corona de espinas es una burla de la corona mesiánica, que a su vez simboliza las aspiraciones de las masas oprimidas de los judíos, sus sueños de un libertador al estilo de Moisés. Si los evangelistas hubieran querido hacer ver que Jesús sólo predicaba una espiritualidad personal interior que en absoluto debía poner nerviosas a las autoridades imperiales — como típicamente se alegaba hace 30 años— resulta extraña esta manera de redactar sus evangelios, describiendo desde el principio y hasta el final un conflicto a muerte entre las autoridades y Jesús. Concretamente, los planteamientos de Jesús para la sociedad humana, propuestos y defendidos con sus métodos de resistencia no violenta, traían de cabeza a las autoridades que, como es típico, optaron por eliminarle.

En el tercer capítulo Yoder se limita a repetir los argumentos de un librito de André Trocmé, titulado *Jesucristo y la revolución no violenta*,<sup>4</sup> que entonces sólo existía en francés aunque en 1998 fue publicado también en inglés, y cuya tesis es que en el año 26 Jesús proclamó, en efecto, un año de jubileo conforme a todas las estipulaciones del libro de Levítico. En el jubi-

leo bíblico se proclama un descanso de la tierra, la remisión de deudas, la liberación de los esclavos, y la devolución de las tierras a sus familias propietarias originales. Éste habría sido, entonces, el programa político concreto que proclamó Jesús. Si sus oyentes estaban dispuestos a depender absolutamente de la benevolencia del Padre, entonces serían capaces de adoptar estas medidas de solidaridad radical con aquellos que se encontraban en una situación económica desesperante.

En el capítulo cuatro Yoder nos ofrece una lectura de la historia de las guerras del Antiguo Testamento, intentando imaginar cómo habrían leído e interpretado esos eventos los judíos piadosos contemporáneos de Jesús. Aunque a nosotros tal vez nos llame la atención la violencia de algunos de esos episodios, el judío creyente de aquella época seguramente en lo que más se fijaba era todo lo contrario, es decir, aquellos episodios que describen una intervención sobrenatural de Dios, donde las armas, el valor y la destreza de las tropas israelitas no figuran en absoluto, o en todo caso quedan relegadas y desestimadas como motivo de la victoria. Hoy día nos cuesta creernos esos relatos de victorias milagrosas, esas intervenciones divinas que hacen que para hacer frente a un ejército enemigo no sea necesario desplegar un ejército superior. Pero según Yoder, para entender a Jesús no viene a cuento lo que a nosotros nos pueda parecer verosímil, sino lo que les pudo parecer verosímil a Jesús y a sus contemporáneos. El hecho de que a nosotros nos pueda parecer poco práctica o poco realista la no violencia que enseñó Jesús basándose en la historia que él y sus contemporáneos judíos aceptaban como verídica, no debe llevarnos a pensar que a Jesús y a sus seguidores esa no violencia no les pareciera perfectamente válida y coherente con su fe en el Dios de Israel.

Hace 30 años se solía pensar que ante los atropellos de los romanos las únicas opciones posibles para Jesús y sus contemporáneos eran, por una parte, la resistencia armada al estilo de los zelotes, o por otra parte, ese refugio psicológico interior que supone una fe en que Dios vaya a intervenir apocalípticamente, al final de la historia y fuera de la historia humana propiamente dicha. En el capítulo 5, sin embargo, Yoder pone dos ejemplos de resistencia no violenta protagonizada por los judíos contemporáneos de Jesús, en el transcurso de una sola década, y que tuvieron éxito frente a los romanos. No es necesario imaginar que en aquella época y lugar existiese una resistencia no violenta organizada al estilo de Gandhi. Sí es necesario tomar constancia de que la resistencia no violenta, como tal, no era un concepto incomprensible o impo-

<sup>4</sup> André Trocmé, *Jesús-Christ et la révolution non-violente* (Ginebra, 1961); versión en inglés: *Jesús and the Nonviolent Revolution* (Maryknoll: Orbis, 1998).

sible para los judíos piadosos contemporáneos de Jesús.

Jesús se opuso frontalmente a las estructuras de opresión y violencia que dominaban en su momento histórico. Por eso acabó ejecutado a crucifixión romana. Ahora, en el capítulo 6, Yoder subraya que la totalidad del Nuevo Testamento, que no exige imitar a Jesús en ninguna otra cosa, sí exige a los discípulos de Jesús vivir de tal manera que la ejecución a mano de las autoridades sea, humanamente, el final más previsible para ellos también. Jesús y sus seguidores fueron objeto de persecución porque no escogieron las tres opciones típicas de los cristianos de generaciones posteriores. No escogieron el interiorismo religioso que hace como que las barbaridades cometidas a su alrededor no existen. Tampoco escogieron el conservadurismo político típico de los que defienden el orden y la paz presentes por parecerles obvio que la única alternativa sería el caos y la anarquía. Ni tampoco escogieron la opción de la revolución armada popular cuya meta sería instaurar un nuevo orden social. El Nuevo Testamento enseña a resistir el mal en todos los lugares y en todos los niveles de la sociedad. Pero enseña a resistir con amor, negándose a recurrir a métodos de imposición violenta, y aceptando como natural que esa resistencia no violenta, aunque eficaz a la larga conforme a su fe en Dios, es en primera instancia peligrosa hasta la muerte.

Habiendo expuesto esto, Yoder dedica el grueso de este capítulo 6 a denunciar los ardides de argumentación con que la teología cristiana tradicional ha escurrido el bulto de lo que el Nuevo Testamento deja tan claro. Según Yoder, la única respuesta es volver al sentido que originalmente tuvieron las afirmaciones cristológicas sobre las que se construye la ortodoxia cristiana. Esas afirmaciones sobre la naturaleza de Cristo nos obligan a admitir que la única manera fiable de saber algo acerca de Dios es observando la vida de Jesús y escuchando sus palabras.

En el capítulo 7 Yoder vuelve a abordar la temática neotestamentaria de la imitación de Jesús. Identifica tres áreas generales donde se nos exhorta a esa imitación, a saber: 1) Hemos de imitar el amor de Dios, perdonando como Dios ha perdonado, por ejemplo, o amando indiscriminadamente a todos, incluso al enemigo. 2) Hemos de participar en la vida de Cristo, actuando como él a favor de los demás, por ejemplo, y concretamente entregándonos a una vida de servir en lugar de mandar. 3) Hemos de participar en la muerte de Cristo. Esta sección es la que más desarrolla Yoder, recogiendo temas como: el sufrimiento juntamente con Cristo como definición de la existencia apostólica, sufrir por servir a otros en lugar de ambicionar el

poder, aceptar el sufrimiento incluso cuando se es inocente, sufrir por causa del reino de Dios, y la muerte como expresión de victoria sobre el mal. Muchos de estos temas son enormes, en el sentido de que son mencionados y tratados frecuentemente a lo largo y ancho de todo el Nuevo Testamento, hasta tal punto que se encuentran entre lo más característico del Nuevo Testamento.

Yoder cierra este capítulo reiterando que el tema de la imitación de la cruz de Jesús no se emplea en el Nuevo Testamento como consolación para cualquier sufrimiento inexplicable, por ejemplo una enfermedad incurable o un matrimonio infeliz; ni en el sentido de una identificación mística, interior, psicológica e inefable con Cristo; ni en el sentido monástico o franciscano de renuncia a este mundo, celibato, pobreza, etc. No, en el Nuevo Testamento sólo se nos instruye imitar a Cristo en la realidad concreta y práctica de su estilo de vida íntegramente vivida para aliviar el sufrimiento de los demás.

Como en el capítulo 3, el capítulo 8 viene a ser una síntesis de otro trabajo, en este caso, el libro de Hendrik Berkhof, *Cristo y los Poderes*.<sup>5</sup> Yoder observa que, por una parte, en el pensamiento de ética cristiana había un vacío, un tema sobre el que se suponía que Jesús y los apóstoles no se habían pronunciado, a saber, la cuestión del poder. Se suponía que cuando se convirtieron los gobernantes del Imperio Romano, hubo de echar mano de otras fuentes que las propiamente cristianas para elaborar una teoría de responsabilidad en el ejercicio del poder, porque el Nuevo Testamento había evitado el tema como irrelevante dada la pequeñez y marginación del movimiento cristiano. A la vez, tenemos en el Nuevo Testamento todo este lenguaje de «principados y potestades, dominios y poderes» que se suponía tenía que ver con entidades espirituales demoníacas, incomprensibles para el ser humano moderno. Lo que hace Yoder, siguiendo a Berkhof, es observar que esta pieza del pensamiento del Nuevo Testamento, con la que nadie sabía qué hacer, tiene exactamente la misma forma que la pieza que nos faltaba para completar el puzzle de una ética social cristiana basada en el Nuevo Testamento. Los siglos de interpretación, fabulosa y mitológica en unos casos, interiorista y psicológica en otros casos, nos impedían ver hasta qué punto el tema

<sup>5</sup> Hendrik Berkhof, *Christ and the Powers* (Scottsdale, Pa: Herald, 1962). Una señal de lo importante que Yoder consideraba que es este libro, es que fue él quien lo tradujo del holandés al inglés, por iniciativa propia.

del poder y la autoridad está por todas partes en el Nuevo Testamento.

De hecho, la manera que el Nuevo Testamento aborda la cuestión de principados y potestades admite un análisis mucho más profundo y certero de la realidad política y social en que vive la humanidad. En síntesis, los principados y las potestades fueron creados por Dios para beneficio de la humanidad. Pero se han rebelado, reclamando para sí una obediencia y lealtad absolutas que constituyen nada menos que idolatría. A pesar de ello, sin embargo, Dios sigue siendo capaz de utilizarlos, aunque imperfectamente, para beneficio de las personas. Los principados y las potestades están en rebeldía pero no son inútiles. Nos encontramos así con la paradoja de que no podemos vivir sin ellos (porque sin ellos la sociedad humana derivaría en anarquía). Pero tampoco podemos vivir con ellos (porque nos exigen la mismísima vida en sus idolátricas exigencias totalitarias). Llega Cristo y desenmascara las pretensiones absolutistas de las potestades, porque él sí sirve al ser humano en lugar de esclavizarlo. Entonces las potestades le asesinan como usurpador ilegítimo, poniéndose en evidencia ellas mismas como usurpadoras y rebeldes contra la voluntad de Aquel que las creó para servir a la humanidad.

Según Yoder, entonces, siguiendo aquí todavía a Berkhof, la Iglesia, en cuanto pequeñas comunidades de amor y servicio mutuo, constituye una sociedad humana alternativa, que es a la vez denuncia y llamamiento al arrepentimiento de las potestades para que éstas vuelvan a su justo papel subordinado bajo los propósitos de Dios. La Iglesia y las potestades se encuentran en un conflicto sin cuartel, pero las armas de la Iglesia, como las de Jesús mismo, serán el testimonio, la predicación y en todo caso el martirio, ya que si recurrieran a la misma violencia que emplean las potestades, la Iglesia misma se convertiría en meramente otra potestad caída más, sin nada nuevo ni liberador ni esperanzador que ofrecer a la humanidad.

En el capítulo 9 Yoder estudia las *Haustafeln*, que es como se viene en llamar esas listas en las cartas de Pablo y Pedro, donde se explica cómo deben llevar su relación las esposas y sus maridos, los hijos y sus padres, los siervos y sus amos. Como Yoder indica, el tema de lo que él llama «subordinación revolucionaria» es más amplio que estas listas, ya que también existen exhortaciones a subordinarse a las autoridades cívicas o imperiales. La teoría que intentaba combatir Yoder en este capítulo es la de que estas listas de conductas sociales representan una tendencia socialmente conservadora y no son, en todo caso, en absoluto originales cristianas, sino un mero calco de la enseñanza

de los estoicos. Para esos efectos, Yoder entra a detallar cuidadosamente las diferencias que halla entre lo que figura en las cartas del Nuevo Testamento, y la enseñanza social de los estoicos, diferencias que le parecen mucho más significativas que los puntos de coincidencia. Dos cosas llaman especialmente la atención. En primer lugar, el hecho de que se empiece siempre con palabras dirigidas al miembro socialmente inferior en estas relaciones, como ente moral con autonomía de decisión, exhortándole a imitar a Cristo en su postura servicial y entregada por el otro, incluso cuando sufrió injustamente los abusos del poder. En segundo lugar, llama la atención el hecho de que el miembro socialmente superior en estas relaciones también es exhortado a asumir esa misma postura servicial y fraternal en imitación de Cristo. Obviamente, los cambios de mentalidad y conducta que tendrá que aprender el superior, en cuanto marido, padre o amo, son mucho mayores que el cambio exigido de la esposa, el hijo o el esclavo, que ya de por sí estaban obligados por costumbres ancestrales e incuestionables a vivir de una manera subordinada.

Pero Yoder va más allá. Se pregunta qué situación fue la que se planteó, que hiciera que hubiera que animar a esposas, hijos y esclavos a subordinarse como Cristo. La única situación verosímil es una donde la naturaleza del evangelio proclamado, con su mensaje radicalmente libertador, de igualdad indiscriminada entre todo ser humano, pudo provocar graves tensiones y desajustes en la vida de las familias cristianas. ¿Y de quién —se pregunta Yoder— recibieron ese evangelio tan revolucionario, si no de Pablo mismo? De manera que es del todo injusto acusar a Pablo de reaccionario o socialmente conservador, por el mero hecho de que intenta devolver la paz a las familias sin desdeñarse en cuanto a la igualdad de todo ser humano, reducidos todos ahora a ese mismo plano que aceptó voluntariamente Jesús mismo, el de servidor de los demás.

El capítulo 10 es un análisis cuidadoso del texto de Romanos 13.1-7, que ha sido utilizado tradicionalmente en el cristianismo allí donde goza del apoyo oficial de las autoridades, para sostener que la obediencia que los cristianos deben a las autoridades, por mandato apostólico, incluye la necesidad de matar al prójimo cuando las autoridades lo mandan, concretamente, por ejemplo, en tiempos de guerra. Yoder no hace una exégesis exhaustiva del pasaje en cuestión, sin embargo, ya que para sus fines le vale con indicar los graves errores hermenéuticos que hicieron que esa interpretación de Romanos 13.1-7 se popularizara. Pero si se aplica un mínimo de rigor hermenéutico, como intenta aplicar aquí Yoder, se descubre que Romanos

13.1-7 no dice nada distinto de lo que puede decir, por ejemplo, Mateo 5-7 (el Sermón del Monte) en cuanto subordinación radical a las autoridades, incluso cuando son enemigas de Dios. Esa subordinación, aquí y en todo el Nuevo Testamento, significa aceptar la posibilidad de morir crucificado, como Jesús mismo, porque, por una parte, el cristiano no puede dejar de hablar claro y vivir conforme a sus propios criterios morales inspirados en Jesucristo; mientras que, por otra parte, el cristiano no se alzaría jamás en un movimiento violento de revolución o defensa violenta de sus ideales, porque tal rebeldía violenta es directamente opuesta al espíritu que manifestó Cristo.

El testimonio de todo el Nuevo Testamento es uniforme: Las autoridades están subordinadas a los propósitos de Dios a la vez que son rebeldes contra la voluntad expresa de Dios. El cristiano, en este ámbito al igual que en el ámbito familiar que vimos en el capítulo anterior, imita a Jesús en su disposición a sufrir injustamente; pero en ningún caso participará en la rebeldía contra Dios que protagonizan esas autoridades al mantenerse en el poder por la fuerza de las armas.

Es decir que si hay una cosa que los capítulos 12 y 13 de Romanos expresamente no dicen, si hay una cosa que es hermenéuticamente imposible arrancarles, es la idea de que puedan existir situaciones donde es posible compatibilizar el seguir a Cristo y el uso de la fuerza armada. No hay aquí ninguna fórmula para gobernantes o guerreros cristianos. Todo lo contrario, hay una clara separación entre la instrucción que recibe el cristiano, a saber: amar, hacer el bien, y aguantar la injusticia como Jesús, por una parte; y lo que cabe esperar de los gobernantes y militares, por otra parte, a saber: que a pesar de que la propia filosofía de señorío y los métodos de violencia y muerte que emplean son trágicamente contrarios a Dios, sin embargo Dios sigue siendo capaz de arrancar a esa rebeldía idólatra algún provecho para bien de las personas. Eso no justifica en absoluto a los soberanos; tan sólo justifica la esperanza con que el cristiano acepta bajo Dios la autoridad de esos soberanos, aunque esa autoridad tome incluso la forma de una feroz persecución de los que siempre permanecerán leales a Dios antes que a los hombres.

En el capítulo siguiente (el 11) Yoder describe cómo el estudio bíblico del siglo XX, liberado de la camisa de fuerza impuesta por las presuposiciones del protestantismo clásico, pudo llegar a la conclusión, ya nada novedosa hoy día —tres décadas después de que escribiera Yoder—, de que uno de los propósitos más fundamentales de las cartas de Pablo era ayudar a las comunidades cristianas primitivas a establecer una convivencia ordenada y creativa entre judíos y no ju-

díos. Desde Agustín, y especialmente desde el monje agustino Lutero, la teología había imaginado que el problema que Pablo intentaba solucionar era el de la conciencia intranquila del creyente piadoso, que a pesar de todos sus esfuerzos es incapaz de satisfacer las demandas divinas de justicia. Planteadas así las cosas, la solución que parecía ofrecer Pablo era la de que la gracia de Dios hacía posible que Dios nos viera como justos aunque no lo fuéramos. Pero la lectura atenta de las cartas de Pablo deja claro que el problema que intenta solucionar Pablo es el de que los cristianos de etnia judía no acababan de aceptar a los gentiles como miembros de pleno derecho en la comunidad de los seguidores de Jesús. La «nueva creación» cuya existencia Pablo dice que se hace visible cuando alguno «está en Cristo», 2 Cor. 5.17, es esa nueva humanidad donde el separatismo étnico instituido por la ley de Moisés ya no rige, de manera que tanto judíos como gentiles pueden encontrarse en una comunión cuyo fundamento es el amor y el servicio sin barreras, es decir en «la cruz de Jesús». Y la «justificación» que predica Pablo es el hecho de que Dios rompe nuestros prejuicios de tal suerte que ahora podemos tratarnos unos a otros como es justo, es decir, sin distinciones ni enemistades étnicas.

Yo he descrito esto en mis propias palabras y no me ha quedado tan bien como a Yoder, que además opina que entender así a Pablo no tiene por qué constituir una negación de los méritos salvadores del sacrificio de Jesús en la cruz, ni de la fe como experiencia subjetiva del creyente, mediante la cual se experimenta personalmente la salvación de Dios. No sucede lo mismo con las nociones tradicionales, dice Yoder, ya que allí se tiende a argumentar que gracias a esa justificación inmerecida, ya no es necesario seguir la ética social de amor indiscriminado que enseñaron y vivieron Jesús y Pablo por igual, y que aparece sin fisuras por todo lo largo y ancho del Nuevo Testamento.

Una reflexión que me hago yo, yendo ahora mucho más allá de las opiniones de Yoder, es que los cristianos posteriores al holocausto de judíos, gitanos y esclavos bajo el régimen de Hitler a mediados del siglo pasado, tenemos que enfrentarnos con lo que sucede cuando la «justificación» por la fe queda divorciada del proyecto de eliminación de las enemistades étnicas en cuyo contexto Pablo escribió sus cartas. Y si no vimos las consecuencias en ese momento, entonces toca verlas hoy, una década después de los genocidios étnicos perpetrados por cristianos fervorosos en la antigua Yugoslavia y en Rwanda; o aquí en España cuando vemos a qué extremos de violencia terrorista puede conducir el nacionalismo étnico, con el bene-

plácito de algunos líderes religiosos. Cualquier espiritualidad interiorista que deja en pie el divorcio entre la «justificación» de los cristianos y la creación de una sociedad donde las distinciones étnicas no crean enemistad, es un cristianismo castrado, impotente, ineficaz y apóstata. (Eso no lo dice Yoder, lo digo yo.)

Llegamos así al último capítulo, donde Yoder traza algunas conexiones entre lo que ha visto en los evangelios y las cartas de Pablo, y lo que viene en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. Acaba centrándose en el Apocalipsis de Juan, donde le resulta especialmente sugerente la figura del Cordero victorioso. La parece importante señalar que lo que proponen Jesús y el Nuevo Testamento no es la adopción de tácticas no violentas de intervención social y política, por suponerlas más eficaces y benignas que los métodos violentos. Bien puede ser cierto que a veces la no violencia sea eficaz para conseguir los objetivos planteados, pero otras veces son los violentos los que parecen conseguir imponer sus objetivos. Yoder opina que Jesús y el Nuevo Testamento van mucho más hondo, proponiéndonos la renuncia de la presunción de dirigir el destino de la humanidad —el curso de la historia— hacia donde nos parezca deseable.

En la Biblia —y notablemente en el Apocalipsis— aprendemos a afirmar que Dios es el único que tiene potestad y capacidad para enmendar todos los males, secar toda lágrima, llevar todos los reinos y toda la historia de la humanidad al destino benévolo que él se ha propuesto. Confesar la eficacia de la actividad divina en la historia es confesar a la vez la ineficacia, tal vez la irrelevancia, de nuestra propia actividad. La victoria del Cordero demuestra eso mismo. Jesús no basó su conducta en cálculos de efectividad sino en una obediencia radical a la voluntad de Dios acerca de cómo tratar al prójimo. Eso incluía, entendía él, amar incluso a los enemigos y adoptar una indefensión personal cuyo único desenlace previsible era una crucifixión romana. Si Dios le resucita y le exalta hasta lo más alto, no es como demostración de que su muerte en una cruz era la mejor manera de aliviar el sufrimiento de sus contemporáneos oprimidos, sino que es una respuesta soberana de Dios a favor de aquel que se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Al matarle, los poderosos afianzaron su poder y los que esperaban que él fuera el mesías nacionalista judío que les trajera la tan anhelada liberación, se vieron totalmente defraudados. Si a pesar de todo sus seguidores le proclamaron Cristo y Señor, es porque veían más allá de los cálculos de eficacia humana y a pesar de que las cosas seguían iguales o peores que antes, decidieron ellos también confiar en una even-

tual reivindicación divina de sus anhelos de justicia y de paz.

Esta esperanza no está puesta necesariamente en «el más allá», en «el cielo» concebido como algo posterior y discontinuo de la realidad en la que vivimos en el presente. La diferencia de la esperanza cristiana no es que se sitúe en otro lugar u otro tiempo, sino que depende de Dios y no de los hombres. Y como esa esperanza depende de Dios y no de nosotros mismos, Jesús y sus seguidores se pueden dar el lujo de derrochar y despilfarrar sus vidas en el amor y el servicio al prójimo, atreviéndose a vivir y morir como fracasados que no han conseguido cambiar nada. O sí. Tal vez así es como lo cambian todo, haciendo lugar a la intervención de Dios y llevando a la práctica la nueva realidad del Reino de Dios que se ha acercado en Jesús.

Hasta aquí mi descripción del libro.

No ha sido una descripción exacta. Hay algunos libros, y este es uno, que resultan tan enormemente sugerentes, están tan llenos de pistas a seguir, que se acaba fundiendo en una sola cosa lo que uno ha leído y las ideas propias que su lectura ha inspirado. Y esto da lugar al primero de los comentarios finales que quisiera dejaros en este momento:

La obra de Yoder en general, y este libro en particular, han llegado a ser un punto de referencia para la reflexión moral y ética de los pensadores cristianos del último cuarto de siglo. Y uno de los motivos de ello es que sus planteamientos resultan novedosos e intrigantes, despiertan la curiosidad y generan nueva investigación, hacen que la gente se plantee cosas nuevas y acabe escribiendo libros que jamás habrían escrito si no hubieran leído a Yoder. Aunque él se situaba en una tradición, la menonita, tan minoritaria que siempre ha podido ser ignorada o descalificada como una secta, el caso es que pensadores cristianos de todas las tradiciones, católicos, ortodoxos, protestantes, bautistas, pentecostales, etc., se han tomado seriamente sus planteamientos. No es que haya convencido a todos; pero muchos han descubierto que es difícil de ignorar.<sup>6</sup>

El segundo comentario que ofrezco es el de que en general, treinta años después, *Jesús y la Realidad Política* de Yoder sigue plenamente vigente. Yoder tuvo la virtud de escoger bien los eruditos del estudio bíblico

<sup>6</sup> Por poner tan sólo un ejemplo, ver *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, por Richard B. Hays (San Francisco: HarperCollins, 1996), que dedica varias páginas a este libro de Yoder, además de citarlo en muchas ocasiones a lo largo de la obra.

en los que fundó su trabajo. En general, tres décadas después, la investigación del mundo del Nuevo Testamento y la interpretación de los textos que Yoder cita, han confirmado la síntesis que él elaboró. Recordemos que es eso lo que él ofrecía, una síntesis, unas reflexiones en torno a resultados de investigación y estudio bíblico hecho por otras personas. Desde entonces ha pasado toda una generación. Hoy día sería casi imposible sostener algunas de las posiciones contra las que escribió Yoder. Esto ya lo he dado a entender en dos o tres oportunidades cuando he dicho que hace treinta años se solía opinar así o así.

Por poner un ejemplo, en los estudios paulinos en estas décadas se ha invertido una gran cantidad de energía en dilucidar las condiciones socioeconómicas en que se desenvolvían las primeras comunidades cristianas, y a la luz de ello, el sentido de lo que Pablo les estaba escribiendo en sus cartas. No se puede defender ya que Pablo escribiera sobre otra cosa que la interrelación entre los cristianos de etnia judía y los de otras etnias. Todo lo que Pablo dice sobre justificación, fe y gracia, se entiende hoy día desde la perspectiva del imperativo de crear una nueva sociedad interétnica. No porque lo haya dicho Yoder, sino porque la tendencia que Yoder vio en los estudios bíblicos hace treinta años se ha confirmado y acentuado.<sup>7</sup>

En el mismo sentido, una generación después de la aparición de este libro, la cuestión de la difícil relación entre los primeros cristianos y el Imperio Romano sigue siendo motivo de estudio por parte de los eruditos. Como consecuencia, hoy día es frecuente la opinión de que ese conflicto se debía a que los cristianos entendían que había que escoger entre Jesús y el César como rivales directos, con visiones totalmente incompatibles de lo que es bueno para la humanidad. Si antes se solía pensar que el título de «Rey de los judíos» que hizo clavar Pilato en la cruz de Jesús era el resultado de una trágica equivocación, hoy día muchos sospechan que Pilato sabía muy bien lo que hacía, y el peligro para la paz y el orden del Imperio que suponían los planteamientos de Jesús.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Por ejemplo, ver *Paul among the Postliberals: Pauline Theology beyond Christendom and Modernity*, por Douglas Harink (Grand Rapids: Brazos Press, 2003), que en su capítulo sobre la Justificación, pp. 25-65, ve a Yoder como uno de los teólogos que contribuyeron decisivamente a la recuperación del verdadero sentido de este término en Pablo. Los otros dos teólogos que menciona Harink en este contexto son Karl Barth, que fue profesor de Yoder en Basilea, y Stanley Hauerwas.

<sup>8</sup> Como ejemplo de una visión «política» de la misión de Jesús, ver la trilogía sobre «Las potestades» de Walter Wink: (*Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament; Unmasking the Powers: The Invisible Forces that Determine Human Existence; Engag-*

Obviamente, las especulaciones y la investigación sobre el Jesús histórico ya tienen siglos a sus espaldas y existen planteamientos para todos los gustos, tanto populares como eruditos. Pero dentro de esa gama de opiniones sigue existiendo la que observa la continuidad entre Jesús y los diversos movimientos de reacción nacionalista ante la afrenta de la dominación por los romanos, reacción nacionalista que veía como un todo la idolatría politeísta de los romanos y la opresión del campesinado rural que resultó de la política agraria e impositiva del Imperio en tierras judías. Aunque fuera del Nuevo Testamento no existen referencias a una esperanza popular en el resurgimiento de la dinastía de David, el caso es que pretendidos libertadores de los judíos no faltaron, y dada la naturaleza política de las esperanzas y aspiraciones fomentadas por el Antiguo Testamento, es como pretendido libertador de los judíos oprimidos que hay que entender el título de «ungido», es decir «Cristo», con que la comunidad de sus seguidores se refería típicamente a Jesús.<sup>9</sup>

Yoder escribió *Jesús y la Realidad Política* en plena Guerra de Vietnam. Una generación más tarde su país, Estados Unidos, se encuentra otra vez en una guerra sin esperanzas de victoria ni solución, sus buenas intenciones de liberación incomprendidas por los destinatarios de esa benevolencia democratizadora. Los gobernantes de este mundo siguen pensando, con ingenua sinceridad, que gobiernan para bien de la humanidad. Y los eventos siguen escapando a su capacidad de controlarlos. Hoy, igual que hace una generación, igual que hace veinte siglos, hace falta proclamar claramente que el Cordero ya ha vencido, y que lo único que nos corresponde a los humanos es confiar en la justicia de Dios mientras amamos y servimos y compartimos nuestros bienes materiales sin prejuicios y sin discriminar entre amigos y enemigos.

*ing the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Philadelphia: Fortress, 1985, 1986 y 1989 respectivamente). El efecto de esta importante trilogía de Wink es el de socavar la argumentación de Yoder en el capítulo 12 de *Jesús y la Realidad Política*. Yoder mismo lo entendió así, pero entre las muchas cosas que tienen en común Yoder y Wink, ambos se dan cuenta cabal de que el pensamiento de Jesús es absolutamente social y político a la vez que espiritual y religioso.

<sup>9</sup> Entre otras personas, Richard Horsley ha contribuido a situar a Jesús en ese contexto de fermento político judío. Estoy pensando especialmente en *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, escrito conjuntamente con John S. Hanson (San Francisco: Harper & Row, 1985); pero Horsley ha seguido abordando este tipo de tema en sus obras posteriores.