

Teología y violencia

El Dios de la vida y la violencia

GABRIEL SUÁREZ MEDINA*

RESUMEN

S

e debe colocar la violencia en el marco de referencia de la dialéctica muerte-vida. Con esta idea se recupera el sentido del Nuevo Testamento, que considera la violencia como un punto de vista escatológico, esto es, relacionada con la suerte definitiva de toda la humanidad, más que con el punto de vista moral-individual. La violencia constituye un freno que no deja avanzar hacia la plenitud de la vida, a la cual se siente llamado el hombre. Ello significa que hasta cuando exista la violencia, existirá la muerte, y el hombre no será todavía totalmente hombre. En esta afirmación se revela la necesidad de un empeño humano en el esfuerzo por eliminar esta raíz de la muerte que es la violencia. Evidentemente, se trata de un empeño tanto individual como colectivo.

Palabras claves: Vida, violencia, muerte, persona, sociedad.

Abstract

Violence must be seen within the death and life dialectic. In this way the basic idea of the New Testament is attained, which considers violence from an eschatological point of view,

* Doctor en Filosofía de la Universidad Gregoriana de Roma, Teólogo de la Universidad Salesiana de Roma, Especialista en Docencia Universitaria de la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Es profesor e investigador del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Oficina: Carrera 5 No. 39-00. Correo electrónico: gs00123@javeriana.edu.co

in relation to the final destiny of all mankind, rather than from a moral-personal vantage point. Violence is an impediment to the advancement towards the perfect fulfillment of life to which man is called. This means that as long as violence exists there will be death, and human beings will not be fully human. Thus the need for a human effort to eliminate this root of death which is violence. Of course, this effort must be individual and collective.

Key words: *Life, violence, death, person, society.*

Cuando afirmamos que Dios se ha revelado como un Dios de vida para los hombres, no es sólo una frase o simplemente un enunciado que nos sirve para titular escritos que llamen la atención. Necesariamente debe llevar a ver consecuencias que se tienen que poner en práctica para que esta revelación se cumpla totalmente; de lo contrario, será revelada la vida que Dios brinda y ofrece de manera gratuita a los hombres, pero no actuada. Se quedará en posibilidad, pero no pasará a ser posibilidad real y concreta en medio de la humanidad.

Veamos algunas implicaciones o consecuencias que se derivan de la afirmación *Dios es un Dios de la vida y no de la muerte o de la violencia* que lleva a la muerte de los hombres y del universo entero. Es una reflexión que se puede ver mucho más presente en un medio como el nuestro, donde la violencia no sólo lleva a la muerte física, sino a la muerte intelectual, laboral, afectiva, lúdica, económica, política, cultural y religiosa. Por tanto, las implicaciones que se pueden dar son mucho más concretas, si se quiere, que la misma muerte física, pues después de ella el ser humano dará un salto cualitativo según su creencia religiosa, mientras que en la muerte que produce la violencia, la persona debe seguir su peregrinar excluido de todas las manifestaciones que le niegan la vida. Esta es una afirmación que se irá haciendo más clara y concreta a lo largo del presente escrito.

IMPLICACIONES ANTROPOLÓGICAS

El mensaje cristiano sobre la humanidad puede presentarse como la propuesta en términos paulinos del «hombre nuevo» (cfr., Rm. 5, 12-21). Con Jesucristo entra en la historia de la humanidad el «hombre nuevo». Este hombre nuevo suprime al hombre viejo. Sin embargo, aquél no existe en estado

puro. Lo nuevo y lo viejo coexisten íntimamente unidos, de tal forma, que la humanidad es vivida por los cristianos como una lucha permanente entre lo nuevo (la vida) y lo viejo (la muerte y sus diversas manifestaciones en la violencia). Lo nuevo lucha por existir, por resistir a las presiones de lo viejo, por vencer el peso de lo viejo y por crear una nueva realidad con las materias y elementos dejadas por el hombre viejo.

Más que ninguna época, la nuestra se caracteriza por su preocupación por el futuro: intenta, entre penumbras, vislumbrar al hombre del mañana. Todos están de acuerdo: el hombre de hoy debe ser superado; el verdadero hombre es aún proyecto.

Esta búsqueda de la vida es tanto más acuciante cuanto más experimentamos la inhumanidad del hombre, su capacidad de oprimir a los demás y destruir su propio mundo ocasionando la muerte a través de las diversas formas de violencia que a lo largo de la historia ha venido generando. Es precisamente esta violencia la que no ha dejado que la vida ofrecida por Dios a la humanidad llegue a su plenitud.

El hombre nuevo en la experiencia cristiana

¿Cómo repercute en el cristianismo la búsqueda del hombre nuevo? El cristiano hace una afirmación inaudita: el hombre nuevo, el hombre de la esperanza de todos los siglos, ya ha aparecido en la historia y la ha conducido a su meta. Ese hombre se llama Jesucristo resucitado. En Él, los anhelos de plenitud, de apertura total del ser y de reconciliación global con Dios, con los otros y con el mundo, se han hecho realidad concreta. El *homo absconditus* se ha revelado plenamente, ha abandonado su ocultamiento. Por esta razón, el cristianismo se presenta como la religión de la juventud divina y humana. No se presenta como la religión del «super-hombre», pero sí quiere ser la religión del hombre-Dios (el Dios de los vivos). El futuro que anuncia a los hombres no es un futuro manipulable biológicamente, como si la manipulación pudiese hacer al hombre salir de sí mismo y alcanzar el misterio de Dios, sino que es el mismo futuro de Jesucristo.

Si la visión cristiana del futuro del hombre es tan optimista, no es menos concreta. Deja abierta la posibilidad de que el hombre, con su manipulación, cometa un error irreversible. De la manera como en el mismo orden espiritual el hombre pudo manipular la historia de forma desastrosa para un

desarrollo posterior, llamado pecado original, muerte (cfr., Gén. 3), así también puede inaugurar un proceso deshumanizador e involutivo que reduzca en parte, a la humanidad, a la condición de rebaño adaptado a la arbitrariedad de la ideología de las fuerzas dominantes.

Para el cristiano, la esperanza ha pasado a ser su característica y su mensaje. El hombre no es como un eterno Prometeo. El corazón anhela (la vida) porque entrevé la utopía como una posible realidad en el horizonte de Dios. La esperanza se realizó en Jesucristo («Yo soy la resurrección y la vida.»). Por eso, Dostoiewski, al regresar a la casa de los muertos de Siberia, confiado y esperanzado, podía formular su credo:

...creo que no hay nada más bello ni más profundo, ni más simpático, ni más viril, ni más perfecto que Cristo. Me lo digo a mí mismo con el amor más celoso que puede existir. Aún más: si ésta no se encuentra en Él, preferiría quedarme con Cristo a quedarme con la verdad.¹

El hombre llegará a ser totalmente hombre cuando llegue a ser totalmente viviente²

El mismo título de este punto es una especie de definición del hombre. Claro que no esencialista, sino «dinámico-histórica». Define al hombre no tanto por la causa formal –recordar la definición clásica de Aristóteles: «El hombre es un animal racional»– cuanto por la causa final. Esto, para decir que no corresponde a la pregunta sobre qué es el hombre, sino a la pregunta ¿qué puede hacer el hombre de sí mismo? No es, por tanto, una explicación de su ser, sino una provocación de su mismo ser.

Las palabras «ser totalmente viviente» de la afirmación, están para indicar aquello en lo que consiste el verdadero ser del hombre desde el punto de vista de su destinación, es decir, la meta hacia dónde orientar las fuerzas de transformación de la realidad presente.

La anterior afirmación tiene que ser entendida en el contexto de la dialéctica muerte-vida. Se debe entender dentro de un cuadro de referencia: se trata de una experiencia que exige dos aspectos que se complementan. El

1. DOSTOIEWSKI, F., *Correspondence I*, París, 1961, p. 157.

2. En este punto sigo a GALLO, L., *Antropología teológica I*, promanuscrito, Roma, 1989, p. 61.

primero es del «deseo de vivir», y de vivir plenamente, presente en cada ser humano. La expresión «vivir en plenitud» puede tener otros sinónimos: felicidad total, realización completa, etc. El segundo aspecto es la «muerte». Por muerte se entiende todo lo que de alguna forma contradice aquel dinamismo profundo del cual se ha hablado en el anterior aspecto. Vale la pena incluir en este concepto el aspecto de la violencia que nos convoca.

Además del hecho de la muerte biológica, como máximo límite del hombre, existen muchas manifestaciones de esta «no plenitud de la vida»: el hambre no calmada, la enfermedad psíquica o fisiológica, la inseguridad económica, la pérdida del sentido de la vida, la explotación individual o colectiva, etc. En una palabra: toda forma que minimiza el hombre.

Esta dialéctica vida-muerte está destinada, en el proyecto de Dios, a ser superada a «resolverse en favor de la vida». Se puede decir que solamente entonces, cuando «la muerte será totalmente destruida (cfr., 1 Cor. 15, 45), el hombre será totalmente hombre. Ello significa que el esfuerzo fundamental debe ser hecho para superar esta dialéctica en cada nivel y en todas sus manifestaciones. De esta manera, la «definición» del hombre será una crítica a la realidad presente, y al mismo tiempo una propuesta radical de transformación de ella misma.

Implícitamente se viene a decir que cada paso dado en dicha dirección, o sea, en la dirección de la victoria de la vida sobre la muerte, en cualquiera de sus aspectos, es un paso dado hacia la humanización o realización del hombre. La meta de la historia se hace así presente de modo parcial en la historia misma.

La plenitud de la vida del hombre implica una plena madurez de sus relaciones con Dios, con los hombres y con la naturaleza³

Se parte de dos constataciones: en primer lugar, el hombre es un ser relacional, no existe solo en el mundo; y sus relaciones fundamentales son tres: con Dios, con sus semejantes y con la realidad extrahumana. Segundo, esas tres relaciones son para el hombre fuente de vida, pero también de muerte. La

3. En este punto sigo a GALLO, L., *Antropología ...*, p. 63.

vida del hombre sigue siendo una paradoja, o lo que podríamos llamar una dialéctica entre la muerte y la vida.

Esto es evidente en cuanto a la relación con sus semejantes y con la realidad extrahumana⁴: de tales relaciones le vienen al hombre vida y muerte. En cada una de las relaciones el hombre puede establecer la vida o la muerte a través de la violencia que él ejerza sobre estas realidades o ellas a su vez ejerzan sobre el mismo hombre; todo depende de cómo se enfrentan esas realidades.

La relación con Dios puede ser causa de la muerte. No en razón del Dios mismo, que es siempre causa de vida, sino en razón del mismo hombre que guarda relaciones erradas con Él. Para convencernos, basta pensar en ciertas formas de concebir a Dios (por ejemplo: Dios Juez, Dios que castiga) existentes en el pasado o incluso hoy. Por tanto, el hombre se debe liberar de esas ideas violentas de Dios que se han ido cultivando a lo largo de la historia y que han logrado que las relaciones entre Dios y el hombre sean cada vez más llenas de miedo, de temor y no de amor y solidaridad.

La afirmación sostiene que sólo cuando estas relaciones lleguen a la madurez, el hombre será totalmente viviente en plenitud, porque entonces el hombre será únicamente fuente de vida y no de muerte.

Se puede explicitar en qué consiste la madurez de tales relaciones, de la siguiente manera: la relación con Dios se entiende como una comunión de hijos. Ésta exige dos dimensiones: una intersubjetiva y otra operativa. La primera implica la exclusión de todos aquellos comportamientos que pueden obstaculizar una auténtica amistad interpersonal con Dios, tales como el miedo, la desconfianza, etc; y la presencia de aquéllos que la hacen posible, tales como la apertura, la confianza, la corresponsabilidad etc. La segunda implica una comunión de acción con Dios, en orden a la realización de su proyecto de vida.

La relación con sus semejantes se formula como comunión fraterna. Ser humano significa ser responsablemente solidario de la vida y de la muerte.

4. Por realidad extrahumana entendemos la relación que el hombre tiene con la naturaleza y con el cosmos en general.

te del hermano. Tal responsabilidad posee un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo.

El primero mira los comportamientos fraternos, que van de la comprensión a la acogida, al diálogo, a la solidaridad que conduce a la justicia y a la paz entre los hombres que construyen la historia de un pueblo.

El segundo ve el quehacer fraterno, en referencia específica a las estructuras en medio de las cuales viven los hombres. Este último aspecto merece especial atención, dada su gran importancia en el actuar humano hoy. No se podría decir que se es hermano de otro hombre, si no se hace lo posible por eliminar aquellas estructuras que le causan la muerte y si no se trabaja por crear las que positivamente favorezcan su vida.

Es necesario notar que la comunión fraterna no debe ser entendida sólo individualmente, de persona a persona, sino también entre estados, continentes, y el mundo global. Las consecuencias de esta fraternidad «política» son inmensas y urgentes, pues de lo contrario estamos asistiendo a la opresión de unos pueblos por las potencias industriales y económicas que niegan la posibilidad real de vida.

La relación de la realidad extrahumana encuentra su formulación en las acciones vivificantes, o sea, en el hecho, ante todo, de no ser dominado sino, también, en manipular humanamente al servicio de la propia vida. Esto se puede expresar por medio de dos términos muy utilizados hoy: «humanización» y «humanización».

El primero es el proceso mediante el cual el hombre imprime sobre la realidad extrahumana el signo de la inteligencia, convirtiéndole, en modos diversos, de «naturaleza primera» a «naturaleza segunda». El segundo significa la puesta en marcha de este proceso al servicio de la vida de todos los hombres, fraternalmente. Solamente así la realidad extrahumana puede llegar a ser fuente de vida y no de muerte.

La maduración colectiva de estas tres relaciones es un hecho escatológico, según la revelación bíblica. Y es precisamente anticipándola como el hombre -individual y colectivamente- llega a ser hombre, porque esa maduración es vivificante.

Para eliminar la muerte y caminar hacia la vida, el hombre debe eliminar la violencia⁵

Se debe colocar la violencia en el marco de referencia de la dialéctica muerte-vida. La violencia aparece, entonces, como una realidad situada en dicha dialéctica. Con esta idea se recupera el sentido del Nuevo Testamento, que considera la violencia como un punto de vista escatológico, esto es, en relación con la suerte definitiva de toda la humanidad, más que en relación con el punto de vista moral-individual.

Esta relación específica -la relación de la violencia con la muerte- entendida en el sentido de la dialéctica vida-muerte, sea en el campo individual o colectivo, contradice el deseo más profundo de cada ser humano de vivir, y vivir en plenitud. Esta afirmación -terminar con la muerte y caminar hacia la vida- reconoce, como hace ya Génesis 4, que la violencia es raíz de la muerte.

La violencia constituye, en consecuencia, un freno que no deja avanzar hacia la plenitud de la vida a la cual se siente llamado el hombre. Esto significa que en tanto exista la violencia, existirá la muerte, y el hombre no será todavía totalmente hombre. En esta afirmación se revela la necesidad de un empeño humano en el esfuerzo de eliminar esta raíz de la muerte que es la violencia. Evidentemente, se trata de un empeño tanto individual como colectivo.

No se puede reducir la raíz de la muerte sólo a la violencia del hombre, porque la naturaleza, sin culpa, no controlada aún por el hombre, constituye también una raíz de muerte. En esto tenemos que entender el desarrollo y el crecer de la naturaleza como un proceso donde el hombre debe aprender a comprender y a interpretar cada uno de los acontecimientos que se suceden, para poder manejar mejor su relación con la naturaleza y, por esta vía, generar mayores espacios de vida, aun en estos hechos concretos y reales.

IMPLICACIONES COSMOLÓGICAS

Al dar fe del don del Dios de la vida, también se tiene que confesar que en el mundo se dan acciones deletéreas y aún letales. Acontece la crea-

5. Cfr., GALLO, L., *Antropología ...*, p. 67.

ción, pero también la destrucción. Parece que la humanidad está atrapada en un horizonte polarizado que hace sentir la existencia como un drama sagrado en el que sólo cabe el eterno retorno. Pero es en este mundo, con todas sus contradicciones (dialéctica muerte-vida), donde el Dios de la vida se hace presente.

El punto de partida para hablar de la relación hombre-mundo, hombre-naturaleza, son las personas que en el campo y en las ciudades han recorrido este difícil camino hasta llegar a «estar» en la tierra como hijos del Dios de la vida, sintiéndose en ella, acogidos por ella, y a la vez hermanos de cada una de las criaturas y responsables de la creación (Puebla, 413, 448, 466).

El hombre sólo vive en el momento en que llega a esta relación de «fraternidad» con el mundo, porque el hombre da vida a la naturaleza y al mismo tiempo la naturaleza le comunica vida al hombre y juntos dan gracias al Dios de la vida que ha creado todo para que el hombre y la naturaleza vivan y no para que mueran.

El Dios de la vida no se identifica con la naturaleza⁶

A diferencia de las religiones cósmicas, que identifican en mayor o menor grado la naturaleza con la divinidad, desde las primeras páginas del Antiguo Testamento, el Dios vivo de la revelación bíblica es presentado como Dios creador (cfr., Gén. 1-2). Esto significa, ante todo, que para la *Biblia* la naturaleza no es Dios, ni divina, sino algo diverso de Dios. Y esto permite afirmar, como lo ha hecho la *Gaudium et spes* 36b, que Dios crea la naturaleza dándole existencia y consistencia propia, y por tanto, dándole una autonomía en su ser y en su obrar. En consecuencia, ésta actúa guiada por su propio dinamismo, sin necesidad de una orden inmediata o directa de Dios.

Dios es la fuente de la «des-divinización o de-sacralización» de la naturaleza, como se puede ver en los primeros capítulos del libro del Génesis, en los cuales el sol, la luna y los demás astros, muchas veces divinizados por los pueblos antiguos, son intencionalmente presentados como simples criaturas de Yahvé.⁷

6. En este punto sigo a GALLO, L., *Il Mistero di Dio*, pro-manuscrito, Roma, 1989, p. 91.

7. Cfr., Génesis, 1, 16-17 y el comentario de LOSS, N., en *Commenti a passi scelti del Vecchio Testamento. Serie Prima. Fascicolo 1: Génesis 1-11* (pro manuscrito), Torino, 1969, pp. 25-26.

Así se ofrece al hombre la vía para una nueva relación con la naturaleza en el cuadro de la dialéctica vida-muerte. De hecho, aunque la naturaleza con sus leyes sea para el hombre fuente de vida en diversas formas, no pocas veces la misma naturaleza puede ser fuente de muerte. Las enfermedades y los desastres naturales de diversas formas lo demuestran. La concepción de la naturaleza como (más o menos) divina hace que el hombre asuma un comportamiento de pasividad y resignación, cuando no -en el peor de los casos- fatalista. No le permite actuar para cambiar o modificar los efectos negativos que produce. En una palabra, lo hace su esclavo.

El Dios de la vida, en cambio, por el hecho de no ver en los fenómenos de la naturaleza un carácter divino, y de fundar de esta manera su autonomía, abre al hombre la posibilidad de actuar de frente a la naturaleza para orientar sus movimientos en favor de la vida. Se abre así un espacio de libertad para la vida. En este sentido, el hombre, por el hecho de ser creador, es dador de vida, portador de vida.

El amor a la tierra, fuente de vida

El punto de partida de este hecho indiscutible es la terrenidad de las personas y de la especie humana. El hombre recibe en Génesis 2 el nombre de «terreno, el de la tierra» (Adam, adamá) (cfr., *Lumen gentium*, 91-92).

No sólo es terreno porque de la tierra fue creada y porque de ella surgió la vida. Adora al sol; lo estimula el agua limpia. ¿Cómo no sentirse terreno, excitado y complacido por la naturaleza?

El hombre es terreno porque así como sale de la tierra (cuando nace), así regresa (cuando muere), hasta disolverse en ella. La temporalidad del ser individual dota de sentido a la vida y a cada uno de sus instantes, por su limitación e irrepitibilidad. De ahí el cuidado, incluso la angustia; pero también las obras del trabajo fecundo y el gozo por lo que sale de las manos del hombre.

La sospecha de la «insensibilidad» de la naturaleza ante el individuo, y aun ante la especie humana entera (aunque el hombre tradicional la rechace como una tentación maligna y no llegue siquiera a formularse explícitamente en su conciencia), abre de todos modos una distancia entre la persona y la naturaleza: la muerte.

La distancia es sentida por el ser humano como soledad e intemperie; y para poderse soportar tiende a ser mantenida en estado latente, comprendida con representaciones que la aminoren y la vuelvan aceptable, y procesada con acciones simbólicas tendientes a cerrar esa sutura.

En este contexto, adecuarse a la naturaleza requiere un verdadero proceso de iniciación. Es un secreto que no se alcanza sino por un despojo radical del yo, que por un lado, se cree el centro del mundo; y por otro, se entrega rastreramente al dinero y a lo que con él puede comprarse. Al absolutizarse el individuo, desvaloriza la naturaleza degradándola para que sirva a sus caprichos, da muerte a la naturaleza. Por ejemplo, todo el problema ecológico. Por eso, sólo relativizándose y abriéndose a la contemplación de todo, se accede al misterio de la naturaleza: a su armonía. La actitud de respeto es la que corresponde ante la realidad de la naturaleza. Sólo así le devolveremos la vida a la naturaleza y ella a su vez será base para llegar a la total realización de la vida del hombre, obedeciendo de este modo al objetivo del Dios de la vida.

Creación y vida

La relación entre naturaleza y creación se plantea muchas veces de modo tremendamente conflictivo. La crisis «ecológica» (cfr., Puebla, 139, 327. 496. 1236), sería tal vez la muestra más extensa de cómo una actitud irresponsable respecto de la naturaleza (consecuencia de la desvalorización e instrumentalización, nacidos de la desnaturalización e instrumentalización del individuo humano que se identifica con la conciencia de sí y se extraña de la naturaleza) puede conducir a la muerte, no sólo de la especie humana, sino de muchas formas de vida. La pérdida del punto de vista de la creación autorizó el salto y la depredación de la naturaleza.

El proyecto de restauración de la cristianidad desvalorizaba la naturaleza. Esta vida era así «este valle de lágrimas»; su único fin era salvar el alma (vida terrena y eterna); lo demás era puro miedo (muerte). Si la naturaleza no tenía peso teológico -incluso estaba corrompida-, lo natural «no tenía gracia», no servía para mostrar el amor al Dios de la vida. De ahí la sobreposición de lo sobrenatural, que se asimilaba frecuentemente a lo antinatural: mortificaciones, ayunos y la proposición de los votos monásticos como el ideal cristiano, al que sin embargo pocos tenían el coraje de responder. El

mundo (no como orden establecido, sino como creación) era motivo de tentación; por eso el distanciamiento del mundo era signo de tendencia a la perfección (vida). Frente al peligro del «naturalismo», la institución eclesial cayó en la tentación de conservar la dicotomía y afincarse en el otro polo, en la relación trascendental, sin hacer justicia a la relación categorial con la naturaleza y a su peso, es decir, a su sacralidad.

El Dios de la vida sostiene la tensión hacia el futuro

Tal afirmación⁸ está inspirada en el término bíblico de la promesa, que se hace presente en toda la historia de la salvación del pueblo de Israel, y también del tema unido íntimamente de la fidelidad del Dios de la vida.

En el Antiguo Testamento, la historia de Israel se abre con una palabra de promesa dirigida a su jefe o cabeza, Abraham (cfr., Gén. 12, 1-7). Este hombre, en diversos modos amenazado por la muerte, por falta de herederos, de la inseguridad del hecho de no poseer una tierra propia y del peligro de los enemigos, viene puesto en un camino hacia un futuro diverso por fuerza de la palabra que le promete una posibilidad de vida, consistente en una fecundidad extraordinaria, en poseer tierras ricas y en la seguridad contra sus enemigos.

Si más tarde el grupo humano que desciende de él, esclavo en Egipto, se pone en marcha hacia la libertad (la vida) y hacia su destino como pueblo, y es capaz de continuar el camino comenzado, a pesar de las muchas dificultades que encuentra, se debe a la certeza viva de haber recibido una promesa del Dios de la vida; una certeza confirmada de la experiencia muchas veces repetida de su fidelidad indestructible. Y si este pueblo se mantiene a lo largo de la historia siempre en tensión y dispuesto constantemente a asumir una posición de éxodo, se debe a que confía en la promesa hecha y en la experiencia de la fidelidad de su Dios. En este sentido, su pasado era una motivación o fuerza hacia el futuro.

Poco a poco Israel llegó a entender que la promesa divina no era dirigida sólo a él como pueblo, sino a toda la humanidad. En este contexto se debe entender el sentido universalístico presente ya en la promesa hecha a

8. GALLO, L., *Il Mistero ...*, p. 94.

Abraham (cfr., Gén. 3, 15). Israel descubre también, en su experiencia histórica, que la voluntad de vida, del Dios de la vida, es definitiva para todos los hombres. La metáfora de la roca, tantas veces tomada en la *Biblia*, es una clara confirmación.⁹ Una contraprueba de todo esto se encuentra en el hecho de que cada vez que el pueblo duda de la fidelidad de su Dios y en consecuencia se dirige a otros dioses, disminuye la tensión hacia el futuro y se acomoda e instala en el presente.

En el Nuevo Testamento, el tema de la promesa y de la fidelidad del Dios de la vida, tiene dos aspectos que se complementan. Ante todo, las primeras comunidades cristianas atestiguan haber tenido la experiencia de la suprema fidelidad de Dios (cfr., 2 Cor. 1, 22), ya que en ella se ve verificado el triunfo pleno y definitivo de la vida sobre la muerte en uno de la humanidad, y el don del Espíritu a la comunidad constituye el sello del cumplimiento de dicho triunfo para toda la humanidad (cfr., Ef. 1, 14; 2 Cor. 1, 22).

Pero además, y propiamente con base en la experiencia pascual, la comunidad es capaz de vivir este evento en una marcada acentuación-tensión escatológica, y de creer sin duda en la realización plena de la promesa, no sólo a nivel personal, sino también colectivo. La experiencia de la fidelidad del Dios-Padre del Señor nuestro Jesucristo, sostiene y nutre esta esperanza, ayudándole a superar los obstáculos y las dificultades que surgen en el camino de la historia.

Es cosa segura que este empeño humano por el triunfo de la vida está constantemente amenazado por el cansancio. La dura realidad de la muerte, en sus múltiples manifestaciones, constituye una fuerte prueba de paciencia.¹⁰ No sólo la muerte que llamamos natural, sino también la muerte violenta, provocada por la libre decisión individual o colectiva de las personas y las estructuras creadas, son y pueden ser la causa de tal cansancio.

Algunas veces parece que la muerte derrota a la vida, y se antojan inútiles todos los esfuerzos por vencerla. En tal sentido ayuda la fuerza práctico-histórica de la afirmación bíblica sobre la fidelidad constante del Dios de la vida revelado totalmente en Jesucristo. El hombre, individual o colectivamente, puede encontrar en ella la certeza de no estar solo en su esperanza

9. Cfr., PRAT, M., *Roccia*, en LEON-DUFOUR, X. (a cura), *Dizionario di Teologia biblica*, Torino, 1971, pp. 4, 1.110, 1.112.

10. Cfr., DEVILLE, R., *Pazienza*, en LEON-DUFOUR, X., *Dizionario...*, pp. 875-877.

El Dios de Jesucristo libera de los falsos absolutos que son obstáculo para la plenitud de la vida¹¹

Dios es Señor de la vida, es una afirmación que se encuentra en cada una de las páginas de la *Biblia*. Ella quiere expresar su relación con la naturaleza, como Creador, y con la historia, como Redentor. Existe otro aspecto de dicha afirmación: la del «Dios celoso» que no admite rivales. Tal será el tema que desarrollaremos en este punto.

El hecho de que el Dios de la vida es celoso, según la *Biblia*, podría parecer un tratado teocéntrico, o sea, algo referido a Dios para evidenciar su centralidad en el conjunto de la realidad y al mismo tiempo su absoluta superioridad en relación con la humanidad. A reafirmar esta impresión vienen expresiones, en especial, del Antiguo Testamento, que hacen ver los celos de Dios como las diversas legislaciones que se refieren, por ejemplo, a los matrimonios mixtos en el pueblo de Israel (cfr., Ex. 10).

Si se examina todo con más atención, se debe ver un aspecto práctico-histórico muy rico y estimulante. Es el siguiente. En la búsqueda de la vida-sin la muerte los hombres y los grupos humanos pueden errar el camino, y de hecho yerran. Creen encontrarlo en diversas realidades que, a corto o largo plazo, terminan por aprisionar la libertad y mostrarse no sólo no-vivificantes, sino causa de muerte. Así, por ejemplo, ciertas formas de organizar la convivencia social fundadas sobre el «tener» y no sobre el «con-dividir», ciertos tipos de relaciones entre las personas que crean divisiones por la ideología, el sexo, la raza, etc., son en realidad ídolos, pues son relativos y se crean de esta manera los «absolutos», que producen la muerte y no la vida del hombre.

Aun la misma concepción del Dios de la vida puede ser convertida en un ídolo de muerte, causante de muerte, cuando no corresponde a su verdadera imagen. Es el caso de un cristianismo mezclado sincretísticamente con

11. Cfr., GALLO, L., *Il Mistero...*, p. 95.

la religiosidad mágica de tipo cósmico, o convertido en instrumento de dominio o de producción.

En este contexto, no solamente imaginario sino muy real, la afirmación de la señoría del Dios de la vida, adquiere un verdadero sentido liberador y de salvación (la vida). Ésta lleva a destruir del mundo aquellos falsos absolutos que orientan el proceso de la vida y de la muerte a través de la violencia. Es una fuerza anti-idolatría, y por ello mismo una fuerza que libera de la muerte y de la violencia. Quien acepta el Dios revelado en Jesucristo como el Dios de la vida, debe necesariamente abandonar todos los falsos absolutos creados por el hombre: el poder, la ley, las ideologías políticas, la riqueza, la violencia, etc. El «ninguno puede servir a dos señores» (cfr., Lc. 16, 13) es, entonces, una proclamación de la vida humana. Servir a Dios implica, entonces, ponerse con Él de la parte de la vida plena de los hombres y contra la muerte y sus concretos autores. Se entiende más claramente la fuerza práctico-histórica de la «señoría» de Dios, si se tiene presente que las víctimas principales de estas idolatrías son siempre los más pequeños y débiles de la humanidad. Son ellos quienes vienen ofrecidos en sacrificio cruento sobre el altar de esos ídolos. Por ello, como es la voluntad del Dios de la vida, para que los pequeños y pobres puedan tener la vida, es indispensable hacer desaparecer tales ídolos. Sólo si el Dios de la vida reina y es Señor históricamente, los últimos pueden ser rescatados de los «lazos de la muerte», y tener para siempre la vida.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

BIBLIA DE JERUSALÉN, Descleè de Brouwer, Bilbao, 1980.

DEVILLE, R., *Pazienza*, en LEON-DUFOUR, X., *Dizionario...*, pp. 875-877.

DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II, BAC, Madrid, 1980.

DOSTOIEWSKI, F., *Humillados y ofendidos*, Oveja Negra, Bogotá, 1985, p. 157.

GALLO, L., *Il Mistero di Dio*, UPS, pro-manuscrito, Roma, 1989, p. 91.

GALLO, L., *Antropología teológica I*, UPS, pro-manuscrito, Roma, 1989, p. 61.

LOSS, N., en *Commenti a passi scelti del Vecchio Testamento. Serie Prima. Fascicolo 1: Génesis 1-11* (pro-manuscrito), Torino, 1969, pp. 25-26.

PRAT, M., *Roccia*, en LEON-DUFOUR, X. (a cura), *Dizionario di teologia bíblica*, Torino, 1971. Vocabulario de teología bíblica, Heder, Barcelona 1965, pp. 1110-1112.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

CASTILLO, J.M., *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Descleè de Brouwer, Bilbao, 2000.

DUSSEL, E., *Ética comunitaria*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.

FAUS GONZÁLEZ, J.I., *Fe en Dios y construcción de la historia*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectiva, VI*, Sígueme, Madrid, 1987.

GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*, Queriniana, Brescia, 1979.

SALVADOR Y CONDE, J., *Jesús, el dinero y los negocios*, Edibesa, Madrid, 1999.