

**LAS ESTRUCTURAS DE PODER EN LA BIBLIA**  
**La recontextualización hermenéutica**

J. Severino Croatto

*¿Cómo abordar un tema como el del poder en la Biblia?*

*¿Responde satisfactoriamente a tal búsqueda la exégesis clásica o es menester recurrir a un nuevo método? En el presente artículo el autor examina de cerca este planteo y añade el fruto de sus investigaciones.*

Este trabajo no quiere repetir exégesis ya publicadas y expresa otra intención, la de orientar una problemática. El *volumen* de interpretación que suscita p.ej. Romanos 13 es sintomático. Es de los *pocos* pasajes neotestamentarios que responden a un planteo sobre la obediencia a la autoridad imperial. Que sean tan pocos los textos es significativo ya a nivel exegético: no era una cuestión esencial de los primeros cristianos, ni de Pablo. La “totalización” de un lenguaje y de una cosmovisión religiosos, con su función ideológica correspondiente, desviaba las preguntas -y por tanto las respuestas- a un plano distinto del de ‘la realidad sociopolítica o socioeconómica. Pero la “situación” (histórica y de la conciencia) de los cristianos de hoy no es la misma. Los esfuerzos por desimplicar el sentido de Romanos 13 reflejan en realidad *nuevas* posturas frente a un texto que, de improviso, es *interrogado* antes que ser respuesta eterna e inmóvil. Por supuesto, entonces, depende de quién pregunta y desde cuál horizonte de comprensión... En otras, palabras, Pablo dice demasiado poco para lo que necesitamos hoy en nuestra propia praxis sociohistórica, pero nos entrega un “núcleo” querigmático cuya órbita u horizonte debemos ampliar. Esto nos lleva a otra consideración, referida también al tema que estudiamos.

[116]

Este se presta para organizar dos niveles de lectura, el exegetico y el hermenéutico, ambos críticos y científicos. La cosa no está en que un “exegeta” desmenuce y explote los textos que se refieren al poder, a la autoridad y a las estructuras del mundo, y en que *luego* aplique el oído el “hermeneuta” y prolongue el querigma de otrora al hoy existencial o social. Uno y otro se suponen, se condicionan y enriquecen. No hay exegetas “asépticos”: calificarse de “exegeta científico” es justamente una actitud hermenéutica, es acceder al texto desde una determinada postura frente al mundo que se vive. Y el hermeneuta que sólo parte de la “vida”, por otro lado, interroga al texto desde fuera sin abrir su “núcleo” de significación. Hay que ir al texto, pero sobrepasando -por haberlo asumido- a su autor, cuyo horizonte o campo de problematicidad no es el nuestro.

El exegeta no encuentra un autor sino su *obra*. El autor está forzosamente mediado por el texto y se esfuma en la medida en que su “obra” es más densa. El acontecimiento del escribir se supera en la significación que permanece en la *estructura* de la composición escrita y abierta a un nuevo “mundo de vida” (el *Lebenswelt* de Husserl), para nosotros “mundo del texto”, que sugiere desde él mismo y solicita la interpretación creativa del lector. El texto aparece como “sugere” (tal es el sentido de “enigma”, que no cierra sino que abre la interpretación). Su distanciaci3n del autor<sup>1</sup> y su distancia respecto al lector condicionan, en un segundo momento, una aproximaci3n con 3ste. La “fusi3n de horizontes”<sup>2</sup> del autor y del intérprete supone una distancia previa, producida por la inscripci3n del sentido (mensaje) en la obra como “trabajo”.

En todo trabajo del hombre -en toda praxis- hay una inscripci3n del sentido; ahora bien, cuando interpretamos una obra (literaria, artística, arquitectónica, un acontecimiento mediado por la palabra, o lo que sea) no “repetimos” a su autor o actor (ni se nos ocurre pensarlo). La obra como tal es polisémica -por esa inscripci3n del sentido propio de toda praxis humana- y se abre a nuevos sentidos posibles. Es tiempo ya de que los exegetas no nos quedemos en la *Form y Redaktionsgeschichte* (pero debemos exigirles todas sus posibilidades) y que, en lo hermenéutico, dejemos atrás la concepci3n romántica de Dilthey -cuyo método buscaba “congeniar” con, y repetir al, autor de una obra, entendida ésta como “expresi3n de la vida” individual, en la cual se clausuraba el sentido- y que asumamos las contribuciones de la hermenéutica

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur *La fonction herméneutique de la distanciation*; en: “Hermeneutique”, Neuchâtel, en prensa.

<sup>2</sup> H. G. Gadamer *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1972, pp. 289s.

[117] filosófica como la ha profundizado Gadamer y la está enriqueciendo, en la línea teológica, P. Ricoeur.<sup>3</sup>

¡Parece como si no entráramos en el tema! Pero lo dicho vale específicamente para nuestro objetivo: en efecto, la posición misma del tema del presente fascículo de la *Revista Bíblica* pone de relieve un hecho paradójico. La Biblia no dice nada, aparentemente, sobre esta cuestión; los índices bíblicos no remiten a pasajes determinados que contengan una enseñanza explícita. ¿Dónde encontrar una doctrina sobre las estructuras del mundo? ¿Cómo entender las relaciones de la Iglesia con el Imperio? Las continuas referencias al episodio del “Dad al César...” y a Romanos 13 es un signo de que no hay muchos recursos exegéticos. Ahora bien, nuestra angustia no se origina únicamente en la escasez de “lugares” bíblicos sino sobre todo en el hecho de que *necesitamos* con urgencia esas respuestas. En otras palabras, nuestra praxis socio-histórica genera “preguntas” nuevas al texto.

¿Pero acaso Dios escribió sólo para los judíos de otrora y para los primeros cristianos? Por otra parte ¿era suficiente para ellos esa “palabra” que a nosotros nos deja insatisfechos? Si la Biblia habla para todos los tiempos ¿por qué no atiende a nuestras cuestiones en este tema?

Hagamos primero un relevamiento del querigma bíblico sobre estructuras del mundo, para reflexionar luego desde *nuestro* “horizonte de comprensión”.

### Antiguo Testamento

1./

Israel adopta las “instituciones” de su mundo cultural: la realeza (1 Samuel 8-12, cf. el “como todas las naciones” de 8,5; 2 Samuel 7; Salmos “reales”), el Templo como institución “real” (1 Reyes 5-9, y Salmos “de ‘Sión’”), las fiestas y los ritos, el arte y la arquitectura, el derecho y la cultura en general. El descubrimiento del Oriente antiguo nos ha devuelto el trasfondo del escenario bíblico de donde surge la imagen de un Israel que se sintió “parte” de ese mundo cultural.

2./

Pero Israel vive ciertos acontecimientos privilegiados que generan una “conciencia histórica” única, en ruptura progresiva con el universo mítico condicionado por la naturaleza. Desde esa expe-

---

<sup>3</sup> P. Ricoeur, art. cit.; Id., *La tache de l'herméneutique*, y *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* (libro cit. en n. 1, a publicarse también en castellano por *La Aurora*); últimamente, *Parole et symbole*, en: RvSR 49 (1975)142-181, donde hace una exploración sobre metáfora y símbolo.

[118] riencia *histórica* reelabora su herencia cultural mesopotamia, egipcia y cananea. Esa reinterpretación es el resultado de una “vida” que necesita expresarse en formas nuevas. La fiesta del “Año Nuevo”, epicentro de la mentalidad religiosa y ritual de las religiones míticas, es desmantelada, mientras emerge (con oscilaciones notables)<sup>4</sup> la fiesta de la Pascua como celebración del suceso liberador central, “orientador” del sentido de todo el culto.<sup>5</sup> El rey oriental, totalitario y feudal, es denunciado desde la nueva conciencia de libertad y de igualdad surgida en las luchas de liberación (1 Samuel 8). Esto nos muestra que la praxis está antes que la teoría. La cosmovisión de Israel (su “teoría”) y sus formas sociales, como las del poder, son “producidas” en el transcurso de una praxis que, a su vez, es determinada por aquéllas.

3./

Cuando Israel se adapta a las estructuras del mundo ajenas a su praxis originaria de liberación, o cuando pervierte el sentido de sus estructuras otrora reflejo de su nuevo ser-en-el-mundo, se da una distonía en lo más nuclear de la teoría-como-praxis y esta contradicción esencial genera dialécticamente una de estas tres posibilidades, que en realidad representan una única salida:

a) Los profetas denuncian la perversión del poder: un Amós y un Oseas en el norte; un Isaías, un Miqueas o un Jeremías en Judá (cf. Amós 2,6ss; Os 4,4; 5,1ss; 13,9s; Is 1,23; 3,12s; 5,8ss, etc.; Miq 3,1ss; Jer 21,11-25,13).<sup>6</sup> Es la época de la monarquía, con todas sus degeneraciones (privilegios, favoritismos, injusticias, ilegalidades).

b) El reino y todas sus instituciones se derrumban. El acontecimiento-símbolo que preanuncia expresa históricamente, y luego es inscripto en la ‘memoria’ querigmática, es el *exilio*. Este suceso focaliza el castigo y la ruina en el plano netamente temporal y estructural: Israel caduca, sus instituciones vertebrales -la realeza, el sacerdocio en cuanto organización del Templo, éste mismo como centro del culto y del derecho religioso; palacio y templo como ejes de la estructura económica y administrativa del estado teocrático- son ‘liquidadas y el pueblo sumido en la desesperanza y desolación (cf. las Lamentaciones). No es este hecho en sí lo que necesitamos destacar para nuestro propósito. Más bien, que en la “interpretación” teológica de la misma Biblia este suceso es “sig-

---

<sup>4</sup> G. Fohrer *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1970, p. 90.

<sup>5</sup> Cf. J. S. Croatto *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas* Buenos Aires 1973. pp. 48ss.

<sup>6</sup> Cf. Isaías 3,12s: “A mi pueblo le oprime un mozalbete y mujeres le dominan. Pueblo mío, tus guías se equivocan y destruyen la ruta de tus sendas... Yavé demanda en juicio a los ancianos de su pueblo y a sus jefes .. Machacáis a mi pueblo y moléis el rostro de los pobres”.

[119] nificante” y referencial. Inscrito en la historia salvífica, es comprendido como manifestación de Dios. De símbolo universal de desarraigo, el exilio es, en el contexto querigmático de la Biblia, el símbolo de un rechazo y aniquilación de las instituciones más “seguras” y “salvíficas” de Israel y, lo que es más terrible y desorientador, de una anulación de las “claves-de-sentido” del *ethos*, de la cosmovisión, y de la praxis del pueblo, cuales eran la alianza, las promesas de la tierra, la elección del rey y de Jerusalén. etc. Uno puede notar que desde las primeras páginas de la Biblia, todas las tradiciones están organizadas en torno a esos grandes temas íntimamente relacionados con las *estructuras* fundamentales del Israel-nación teocrática. Los profetas son quienes, en una dirección inversa, preanuncian el camino de Israel al exilio. Esa negación de la identidad de Israel -negación que destruye una afirmación solemne e histórica- dará paso a una nueva negación dialéctica (cf. parágrafo siguiente) pero tiene desde ya -como “acontecimiento” querigmático que es el exilio- una significación trascendental: lo que es autoproclamado (con una buena dosis de lenguaje ideológico) “voluntad de Dios”, “sagrado”, eterno, definitivo, “tradición”, y de muchos modos más, no tiene nada de tal desde que un *suceso* como el exilio lo hace estallar en mil pedazos y, súbitamente, revela *otro* sentido más axial. El Israel del exilio es la negación de sus estructuras más “sagradas”.

c) Mas hay también una recuperación de este sentido fontanal, devaluado por una afirmación histórica distorsionada, anulada por el exilio. En la restauración, Israel recupera y reasume los *valores* religiosos y culturales de sus antiguas instituciones, o adopta otros nuevos, pero con una diferencia notable: *cada vez menos* Israel se define *políticamente* y cada vez más se afirma en el orden religioso. Cuando analizamos el período postexílico -desde sus profetas (proto-Zacarías, Joel, Malaquías) y sabios (Daniel 1-9, Sirac) hasta la reescritura de las grandes tradiciones (Pentateuco) o el surgimiento de otras (v. gr. Crónicas)- notamos una concentración en las instituciones sacrales, vigorizadas por su función cumulativa de reemplazar la inexistencia de una organización estatal independiente. Este proceso pudo ser festejado como acumulación del poder. En efecto, Israel ahondó en el exilio su conciencia histórica de pueblo elegido y debía inmunizarse de su dependencia política y económica respecto de los amos de turno (Persia, Seléucidas, Romanos) por una saturación de poder religioso, teocrático, que necesariamente debía concentrarse en pocas manos. Era una afirmación de poder manipulada por la superestructura.

Esta situación tenía un signo positivo y otro negativo; el signo positivo era el de una resignificación de las estructuras originarias, una vez perimidas en su concreción histórica distorsionada. El signo negativo, por otro lado, era el riesgo de “apocaliptización”

[120] de la historia: reprimido políticamente y centrado en lo espiritual, Israel se apartaba de este mundo y aguardaba una intervención “guerrera” y cósmica de Dios en un nuevo Eón. Con todo, lo sano de esta evasión era que el nuevo Eón no era pensado a lo griego (un mundo puramente espiritual y descarnado) sino como retorno al reino terrestre. En una dirección más histórica y menos apocalíptica se movió el mesianismo, antes de contaminarse de la cosmológia mítica apocalíptica. Como anticipación, debemos mencionar las luchas políticas por la recuperación de la autonomía de Israel, primero con los Macabeos, luego con los zelotes y más tarde con Bar Kojbá. Cuando llegamos a Cristo, encontramos a un Israel oprimido por el imperio romano, encarrilado aún en los rieles de la teocracia espiritual, pero políticamente dividido: los zelotes revolucionarios, y los fariseos cultores de la Ley como camino de salvación. Entre ambos, los saduceos hacían la política del Gran Acuerdo, descomprometidos y felices de la “participación” del poder que les otorgaban los romanos y aceptaban los judíos. El poder supremo, político y religioso a la vez, era guardado y distribuido por el Sanedrín, en el que participaban pocas familias poderosas, y representantes de la pequeña burguesía - los escribas. Todos respondían a los intereses de la burguesía; mantenidos por el pueblo, manejaban el aparato ideológico contra los intereses de aquél: fariseos y escribas habían encerrado la Palabra de Dios en la *Torá* y su “conocimiento” les otorgaba un poder incommensurable sobre las clases oprimidas económica e ideológicamente.

¿Cómo actúa Jesús en este contexto?

## Nuevo Testamento

a./

Los Evangelios dibujan a un Jesús que denuncia más las estructuras religiosas del judaísmo que las seculares del Imperio romano opresor. Paradójica como parece, esta comprobación es significativa ya a nivel del evangelio como “relato” total y estructural. En efecto, el Imperio era un poder extraño, generador de resistencias, pero justamente como externo no inhibía sino más bien alertaba las reservas de la conciencia de libertad de los judíos. En cambio, el poder religioso y espiritual -inmenso por cierto- que poseían celosamente los fariseos y otros grupos dominantes era la perversión, *desde dentro*, de los designios salvíficos de Dios. Cuando “la sal se desvirtúa, ¿con qué se la salará?”. La fe-reconocimiento, que es el primer emerger en la palabra del acontecimiento salvífico, se había invertido en una “deslealtad” hacia Dios. Al fin y al cabo, el poder político opresor podría ser derrumbado por su propia corrupción (como es tan frecuente en la historia de los pueblos...) y por el “fermento” escondido de la praxis cristiana. Mas

[121] el “poder” religioso, cuando se pervierte, encadena las conciencias -también la del opresor- e inmuniza contra la rebelión. Se necesitan hombres de mucha fuerza y claridad para iniciar la “liberación”, que pasa por una “desobediencia salvífica”. Tal fue el caso de Jesús. Sabemos lo poco que pudo en tal sentido en su vida terrestre; mas su “caso” demuestra la eficacia incalculable de una concientización inicial, reducida, pero clara, y definitiva, practicada por El contra las distorsiones “teológicas” y políticas de los jefes religiosos del judaísmo oficial, quienes retenían también el poder político, cuyo ápice era el Sanedrín.

El lector comprenderá que nos referimos a una realidad específica, sin desvalorar las inmensas riquezas espirituales acumuladas y conservadas por los defensores de la *Torá* y sus tradiciones en la época de Jesús. Volvamos al hilo de nuestra consideración. Cabe preguntarse, poniendo entre paréntesis el hecho de Jesús: ¿hasta dónde hubiesen ido los fariseos o saduceos por un lado, los zelotes por otro, en sus actitudes respecto del Imperio romano? Cristo fue más lúcido, también en sentido político, al denunciar a los fariseos antes que a los romanos, ya “conocidos” y resistidos. La dominación de éstos era evidente, no así la de las estructuras religiosas, mucho más peligrosas e “internalizadas” que aquélla.<sup>7</sup>

En cuanto a episodios más concretos que enfrenten a Jesús con las estructuras seculares, el del tributo al César (Mt 22,15ss y par.) no aclara mucho *nuestra* pregunta, ya que el contexto destaca una mala intención de los herodianos y fariseos, y un “desvío” capcioso de la pregunta hecho intencionalmente por Jesús para desarmar a aquéllos. La respuesta es una doble acusación *a los fariseos*: si llevan monedas con la inscripción del César están aceptando ese símbolo; de hecho, tienen el poder político por concesión romana...; en segundo lugar, el “lo de Dios (dádsele) a Dios” los denuncia como *falsos* en su misma praxis religiosa y, creo, como oscurecedores de la Gloria de Dios al no reconocer su manifestación en Jesús. Pero habrá que “descontextualizar” el texto, para “recontextualizarlo” desde nuestro campo de problemática.<sup>8</sup> Por eso, nuestras preguntas al mismo quedan insatisfechas mientras no establezcamos un rodeo hermenéutico.

Otro suceso que conecta a Jesús con lo político y la autoridad es el de su propio proceso. Diversos autores insisten en su aspecto *político*. La presencia y actuación de los romanos parecería decidir en su favor. Esa “lectura” del Evangelio es parcialmente exacta pero incompleta; además, transporta los planos. Sucede que se “necesita” relacionar el suceso de la muerte-resurrección de Cristo con

---

<sup>7</sup> Ampliaremos este tema en un art. a publicarse en *Cristianismo y Sociedad* dedicado a cristología (1975), retomando el cap. V de *Liberación y Libertad*.

<sup>8</sup> Sobre la función clausuradora del sentido ejercida por el contexto P. Ricoeur *La tache...* (cf. nota 1).

[122] lo político por sus repercusiones en nuestra praxis. Pero en el fondo se oscurece una verdad más radical y que, en fin de cuentas, amplía el mismo sentido “político” de la muerte de Jesús. Me refiero en primer lugar al hecho de que los Evangelios señalan claramente el origen “religioso” del proceso a Jesús y el momento en que transita al fuero político romano.<sup>9</sup> Pero ya es “político” en la instancia *judía*, puesto que las autoridades jerosolimitanas tenían el poder político (el aparato de Estado que era el Sanedrín) que los romanos solamente controlaban (el Procurador residía en Cesarea).

En segundo lugar, esta “lectura” (que todavía no es “relectura”!) nos permite elaborar -aunque no lo hagamos aquí- una consecuencia tremenda: el proceso a Jesús, con su culminación en el triunfo pascual, es un “juicio” decisivo y trascendente, pero trágico también, al “poder religioso” como estructura de muerte, y a su “colaboración” prestada a las estructuras políticas de poder. Aquí se abre una veta de sentido inmensamente fecunda *para nosotros* y sobre todo *desde nosotros*. El juicio a Jesús es religioso-político: desde una perspectiva histórica y una experiencia presente los poderes religioso y político son cómplices fáciles para aniquilar el surgimiento de todo proceso de liberación o de cambio. Este es visto de inmediato ‘*sub specie fidei*’. ¡Y con razón! Desde luego que el Cristo crucificado es el símbolo mas “cristiano” de lo que significa la muerte (= marginación, persecución, cárcel, etc.) para quienes trabajan por la liberación de las estructuras opresoras, sean políticas o religiosas. Para éstas, el Cristo crucificado no puede ser ninguna cobertura salvífica. Los poderes político religioso se compenetrán mutuamente, ya que la práctica y el discurso político, como la práctica y el discurso religioso, son del orden *superestructural* y se encuentran en la “base”, en las relaciones de producción. Sólo que tal interdependencia está enmascarada. Cristo no puede luchar y morir para restablecer la Ley (ideal de los “revolucionarios” zelotes!) ni dar pie a la pretensión tan actual de una acción política fascista y reaccionaria para restablecer el “reino de la Iglesia Católica” en el mundo, al margen por supuesto de la liberación real de los hombres.

Respecto a las estructuras de poder, Jesús advierte a los discípulos sobre la *diferencia* entre ellos y “los reyes”... El pasaje más elocuente es el de Lucas 22,24-27, por su contenido y por el contexto: “*Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos, y los que ejercen la autoridad sobre ellos se hacen llamar bienhechores; pero no así entre vosotros...*” Jesús señala una alternativa al poder establecido de entonces. No es la mistificación de la autoridad y del absolutismo *como* servicio (un ejemplo desastroso de “vaciamiento” del lenguaje originario) - hace veinte siglos que la soportamos- sino la proclamación de la *praxis* de la

---

<sup>9</sup> Cf. *Liberación y libertad*, pp. 108ss.



[123] autoridad-servicio. Sólo los hechos atestiguan ese “servicio”; por eso es clave el “contexto” lucano de la perícopa, puesta en el marco de la muerte de Jesús como el *Servidor* de Dios sufriente (compárese con Mc 10,42-44 y Mt 20,25-27 para otro horizonte ). Cristo separa definitivamente dos actitudes en el ejercicio del poder, pero al propio tiempo sitúa la actitud cristiana *en otro nivel*, ya que el servicio evacúa la autoridad basada en el “poder”.

No vemos por otra parte que Jesús se ocupe de instaurar un nuevo Derecho, un nuevo orden ritual, o una organización arquetípica, válida para todos los tiempos. Allí hay algo significativo, tantas veces comentado, pero que sólo una perspectiva hermenéutica puede explorar fecundamente.

b./

Pablo admite una “bondad” originaria en el poder (Romanos 13,1-7), la necesidad de una obediencia a las autoridades constituidas y del pago de los impuestos y tributos (escribe a romanos y no a palestinos). Ya aludimos al “caso” de Romanos 13 y a la existencia de muchas interpretaciones intentadas.<sup>10</sup> Pablo, entonces, recomienda la obediencia a la autoridad como proveniente de Dios (v. 1s) y en cuanto destinada al bien (v. 4). Dios, como ya vimos sobre el A.T., asume las estructuras culturales del mundo. Pero también es verdad que las desecha cuando se pervierten. Y aquí justamente viene nuestro desconcierto con Pablo: ¿no sabía él acaso que el poder romano era opresor en el orden social (la esclavitud y el totalitarismo) e internacional (por la subyugación imperialista de otras naciones, entre ellas la de los judíos de Palestina)? ¿Escribía tal vez en el marco de su predicación exitosa en el medio romano (comp. Hechos 28,30s)? ¿Cómo podemos “releer” a este Pablo?<sup>11</sup> De un modo idéntico hay que referirse a 1 Tim 2,1-2, Tito 3,1 y 1 Pt 2,13-44. El problema no está en el mensaje directo de estos textos, que suponen a la autoridad *buena* y dirigida al bien y a la paz de todos los súbditos. La cosa empieza a ser sospechosa cuando entendemos que Pablo (y Pedro) están hablando a hombres sometidos a una superestructura de dominación, que aparece así legitimada en su reclamo de obediencia total. La explicación según la cual Pablo no escribe a “romanos” sino a una iglesia indeterminada<sup>12</sup> no salva la cuestión, y es una salida evasiva ¿a qué iglesia no sometida al totalitarismo político-religioso romano podría dirigirse? ¿O sucedía que la “Pax romana” había

---

<sup>10</sup> Para una información de la primera etapa de la discusión cf. Cl. Morrison *The powers that be. Earthly rules, and demonic powers in Romans 13,1-7*. Londres 1960; más cerca de nosotros: L. Schuurman *Ética política*, Buenos Aires 1974 pp. 92-97.

<sup>11</sup> No incide en esto la cuestión de la autenticidad paulina de este capítulo que, de todas maneras, la tradición “nivela” con el pensamiento paulino.

<sup>12</sup> Cf. E. Käsemann, *An die Römer*. Tübinga 1973.

[124] permitido justificar ideológicamente, y por tanto internalizar en el pueblo, un ejercicio despótico del poder? Textos como éstos se vuelven ambiguos cuando son leídos desde otro horizonte, donde pueden multiplicar su poder ideológico, que seguramente no cabe en el quierigma pero que una lectura literal y nada hermenéutica puede estimular.

Por eso hemos de establecer “claves” para la lectura hermenéutica del mensaje bíblico. Hemos agudizado el problema para que tomemos conciencia de qué se trata, y de las ambigüedades con que se mueve el discurso teológico referido a la praxis política.<sup>13</sup> En otros términos, *no hay* un verdadero discurso *teológico* sobre este ámbito, o se está construyendo laboriosamente, desde una nueva situación de la práctica de la fe. Pero la Biblia no lo ha fraguado, como no ha hecho un lenguaje teológico referido a las ciencias...

c/.

En el Apocalipsis encontramos otro momento de la vida de la Iglesia. Los cristianos son perseguidos por las estructuras del Imperio que se manifiestan en su virulencia opresora. La proclamación de Cristo como *Kyrios* ya no es un suceso verbal sino una realización social, de claras connotaciones políticas. El poder *divino* del emperador es negado por los cristianos que, por eso mismo, son acusados de “ateos”. La igualdad entre los hombres redimida por Cristo, es actuada en la aceptación de los esclavos como hermanos (cf. ya Filemón). Eso derrumba el “orden establecido” de los romanos, y de los que “tienen autoridad”, que de hecho siempre son dominadores. El Apocalipsis muestra un enfrentamiento inicial, diríamos que paradigmático, entre Iglesia e Imperio; no aún entre dos estructuras de poder (como falsamente podría situarse el problema) sino entre una *praxis* cultural y social con implicaciones políticas, y una estructura de poder totalitario. Y aquí surgen las preguntas: ¿es el Apocalipsis una actualización del mensaje de Pablo, ya que muestra una “situación” nueva? Si el Apocalipsis es el *último* libro del canon de las Escrituras, que ya se proyecta a *nuestra* historia (comp. con los Hechos de los Apóstoles como arquetipo de la “misión” de la Iglesia en todos los tiempos) ¿no hay en su mensaje un “aviso” a la Iglesia que proclama en el mundo el señorío de Cristo liberador? Desde entonces, ¿no se adelanta a denunciar a una iglesia “reconciliada” con el poder opresor?

Pero aún así, cabe una pregunta de otro nivel: ¿hay en el Apocalipsis un sentido acabado, o se necesita también aquí “descontextualizar” para “recontextualizar” *abriendo* el sentido dado con nuevas preguntas?

---

<sup>13</sup> Comp. por ejemplo E. J. Laje *El compromiso político del cristiano en América Latina*; en: *Stromata* 28 (1972) 495-517.

A lo largo de esta presentación quisimos “preguntar” al texto bíblico poniéndonos en su contexto propio, pero al mismo tiempo señalamos algunas no-respuestas, precisamente en el momento en que más urgen. Este descubrimiento es significativo, y prepara una enseñanza muy fecunda. Es notable por otro lado el hecho de que el NT no da elementos abundantes para “tematizar” la cuestión del poder secular o la del sentido de las estructuras. Cabrían tres soluciones provisionarias: a) O era *evidente* que la Iglesia debía asimilar las estructuras seculares y aceptar el poder político en la medida de su “bondad”; b) O la Iglesia se definía en el plano espiritual y a partir de ahí se “ubicaría” en los distintos contextos políticos; c) O porque se creía en la inminencia del “Reino” escatológico (con un sentido “mesiánico” que implicaba un orden terrestre).

A decir verdad, ninguna de estas explicaciones es satisfactoria; más lo sería la segunda, en todo caso, con tal de observar que el mensaje bíblico connota lo social y político (comp. la situación de la Iglesia del Apocalipsis); la religión crea símbolos de lo político.

El contexto religioso en que se mueve la sociedad y *toda cosmovisión* antigua implicaba un lenguaje y actitudes *religiosos*. Pero, ¿es posible aún hoy registrar en el discurso *teológico* todas las formas de la praxis para que tengan la “forma” del querigma bíblico? Dos caminos complementarios se abren para una “relectura” de la enseñanza bíblica: por un lado, es menester buscar los “equivalentes” querigmáticos del discurso teológico con el discurso político.<sup>14</sup> El lenguaje de la religión, y por lo mismo el de la fe (que tiene la misma estructura lingüística) debe ser “desteologizado” no para pasar por un proceso de secularización, sino para que abra su núcleo de-sentido por una referencia a la “base” de la praxis sociohistórica, y así poder ser “reteologizado” fecundamente como discurso “desideologizado”. Un análisis como el que hace X. Belo, en su libro tan sugerente: *Une lecture matérialiste de l'évangile de Marc*,<sup>15</sup> es un ejemplo de caminos nuevos que puede emprender el quehacer teológico de desimplicación del sentido del querigma bíblico. Una “de-strucción” de nuestro discurso teológico-bíblico nos permitiría descubrir nuevas claves de comprensión de aquél. Esta propuesta empalma con el segundo camino vislumbrado ya a lo largo de esta exposición: al NT (¡como al Antiguo!) hay que dirigirle *nuevas preguntas* (y no repetir las de sus escritores) desde nuestra visión del mundo y desde nuestra praxis.

---

<sup>14</sup> Sobre los equivalentes, cf. J. J. Goux *Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*. Buenos Aires 1973.

<sup>15</sup> Paris 1974.

[126] En efecto, 1) ya *no es posible* soslayar la *explicitación* política de la fe (por ello, ahora nos desconcierta la escasez de textos bíblicos referidos a esta problemática); 2) el “texto” bíblico puede sugerir *más* de lo que está “dicho” en él. Ese es el destino del texto, el tener un “delante” que no coincide siempre con el “atrás” (el pensamiento de su autor). Un texto es la inscripción del sentido de un acontecimiento o de un acto de hablar; dicha inscripción, como vimos, establece una distanciación respecto del autor: la obra estructurada se convierte en un código semántico (cf. los géneros literarios, una poesía, un mito, un poema, una obra de teatro, un film...) que es descifrado *más acá* de su autor (que a menudo es olvidado o permanece en el anonimato), desde el horizonte de comprensión del “lector” quien, por ello mismo, es un *intérprete*. Este punto está bien clarificado por la hermenéutica filosófica.<sup>16</sup> Si la lectura de la Biblia se hace dentro del “círculo hermenéutico”,<sup>17</sup> su contexto propio, profundamente conocido, no debe “encadenar” el sentido sino morir para abrirlo. Pero se lo abre porque se le hacen nuevas preguntas desde un nuevo horizonte. Desde entonces, la insatisfacción que sentíamos en la lectura del Evangelio o de Pablo y el Apocalipsis debe ser bienvenida; es el umbral que el exegeta debe pasar si quiere ayudar al cristiano a “recrear” el sentido. No todo está dicho en el NT sobre las estructuras de poder; pero lo que dice es orientador, sin ser algo clauso (lo sería si lo identificáramos con la idea del autor). Sólo “recontextualizando” el texto bíblico desde una nueva praxis -como “producción de sentido- podremos fecundizar la exégesis con la hermenéutica, y seguir “leyendo” la Biblia... Con esto, no nos queda sino volver sobre algunos problemas planteados, y orientar en una dirección hermenéutica.

a) Observamos que el AT produce más que el Nuevo, textos referidos a las estructuras y a las instituciones. ¿Por qué? Aquél refleja un lapso histórico mucho más extenso, donde la reflexión ya ha pasado por varias etapas como proceso de maduración desde *una praxis* plural y creadora-de-sentido. Así y todo, el NT marca una ruptura con los códigos referenciales del judaísmo. El “acontecimiento” de Cristo (= sus prácticas) se cruza dialécticamente con las prácticas de los grupos religio-políticos de su tiempo. Con todo, la etapa registrada en el NT es demasiado breve como para que transmita una práctica teórica clara. Pero habíamos notado que ya se daba un proceso de desimplicación del sentido: Jesús interpela a la autoridad religiosa, Pablo saca la cuestión de la obediencia a los poderes constituidos en el ámbito romano, mientras

---

<sup>16</sup> Cf. los estudios anotados ya.

<sup>17</sup> Véase R. Lapointe *Les trois dimensions de l'herméneutique* Paris 1967.

[127] el autor del Apocalipsis -situado en otro horizonte teórico-práctico- destaca la lucha más que la obediencia. Habíamos remarcado la importancia del Apocalipsis como relectura situacionada del querigma; mas esta “lectura” del triunfo pascual de Cristo -clave de la esperanza- está impregnada de una visión apocalíptica de la historia. Dicho contexto cosmovisional ya no es el nuestro, y una lectura del Apocalipsis hoy puede causar rechazo por la transferencia de la lucha al plano espiritual y de la victoria directamente al Señor. Importa no obstante el “núcleo-de-sentido” inscripto en esa lectura de la experiencia de la Iglesia primitiva: un mensaje de esperanza que re-sumerge en la lucha: Quedaba a pesar de todo la pregunta de si el querigma del Apocalipsis debía ser “recontextualizado”. No toda “persecución” a la Iglesia la equipara a la del Apocalipsis, pues a veces es un “castigo” a su olvido de la misión liberadora, como el Israel llevado al exilio no podía “quejarse” de ser perseguido. ¿No ha pasado lo mismo con la Iglesia en algunos contextos en que, demasiado atada a un sistema opresor, no podía captar el sentido de un proceso de liberación? También debemos “descontextualizar” el mensaje del Apocalipsis por otro motivo: la Iglesia que allí actúa es la comunidad de cristianos, no aún una institución con todo un montaje de estructuras. No es lo mismo. Esa diferencia es esencial, ya que hoy las Iglesias aparecen cada vez más ligadas a formas de poder y “pactan” por propia gravedad con los poderes políticos y las estructuras del mundo, y cuanto más sucede esto más son perseguidos los cristianos de base. ¿Cómo “releer” el Apocalipsis entonces?

Una persecución tiene signos divergentes: o es para defender un “status quo” contra quienes avanzan un proyecto de liberación, o es contra quienes -como el Israel del tiempo de los profetas- consolidan la alienación. Entonces la persecución es realmente un castigo.

b) Hemos notado lo inacabado de las “lecturas” de la realidad practicadas por Pablo o aun los evangelios. Inacabado no significa errado, sino abierto a una nueva comprensión. Ahora bien, ¿cómo ingresar por esa apertura al núcleo-de-sentido del querigma bíblico?

Por un lado, nuestra posibilidad de analizar la realidad -encontrándole una “racionalidad” estructural y dialéctica al mismo tiempo- pone de manifiesto no sólo la perversión de las estructuras y del poder (nivel de lectura del AT y, para el orden religioso, también en los Evangelios), sino aún más el *apoyo ideológico* que les adviene en los planos político, jurídico y religioso. Por lo primero, las estructuras aparecen metamorfoseadas en “superestructuras” divorciadas de la praxis, o más exactamente condicionadas por una praxis alienante y dominadora. Por lo segundo, vemos que el discurso político es enmascarador y que se sirve del discurso

[128] teológico como “cortina de humo”. De un tiempo a esta parte nuestros hombres políticos usan un “código” cristiano de contenido netamente ideológico para legitimar un “orden” injusto, la “tradición cristiana y humanista” para encubrir actitudes no cristianas. Eso es sintomático, pero esperado. Por eso, la praxis cristiana impone una reflexión continuada, siempre “recontextualizada”, de aquellos textos bíblicos generadores de sentido. Insistimos en la praxis: así como un modo de producción genera un orden simbólico y, en un segundo momento, éste reafirma a aquél (su base económica), de la misma manera el orden simbólico religioso es engendrado por, y engendra, las prácticas. Lo más grave es la segunda fase del proceso, en que los símbolos superestructurales determinan la acción, y con eso pueden consolidar un sistema o una práctica ideológica. ¿No radica allí la incapacidad de nuestra teología de crear una praxis de liberación que llegue a sus últimas consecuencias?

Por otro lado, no es cuestión solamente de relativizar el poder (como el del faraón por el Dios del éxodo, el del Emperador por el *Kyrios* glorificado, el del Estado por la Iglesia, “sociedad perfecta”). Este concepto puede ser engañoso cuando dicha relativización del poder político o secular se compensa por una absolutización del poder *religioso*. Es el proceso que se dio en el judaísmo y que Cristo denunció como antisalvífico. Cuántas veces la teología no se mueve de la órbita “ideológica”, en vez de proponer un discurso nuevo, desideologizador de las prácticas alienadas, reinterpretador y re creador del mensaje de liberación.