

Rafael Aguirre Monasterio

EL EVANGELIO DE JESUCRISTO Y EL IMPERIO ROMANO

Separata de
ESTUDIOS ECLESIASTICOS
Vol. 86 • Núm. 337

RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO *

EL EVANGELIO DE JESUCRISTO Y EL IMPERIO ROMANO

Fecha de recepción: noviembre 2010.

Fecha de aceptación y versión final: enero 2011.

RESUMEN: El Imperio Romano es considerado como un sistema global (político, social, económico, cultural) legitimado teológicamente. Todo el NT está condicionado por este contexto. Se comienza estudiando el indudable componente crítico del Reino de Dios y los valores alternativos que propone. La respuesta de Jesús en el episodio del tributo al César se analiza con la ayuda del lenguaje disfrazado que es un recurso de los sectores oprimidos. Pablo realiza una enérgica reivindicación de la cruz y en su nombre promueve también unas relaciones sociales alternativas. La tradición postpaulina, el Apocalipsis y la Primera de Pedro adoptan posturas diversas ante el Imperio evitando todo anacronismo, el cristianismo de los orígenes ofrece referencias esenciales para el discernimiento de las relaciones entre el cristianismo y la política.

PALABRAS CLAVE: evangelio, política, imperio, cruz, lenguaje disfrazado.

The Gospel of Jesus Christ and the Roman Empire

ABSTRACT: The Roman Empire is considered as a global (political, social, economic, cultural) theologically legitimated system. All of the NT writings are conditioned by that context. This article begins by studying the critical component of Kingdom of God and the alternative values which it proposes. The Jesus' answer in the Imperial Tax episode (Mt 17: 24f) is analyzed with the help from the hidden transcripts and

* Universidad de Deusto. Bilbao; rafael.aguirre@deusto.es

disguised language model. Disguised language is one of the oppressed people's resources. Paul did a strong claim of the cross and in its name promoted new and alternative social relations. Post-Pauline Tradition, Revelation, and 1 Peter took different positions on the Empire. Preventing anachronisms, Christianity in its origins offers crucial references to make discernment about Christianity – Politics relationship.

KEY WORDS: gospel, politic, empire, cross, hidden transcripts.

Este artículo recoge mi intervención en las Jornadas de Teología sobre «Fe y Política», organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas. Se trataba de la ponencia primera y, por eso, mi propósito es proporcionar unos elementos del NT que iluminen y estimulen la reflexión posterior. No voy a hablar del AT y dentro del NT no es posible ni abarcarlo todo ni analizar exhaustivamente los textos. Lo que deseo, ante todo, es mostrar una forma de abordar el tema en el NT, que me parece la más adecuada, y presentar unos ejemplos que resulten significativos.

El tema nos lleva a lo más nuclear, específico y escandaloso de la fe cristiana, a un hecho que hoy llamaríamos político: Jesús murió crucificado, en el patíbulo más horroroso y vergonzoso, que los romanos reservaban para subversivos y delincuentes peligrosos. Los evangelios son unos relatos que desembocan en la crucifixión y muerte de Jesús, que se narra, de una forma especialmente detallada por cierto, desde una perspectiva teológica, sin que ello suponga idealizarlas o disimular su carácter escandaloso. En Pablo, la cruz pertenece al centro de su teología. Los discípulos de Jesús no podían quitarse de encima este origen históricamente oprobioso, que les situaba en una situación difícil y conflictiva en la sociedad del Imperio Romano.

1. EL IMPERIO ROMANO Y LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

El planteamiento del tema que propongo requiere tener presentes dos puntos:

a) EL CULTO IMPERIAL Y LA PAX ROMANA

El peligro de anacronismo, siempre presente al leer textos de otra cultura, nos acecha de forma especial en el tema que nos ocupa. Ni la reli-

gión ni la política tienen hoy el mismo sentido que tenían en tiempos del NT. No eran dimensiones relativamente autónomas y separables, tal como se entienden desde la Ilustración¹. El NT está escrito en el Imperio Romano y este hecho lo condiciona enteramente, con más claridad en unos casos que en otros. Ahora bien, el Imperio no era meramente lo que hoy entendemos por una estructura política, sino toda una red de factores de poder, económicos, de relaciones sociales, culturales y religiosas, profundamente relacionadas.

Tras la victoria de Actium (31 a.C.) sobre Marco Antonio, Octavio asumió todo el poder y pronto la República fue sustituida por el Imperio. Octavio recibió el título de Augusto, en griego Sebaste, y con él se inaugura la *pax romana*, cimentada en las victorias militares y en la presencia de las legiones romanas. Esta *pax* es cantada y alabada por literatos y poetas. Arístides, en el siglo II, afirma:

«Se puede decir que el mundo civilizado, que, por así decir, estaba enfermo desde el principio, ha sido llevado mediante el verdadero conocimiento a un estado de salud... Habéis medido y cartografiado la tierra de todo el mundo civilizado; habéis tendido sobre los ríos toda clase de puentes y abierto caminos a través de las montañas y jalonado las extensiones desiertas con casas de postas; habéis acostumbrado a todas las poblaciones a un modo de vida tranquilo y ordenado»².

Arístides refleja una visión «desde arriba», desde los sectores dominantes, beneficiarios principales de la *pax romana*. Pero este edificio imperial se sostenía en el sometimiento de muchos pueblos, en unas cargas

¹ Sobre este punto ha insistido reiteradamente B. L. MALINA. Puede verse, por ejemplo, su obra, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis 2001, especialmente 10-12; S. R. F. PRICE, *Ritual and Powers. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge 1996; C. GIL, *La Cruz y el Imperio: Letras de Deusto* 39 (2009) 52; R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997, 12; W. CARTER, *The Roman Empire and the New Testament*, Nashville 2006, 64; J. MARKUS, *Mark 8-16* (The Anchor Yale Bible), New Haven - London 2009, 824; este último hace esta importante observación al tratar el episodio del tributo al César (Mc 12,12-17), especialmente interesante para nuestro tema, y que es estudiado más tarde en este artículo.

² ARÍSTIDES, *Discurso a Roma*. Texto y comentario en J. H. OLIVER, *The Ruling Power: A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides*: Transactions of the American Philosophical Society NS n.º 4 Part 4 (1953) 871-1003. También en R. PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1991, 121-123.

impositivas fortísimas, en la explotación de los recursos y de las personas. Hay que escuchar también a «los de abajo», a los que soportan el peso del Imperio. Ya en el año 155 a.C. Carniades, enviado a Roma como embajador por los atenienses, afirmaba: «Los romanos... si quisieran ser justos y restituir lo que no les pertenece, se verían obligados a volver a las cabañas y vivir en la más cruda miseria»³. Un buen índice de las pesadas cargas fiscales lo da la frase de Tiberio: «Hay que esquilar al ganado, pero no degollarlo»⁴. Las palabras más rotundas son las que puso Tácito en boca del general británico Calgano y que expresan los sentimientos de cualquiera de los pueblos sometidos a los romanos:

«Saqueadores del mundo, cuando les faltan tierras para su sistemático pillaje, dirigen sus ojos escrutadores al mar. Si el enemigo es rico, se muestran codiciosos, si es pobre despóticos, ni el Oriente ni el Occidente han conseguido saciarlos, son los únicos que codician con igual ansia la riqueza y la pobreza. A robar, asaltar y asesinar llaman con falso nombre imperio, y paz al sembrar la desolación. La naturaleza ha dispuesto que lo más querido para cada uno sean sus hijos y familiares; las levas nos los arrebatan para servir en otras tierras. Aun en el caso de que vuestras esposas y hermanas hayan escapado a la lujuria del enemigo, están siempre manchadas por unos falsos amigos o huéspedes. Los bienes y las fortunas están siendo arruinados por los tributos; la cosecha anual, por los aprovisionamientos, vuestros mismos cuerpos y manos, entre golpes e insultos, para hacer viables los bosques y los pantanos... Britania compra y sustenta diariamente su propia servidumbre»⁵.

En la red imperial hay una institución clave para vertebrar la vida social, englobando la economía, la política y la religión: me refiero a las relaciones patrón-cliente. El patrón es un personaje prestigioso y próspero, de cuyos favores y protección dependían una serie de clientes, que, por su parte, le correspondían honorándole. Se creaba así un sistema piramidal, en cuya cumbre estaba el emperador, que confiaba a sus clientes responsabilidades de gobierno (era la «familia Caesaris»; las élites locales...), los cuales, a su vez, eran patronos con sus propios clientes y así sucesivamente. A los clientes les interesaba tener un buen patrón y éste tenía tanto más honor cuanto mayor era el número de sus clien-

³ Citado por R. PENNA, o.c., 122 (con referencias).

⁴ Suetonio, *Tiberio* 32.

⁵ Tácito, *Agrícola* XXX-XXXI.

tes. La relación patrón-cliente penetraba y sostenía el tejido social del Imperio⁶.

La *pax romana* iba de la mano de *pax deorum*. Los romanos respetaban las instituciones locales de los pueblos sometidos e, igualmente, el panteón de sus dioses asumía los dioses de estos pueblos. El trato correcto con los dioses en la religión pública condicionaba el bien de la comunidad. Esta religión sincretista y flexible, íntimamente vinculada a la vida de la *polis*, fue incorporando el culto imperial como medio de legitimación ideológica de la dominación de pueblos muy diversos. El culto imperial no sigue un modelo único, sino que tiene formas diversas según tiempos y lugares.

Cuenta el mismo Octavio que a su regreso de la expedición militar en Hispania y Galia, el Senado decidió consagrar un altar a la *Pax Augusta* junto al campo de Marte, la palestra de entrenamiento militar⁷. Los romanos divinizaban con facilidad a virtudes abstractas, como la Paz, la Concordia, a Roma, etc. En la parte oriental del Imperio, acostumbrados a la divinización de sus soberanos (del faraón especialmente) pronto se introdujo al emperador y a Roma dentro del panteón de los dioses y no se tardó en dedicarles templos en exclusiva⁸. En cambio, en Roma y en la parte occidental del Imperio ni se divinizaba ni se daba culto propiamente dicho al emperador vivo, aunque sí se le honraba como pontífice máximo, intermediario entre Dios y los hombres, y como protector de las tradiciones romanas. Por todo el Imperio se empezó a ofrecer sacrificios

⁶ R. H. SALLER, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge 1982; E. GELLNER - J. WATERBURY, *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London 1972; S. N. EISENSTADT - L. RONIGER, *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge 1984; una exposición breve y sencilla en J. J. PILCH - B. J. MALINA (eds.), *Biblical Social Values and their Meaning. A Handbook*, Peabody 1993, 133-137.

⁷ *Res Gestae Divi Augusti* 12. 2.

⁸ Herodes el Grande erigió tres templos al César, en Cesarea Marítima, en Sebaste y en el territorio que luego se llamaría Cesarea de Filipos. Es interesante que este rey medio judío construía simultáneamente dos templos espectaculares, uno dedicado a Yahvé, el Dios judío, en Jerusalén, y otro dedicado al César dominando el puerto de Cesarea Marítima. S. R. F. PRICE, o.c. (nota 1), en las páginas XXII a XXVI presenta unos mapas con todas las localidades donde había altares, templos o culto dedicados al emperador. Una buena y accesible presentación del culto imperial en H.-J. KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, New York 2000, 250-330. Este autor presenta la difusión del culto imperial por zonas en las páginas 323-325.

públicos en favor del emperador y como señal de la fidelidad que se le profesaba. Pronto se divinizó al emperador tras su muerte mediante una ceremonia denominada «apoteosis» o «consecratio». De esta forma el emperador reinante se convertía en «hijo de Dios» y se revestía de un aura religiosa muy especial. El pueblo se encontraba con esta teología imperial por todas partes, en los templos, en las monedas, en monumentos, en inscripciones por doquier, en ceremonias cívicas, en obras de teatro, en escritos literario, etc.

Roma y los emperadores gobiernan según los designios de los dioses, son sus representantes en la tierra y aseguran las bendiciones divinas —paz, seguridad, fertilidad— a quienes les están sometidos. Los textos en que se expresan estas convicciones son numerosísimos, pero voy a aducir solo algunos del historiador judío Flavio Josefo, que se hizo ardiente pro-romano tras haber dirigido anteriormente la resistencia contra ellos en Galilea. Reconoce que la Fortuna transfirió sus favores «a los romanos y no a otros pueblos» (*BJ* II, 360); los romanos «sin la ayuda de Dios no hubiesen podido crear un imperio tan grande» (*BJ* II, 390); «no solo combatís contra los romanos, sino también contra Dios» (*BJ* V, 378). Séneca presenta a Nerón recitando un soliloquio en que celebra su elección como emperador y dice:

«Me ha tocado a mí entre los mortales encontrar el favor del cielo, siendo elegido para hacer las veces de los dioses en la tierra. Yo soy el árbitro de la vida y la muerte para las naciones; de mí depende la suerte y estado de cada uno. A través de mis labios la fortuna expresa qué dará a cada individuo; de lo que yo diga, pueblos y ciudades derivan razones para alegrarse; sin mi favor y gracia no puede prosperar ninguna parte del mundo. A un gesto mío se desenvainarán los mil ace-ros que mi paz retiene: tal nación será destruida por completo, tal otra deportada; ésta recibirá el don de la libertad, a aquella se le quitará; tal rey será hecho esclavo, tal otro será coronado; aquí se destruirá una ciudad, allí otra ciudad será edificada... Todo esto está en mi mano»⁹.

Junto a la *religión política*, de la *polis*, los cultos oficiales, existía la *religión doméstica*, que se practicaba en las casas, en el seno de las familias, que tenía sus propias divinidades, sobre todo los lares y penates de los antepasados, y que se activaba en los ritos de la existencia cotidiana (nacimiento, pubertad, comidas, muerte...). En el pueblo judío el yahvismo

⁹ *De Clementia* 1.1.2.

era una religión política, que regía toda la vida del pueblo y, a la vez, una religión doméstica, porque tenía muchas prácticas en el ámbito familiar. En cambio, en el Imperio era muy frecuente que la religión doméstica fuese totalmente ajena a la religión política de la ciudad. En cualquier caso, como ya he señalado, la religión no era una dimensión autónoma de la vida social, sino que estaba inserta en las dos instituciones sociales básicas, la polis/el Imperio y la casa/familia, proporcionando en ambos casos cohesión y legitimidad. Por eso, en mi opinión, el planteamiento adecuado no es solo, ni primordialmente, la consideración que los textos del NT tienen de las autoridades, sino como entienden la relación con este complejo sistema que constituye la sociedad imperial.

b) COMUNIDADES MARGINALES Y EL DISCURSO DE LOS OPRIMIDOS

Quizá hago una generalización excesiva, condicionado por la limitada extensión de un artículo, si digo que todas las comunidades del NT son sociológicamente marginales, aunque con diferencias notables entre ellas, sobre todo en la gestión de la marginalidad¹⁰. Marginales en el sentido de que viven en la sociedad greco-romana, no huyen ni se encierran en sí mismas; tienen, más bien, una pretensión de extenderse, pero no aceptan los valores dominantes y, además, cargan con el estigma de ser seguidoras de un crucificado. Es decir, participan simultáneamente en dos mundos diferentes: en la sociedad greco-romana y en unas comunidades alternativas, que configuran radicalmente su identidad. El centro es una estructura rígidamente jerarquizada y la periferia es una *communitas*, un grupo (o grupos) igualitario y fraterno, que concibe y presenta su modo de vida como un modelo social alternativo. Como se ha dicho, viven en una situación «liminar», en el umbral de una sociedad, en la que no entran plenamente, pero con la que no rompen del todo.

Vivir en la marginalidad es difícil e incómodo, es una situación inestable, que puede levantar sospechas. Pero, como también observan los sociólogos, desde la marginalidad se tiene una perspectiva diferente de la realidad, se adopta una actitud crítica respecto a los valores hegemó-

¹⁰ Una introducción al concepto sociológico de marginalidad, sus diversas interpretaciones y su aplicación a la exégesis bíblica en W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Estella 2007, 27-98, especialmente 88-98.

nicos y es un lugar donde se pueden proponer y ensayar alternativas sociales radicales y positivas.

La marginalidad se puede gestionar de muchas formas diferentes, como vemos en el mismo NT.

En este punto son de mucho interés los trabajos de Scott¹¹ sobre las distintas estrategias de resistencia que pueden adoptar los pueblos y sectores oprimidos. Es una investigación que empezó con la observación de grupos campesinos malayos y prosiguió por otros lugares del mundo. Sus aportaciones, concretamente las referidas a los distintos lenguajes de la resistencia han sido aplicadas por varios exegetas del NT¹².

Las comunidades marginales evitan normalmente cualquier confrontación política abierta e irrevocable, porque llevan todas las de perder, aunque, a veces, en especiales circunstancias sociopolíticas sí atacan directamente a la ideología oficial. El discurso público está controlado por los sectores dominantes y su ideología. Los sectores dominados disfrazan su discurso con estrategias diferentes, siendo la más interesante (no la única) la que utiliza un lenguaje de doble significado o los eufemismos o la ambigüedad o la adulación o la ironía; a veces el discurso se acompaña de gestos o escenificaciones. La resistencia, otras veces, puede esconderse bajo comportamientos aparentemente sumisos, que fingen regirse por los valores del grupo dominante, pero que no son sino una adulación interesada. Con frecuencia solo los miembros del propio grupo captan la carga crítica del discurso, que puede pasar desapercibida total o parcialmente a los de afuera. Un discurso disfrazado de este estilo es siempre difícil de interpretar, pero mucho más cuando existe una distancia temporal y un desconocimiento del contexto social con todos sus matices. Y esto es lo que nos sucede con los textos del NT.

El discurso disfrazado es el lugar privilegiado para la manifestación de un pensamiento no hegemónico, disidente, subversivo, de oposición¹³. Este tipo de lenguaje se encuentra en el NT, en los evangelios, en el Apocalipsis, incluso en San Pablo. Desvelar el sentido oculto debajo del disfraz, aunque es una tarea difícil e hipotética, es algo que debemos emprender algunas veces cuando de las relaciones con el sistema imperial se trata.

¹¹ J. C. SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla 2003.

¹² R. A. HORSLEY (ed.), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul* (Semeia Studies 48), Atlanta 2004.

¹³ SCOTT, o.c., 54.

2. APUNTE SOBRE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS Y EL IMPERIO

a) OBSERVACIONES GENÉRICAS

En los relatos evangélicos se presupone el contexto imperial, pero tal como se verificaba en un pueblo oprimido, el judío, establecido en Judea y Galilea. El Imperio contaba con las élites locales, con la dinastía herodiana en Galilea, y con la aristocracia sacerdotal sobre todo en Judea. Los romanos respetaban el carácter peculiar de la religión judía. En el Templo de Jerusalén, a su vez, se ofrecían sacrificios por el bienestar del emperador.

Los evangelios son unos relatos que no solo desembocan en la cruz de Jesús, sino que pretenden reivindicar su centralidad e importancia. Por tanto hay un conflicto inevitable con el Imperio, entendiendo por tal la compleja y variada red de relaciones que lo componía. A la vez, los evangelios, como hacen los sectores subalternos, usan diversas estrategias para no renunciar a su identidad, pero evitar en lo posible un conflicto abierto que sería fatal (es mi convicción que en los evangelios hay casos muy notables de «discurso disfrazado»).

En la presentación de Jesús, Lc le atribuye títulos que solían aplicarse al emperador: Hijo de Dios (1,33), Señor (1,36; 2,11) y Salvador (2,11.30). Afirma que Jesús guía a los hombres a la paz (1,70), «nos anuncia por Jesucristo el evangelio de la paz» (Hch 10,36), lo cual encierra una crítica a la teología imperial y a la correlativa paz romana.

En los evangelios encontramos también una crítica, hasta cierto punto disfrazada, de los herodianos, agentes del Imperio con los judíos. Herodes el Grande viene comparado nada menos que con el faraón: manda matar a todos los niños judíos para acabar con Jesús/Moisés (Mt 2,13-16). Su hijo, Herodes Antipas, quiere matar a Jesús (Lc 13,31-33) y su nieto, Herodes Agripa, se presenta en una ciudad pagana, Cesarea (Hch 12,20-23), con una gloria deslumbrante¹⁴ y el pueblo lo adora como a un dios («¡Es un dios el que habla, no un hombre!»), pero inmediatamente el ángel del Señor le infligió un castigo atroz por haber usurpado el lugar que solo a Dios corresponde¹⁵.

¹⁴ AJ XIX, 344.

¹⁵ AJ XIX, 346 y 343; BJ. II, 219.

Jesús utiliza una expresión bien política: anuncia el Reinado de Dios. Es una expresión que se usa preferentemente en los momentos de máxima opresión del pueblo judío: el Deutero-Isaías cuando se dirige a los exiliados en Babilonia y Daniel en el momento del dominio seléucida. Jesús mira «desde abajo» y siente el Imperio Romano como opresión de la población judía galilea. El Reino de Dios es un mensaje de resistencia y esperanza: Por impresionantes que parezcan, los imperios no prevalecerán. Dios va a intervenir en la historia y las cosas van a cambiar, los últimos serán los primeros, los pobres, los afligidos y los hambrientos serán liberados, los justos juzgarán el mundo (Mt 19,28; Lc 22,30). En su contexto histórico el anuncio del Reinado de Dios tenía una carga de crítica imperial, que no podía pasar desapercibida. Suscitó, además, un movimiento popular que preocupó muy seriamente a las autoridades imperiales, como se afirma reiteradamente en los evangelios.

La esperanza escatológica en una intervención decisiva de Dios llevaba, por una parte, a descubrir los signos históricos del Reinado/Imperio de Dios y, por otra, promovía comportamientos alternativos a los dominantes en el Reinado/Imperio del César. Es decir, quienes aceptan el Reinado de Dios viven en los márgenes de su sociedad, forman una «comunitas», que se entiende como una nueva familia («estos son mi madre, mis hermanos y mis hermanas»; «todos vosotros sois hermanos»), que tienen un comportamiento radicalmente alternativo (Mc 10,41-45: «Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder: Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos»; cf. Lc 22,24-27). El Reino de Dios no solo implica una crítica del culto imperial, sino también una crítica y una alternativa a las relaciones de dominación y de patronazgo. Sin enfrentarse directamente, está cuestionando la red de relaciones de dominación que constituyen el Imperio Romano.

Es obvio que Jesús promueve una religión política, no en el sentido moderno de aspirar al poder del estado, sino en el sentido aristotélico de dirigirse al conjunto del pueblo, y aspirar a configurar unas nuevas relaciones sociales que tienen como base la aceptación de Dios como Señor supremo.

b) «DAD AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR Y A DIOS LO QUE ES DE DIOS»

Hay un momento en que le instan a Jesús para que defina claramente su actitud no solo respecto al Imperio, sino también respecto al emperador mismo. Es cuando le preguntan «¿es lícito pagar tributo al César o no?». Le tienden una trampa: si responde que no incurre en delito ante los romanos; si responde que sí decepcionará al pueblo, entre el cual el malestar por las cargas impositivas enormes y humillantes estaba muy extendida (le preguntan por el impuesto que tienen que pagar como pueblo sometido). El problema era candente y grave. Cuando el censo de Quirino, en el momento en que Judea pasó a depender directamente de Roma, surgió Judas Galileo, que incitaba a la rebelión diciendo que pagar tributo a los romanos era atentar contra Yahvé, único Señor de Israel¹⁶. Poco después el rey Agripa exhorta a pagar el tributo para evitar la guerra¹⁷. No pagarlo es uno de los factores que desencadenó la guerra del año 66¹⁸.

Como es su costumbre ante una pregunta directa, Jesús responde con otra pregunta y reformula la cuestión¹⁹. Es un procedimiento típico del lenguaje disfrazado de sectores oprimidos.

En aras de la claridad y de la brevedad comienzo fijándome en las palabras claves de Jesús, lo que podríamos denominar la «punta» del apotegma: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Todo el énfasis está puesto en la segunda parte, que se refiere a algo sobre lo que no le habían preguntado: «Dad a Dios lo que es de Dios». Preguntan por los derechos del César, Jesús responde reivindicando los derechos de Dios. Dios es el Señor supremo y Jesús anuncia que su Imperio está ya presente y pronto se hará del todo manifiesto.

¿Y qué es lo que hay que dar al César? Jesús no dice nada al respecto, ni siquiera si hay que darle algo. Las opiniones de los intérpretes están muy divididas. Jesús no formula una teoría sobre el estado y las relaciones con él. Su respuesta es muy ambigua, como digo, típica del lenguaje disfrazado. Esta ambigüedad desconcierta y causa estupor ante quienes, con afán de tentarle, habían formulado la pregunta.

Pero el episodio tiene una contra-pregunta de Jesús y un diálogo que nos hacen profundizar en la cuestión. Jesús pide que le enseñen la mone-

¹⁶ BJ II, 118.

¹⁷ BJ II, 403-404.

¹⁸ BJ V, 405-406.

¹⁹ En Mc 1-13 plantean a Jesús 17 preguntas y en 13 responde con otra pregunta.

da del tributo y le llevan un denario. El denario de Tiberio era de plata, acuñado en Lyon, y por una parte tenía la imagen del emperador con una corona de laurel rodeada por la inscripción TIBERIUS CAESAR DIVINI AUGUSTI FILIUS AUGUSTUS (Tiberio César Augusto hijo del divino Augusto). En el otro lado de la moneda se leía *Pontifex Maximus* junto a la imagen de una dama sentada que podía ser la Paz divinizada. Jesús hace que se fijen en estas imágenes; caben muchas interpretaciones sobre lo que corresponde al César. Puede entenderse como desterrar de Israel esas monedas sacrílegas porque al tener figuras humanas atentaban contra el segundo mandamiento²⁰. O nos encontramos con un enfrentamiento radical entre el culto imperial reflejado en la moneda y el culto a Dios. O la contraposición con la imagen del César presente en el denario y los seres humanos que están creados a imagen de Dios (Gen 1,23); la vida y los seres humanos son de Dios, las monedas dáselas al César.

Pero muchos estudiosos piensan que no hay que buscar contraposiciones tan radicales. El denario, pese a tener figuras humanas, era de uso común entre los judíos y el culto imperial que expresa es una versión «blanda», usando el término de Klauck²¹, porque evita la divinización del emperador reinante. Por eso no excluyen que el «dad al César lo que es del César» tenga un sentido positivo: pagad el tributo a la autoridad imperial y no os creéis problemas; incluso afirman que se reconoce la legitimidad de la autoridad imperial siempre que no se arrogue una dignidad divina y unas exigencias absolutas.

¿Qué pensar de estas opiniones? ¿Cómo interpretar este texto? Creo que es un texto buscadamente ambiguo, recurso típico del «lenguaje dis-

²⁰ P. C. FINNEY, *The Rabbi and the Coin Portrait (Mark 12: 15b,16): Rigorisme Manqué*: Journal of Biblical Literature 112 (1993) 629-644; W. HERZOG II, *Onstage and Offstage with Jesus of Nazareth: Public Transcript, Hidden Transcript, and Gospel Texts*, en R. A. HORSLEY (ed.), o.c. (nota 12), 41-60, utiliza las sugerencias de J. C. Scott para interpretar este texto, lo que me parece muy acertado, pero llega a conclusiones algo diferentes a las que propongo. Según Herzog, la moneda con la imagen del emperador y la inscripción hay que devolvérsela (apodídómi) al emperador porque es blasfema e idólatra. No quiere decir que esté a favor de pagar el tributo, porque la tierra y todo lo que produce pertenece a Dios. Pero esto no se podía decir abiertamente y Jesús usa un lenguaje disfrazado, expresa «un mensaje codificado de resistencia» y la historia de la interpretación muestra que descifrarlo no era tarea fácil. Sin embargo los campesinos y el pueblo corriente del país, que oían el aforismo de Jesús, conocían perfectamente lo que estaba diciendo» (58).

²¹ H.-J. KLAUCK, o.c. (nota 8), 330.

frazado» de los sectores oprimidos. Autores antiguos y de máxima solvencia²² ya descubrían rasgos irónicos. Ante una pregunta tan capciosa, formulada por las élites y con el deseo expreso de cazarle, Jesús recurre a un lenguaje disfrazado y ambiguo, que junto a una afirmación clara, deja un espacio amplio susceptible de interpretaciones diversas. Además es un error en textos de este estilo buscar un sentido originario unívoco. Téngase en cuenta que este texto se proclamaba oralmente y que hay que contar con los énfasis del narrador/lector (en alta voz), con sus gestos, con eventuales escenificaciones. Es decir la ambigüedad originaria de este texto era un arma anti-imperial con múltiples registros originarios, que podían ser utilizados en las celebraciones de las primeras comunidades marginales.

Basándose en este episodio acusan a Jesús ante Pilato, en el Evangelio de Lucas (23,2), de ser un subversivo que «prohíbe pagar tributo al César». Es la mejor prueba de que la ambigüedad del texto permitía esta interpretación o, quizá más exactamente, que podía descubrirse debajo del disfraz del lenguaje su verdadero sentido contracultural.

La historia de la interpretación de este texto es singularmente importante y ha sido el lugar clásico para justificar la obediencia a emperadores y gobernantes, y la obligación de pagar impuestos²³, así como para separar el ámbito de lo religioso y de lo político. Son interpretaciones acomodaticias, pero es claro que el texto, leído no anacrónicamente, no establece una teoría del estado ni de las relaciones entre el estado y la iglesia²⁴; más bien, al contrario, es una enérgica reivindicación de Dios y de su Reino, que relativiza las pretensiones de todos los poderes humanos, y a partir de esto deja un amplio campo abierto para interpretaciones diversas y contextualmente condicionadas.

3. PABLO Y EL IMPERIO

El estudio de Pablo es de especial importancia en el tema que nos ocupa. Tradicionalmente se ha situado al Apóstol en relación con el juda-

²² Cf. J. A. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas*, IV, Madrid 2005, 161-174.

²³ JUSTINO, *I Apol.* 17, 1-3.

²⁴ U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo*, III, Salamanca 2003, afirma que «una teología del Estado no tiene ningún fundamento en Mt 22, 16-21».

ismo (la Ley, la justificación por la fe y el lugar de las obras, etc.), pero existe en la actualidad una tendencia muy fuerte para comprenderle en el contexto del Imperio Romano²⁵. En principio es un planteamiento muy acertado. Pablo se mueve por las grandes metrópolis del Imperio y su predicación de Jesús crucificado tenía necesariamente repercusiones políticas muy serias. Atendiendo a sus cartas auténticas (prescindo de los datos de los Hechos, excepto en un caso, como veremos) sabemos que conoció dificultades y fue encarcelado por las autoridades romanas (2Cor 1,8; 6,5; 11,23.26.32; Fil 1,13.20; la Carta a Filemón la escribe desde la cárcel, igual que la que dirige a los Filipenses).

a) PABLO Y LA CORRIENTE ANTIIMPERIALISTA DE LA BIBLIA

Antes, hablando de Jesús, hemos visto que empalma con un vector central en la Biblia, que sostiene la identidad de Israel en los momentos de máxima dificultad y que es la resistencia antiimperialista. Creo que Pablo se sitúa en la misma trayectoria.

En efecto, Israel, asentado en una estrecha franja de tierra en la orilla oriental del Mediterráneo, pobre pero de enorme valor estratégico, un corredor clave entre Europa, África y Asia, es un pueblo pequeño y siempre amenazado por los grandes imperio de turno, que se disputan aquella tierra, y que podían venir del Sur (Egipto), del Norte y del Oriente (Asiria, Babilonia, Persia) o del mar y de Occidente (griegos y romanos). En Israel ha habido de todo, desde la resistencia suicida hasta el pacto oportunista. Pero la fe en Yahvé era siempre una denuncia de los imperios, una invitación a no deslumbrarse ante los carros del faraón ni ante el armamento de los asirios, una llamada a confiar en Yahvé, a esperar y resistir con inteligencia, a no perder la propia identidad. La Biblia es la epopeya de la caída de un imperio tras otro y de la pervivencia —en medio de dificultades, infidelidades y desastres— del pequeño pueblo de Dios

²⁵ D. GIORGI, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, Minneapolis 1991; N. ELLIOTT, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Maryknoll 1994; R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997; R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Politic. Ekklesia. Israel. Imperium. Interpretation*, Harrisburg 2000; R. A. HORSLEY - N. A. SILBERMAN, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Santander 2005; J. D. CROSSAN - J. L. REED, *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella 2006; N. ELLIOTT, *The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire*, Minneapolis 2008.

convertido en portador de una esperanza, que se va perfilando, pero que siempre conserva su carácter de transformación histórica.

Pablo, a diferencia de Jesús, no aspira a la renovación de Israel en su propia tierra, sino que amplía enormemente su horizonte y piensa que la renovación de Israel solo se dará tras el anuncio del Mesías judío, Jesús como Hijo de Dios resucitado, a todos los pueblos paganos. Pablo es un judío de la diáspora, empalma con la «ilustración» judía que se había desarrollado en contacto con el helenismo, y transforma de forma fiel, creativa y libre el mensaje de Jesús. El mesianismo conlleva siempre una utopía histórica y de esto Pablo no abdica en absoluto. Cuando proclama que Jesús es el Mesías está diciendo que el Reino de Dios ha llegado, aunque no use esta expresión. Cualquier judío que escuchase a Pablo captaba inmediatamente que estaba proclamando la irrupción de un mundo nuevo, que hacía caduco el orgulloso orden imperial.

Pero su proclamación, que evita la confrontación directa, tenía que sonar como un verdadero desafío también a los oídos de la autoridad imperial. «Evangelio» era un término técnico para expresar el nacimiento del emperador o su accesión al trono o sus victorias militares. Pablo toma este término, pero le da un sentido alternativo: el verdadero Evangelio es el de Dios, que ofrece su salvación en Jesucristo. La inscripción de Priene²⁶, ciudad entre Mileto y Éfeso, del año 9 a.C., referida a Augusto, es una expresión típica del culto imperial. En ella se proclama al emperador como salvador, se le diviniza, se dice que trae el orden y la paz al mundo, que su aparición fue el comienzo de una nueva era y de que las buenas noticias llegaron gracias a él (di'autòn euangelíon), de modo que el día de su nacimiento debe considerarse en lo sucesivo el inicio del año. El mensaje paulino sobre un nuevo salvador, un nuevo hijo de Dios, uno que trae la paz y una era nueva, que es el portador del evangelio, socavaba la teología imperial, la legitimación ideológica del Imperio y era una amenaza para la paz y el equilibrio del mundo, que descansaba sobre esta consideración del emperador. Pablo no podía anunciar todo esto de forma abierta y pública, tenía que hacerlo de boca en boca, en ambientes reducidos (en sus comunidades), moviéndose por los márgenes de la sociedad. De lo contrario hubiese sucedido mucho antes lo que ocurrió más tarde, su ejecución en Roma²⁷.

²⁶ El texto y comentario en R. PENNA, o.c. (nota 2), 202-204.

²⁷ C. GIL, a.c. (nota 1), 51.

b) LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA CRUZ DE JESÚS

Pablo no se gloria sino de la cruz de Cristo (Gal 6,14), según el mismo afirma, y la reivindica con fuerza extraordinaria, la convierte en centro de su teología y de ella saca consecuencias prácticas de hondo calado.

Al principio y al final de la Primera Carta a los Corintios habla de la cruz con categorías míticas y con un esquema apocalíptico. En 2,6-8 habla de los jefes/potestades (*arkhóntes*) de este mundo, que están abocados a la ruina (*katargouménôn*), porque no han conocido la sabiduría de Dios y han crucificado al Señor. Estos jefes/poderes designan a poderes sobrenaturales que intervienen en la historia y también a los responsables políticos de la muerte de Jesús. En la mentalidad apocalíptica a estos poderes sobrenaturales perversos se les ve actuando mediante el imperialismo de turno (cf. Dan 10,13.20). En la muerte y resurrección de Jesús todos estos poderes han sido derrotados, pero aún siguen ejerciendo su poder maléfico en la historia. Solo al final todos los poderes (*pâsan arkhên*), entre ellos el Imperio Romano, serán aniquilados (*katargeítai*). Entonces será Dios todo en todas las cosas (1Cor 15,28). Pablo utiliza las categorías apocalípticas de manera muy personal. No vacían la realidad histórica de la cruz, al contrario le sirven para que sus repercusiones y exigencias se extiendan y sigan vigentes, porque aún no ha terminado la historia²⁸. (En Col y Ef, Cristo ha aniquilado ya totalmente las potestades hostiles, de forma que la vida del cristiano está en el cielo y, por eso, estas cartas atenúan drásticamente la relación conflictiva de los creyentes con el mundo y no hablan de la cruz como un hecho histórico y político.)

En la medida en que se afirma la cruz se introduce la crítica al Imperio y se proponen unos valores alternativos. Pablo hace una teología de la cruz, de extraordinaria profundidad, en los primeros capítulos de 1Cor y ahí busca los criterios para el comportamiento de la comunidad en sus disputas internas (cap.1-3), en los problemas prácticos (cap.5-6), en su postura ante un mundo llamado a pasar (7,31), en la actitud ante los necesitados tanto de Corinto (11,22) como de Judea (16, 1-4). Volveré sobre ello, pero antes me voy a fijar en el texto más antiguo que escribió Pablo,

²⁸ «Pablo no ha ocultado la naturaleza de la cruz como una opresión política e histórica; más bien la ha comprendido a través de las lentes de la apocalíptica judía»: N. ELLIOTT, *The Anti-Imperial Message of the Cross*, en R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire* (nota 24), 183.

la Primera Carta a los Tesalonicenses, y en la cual ya está presente la crítica a la pretensión salvífica del Imperio realizada en nombre de la fe en Jesús como único Señor.

La «parusía» era un término técnico que designaba la llegada gloriosa del emperador a una ciudad, a cuyo encuentro (*apantêsis*, otro término técnico) salían todos los habitantes. Estos términos son introducidos por Pablo varias veces en 1Tes²⁹, de forma crítica y alternativa: la verdadera parusía es la del Señor Jesús (2,19; 3,13; 4,15; 5,23), a cuyo encuentro (*apantêsis*, 4,17) saldrán todos los justos, tanto quienes permanezcan en vida, como los muertos que serán resucitados por Dios (4,13-16).

«Paz y seguridad» (5,3; *eirêne kai asphaleia; pax et securitas*) era un eslogan político de la propaganda imperial. 1Tes 5,3 dice: «Cuando digan «paz y seguridad», entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos, la ruina». Para Pablo, la venida del Señor pondrá al descubierto la falsedad de la paz y seguridad romanas. En este caso el pensamiento paulino está en la línea de la protesta apocalíptica cristiana contra el montaje imperial³⁰.

En Hch 17 se cuenta cómo los judíos de Tesalónica arrastran, junto a otros hermanos, a Jasón, que había hospedado a Pablo, ante los magistrados de la ciudad gritando: «Esos han revolucionado el mundo y se han presentado también aquí... Atentan contra los derechos del César, pues afirman que hay otro rey, Jesús» (17,5-7). Hay que tener en cuenta que Tesalónica era una ciudad especialmente dependiente de Roma y en la cual la teología imperial tenía una singular penetración. Un autor moderno afirma que «la acusación (ante los magistrados de Tesalónica), en cierto sentido, era cierta. Pablo estaba organizando una contrasociedad leal a un emperador conquistador del mundo cuyo nombre *no* era César. Y eso era sedición contra el orden romano, no una mera herejía religiosa con interés únicamente para los judíos de la ciudad»³¹.

²⁹ Para nuestro tema son de gran interés las referencias a I Tesalonicenses. Puede verse: H. KOESTER, *Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians*, en R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire* (nota 24), 158-166; K. P. DONFRIED, *The Imperial Cult of Thessalonica and Political Conflict in 1 Thessalonians*, en R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire* (nota 24), 206-214; K. P. DONFRIED, *Paul, Thessalonica and Early Christianity*, London-New York 2002.

³⁰ H. KOESTER, a.c. (nota 27), 162.

³¹ R. A. HORSLEY - N. A. SILBERMAN, o.c. (nota 24), 154-155.

c) LA FRATERNIDAD CONTRA EL PATRONAZGO: COMUNIDADES ALTERNATIVAS

Jesús crucificado, y no el César glorioso y divinizado, es el Hijo de Dios, el que inicia una nueva era, la revelación de la verdadera sabiduría, la manifestación de Dios. La cruz es una realidad política, pero Pablo invierte su sentido. El patíbulo vergonzoso con el que los romanos aterraban para someter a todos los pueblos, se convierte en el lugar desde donde surge la crítica más radical contra ese mismo Imperio.

En los primeros capítulos de 1Cor, Pablo formula, con enorme vigor retórico, una profundísima teología de la cruz. Se dirige a la comunidad cristiana y el Apóstol quiere salir al paso de varios problemas que se han planteado, pero ante todo de uno: hay divisiones y discordias, porque cada uno de vosotros dice: «Yo soy de Pablo», «Yo de Apolo», «Yo de Cefas», «Yo de Cristo» (1,10-11). Lo que sucede, con toda probabilidad, es que las estructuras de patronazgo se han introducido en el interior de la comunidad cristiana. Diversos grupos reivindican su adhesión preferente a un apóstol famoso, quizá porque él mismo les inició en la fe o, incluso, les bautizó. El problema es muy sintomático. Está en juego la columna vertebral del Imperio. Como ya he dicho las relaciones patrón-cliente, las estructuras de patronazgo, englobaban todos los aspectos de la sociedad imperial y cimentaban el carácter vertical, jerárquico y arbitrario del sistema.

Ante esta situación Pablo reacciona con extraordinaria energía. La cruz de Jesús nos enseña a ver y valorar la realidad de un modo radicalmente distinto. Hay una confrontación entre la sabiduría del mundo y la sabiduría de Dios. «La predicación de Cristo crucificado es escándalo para los judíos y locura para los gentiles, pero para los llamados, tanto judíos como griegos, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1,24). La misma consideración de la composición de la pequeña comunidad de Corinto en medio del océano pagano pone de manifiesto, dice Pablo, que Dios ha elegido a lo necio para confundir a los sabios, lo débil para confundir a los fuertes, a lo plebeyo y despreciable para confundir a lo noble, a lo que no es para reducir a la nada a lo que es (1Cor 1,26-28). Con este discurso paradójico y provocativo Pablo busca reafirmar la identidad de la comunidad cristiana, promover unos valores y unas relaciones sociales alternativas, mantener una distancia con lo que en el Imperio se entiende por poder, por honor y por sabiduría³².

³² En estas pocas páginas no pretendo hacer una teología completa de la cruz en Pablo ni siquiera en lo que respecta a nuestro tema. Especialmente habría que analizar

Las relaciones patrón-cliente constituían el corazón de la sociedad imperial y, por eso, Pablo es tan enérgico para reivindicar lo más específico de la fe cristiana, la cruz, de modo que esas relaciones no se introduzcan en el seno de la comunidad, que tiene que presentar una forma alternativa, fraterna, de vida. Las escisiones en la comunidad de Corinto atentan obviamente contra la fraternidad, pero indican algo profundo y perverso, la contaminación por los valores de la sociedad imperial; si buscamos la gloria en un patrón humano renunciamos a la cruz de Cristo. Jesús crucificado es incompatible con el culto al emperador y es el principio de una nueva forma de entender las relaciones sociales que tienen que visibilizarse en la comunidad cristiana. Pablo acaba esta sección de la cruz con estas palabras: «así que no se gloríe nadie en los hombres, pues todo es vuestro, ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (3,21-22).

Pablo no quiere en forma alguna que los cristianos se aislen del mundo. Al contrario, les pide que «permanezca cada cual ante Dios en la condición en que fue llamado» (1Cor 7,24). En principio los fieles participan

el himno de Fil 2,6-11, escrito desde la cárcel, lo que no es nada casual, sino que propiamente una identificación especial de Jesús con la condición en que se encuentra el Apóstol. Cristo posee la condición divina y se abaja, vaciándose (*kénosis*), asumiendo la condición de esclavo y llegando a los más bajo de lo humano, la muerte en cruz (v.6-8). A este movimiento de abajamiento sigue otro de exaltación. Por eso, Dios lo exaltó para que todos confiesen que Cristo es el Señor (v.9-11). Jesús crucificado es la contraposición total con la idea judía del Mesías y con la presentación del César, cuyo señorío y divinización se basaban en la victoria y el sometimiento de pueblos y gentes. Por eso no se puede proclamar a Jesús como Mesías y Señor si no es mirando a la cruz y bueno sería que esto estuviese presente en la espiritualidad y en la liturgia, que cuando es más solemne más deudora parece del ceremonial imperial. Jesús crucificado remite a una historia de misericordia y de solidaridad con los más débiles y necesitados. Se sigue, obviamente, una comprensión alternativa de la vida humana. Pero hay más: Jesús crucificado revela también una imagen nueva de Dios («predicamos un Mesías crucificado... un Mesías fuerza de Dios y sabiduría de Dios»: 1Cor 1,24). Ciertamente la mediación histórica de Dios no es el poder, la imposición por la fuerza, el sometimiento violento, sino la entrega, la solidaridad con los últimos, la misericordia. Pero aún probablemente se puede decir más. Jesús está tan absolutamente identificado con Dios, que en su *kénosis*, en su vaciamiento absoluto por amor, se revela un Dios que es un continuo vaciarse de sí mismo para que todo lo demás tenga vida y libertad. Cf. M. MALLOFRET, *El mensaje de la cruz: síntesis teológica de 1Cor 1-4 y Fil 2,5-11*: *Isidorianum* XV (2006) 137-191. «La *kénosis* es la revelación de «una manera de ser de Dios», que existe desde toda la eternidad y que ahora, en la plenitud de los tiempos, es revelada por el Hijo»: a.c., 182.

de la vida social en sus diversos aspectos sin que le preocupe dar orientaciones más concretas porque espera la Parusía cercana y el Imperio tiene sus días contados. Ahora bien, Pablo se esfuerza en edificar unas comunidades alternativas al orden social vigente. Su estrategia comienza por establecer en cada ciudad alguna o algunas comunidades de base doméstica (*kat' oikon ekklesiá*) (Rom 16 4-5; Filem 2-3). El cristianismo doméstico paulino en absoluto es una religión privada. Ante todo porque la casa/familia (*oikos*) era la base de la polis, como afirma Aristóteles³³, y tenía, por tanto, una dimensión política. Por eso fueron enormes los conflictos del cristianismo paulino con su sociedad y con las autoridades imperiales, precisamente porque el introducir la fe cristiana en la casa suponía una transformación profunda en ella.

Además todos los cristianos de una ciudad, eventualmente pertenecientes a diversas comunidades domésticas, se reunían y formaban una *ekklesiá*/asamblea (1Cor 1,2; 1Tes 1,1). *Ekklesiá* es un término político que procede de la vida de la polis, era la asamblea cívica de las ciudades griegas³⁴. Las *ekklesiai* de Pablo estaban al margen de las asambleas cívicas de las ciudades, podían aparecer a los ojos de un espectador como una asociación voluntaria (esto no significa en absoluto que los cristianos tengan que retirarse de las asambleas cívicas). El Apóstol crea una red en extensión de *ekklesiai*, quiere llevar el Evangelio a Roma precisamente porque es consciente de que el mesianismo judío se ha abierto a los paganos y se ha convertido en un proyecto universal y radicalmente alternativo a la *pax romana*.

Una observación de interés avala este planteamiento. La expresión, que Pablo usa varias veces, «Iglesia de Dios» (1Cor 1,2; 15,9; Gal 1,13; 1Tes 1,1; 2,14; 2Tes 1,4; 1Tm 3,5.15) es creación suya. Es clara la referencia al *qahal Yhwh*, a la asamblea de Dios en el AT. El Señor Jesús ha desbancado al César Señor y Salvador. En Jesucristo crucificado y resucitado se cumplen las promesas de Dios. Las promesas de Dios llegan a cumplimiento por medio del pequeño pueblo de Israel contra el orden imperial romano.

³³ *Política*, 1253b.

³⁴ E. W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella 2001, 355-359; J. BERGER, *Pablo. El Apóstol de los paganos*, Salamanca 1996, 506-507; W. CARTER, o.c. (nota 1), 90; R. A. HORSLEY, *Paul and Empire* (nota 24), 208.

4. DIFERENTES POSTURAS EN LAS IGLESIAS DE ASIA MENOR

a) LA ACOMODACIÓN A LA SOCIEDAD IMPERIAL EN LA TRADICIÓN PAULINA CANÓNICA³⁵

En la tradición pospaulina canónica, situada en Asia Menor, se observa, hablando esquemáticamente, una acomodación clara a la sociedad imperial y a sus estructuras de poder. En Col y Ef los códigos domésticos suponen la acomodación y legitimación teológica de la estructura básica del orden social (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9).

En Pablo hay una gran tensión histórica, porque solo al final serán aniquiladas todas las potencias supernaturales (*arkahai, exousiai*), que están detrás del Imperio (1Cor 15,24). En Col y Ef la situación se desplaza: 1) La falta de otras referencias, que sí se encuentran en Pablo, no hacen tan claro que a estas potencias espirituales, frecuentemente mencionadas, se las considere vinculadas al poder histórico del Imperio. 2) Se afirma que estas potencias o han sido ya destruidas por Cristo (Ef 1,20-21; 3,10) o han sido creadas para El (Col 1,16; Ef 1,10). Responde a la escatología ya realizada o a la elevada cristología, de dimensiones cósmicas, que caracterizan a estas cartas. 3) En una ocasión se describe metafóricamente la vida cristiana como un gran combate «contra los principados, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en el aire» (Ef 6,12; cf. 6,10-17). Se puede sospechar que las comunidades se encuentran con dificultades crecientes y, por eso, se usa aquí el «lenguaje disfrazado» de los sometidos, pero que sigue manteniéndose la vinculación de las potencias celestes con el Imperio. En todo caso, las autoridades imperiales no se mencionan ni tampoco la cruz (excepto en el caso muy particular de Col 2,24), que es el factor que introduce la tensión con el sistema imperial.

En las Cartas pastorales el proceso de institucionalización se acentúa y, por tanto, también la acomodación al Imperio. El orden doméstico tradicional es, incluso, el modelo según el cual debe organizarse la Iglesia. Sobre todo se explicitan las consecuencias «políticas», en el sentido de que

³⁵ Lo que expongo muy brevemente en este párrafo lo desarrollo con cierta amplitud en el libro *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella 2009, 115-162.

se mencionan a las autoridades imperiales. En 1Tm 2,1-2 se pide «que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por los constituidos en autoridad». El objetivo es «que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad». Como se ve, la tarea de los gobernantes está muy lejos del mesianismo judío y de las edades de oro de las gestas imperiales. Se menciona a las autoridades, pero lo que se pide por ellas es algo que hay que hacer por todos los hombres. También Tito recibe el encargo de amonestar a la comunidad para que se sometan y obedezcan a los jefes y autoridades, y que mantengan un comportamiento modélico en la sociedad (3,1-2).

b) EL ENFRENTAMIENTO CON EL IMPERIO EN EL APOCALIPSIS

El Apocalipsis está dirigido a unas iglesias situadas en el entorno al que se dirigían las cartas de la tradición paulina que hemos visto. Sin embargo preconiza ante el Imperio una actitud totalmente distinta: la resistencia sin concesiones, llegando hasta el martirio si es necesario. Es un tema que atraviesa todo el libro y me limito a unas pocas indicaciones.

En el capítulo 13 el Imperio está representado por la Bestia espantosa, que surge del mar y recibe su poder de Satanás (13,2), con el que arrasa y seduce a toda la tierra. Cuenta, además, con el apoyo de otra Bestia, que surge de la tierra, que es un falso profeta, una instancia ideológica —en la que cabe incluir a la teología imperial— que hace que todos acepten el dominio de la Bestia primera. Quienes no adoran su imagen son exterminados (13,15). Quienes no se integran en el orden social impuesto por la Bestia quedan absolutamente marginados («no pueden ni comprar ni vender»: 13,15-16). La Bestia, Roma y su poder, es Babilonia, la opresora por excelencia (17,5), se la llama la gran prostituta, porque es el emporio de la idolatría, «de las abominaciones de la tierra» (17,15).

En una serie de visiones (los siete sellos: 4,1-8,1; las siete trompetas: 8,2-11,19; las siete copas: 15,5-16,2) se profetiza el castigo que espera a la Bestia. Es notable el carácter violento de las proyecciones imaginativas. Los dominados, con frecuencia, asumen los valores de los dominadores. Sin embargo, el Apocalipsis propugna siempre la resistencia real no violenta; quien triunfa y tiene la clave para interpretar la historia no es el León de Judá, sino el Cordero degollado (5,5-8,11). En la visión más violenta, en la que el agente divino aniquila a las dos Bestias, el arma es la Palabra de Dios (19,11.13.21).

En los capítulos 2 y 3, que podríamos considerar introductorios, se recogen las cartas dirigidas a las siete iglesias. El profeta a cada una le da recomendaciones apropiadas en función de la situación en que se encuentra. Para nuestro tema hay datos de especial interés. De Pérgamo se dice que allí «está el trono de Satanás» (2,13), referencia, sin duda, al gran templo que esta ciudad había dedicado al emperador. Poco después insiste: «ahí habita Satanás» (v.13).

Hay muchos en la comunidad cristiana que «comen carne sacrificada a los ídolos y fornican» (2,14). Parece que son los nicolaítas (2,6 y 2,15). En Tiatira se plantea el mismo problema: hay una profetisa, Jezabel, «que está enseñando y engañando a mis siervos para que fornicuen y coman carne inmolada a los ídolos» (2,20).

Parece que nos encontramos, en primer lugar, con una disputa entre tendencias cristianas. El Apocalipsis es más estricto y se opone a quienes, como Pablo, piensan que, en determinadas circunstancias, es lícito comer carne procedente de sacrificios. En cuanto a la fornicación es una imagen bien conocida de la idolatría. ¿A qué se está refiriendo aquí el Apocalipsis? Era máximo el rechazo a participar en el culto al emperador, aunque algunos cristianos lo practicaron. Pero había quienes consideraban que tomar parte en actos de oración e, incluso, en sacrificios a favor del emperador no pasaba de un ceremonial cívico, en el que un cristiano podía participar. Al fin y al cabo también en el Templo de Jerusalén se ofrecían sacrificios por el emperador. El Apocalipsis representa la postura de más clara oposición al culto imperial, al poder imperial (es satánico: 13,1-2) y, por tanto, también al orden social del Imperio (cap.18).

c) ENTRE LA SUMISIÓN Y LA RESISTENCIA

La 1Pd representa una postura intermedia entre la acomodación y la resistencia. La riqueza teológica de este escrito es enorme y recurre, a veces, a un lenguaje un tanto velado. Está dirigido a cristianos de procedencia gentil (4,3) en una amplia zona de Asia Menor que sufren extraordinarias dificultades (1,6-7; 4,12-19: «Queridos no os extrañéis del fuego que ha prendido en medio de vosotros para probaros como si os sucediera algo raro...participáis en los sufrimientos de Cristos...»). En aquella sociedad, los cristianos son extranjeros (*parepidēmoi*) y forasteros (*paroikoi*) (1,1.17; 2,11). El sentido de estos términos en 1Pd se ha discutido

mucho³⁶. En mi opinión expresan la situación de desarraigo, marginación y hasta confrontación con su ambiente que viven los cristianos por su conversión. Son expresiones metafóricas, que reflejan una situación real muy dolorosa. Conocen una situación de exilio y destierro en su propia tierra. Es la condición de muchos pueblos colonizados y, por eso, la llamada «exégesis poscolonial» ha prestado atención a la 1Pd³⁷.

La primera parte de la carta formula la nueva identidad de los cristianos. Han sido marginados socialmente, son *homeless* en la *oikumene* que es el Imperio, pero tienen una nueva casa/familia de Dios edificada sobre una piedra viva, desechada por los hombres, pero elegida y preciosa ante Dios (2,4-8). «Sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa» (2,9).

A continuación la Carta desarrolla cómo los cristianos, provistos de esta nueva identidad, tienen que saber vivir en la sociedad imperial, desde la marginalidad, porque son forasteros y extranjeros. Les pide una moral personal intachable y, a la vez, que mantengan un comportamiento ejemplar como ciudadanos (2,12: «tened en medio de los gentiles una conducta ejemplar...»; 2,15: «esta es la voluntad de Dios: que obrando el bien, cerréis la boca a los ignorantes insensatos»; cf. 3,13-17). Por supuesto deben preservar el orden de la casa patriarcal (2,18-3,7), pero lo interesante es que explicita las obligaciones sociales: «tened en medio de los gentiles una conducta ejemplar, a fin de que en lo mismo que os calumnian como malhechores, a la vista de vuestras bellas obras den gloria a Dios en el día de la Visita» (2,12). Especialmente interesante es el párrafo que sigue (2,13-17; v.13-14: «Sed sumisos, a causa del Señor a toda institución humana; sea al rey como soberano, sea a los gobernantes como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien. Esta es la voluntad de Dios, que obrando el bien, cerréis la boca de los ignorantes insensatos»): pide obediencia al rey, pero deja bien

³⁶ La opinión más común es entender que son extranjeros y forasteros en la tierra, porque su verdadera patria es la celeste (Heb 13,14; 11,10; 12,22). J. H. Elliott convulsionó los estudios de 1Pd defendiendo que estos términos había que entenderlos de forma real y sociológica: los cristianos eran peregrinos de paso o residentes no ciudadanos en la regiones de Asia, que se mencionan al principio de la carta. Cf. *Un hogar para los que no tienen hogar: estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella 1995.

³⁷ D. G. HORRELL, *Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch-Elliott Debate Towards a Postcolonial Reading of First Peter*, en R. L. WEBB - B. BAUMAN-MARTIN (eds.), *Reading First Peter with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of First Peter*, London 2007, 111-143.

claro que es una institución humana. Estamos muy lejos del culto imperial; quizá se le está criticando larvadamente. Esto se confirma cuando se lee al final de la perícopa: «a todos honrad (*timêsate*), a los hermanos amados, a Dios temed, al rey honrad (*timâte*) (v.17). Al rey hay que honrarle, sí, pero como a todos los seres humanos³⁸.

¿De dónde procede esta hostilidad que sufren los cristianos? Según muchos autores las actitudes de los convertidos extrañaban, resultaban asociales y se promovían tumultos populares contra ellos³⁹. Pero parece que hay que contar con cierta participación y, en casos, con la iniciativa de las autoridades imperiales. Al final de la Carta se dice «os saluda la que está en Babilonia», con lo que está dando a entender el carácter opresor de Roma. Además parece que son perseguidos por el mero hecho de ser cristianos, por el nombre de cristianos (3,15-16), lo que sabemos era para los gobernantes romanos de la zona motivo de severos castigos⁴⁰.

5. REFLEXIONES FINALES

Para terminar recojo algunas de las ideas expuestas, aludo a otros textos que no he podido tratar en este artículo e introduzco unas reflexiones finales. Todo muy esquemáticamente:

1. Todas las comunidades cristianas del NT tuvieron que vérselas con el Imperio Romano, entendidas como un sistema que englobaba toda la vida social, y adoptaron posturas diversas, que van desde la oposición frontal hasta una acomodación notable pasando por un distanciamiento crítico formulado con el lenguaje disfrazado de los oprimidos. El culto imperial planteaba un problema especial. La relación con las autoridades se trata de forma específica en pocos lugares y no es la cuestión central.

En este caso, como en otros, el NT no da recetas de actuación, pero sí da claves de referencia y de confrontación para discernir el comportamiento cristiano en la actualidad.

³⁸ Me parece insostenible la opinión de W. Carter de que la adecuación al Imperio en 1Pd podía, quizá, llevar hasta la participación en el culto imperial. Cf. o.c. (nota 1), 78-80.

³⁹ Es la postura de J. H. Elliot (nota 36).

⁴⁰ Plin. *Ep.* 10.96.

2. En los evangelios encontramos elementos críticos respecto al Imperio: afirmaciones cristológicas, polémicas contra las élites, sobre todo la centralidad de la cruz, expresión máxima del conflicto de Jesús con el Imperio. Jesús anuncia el Reinado de Dios, lo que conllevaba una crítica de la teología imperial. Ve al Imperio «desde abajo» y, por tanto, tiene una actitud crítica y propone unos valores radicalmente alternativos a los vigentes en la sociedad imperial. Se dirige directamente al pueblo de Israel y le pide un cambio profundo.

3. Pablo hace un trasvase cultural de enorme magnitud del mensaje y proyecto de Jesús. Cuando proclama el Evangelio de Jesucristo como Señor y Salvador, como inicio de una nueva era, está socavando la teología imperial. La reivindicación extraordinariamente enérgica que hace de la cruz significa ver el Imperio «desde abajo» y proponer unos valores radicalmente alternativos. Pablo extiende el proyecto mesiánico de Jesús a todos los pueblos.

4. Pablo quiere evitar, en lo posible, la confrontación directa con las autoridades imperiales. No dirige directamente su mensaje a la sociedad imperial (a diferencia de Jesús que se dirigía a todo Israel). Su estrategia es establecer comunidades basadas en las casas (iglesias domésticas) y basadas en asociaciones voluntarias en cada ciudad («ekklesias» de Tesalónica, de Corinto etc, alternativas a las «ekklesias» cívicas). Estas comunidades deben extenderse y, sobre todo, deben presentar un estilo de vida alternativo, fundado en los valores del evangelio. Deben ser fraternas y participativas; en ellas todas las diferencias étnicas, sociales y de género deben superarse (Gal 3,28); los miembros más débiles deben gozar de una especial consideración (1Cor 12,24-25); deben ser generosas (2Cor 8-9) y lugares de experiencias sociales innovadoras, regidas por la lógica del don, del amor gratuito.

5. Si algo hace Pablo es cultivar la nueva identidad cristiana. «Nuestra ciudadanía (*políteuma*) está en el cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesús» afirma en Fil 3,20. Está claro que es una terminología política y crítica con el Imperio.

Sin embargo, Pablo desea que los cristianos permanezcan en el mundo (1Cor 7,24; 5,10-11). Pueden y deben convivir con los paganos. Defiende el mantenimiento de matrimonios mixtos. Las comunidades deben estar abiertas y tender puentes con la sociedad, no pueden ser guetos cerrados, porque aspiran a extenderse y a acoger en su seno a gentes diversas sin causarles traumas vitales. Le importa mucho a Pablo que desde afuera se

obtenga una percepción positiva de la vida interna de sus comunidades (1Cor 14,23). Pablo quiere edificar «ekklesias», pero deja libertad a cada fiel en muchos aspectos de la vida social.

6. Pablo no se hace mucho problema de las relaciones con las autoridades imperiales. Es un pastor realista⁴¹ y así se entiende el texto de Rom 13,1-7. Había circunstancias concretas en Roma que lo explican. Los judíos habían provocado altercados, que les valieron la expulsión de la ciudad, el año 19 con Tiberio y el 49 con Claudio. El pago de impuestos y tributos era una cuestión especialmente candente. La comunidad cristiana de Roma, en trance de separarse de la judía, tenía que arreglárselas para lograr un «modus vivendi» con las autoridades imperiales en el momento en que perdían la consideración de «religio licita» de los judíos. Pablo recurre a una serie de «topos» sobre las autoridades propios del ambiente helenista y judío, pero no pretende hacer ninguna teoría sobre el estado. En esta sección de la Carta está hablando de las actitudes de los cristianos con los de afuera (12,14-13,7), pero en ese mismo marco deja claro que «no se pueden acomodar al mundo presente» y que deben renovar profundamente su mentalidad (12,2). Por otra parte, al inicio de esta misma Carta hay una crítica mordaz, con lenguaje disfrazado, de la apotheosis/divinización de Claudio (Rom, 13-4)⁴².

7. Pablo no se dirige a las autoridades imperiales ni busca incidir directamente en las estructuras del poder. Esto no quiere decir que renuncie a la dimensión pública, a la transformación histórica de la religión política de Jesús, pero lo hace por otro camino. Transformar las casas tenía a la larga una enorme repercusión política, porque la casa era —desde Aristóteles, como hemos visto— la base del estado. Sus «ekklesias» no eran meras agrupaciones culturales, sino comunidades que expresaban formas nuevas de entender las relaciones sociales.

Nuestra situación —me refiero a Europa— pienso que tiene semejanzas notables con la que tuvo que afrontar Pablo y las primeras comunidades cristianas: pequeñas comunidades en medio de un océano de indiferencia y de cultos a dioses muy variados. El ejemplo de Pablo puede ser instructivo: crear comunidades en que se vivan los valores alternativos del Evangelio; una Iglesia que no pretende ser una potencia política

⁴¹ R. PENNA, *La dimensione politica dell'ethos cristiano secondo Rom 13, 1-7 nel suo contesto: Ricerche Storico Bibliche* 18 (2006) 209.

⁴² D. ÁLVAREZ, *La importancia del contexto histórico para la interpretación del NT: el culto al emperador en Rom 1,3-4: Medellín XXXVI* (2010); R. PENNA, a.c. (nota 41).

y diplomática capaz de hablar de tú a tú con los poderes estatales, sino que, más bien, propone públicamente el Evangelio en el ámbito de lo prepolítico, de lo cultural, donde no está en juego directamente el poder, pero donde se incuban los grandes cambios sociales; una Iglesia que no se presenta en Europa como el reducto metafísico obligatorio para todos, sino que propone con radicalidad los valores específicamente evangélicos, como una opción libre, pero universalizable y profundamente humanizadora.

8. El cristianismo presentó a Jesús como el único Señor incompatible con el sincretismo de la religión romana. Esto puede derivar en intolerancia e imposición, y hay que reconocer que así ha sucedido a veces. Pero también es verdad que esta trascendencia de la confesión cristiana del Señor —herencia judía, pero eliminada su vinculación étnica— ha sido un factor decisivo para que se llegase a la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios, hizo posible la autonomía de lo político y la libertad de la fe. La distinción ilustrada entre la fe y la política es fruto de una semilla cristiana.