

LA CIUDAD EN LA BIBLIA

Alfredo Morin, P. S. S.

Este tema ha sido objeto de un interés creciente y de debates acalorados, especialmente a partir de la década del 60. Un cierto clima de "*rabies theologica*" no ha facilitado una exégesis serena de los textos bíblicos correspondientes. Y quizás ningún estudio de un tema bíblico esté tan condicionado por ideologías como éste.

Para evitar una excesiva dispersión, vamos a concentrar nuestra atención sobre tres autores, todos justamente famosos, los que en forma más extensa han escrito sobre el tema: Jacques ELLUL, teólogo protestante francés, Joseph COMBLIN, sacerdote católico y Harvey COX, ministro protestante estadounidense, autor de uno de los más exitosos best-sellers de este siglo en el campo de la teología.

La meta final de este modesto estudio es de índole pastoral. Se trata esencialmente de preparar nuevos caminos para lograr una "evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión". Nuestro continente ya está muy urbanizado. Hasta tal punto que uno podría decir que en la mayoría de nuestros países, nuestro campo se ha vuelto un mero apéndice de la ciudad. En esta situación nueva, se impone para la mayoría de nuestros agentes pastorales una profunda reflexión teológica sobre la ciudad. Y siendo la palabra de Dios el alma de la teología, convenía darle prioridad en este encuentro. ¿Cuál es el papel de la ciudad en la historia de la salvación? ¿Cómo la evalúan los autores inspirados? ¿Cómo la miraba Jesucristo? ¿Es la ciudad una nueva oportunidad o un obstáculo para anunciar la buena nueva?

Primero dejaremos hablar a los tres autores que hemos escogido. El diálogo va a revelar diferencias profundas. ELLUL ataca a COMBLIN y a COX lanza en ristre. COX hace lo propio con ELLUL. COMBLIN poco más que ignora a COX que ha leído en la primera etapa de su refle-

xión. No pudo reaccionar sobre ELLUL cuyo libro apenas estaba en prensa cuando publicó el suyo. A pesar de que no podremos poner de acuerdo a estos prestigiosos teólogos, la confrontación ayudará a clarificar conceptos. Por lo menos, esto esperamos. Un problema planteado con claridad ya está medio resuelto. De la obra de ELLUL utilizaremos exclusivamente la edición francesa, por ser cinco años más reciente que la americana, y más completa, ya que en ella reacciona sobre puntos en los que está en desacuerdo con sus pares. En el caso de COX, tomaremos en cuenta su rápida evolución, ya que *The secular City revisited* y *The Seduction of the Spirit* revelan una notable maduración de su pensamiento. El mismo admite que desde su primer libro, ha dado una vuelta de 180 grados.

A pesar de que me propongo citar generalmente al pie de la letra la obra de cada autor, espero no traicionar demasiado su pensamiento, pues, la misma escogencia de un texto de preferencia a otro introduce un elemento subjetivo. Procuraré citar de preferencia los conceptos sobre los cuales ellos más insisten. Por supuesto, ellos mismos están claramente condicionados por su cultura, su afiliación a sus respectivas Iglesias, a sus escuelas teológicas, por sus diversas experiencias y por el punto de partida de su investigación.

El punto de partida

COX, el primero de los tres que publicó sobre el tema, influenciado por Dietrich BONHOEFFER, buscaba una interpretación no religiosa del cristianismo y pensaba que un mundo secularizado era el nuevo camino real adaptado al "*homo urbanus*" para profundizar el evangelio.

COMBLIN está animado por el afán pastoral que lo ha acompañado durante toda su vida de teólogo. Guiado por claros principios hermenéuticos hace preguntas a la Biblia para descubrir cuál es la voluntad de Dios sobre este fenómeno esencial para la historia de la cultura que es la ciudad.

ELLUL declara no tener nada que preguntar a Dios. Prefiere dejarle a El toda la iniciativa. Le da la palabra para que Dios, en su soberana libertad, exprese lo que quiere sobre un tema que el mismo Dios ha puesto de relieve desde el Génesis hasta el Apocalipsis.

La identidad de cada Autor

COMBLIN es un sacerdote católico belga, un universitario de gran clase, con sólida formación filosófica e histórica, un teólogo creativo

acostumbrado a abrir surcos nuevos, especialista en la teología de las realidades terrenales, pastoralista muy consultado, con una valiosa experiencia en varios países de América Latina (Chile, Brasil y Ecuador). Sus opciones valientes y vigorosas le han creado no pocos problemas con el poder civil.

ELLUL es protestante. COX dice que ELLUL es calvinista y que esto se refleja en su interpretación del texto sagrado. ELLUL lo niega: no es calvinista y lo puede probar. Inclusive, en el libro que vamos a consultar, ataca fuertemente la ética calvinista que hace un deber "de trabajar para ser rico para poder honrar a Dios con la riqueza lograda" (*Directorio Cristiano* de Richard BAXTER). ELLUL condena el "*optimismo trágico* (que) corresponde a la herejía tomista del cristianismo... permite todas las traiciones del perdón de Dios y conduce a suprimir buena parte del Apocalipsis y el capítulo 24 de Mateo". Prefiere la noción reformada del *pesimismo activo* que, gracias al sentido del humor, no decae en catastrofismo estéril.

COX nació en una familia baptista de Estados Unidos. Luego de pasar su infancia en un pueblito en el cual 8 iglesias de denominación distinta se dividían el rebaño, se traslada en 1947 a la ciudad de Filadelfia para estudiar en la Universidad de Pennsylvania y prepararse al ministerio pastoral. Ahí se vuelve "adicto a la vida de la ciudad". Mientras ELLUL se siente preso en la ciudad, sin posibilidad de escapar, COX vive feliz en ella. Por esto la estudia en un primer momento no sólo con un prejuicio favorable, sino con un verdadero cariño. Si hubiera que ponerle a COX una etiqueta, quizás no le disgustaría la de "teólogo ecuménico". Es partidario de la "hermenéutica participante", método ideado para entender en profundidad la vivencia de las demás religiones. Frente a la Iglesia católica, se siente "cercano, pero fuera". Sus amigos católicos son de variedad "radical"; Ivan ILLICH, Daniel BERRIGAN, Gustavo GUTIERREZ, Corita KENT...

Estos, muy comprometidos con los pobres, lograron matizar su primer optimismo, bastante ingenuo, frente a la ciudad. El contacto con la miseria del Tercer Mundo lo ha orientado en forma decisiva hacia una teología de la liberación. Otra etiqueta que COX acepta gustoso es la de "teólogo radical", aunque sí reservándose el derecho de definir el término. Ser radical, dice, significa hoy estar en contacto con aquellas personas a las que de ordinario se considera como "perdedoras". Significa conmovirse con el dolor y la esperanza de los pobres; escuchar el canto y el sollozo de las religiones de los pobres.

Daremos la palabra primero a ELLUL ya que en forma más exhaustiva recorre la Biblia para seguir el hilo conductor del tema urbano.

A) Jacques ELLUL, SANS FEU NI LIEU, Signification biblique de la grande ville

Método

ELLUL nos advierte que toma el texto bíblico "en su globalidad". El autor no ignora los recursos de la exégesis clásica, *Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte*, nueva hermenéutica, análisis estructural, etc. Conoce los inconvenientes del método que consiste en juntar todos los textos bíblicos que se refieren a un tema, sin tomar en cuenta los distintos medios culturales, las distintas épocas, los géneros literarios múltiples, y hacer con todo aquello una ensalada indistinta para sacar una verdad general de la Biblia. Pero como los mismos autores inspirados han tratado la Biblia como un todo, no ve otra alternativa metodológica fuera de seguirlos. ELLUL, pues, no hará la arqueología del texto, sino que considerará únicamente su último estado, la última relectura tal como figura en el canon. La óptica será, pues, globalizante. Constata que existe un tema continuo de la ciudad en la Biblia, "como un hilo de púrpura" desde el Génesis hasta el Apocalipsis, con un sentido que resulta de la continuidad a través de la diversidad cultural.

EL HILO DE PURPURA

Los Constructores

La lista de los constructores de ciudades que nos ofrece la Biblia ya nos presenta un panorama tenebroso.

1. El primer constructor fue CAIN, el asesino de su hermano. Notemos que el relato no es ni histórico, ni etiológico: es teológico. Dios impone a Caín la vida nómada que caracteriza a su víctima. Pero Caín va a buscar indefinidamente echar raíces, ya no como agricultor, sino como fundador de ciudad. Pasará su vida buscando seguridades. *Nod*, el país a donde huye, significa precisamente: exilio, huída.

¿Qué clase de ciudad va a construir Caín? Las primeras ciudades cananeas eran esencialmente fortificaciones (*qiryah* viene de *qir*, muralla; en cuanto a la palabra *jir*, evoca vigilancia, cólera, enemistad). La ciudad

es, pues, dice Ellul, la consecuencia directa del asesinato cometido por Caín y de la negativa de Caín de recibir su protección de Dios. La ciudad que funda se llama *Henoc* que evoca la idea de inicio: Caín inaugura un mundo nuevo. La civilización empieza con la ciudad, obra del hombre que reemplaza la protección que Dios ofrece por la seguridad que el mismo se inventa. Caín también crea la técnica. Y este uso de la creación impide a ésta dar gloria a Dios.

Así empieza una enseñanza sobre la ciudad que corre a través de toda la Biblia, a través de todas las épocas, en todas sus formas. Dicha enseñanza, escribe Ellul, es completa y coherente. Así vemos que la ciudad no es una mera aglomeración de personas, ni una mera muralla, es una potencia espiritual capaz de cambiar la vida espiritual del hombre. Es un signo de la cólera.

2. El segundo constructor mencionado por la Biblia es NIMROD, hijo de Cam, el hijo impuro. Una vez más la ciudad será la consecuencia de la maldición: “que Cam sea el esclavo de su hermano”. La maldición que pesa sobre Cam encuentra su réplica inmediata en la fundación de ciudades. La prepotencia del hombre es la respuesta a la maldición divina. Nimrod será un asaltante, un conquistador, un constructor de ciudades. En adelante, la ciudad será el núcleo de la guerra. Todas las ciudades que construye Nimrod llevan el mismo sello: el de la potencia. Dos de ellas, Babilonia y Nínive, merecen consideración especial.

El centro de la dominación de Nimrod es *Babel*, o sea Babilonia.

Los dos hechos alrededor de los cuales gira el mito de Babel (Gn 11) son la *ciudad* y el *nombre*: “construyamos una *ciudad* (y una torre cuya cima alcance el cielo) y hagámonos un *nombre* (Gn 11, 7). Hacerse un nombre es proclamar su independencia ante Dios. Dios responde por la confusión de las lenguas. Este hecho mítico, réplica exacta del diluvio, se ubica en la ciudad. La ciudad se vuelve el signo de la incomunicación entre los hombres, sigue siendo el lugar de la conquista y del orgullo, el lugar de la prepotencia y del arraigo.

Nínive es también ciudad de Nimrod, la ciudad sangrienta (Nahum, 3, 1), “llena de mentira, de violencia, siempre ocupada en la rapiña”. Así como Babilonia es la ciudad-síntesis de la civilización, Nínive es la ciudad-síntesis de la guerra. Nínive dice: “yo, nada más que yo” (Sofonías, 2, 15). Pero el Señor hará de Nínive una soledad, una tierra árida como el desierto” (Sofonías 2, 13).

3. Tercer constructor de ciudades: ISRAEL

La primera vez que vemos el pueblo elegido construir una ciudad, es en Egipto. Hasta entonces, este pueblo ha sido nómada: Abraham y todos sus descendientes han tenido contactos con ciudades en calidad de extranjeros. Con mala suerte. Tienen que huir de Sodoma y Gomorra. En Salem ocurre la seducción de Dina. Jacob no puede quedarse en las ciudades de Esaú (Gn 36). Cuando Israel empezará a construir ciudades, no será por voluntad propia, ni como consecuencia de una rebelión: será en el cautiverio de Egipto. Pithom y Ramsés serán construídas gracias a la mano de obra de los esclavos hebreos. *Nomen omen: Mitzraim* (Egipto) significa: la doble angustia!

Cuando los hebreos logran la destrucción milagrosa de Jericó, Josué dice: “ ¡Maldito sea delante del Señor el hombre que se levante y reconstruya esta ciudad de Jericó! ¡Sobre su primogénito echará tu cimiento y sobre su pequeño colocará las puertas!” (Josué 6, 26). Cuatro siglos más tarde, Hiel de Betel volvió a construir a Jericó: “al precio de Abirón, su primogénito, puso los fundamentos, y al precio de su hijo menor Segub, puso las puertas, según la palabra que dijo el Señor por boca de Josué, hijo de Nun” (1 R 16, 34).

Comenta Ellul: “las ciudades nuestras no necesitan sacrificio de fundación, porque por su mismo ser se tragan y utilizan las fuerzas vivas, materiales y espirituales de millones de hombres que les son sacrificados”.

El drama de Hiel consiste en que ajustó su conducta sobre la de los pueblos extranjeros. Al hacer el sacrificio de fundación, abandonó a Yavé y aceptó para sí la maldición.

Si volvemos atrás, el primer gran rey constructor ha sido SALOMON: “esto es lo referente a la prestación personal que el rey Salomón estableció para construir la casa de Yavé y su propia casa, El Mil-ló y la muralla de Jerusalén, Jasor, Megiddó y Guézer... Bet Jorón de Abajo, Baalat y Tamar en el desierto del país, todas las ciudades de aprovisionamiento que tenía Salomón, las ciudades de los carros y las ciudades para los caballos, y todo cuanto Salomón quiso edificar en Jerusalén, en el Líbano y en toda la tierra de su dominio. Con toda la gente que había quedado de los amoreos, de los hititas, de los perizitas, de los jibitas, de los jebuseos, que no eran israelitas, cuyos descendientes habían quedado después de ellos en el país y a los que los israelitas no ha-

bían podido entregar al anatema, hizo Salomón una leva que dura hasta el día de hoy" (1R 9, 15-21). Así Salomón funda sus ciudades sobre la esclavitud. Serán ocasión de innumerables fracasos. El profeta Ajiya anuncia el cisma de las diez tribus. Es precisamente cuando funda una ciudad que se le acusa de haber abandonado a Yavé por Ishtar, Kemoj y Milcom. Pues esta relación entre Israel y los falsos dioses es constante. Por esto reclama Jeremías (11, 13): "tienes tantos dioses como ciudades, oh Judá!" ¡El mismo Salomón construye la casa de Yavé y la de Baal! También ROBOAM será constructor de ciudades (2 Cr 11, 5-23; 12, 1). Pierde diez tribus, construye veinte ciudades. A la seguridad que Dios le ofrecía sustituye las murallas. Edifica esclavizando a su pueblo: "un yugo pesado os cargó mi padre, pero yo haré más pesado vuestro yugo; mi padre os ha azotado con azotes, pero yo os azotaré con escorpiones" (2 Cr 10, 11).

¿Será que todos los constructores de ciudades estaban animados por un espíritu de rebelión? Ellul tiene la honradez de citar dos excepciones: los reyes ASA y JOSAFAT. El primero acompaña su decisión de hacer ciudades con un discurso piadoso: "dijo a Judá: edifiquemos estas ciudades y cerquemoslas de murallas, torres, puertas y barras, mientras el país esté a nuestra disposición; pues hemos buscado a Yavé, nuestro Dios, y por haberle buscado, él nos ha dado paz por todas partes. Edificaron, pues, y prosperaron". (2 Cr 14, 6). Aquí, dice Ellul, la Escritura aporta una prefiguración de lo que Jesús enseñará: "todo es puro para los puros" (Tit 1, 15). Y comenta: "aún las cosas de Satanás pueden ser asumidas por quienes han sido purificados por la gracia de Dios". Pero agrega inmediatamente que la ciudad no deja de ser mala en sí. Tan solo cesa de poder atacar y arruinar a quien pone toda su confianza en Dios. E invita a no confundir "todo es puro para los puros" con "los puros lograrán que el mundo se vuelva puro". Y de todos modos, a pesar de sus discursos piadosos, Asa se volverá con el tiempo perseguidor de profetas y pondrá al final de su vida su confianza en médicos (magos) en vez de Yavé.

Ellul termina su capítulo sobre "los constructores" con unas reflexiones interesantes: de todos los libros históricos, dice, los libros de las Crónicas son los únicos que nos suministran relatos de construcciones de ciudades. Por ser una obra reciente (entre 4 y 2 siglos antes de Jesucristo), cae el argumento tradicional para explicar la condena de las ciudades por los profetas: Estos, se dice, se representan, influenciados por tradiciones piadosas, el período del desierto y del nomadismo como la época de la santidad de Israel. Atacan las ciudades porque son el símbo-

lo de la tradición del nomadismo y por lo mismo de la santidad". Pero los profetas no juzgaron las ciudades a partir de una visión idealizada del pasado. Veían con sus propios ojos lo que era aquel mundo nuevo, la corrupción del hombre en la ciudad y la juzgaban desde la voluntad de Dios. De todos modos, añadiremos, fuera de los textos discutidos, nadie tenía la tendencia de idealizar el desierto, lugar habitado por espíritus maléficos. En cuanto al Cronista, ni menciona el desierto. Su actitud frente a la ciudad coincide con la de los Profetas, aunque en una forma menos explosiva. Para el Cronista, el pecado es menos un acto personal que un acto de todo el pueblo, sintetizado en su rey. Y estos reyes son constructores de ciudades fortificadas. Ponen su confianza en murallas en vez de ponerla en Yavé. Sin duda, agrega Ellul, el pueblo de Israel se dejaba influenciar por las leyendas que corrían entre los nómadas, impresionados por las ciudades paganas, pero esto no basta para explicar la enseñanza bíblica. En el fondo, lo que pasa es que Israel toma conciencia de que la ciudad es un mundo para el cual el hombre no está hecho.

Notemos de paso que aquí Ellul se ubica al extremo opuesto de Aristóteles. Para éste, el hombre es un animal hecho para vivir en la ciudad: *antrópos phýsei politikon zóon* (Pol. 1253 a 3, Ed. I Bekker 1831-70). Y como Comblin acepta el punto de vista del Estagirita, ya veremos que el teólogo belga adoptará una exégesis diametralmente opuesta a la de Ellul.

Maldición de la ciudad

No sólo el constructor de la ciudad se aleja de Dios. Agrega Ellul que el hombre de ciudad es transformado por la ciudad. *La ciudad es ella misma un ser espiritual*. Esto, dice Ellul, no necesita ser probado: basta con que la Biblia lo diga. Cuando habla de la ciudad como tal, Dios no pronuncia sino una palabra de condena, y ésta no llama a la conversión: es sencillamente una maldición. Todas las ciudades, Babilonia, Tiro, Damasco, Gaza... padecen esta maldición, y siempre se considera como una obra buena y santa cuando Israel les aplica el anatema. Los cristianos, dice Ellul, se imaginan poder moralizar la ciudad con sus fiestas, trabajos y sueños. Pero, prosigue Ellul, lo que Dios nos revela con toda claridad, es que no se puede hacer nada en presencia de esta maldición. No depende del hombre que la ciudad llegue a ser algo distinto de lo que es. Por esto no existe en la Biblia una ley sobre el buen uso de la ciudad. La maldición alcanza todas las ciudades y se expresa por un refrán constante: "destruiré..." Destruiré a Babilonia! Porque es agente de

la guerra, porque está indisolublemente unida al dinero y al lujo. Porque es orgullosa y egoísta: "yo, sólo yo". Ellul protesta contra quienes pretenden que la ciudad pueda ser neutra y que uno la pueda usar para mayor gloria de Dios. Pues, dice Ellul, toda la ciudad es construída, en cada una de sus tendencias, para excluir a Dios. Y la revelación constante del Apocalipsis es que la ciudad pervierte a sus habitantes y no sólo a ellos sino a los reyes de la tierra y a los mercaderes (Ap 17, 2).

Contra quienes lo podrían acusar de sacar de los textos más de lo que expresan, Ellul contesta que sin duda Babilonia no es condenada por ser ciudad. Lo que es condenado son las potencias en rebelión, es el mundo en el sentido de San Juan, es el pecado, pero a través de la ciudad. Se toma la ciudad como signo, símbolo, síntesis de todo aquello. Y agrega Ellul, luego de citar Apocalipsis 18, 14, Isaías 47 y Jeremías 51, 8: hay ahí una indicación de suma gravedad: la ciudad no puede ser reformada. No puede llegar a ser algo distinto de lo que el hombre la hizo, ni escapar a la condena que viene de Dios. Esto no significa que Ellul niegue la utilidad de la urbanización y del arquitecto. Es preciso procurar que la ciudad sea vivible. Es preciso procurar humanizarla. Pero nada puede solucionar el problema fundamental de la ciudad. Uno puede procurar curarla, pero la huella de la maldición de Dios es imborrable.

Lo que Dios quiere, es que el hombre se separe de la ciudad, dice Ellul. Dios dice a Lot que debe salir de Sodoma. En este caso, cuando Abraham pide a Dios perdonar a la ciudad en consideración de un número ínfimo de justos, ni se encuentra el número mínimo y no queda más remedio para Lot y su familia que huír de aquel lugar maldito.

El ejemplo de Nínive, la ciudad de la guerra (Nahum, 3, 1ss) también abre una ventana sobre la misericordia de Dios. Yavé manda a Jonás anunciar su destrucción pero la ciudad se convierte y Yavé manifiesta su misericordia. No que la ciudad deje de ser mala, pero el perdón de Dios paraliza la potencia del mal inherente a la ciudad. ¡Primer texto consolador! exclama Ellul, ¡Milagro de la soberana libertad misericordiosa de Dios!

El mundo es malo y la ciudad, maldita. Pero ¡no hay más remedio que vivir en el mundo y en la ciudad! Por esto, a los cautivos de Israel que están en Babilonia Jeremías (29, 4-7) escribe: "Procurad el bien de la ciudad a donde os lleven en cautiverio, orad a Yavé a favor de ella porque vuestra felicidad depende de la suya" ¿Incoherencia de Dios? ¡Soberana libertad! Vivimos en el mundo sin poder ser del mundo.

Nuestra participación en la ciudad, dice Ellul, no puede ser incondicional y total. No es una integración. La ciudad debe permanecer porque lleva en su seno hombres que proclaman la palabra de Dios. Tal es exactamente el sentido de la oración de Abraham a favor de Sodoma. El sabio de Proverbios 11, 11 dirá: "La ciudad se eleva por la bendición de los hombres justos". Precisamente en aquel mundo maldito, se nos pide reintroducir la esperanza.

Con todo, del Génesis al Apocalipsis, el refrán ampliamente predominante es: "Sal de Babilonia, pueblo mío". Esta frase se pronuncia siempre que el juicio anunciado está a punto de cumplirse (cf. Jeremías 60, 45-46). Por eso cuando Tito sitie Jerusalén, los cristianos huirán a Pela.

Una Luz de Esperanza

Después de este fresco trágico y desalentador, Ellul prende una luz de esperanza: *La rémission de l'aube* (p. 134 ss).

Cosa extraña, Babilonia, la ciudad maldita, puede volverse instrumento de Dios para castigar a su pueblo: Dios escribe derecho con líneas torcidas. Más todavía, las ciudades de refugio desempeñarán un papel providencial para que no se vaya a derramar sangre inocente.

Jerusalén tendrá un destino peculiar. Jebus es una ciudad pagana. David la conquista. Quiere hacer de ella la morada de Yavé trayendo a ella el Arca de la Alianza. Yavé se resiste: ¿acaso el que ha acompañado a su pueblo en el desierto necesita una casa? ¡Yo te edificaré a tí una casa! (2 S 7, 5ss). Jerusalén es ciudad: carga con la misma condena que las demás ciudades, con la misma maldición de los constructores. Su mayor pecado es la idolatría (Ezequiel 16). No es ciudad santa. Dios la va a condenar como a todas las demás. Pero, esta maldición es temporal y Ezequiel nos recuerda que por encima de esta maldición está la Alianza. Para la Jerusalén terrenal, hay poca esperanza: "quebraré esta ciudad como se quiebra el vaso de un alfarero, sin que se pueda componer!" (Jeremías 19, 11ss). Y a pesar de todo, Dios va a estar presente en medio de todo aquel pecado. ¡Dios se instala ahí donde el hombre quería prescindir de él! Hace suya una obra del hombre. Jerusalén se volverá una ciudad testigo de la obra de Dios en las ciudades. Ciudad testigo de los juicios y de la gracia de Dios. ¡Gratuidad de Dios! La palabra de Dios se oír en ella. No tiene otra vocación fuera de ser reemplazada por otra, fuera de anunciar la Jerusalén futura. Espera a su Señor.

Y llega Jesucristo

Y llega Jesucristo. El, dice Ellul, no modifica en nada la palabra del Antiguo Testamento. Cuando Jesús se dirige a la ciudad, no profiere más que palabras de condena y de rechazo: Ay de tí Corozáin! Ay de tí Betsaida! Ay de Cafarnaúm! (Mateo 11, 20ss). El hilo de púrpura, el tema constante desde el Génesis, llega ahora a la altura de Jesucristo. El problema es siempre el mismo: en las ciudades, el hombre pone su confianza en algo que no es Dios. El pecado de Corozáin y Betsaida es que son ciudades, instrumentos que usa el hombre para afirmar su confianza haciendo caso omiso de Dios.

En cuanto a Jesús, su vida será un perpetuo error. Nace fuera de su lugar, en Belén, donde no hay lugar para él. "Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza (Mateo 8, 20). Jesús es el hombre "*sans feu ni lieu*"; sin hogar ni lugar. Tal es el título de la edición francesa de la obra de Ellul. Invita a sus discípulos a viajar sin cargas, ni equipajes que puedan demorar su marcha. Serán los vagabundos de Dios.

Pero Jesús, dice Ellul, no condena a las personas que viven en la ciudad. La novedad es que Jesús no incluye al hombre en la catástrofe de la ciudad. Esta tiene un título en la misericordia de Jesús: su propia miseria. Por compasión, Jesús toma sobre sí la condición del hombre de la muchedumbre. La muchedumbre en la ciudad puede salvarse, si sabe acoger la gracia de su Redentor. Ahí, dice Ellul, es donde siempre fallan las ciudades ideales que lo tienen todo, fuera de lo único importante: saber acoger la gracia de la presencia de Dios, única muralla segura.

Jesús ha vencido las potencias (*exousiai*), los tronos y las dominaciones. Las ha despojado sin aniquilarlas. La ciudad es una de estas potencias y ha sido vencida. Y Jesús devuelve a sus discípulos a las ciudades. Pero el hombre que regresa a la ciudad ya no es el mismo que salió de ella para encontrarse con Jesús. Espiritualmente está todavía en el desierto, fuera de la dominación de la ciudad. Ya el mero hecho de escapar uno de la mística urbana disuelve intensamente la realidad profunda de la ciudad que otrora lo tenía dominado. Así el hombre, que lúcida-mente desligado, vuelve a la ciudad, obra como un ácido que disuelve esta masa. Misión de suyo imposible pero que se vuelve posible por nuestra comunión a la persona de Jesucristo para quien lo imposible se vuelve posible.

En cuanto a Jerusalén, con la venida de Jesús, su papel de signo de esperanza ha concluído. Jerusalén era la piedra angular de la construcción del pueblo de Israel, en el doble sentido político y espiritual. Pero con la aparición de Jesús ella ya no desempeña este papel. El vínculo entre Jerusalén y la palabra de Dios, establecido como polo opuesto a Babilonia, ahora está centrado sobre Jesús, ya no sobre Jerusalén. En adelante, la presencia de Dios queda indisolublemente ligada a un hombre, en tal forma que ya no se puede decir: aquí empieza Dios y se acaba el hombre. Jesús literalmente ha desacralizado a Jerusalén quitándole su papel sagrado. Esto no significa que Dios no cumpla sus promesas sobre Jerusalén, esto significa que dichas promesas se cumplen en una forma imprevisible para nosotros. Por la muerte de Jesús, Jerusalén se vuelve literalmente Babilonia, Sodoma y Egipto (Apocalipsis 11, 7-8). Porque es el lugar donde Jesús muere, se vuelve el lugar donde la fuerza de Satanás tiene su mayor impacto. Jerusalén ya no está habitada por el Espíritu de Dios (Lucas 19, 41-44; Mateo 23, 37; 24, 1s). La destrucción es material y espiritual como lo pone en claro la palabra sobre el Templo. Y cuando Jesús invita a sus discípulos a abandonar a Jerusalén, no se trata solamente de los muros materiales sino también de todos los valores que representa, o sea toda la seguridad humana que la escogencia de la ciudad nos aporta.

Y Ellul termina esta reflexión sobre Jesús y Jerusalén con acentos típicamente protestantes. El hecho de que Jerusalén era la "ciudad santa", escribe, se ha prestado a una peligrosa ambigüedad. Hemos puesto el acento sobre la ciudad, y se le ha pegado lo de la santidad como si ésta fuera la misma naturaleza de Jerusalén. Pero esta santidad viene desde arriba y transforma la ciudad a tal punto que ésta deja de ser obra del hombre. En la medida en que la redención se dirige a todo hombre, en la medida en que la obra del hombre es adoptada por Dios, estamos en peligro de caer en la tentación de considerarla como santa en sí misma, y en esta forma nos apoderamos de la justicia y de la santidad por medio de nuestras obras. Este fue precisamente el drama de los puritanos (calvinistas) en relación con el trabajo, el comercio y el dinero. Y éste es el drama implícito de nuestro tiempo, agrega Ellul, con la técnica y la ciencia. Porque cuando Ellul habla de obras, se trata de los trabajos del hombre en el mundo material e intelectual, de sus trabajos y de sus resultados en esta inmensa máquina del progreso material. Y ésta es la advertencia que nos hace Jerusalén; tan pronto el hombre se apodera de la justicia y de la santidad por su obra, debemos prepararnos a abandonar esta obra, a abandonarla a la cólera porque ya está juzgada, y ¡ay de quienes la quisieran más que ellos mismos!

El Horizonte Nuevo

Llegado a este punto, Ellul nos invita a detenernos para contemplar el horizonte que nos abre la venida de Jesucristo. Estamos en la ciudad. Nos importa saber lo que esto significa para nosotros, lo cual desborda infinitamente el problema del urbanismo. Debemos buscar cuál es la acción de Dios en la historia. Ellul reprocha a Comblin una visión demasiado simple de la pedagogía divina como una presencia organizadora de la historia en tres etapas bien definidas. La pedagogía divina, dice Ellul, es mucho más flexible, más mezclada a la iniciativa del hombre. La Biblia, agrega Ellul, exige abandonar las ideas generales y los esquemas: no hay unas etapas preestablecidas de una pedagogía divina sino una presencia de Dios en la historia hecha por el hombre, Dios volviendo a arreglar continuamente las situaciones peligrosas creadas por el hombre y provocando situaciones nuevas desde las cuales el hombre puede arrancar de nuevo para nuevas experiencias y nuevos intentos. Así mismo reprocha a Comblin la forma como habla de la dialéctica histórica que le parece simplista. Le reprocha su exagerado optimismo que le hace volatilizar la ruptura del hombre con Dios, en tal forma que la dialéctica de la que habla Comblin es la dialéctica de la economía divina y no la de la historia real. Y pregunta Ellul: ¿Quién puede ponerse en el lugar de Dios para discernir esta dialéctica del plan de Dios? Ellul prefiere imitar la investigación moderna que no es apriorística; se guía por sus objetos y prefiere dejarse sorprender por un Dios experto en crear eventos imprevistos.

Y Ellul se pone a intentar una "historia no histórica de la ciudad", muy a vuelo de pájaro. Nota que todas las civilizaciones sin ninguna excepción se concretizan en la ciudad. El hombre que se desprende de la naturaleza animal y que llega a la civilización crea una ciudad. La ciudad es un producto obligado de la civilización. Y tan pronto aparece la ciudad, se vuelve factor de polarización de todas las actividades humanas, económicas, intelectuales y artísticas. La ciudad tiende a atraer cualquier otra actividad exterior. La ciudad es un parásito: absorbe y vampiriza todo lo demás. Es una inmensa tragadora de hombres. La ciudad, pues, es un parásito y no puede funcionar sino por incesantes aportes externos. Pero la ciudad no tiene nada para ofrecer en cambio de lo que recibe, dice Ellul. Al contrario, pudre los valores del campo. No produce sino para su propio provecho. Porque no cabe duda de que la ciudad sea productora. Tiene una capacidad asombrosa para mover ideas. La ciudad es la condición de los grandes desarrollos ideológicos. Platón no se puede imaginar sin Atenas, ni Racine sin París. La ciudad

polariza todas las actividades hacia ella. Todas las utopías son urbanas. La ciudad tiene un poder de atracción al que no se resiste. Con el resultado de que traga multitudes de hombres cuya vida modifica, tuerce, despojándolos de sus costumbres ancestrales, cambiando sus modos de pensar, sus estructuras mentales, para adaptarlas a las estructuras materiales de la ciudad.

Protesta Ellul contra quienes (¡Cox!) pretenden que la ciudad es el lugar de la libertad. Esto, escribe, es mentira, porque la ciudad sustituye la necesidad natural por la necesidad antinatural, porque para que la ciudad pueda mantenerse se necesita el trabajo nocturno, la acumulación proletaria, el alcohol, la prostitución —y en ésta incluye el naturismo sueco— el círculo férreo de las horas de trabajo. Y es preciso sacrificar el sol y el viento.

Los urbanistas que pretenden que esto se puede corregir, dice Ellul, son idealistas que viven de ilusiones. Pues los urbanistas pasan de lado el problema central de la gran ciudad. Aún los sociólogos consideran las modalidades de la ciudad sin ponerla en tela de juicio. Uno no pone en tela de juicio su propio trabajo ni el suelo que uno pisa. La ciudad existe, no hay más remedio que aceptar su presencia. ¿Será una solución dividir las grandes ciudades? Dividir una ciudad de cuatro millones en ocho de medio millón no es ninguna solución, significaría simplemente multiplicar la urbanización del país.

Y sin embargo, el fin verdadero de la historia es una ciudad: la Jerusalén celestial. Lo cual es algo muy notable. Cuando el profeta Ezequiel o el Apocalipsis anuncian lo que vendrá al final de los tiempos, lo que viene es una ciudad! No el cielo, sino una ciudad con cielo abierto.

Y aquí conviene revisar nuestra noción de "paraíso". El Islam espera un jardín con árboles, flores, aves, fuentes. En cuanto a la noción etérea del cielo, mundo de los espíritus y de la desencarnación, deriva del platonismo y de la gnosis. Alejandría y Orígenes han contribuido a fomentar esta falsa idea de la nueva creación. Frente a Agustín, dice Ellul, que afirma la ciudad de Dios, se desarrolla la enorme corriente contaminada por las herejías medievales del paraíso tradicional. Pero el pensamiento cristiano auténtico espera una ciudad nueva.

Ellul estudia varios mitos para compararlos con el mito hebreo de la nueva ciudad. Nota que en los mitos corrientes, se trata de un volver atrás, de rehusar lo que existe, de negar el "progreso". Que se trate del mito del eterno retorno, o del regreso a la pureza primigenia.

La noción hebrea obedece a un dinamismo completamente diferente. En la medida en que se trata de una ciudad, se trata de la obra del hombre y de toda la historia humana: se trata de no perder nada de lo que ha hecho el hombre. Y en esto Karl Marx se ha inspirado directamente de la mitología judía. Para el mito hebreo no hay que suprimir nada de esta pedagogía aventurera de la civilización del hombre. Lo que se impone es *trascenderla*. Esta edad de oro hebrea se caracteriza por una aceptación de la historia, no por su negación.

“Ahora bien, escribe Ellul, esto es notable, porque en ningún otro pueblo, en ninguna otra religión, los orígenes de la civilización y la acción civilizadora del hombre con el trabajo industrial son tan duramente condenados. ¡Y no se diga de la ciudad! Y sin embargo, es la ciudad, mundo de la muerte, que aparece como la coronación de la historia. Más aún, no se trata de una coronación natural y normal, sino del fruto de una intervención de Dios”.

Pero hay otra diferencia entre los mitos corrientes y el mito hebraico o cristiano. En todos los mitos humanos se trata de volver a la situación del hombre antes de la civilización, antes del acto prometéico. Se trata de volver a la misma naturaleza del hombre. Y esto puede lograrse *sobre esta tierra*. Nada en común en esto, dice Ellul, con el pensamiento judío-cristiano que afirma al contrario con vigor una verdad que parece contradecir lo que antes se ha afirmado: la Jerusalén celestial se establece al final de los tiempos, pero de ninguna manera por un esfuerzo del hombre. Es verdaderamente una creación de Dios. En vez de una continuidad histórica, tenemos una ruptura de la historia que corona la historia. A la primera creación decaída se opone la segunda creación. En esta forma el hombre puede obrar en la historia, pero no puede acabarla ni trascenderla.

A pesar de que todo este panorama que pinta Ellul parece muy oscuro, cargado de pesimismo, él afirma que la obra del hombre como tal no está condenada ni maldita. Lo que Dios juzga y condena es la potencia generada por el espíritu de rebelión. Es la ciudad como potencia, como realidad espiritual que Dios rechaza de su plan, es su ser profundo, no la acumulación de las piedras y de las casas. Dios manifiesta su voluntad de separar esta potencia de la obra humana. Y esto es precisamente lo que cumple Jesucristo. Pero como lo han afirmado Barth y Cullmann, estas potencias (*exousiai*) vencidas no están todavía eliminadas. Virtualmente vencidas, tienen todavía la posibilidad de actuar y de luchar, y en estos últimos tiempos manifiestan al contrario una activi-

dad superabundante (Mateo 24, 15ss; Apocalipsis 20). Y por eso la ciudad moderna es incomparablemente más amenazadora, más grandiosa, más seductora y monstruosa que nunca antes en la historia. Ahora bien, la Escritura nos enseña que por Jesucristo Dios arranca la obra del hombre de la potencia satánica que la posee y en cierta forma la devuelve al hombre y la prepara para otros destinos. Se trata de una renovación total, de la cual no tenemos las primicias, y que no se llevará a cabo sino en la nueva creación. Y aquí se refiere de nuevo Ellul al trabajo de los urbanistas de buena voluntad. Les reconoce una cierta grandeza. Existe un cierto acuerdo entre lo que ellos hacen y lo que Dios hizo y continúa misteriosamente hasta la innovación final. Cuando estos urbanistas procuran racionalizar la vivienda, lograr casas soleadas, espacios verdes, procuran arrancar la ciudad de su obsesión, cortarla de sus orígenes y de su historia. Pero el urbanista encuentra toda clase de obstáculos en su proyecto. Por esto, es inútil contar con él. Conviene saludar de paso a estos idealistas. Con razón hacen lo que hacen, dice Ellul, pero están equivocados si creen que van a lograr su propósito. No nos engañemos, dice Ellul, el hombre no logrará cambiar la ciudad. Sabemos por la Escritura que la ciudad no es neutra. Tiene un carácter "espiritual" bien determinado, una orientación hacia el mal que el hombre no puede controlar. No existe un buen uso de la ciudad. Es la ciudad que utiliza al hombre. Sólo Dios puede hacer de la ciudad un instrumento neutro que se pueda orientar hacia el bien. Y sobre esta tierra resulta inútil esperar una Jerusalén celestial.

Sin embargo, dice Ellul, Dios reserva al hombre su parte. De la ciudad edificada por el hombre va a sacar la Jerusalén nueva, pues nos dice que da el mayor precio a la responsabilidad del hombre. Es preciso que el hombre deje de ser el juguete de la ciudad. Esto no se puede lograr sino en nombre de Dios. Y continuamente el hombre lo rehusa y sigue construyendo ciudades sobre los sacrificios humanos, sobre los proletarios del mundo capitalista, sobre los presidiarios del mundo soviético, sobre los negros del mundo colonial que mueren constantemente para servir de fundamento a ciudades magníficas. Así el hombre sacrifica al hombre para construir sus ciudades, en vez de ofrecer el único sacrificio que permitiera fundarlas en la verdad y purificarlas de la presencia de Satanás. Es así como esta historia interrumpida por Jesucristo va del Edén a Jerusalén, del jardín a la ciudad. Dios en Jesucristo asume la obra del hombre. Jesús, pues, es el recapitulador (Efesios 1, 10). Dios ha planeado reunir todas las cosas en Cristo, las del cielo y las de la tierra. Las obras del hombre son a la vez juzgadas y salvadas.

En toda su obra, Ellul siempre repite como un refrán que el hombre es radicalmente malo, que sus obras son radicalmente malas, que las técnicas no son neutras, que toda la aventura técnica está encerrada en el círculo de la maldición de Dios y de su misericordia.

Ellul responde a la objeción que espontáneamente surge: ¿Por qué preocuparse ya que al fin y al cabo, Dios en su amor asume todas estas cosas y las cubre con su perdón? Contesta primero haciendo una distinción entre la historia del mundo en su relación con Dios y la vida de cada hombre también en relación con Dios. Nosotros, pues, tomados individualmente, estamos vinculados a la ciudad condenada, no a la Jerusalén celestial. Participamos, pues en una obra de muerte. La esperanza de la nueva creación final de la ciudad no nos autoriza a entregarnos a sus demonios presentes. Por otra parte, no podemos obrar sino en la perspectiva del perdón de Dios, porque este perdón hará de la ciudad de los hombres la Jerusalén celestial. Pero de este perdón no podemos abusar.

Ellul nos invita de todos modos a no tomar en serio nuestra actividad ni la de nuestros compañeros. Opta por la opción reformada del *pesimismo activo* contra el *optimismo trágico* de la "herejía tomista"! No dudamos de que Ellul incluya ahí la constitución *Gaudium et Spes* de Vaticano II. Nos invita a no poner nuestro corazón en la ciudad. Preservadlo, añade, por el espíritu humorístico.

Estas reflexiones, por cierto, no se ven muy constructivas. Y el hombre moderno difícilmente aceptará la colaboración del quien se muestra tan escéptico sobre el valor del trabajo humano. Pero Ellul reconoce que sí tenemos una función en la ciudad. Dios a pesar de todo se hace presente en la ciudad. Nos toca representarlo en el corazón de la ciudad. Y si el hombre de la ciudad no acepta de ninguna manera nuestro testimonio, llegará el momento de pronunciar el "*non possumus*" y de huir como Lot de Sodoma.

Yavé Shamma

Ellul consagra su último capítulo al Apocalipsis. La Jerusalén celestial, dice, es una mezcla de distintas tendencias que caracterizan los tres siglos del pueblo judío que preceden la destrucción de Jerusalén por Tito y que se manifiestan en libros canónicos o no, como Daniel, Zacarías, Esdras, Enoc, Jubileos, los doce Patriarcas, Baruc. Y al ver las desdichas y sufrimiento del pueblo elegido, el desgarramiento de la Jerusalén terrenal, su impotencia, hundidos en las decepciones y el pesimismo histó-

rico, los judíos de aquel período duro van a interpretar las profecías sobre Jerusalén que la anuncian como bendita y gloriosa, aplazándolas al final de los tiempos. Este elemento de transformación de las antiguas profecías es muy importante, porque todo aquello que estaba prometido como algo que debía realizarse sobre la tierra se entenderá como algo que al contrario debe cumplirse en el cielo, después de clausurada la historia. El Apocalipsis es, pues, un libro de la consolación. Era preciso que el pueblo de Dios no se entregara a la sola desesperanza de las circunstancias históricas adversas. El Apocalipsis es una nueva etapa de la revelación, la última.

Ellul destaca otra evolución, la que va de la visión de Ezequiel a la de Juan. Ezequiel anuncia que ve una ciudad (c. 40). Pero no vuelve a hablar de ella en toda la larga descripción, que hace luego, de lo que vendrá en el futuro. Habla continua y detalladamente del Templo, en siete capítulos. Sólo en las últimas líneas del capítulo 48 pronuncia algunas palabras sobre la ciudad. El acento está, pues, en el santuario y todo se enfoca en esta morada de Dios. Este es uno de los textos apocalípticos más antiguos. Esto significa que la evolución no va de la Jerusalén terrenal a la Jerusalén celestial, sino del Templo de Salomón al Templo de Dios, Jerusalén quedando como un mero apéndice del Templo. Al contrario, en la visión de Juan todo queda centrado en la ciudad. No se dice nada del Templo, "porque el Señor Dios omnipotente es su Templo, como también el Cordero" (Apocalipsis 21, 22). Aquí, dice Ellul, se afirma la presencia exclusiva y total de Dios en toda la ciudad. Jerusalén, dependencia del Templo para Ezequiel, llega a ser toda ella Templo. Y resulta muy significativo que la Jerusalén celestial saque su fundamento y su raíz de la visión escatológica del Templo y no de la Jerusalén terrenal. El Templo que Juan ve en Patmos ha crecido hasta llegar a ser la última ciudad. Y la misión de esta Jerusalén consiste en ser el contrapeso de Babilonia. Y esto último lo logra solamente cuando llega a ser el Templo de Dios. Así el Apocalipsis nos revela el sentido de la historia. No invita a una evasión de nuestra condición espiritual, pues se trata de una esperanza que nos ayuda en el combate de la fe. Tampoco nos invita a una evasión de nuestra condición material, pues ahí está para dar valor a esta obra, y no tiene otro alcance fuera de servir esta obra que Dios nos ha asignado a nosotros plenamente responsables en esta tierra.

Lo que marca "el día de Yavé" es la destrucción de Jerusalén. No se trata, dice Ellul, de un rejuvenecimiento, una purificación, sino de una ruptura total (cf. Zacarías 14, 2). Porque es preciso que quede aniquila-

do todo lo que en la ciudad representa la seguridad humana, y que todos los medios humanos sean reemplazados por la sola garantía que Dios da, y que esta ciudad sea un acto de gracia (Salmo 51, 20). Dios mismo será la fuerza de la ciudad. Sus muros serán la salvación y sus puertas la gloria de Dios. (Isaías 60, 18; cf. Zacarías 2, 5). Se trata de una nueva encarnación y es esto mismo que significa el nombre atribuído a esta última ciudad. Ezequiel nos dice que se llamará *Yahoushanna*, o sea, "allí está el Señor" (Ezequiel 48, 35). Y este nombre, que reemplaza el antiguo nombre de Jerusalén, responde exactamente a la profecía de Emmanuel. En Cristo, Dios está para nosotros, en la última ciudad. Es la presencia constante, la comunión sin ruptura con Dios.

Así se queda borrada Babilonia. *Yahoushanna* es el punto de convergencia de los pueblos que habían sido dispersados. Pero, agrega Ellul contra Comblin, en todo aquello nada redundante en gloria del hombre. Y sin embargo ahí también vemos que el hombre logró insertar en la ciudad toda su grandeza, toda su fuerza y toda su riqueza.

En esta nueva Jerusalén se ha advertido a menudo que ya no hay Templo ni Rey. Sin embargo, Karl Barth subraya que sólo la Iglesia desaparece y que un "poder político" subsiste, pero no dice cuál. Para expresar que la ciudad queda entonces sin Templo y sin Clero, así como sin dominación ni potencia. Comblin declara que es laica y democrática. Aquí Ellul protesta: ya la colocación de estos términos provoca necesariamente en el lector asociaciones de ideas inexactas, pero por otra parte, son dudosos de por sí. En rigor el término "laico" se puede entender: el pueblo lo es todo en la ciudad, no hay discriminación. Bien, comenta Ellul. Pero el pueblo no está solo: Dios está presente en todo. Y utilizar este término para afirmar que se acabó lo religioso y lo sagrado genera toda clase de confusiones. En cuanto a "democrático", dice Ellul, es francamente un error: ya que la palabra implica "*kratos*" una potencia, una dominación... No, la Jerusalén celestial no es una democracia, prosigue Ellul, por la sencilla razón de que ya no hay ninguna forma de poder ni de gobierno. Por el contrario, se puede decir con cierto sentido que es secularizada, y aquí Comblin nota con buen criterio, dice Ellul, que al reservar la secularización para la nueva Jerusalén, San Juan la niega para el tiempo presente. A priori prever que una tentación actual de superar el dualismo en una ciudad secular y profana no puede sino ocasionar un regreso al paganismo. Bajo el amparo del secularismo, escribe Comblin, el mundo de la mitología renacerá con nuevas formas.

Lo que caracteriza la nueva Jerusalén es la comunión con Dios. Ba-

bel, la ciudad de la división, se ha vuelto la ciudad del conocimiento de la unión bajo todas sus formas.

Hasta aquí la síntesis del estudio bíblico de Ellul sobre la ciudad. Obra notable y relativamente extensa —300 páginas—, fruto del trabajo de tres décadas, escrita con punzón candente. A ratos, más que el estilo serenamente científico del exégeta, uno recuerda los acentos apasionados de Bernanos, León Bloy, o quizás más exactamente del Martín Lutero de los *Tischreden* y del *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*. Con regularidad arremete contra la herejía tomista católica que, a sus ojos, caracteriza el “optimismo trágico” de Comblin. En el estudio de Ellul, como en los demás que se han publicado en el último cuarto de siglo sobre la ciudad, la ideología condiciona fuertemente la hermenéutica. Y una crítica del trasfondo teológico de cada obra resulta indispensable. Para no polarizar el debate entre protestante y católico, dejaremos la palabra a Harvey Cox en la crítica que hace de Ellul cuando, superada la etapa de su vida que culminó en la publicación de la *Ciudad Secular*, volvió a una interpretación más “religiosa” y más realista de la ciudad.

B) HARVEY COX

En su obra *The Seduction of the Spirit* (citaremos aquí la traducción castellana publicada por *Sal Terrae* en 1979), Cox no pretende replicar a todos los teólogos anti-urbanos. En realidad, dice Cox, algunos apenas merecen una réplica. Pero sí hay uno que indudablemente la merece: alguien que es el más vigoroso e implacable de los censores religiosos de la ciudad, el teólogo protestante francés, Jacques Ellul. Cox se ha sentido aturdido y enojado por el libro de Ellul, pero lo toma en cuenta “aunque no sea más que por su extensión y su energía, y por la creciente popularidad de Ellul”. Cox ve en la doctrina de la ciudad maldita “la encarnación de la venerable doctrina calvinista de la depravación total”. Cree que Ellul está condicionado por su fe calvinista. Ya hemos visto que en realidad, Ellul no es calvinista, pero sí participa del pesimismo luterano. La maldición propia y especial que Ellul atribuye a la ciudad le suena a Cox como algo “un tanto horrendo”, y se pregunta si aquí Ellul no usa acaso un género literario común en la predicación protestante que llama el “circuito cerrado pecado-y-gracia”, que consiste en un primer momento en mostrar que el pecado abunda, para decir al final que mucho más abunda la gracia. “Pero mientras tanto, la escena tiene que ser descrita en términos absolutamente detestables”.

“En Ellul, escribe Cox, la gracia llega finalmente incluso a la ciudad maldita, y es simbolizada por la Jerusalén nueva. Pero hay algo que falla. La gracia de Ellul, no *llega* del todo. “Que nadie se llame a engaño, dice Ellul, no tiene ningún objeto esperar una nueva Jerusalén en la tierra. Jerusalén será una creación de Dios absolutamente gratuita, imprevisible, trascendente”. Y se pregunta Cox: siendo así, ¿tiene algo que ver la nueva Jerusalén con las malditas malolientes y viejas Jerusalén de nuestra historia, con nuestros Tokios, São Paulos, y los Angeles? Aparentemente no. Es como si la Biblia no tuviera nada que decir sobre la ciudad presente. Se supone que tenemos que vivir en la ciudad, pero sin hacer ningún esfuerzo para cambiarla; ninguno en absoluto. Cox se asombra del uso que Ellul hace de la Biblia y lo cita: “cuando (Jesús) habla a las ciudades, nunca tiene sino palabras de rechazo y condena. Nunca anuncia la gracia para la obra del hombre. Todo lo que reconoce es su carácter diabólico, y su única reacción es luchar contra el poder de la ciudad que trata de dificultar su propio trabajo”. Y se pregunta Cox: “¿Puede esta interpretación describir la mezcla de dolor, amor y cólera que parece teñir las palabras de Jesús a Jerusalén en el conocido pasaje de Mateo 23, 37 donde, después de censurar a la ciudad por matar a los profetas, dice: “ ¡cuántas veces he querido reunir a tus hijos como una gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no has querido!” “Ellul, prosigue Cox, solo ve la condena. Según él, Jesús habla a la ciudad (insiste Ellul en que se trata de *todas* las ciudades) “únicamente para maldecirlas... Ninguna ciudad insiste Ellul, puede escapar a la condena de Dios”.

¿Por qué, se pregunta Cox, este frío veredicto? Sin duda porque para Ellul “La ciudad” es un símbolo, el símbolo más vivo y convincente de inquebrantable orgullo y del desorden rebelde del hombre. Es principado y potestades, es un símbolo y un poder espiritual. Ellul tiene razón, prosigue Cox, cuando ve al hombre empotrado en *estructuras* de pecado y de maldad. Esto puede explicar por qué muchos estudiantes radicales se sienten impresionados por Ellul, porque también ellos juzgan precisamente que la depravación de nuestra sociedad es total y absoluta. Porque ellos también dudan de la eficacia de la reforma. Porque también ellos denuncian las estructuras colectivas del mal, “El Sistema”. Cox está de acuerdo con Ellul para despreciar el axioma liberal según el cual las cosas como la tecnología, el estado y la ciudad son puros instrumentos neutrales, igualmente susceptibles de ser usados con buenos o malos propósitos. Ellul observa lo que previamente observaron Karl Marx y Sigmund Freud: que el hombre *no* es simplemente un actor moral libre, sino que su conciencia es condicionada por fuerzas

desapercibidas, deformada por presiones culturales y falsificada por la posición social y los intereses de clase. Ninguna tecnología por tanto puede ser "neutral", porque toda tecnología es producto de una intención humana, y ninguna intención humana es insensible a la codicia, la pereza o el orgullo. Las tecnologías están *desde el principio totalmente* inficionadas y cubiertas de significación humana. Están inmersas en un pecado *original*, no accidental. No pueden ser redimidas ni siquiera por la mejor y más perfecta de las intenciones humanas. Al igual que esa célebre cosa llamada "El Sistema", que para los jóvenes radicales de hoy encarna el mal metafísico, la "técnica" de que habla Ellul, lo mismo que la "Ciudad" no puede ser mejorada o revalorizada. Tanto la Ciudad como el Sistema se resisten a todo paliativo y a todo programa. Están en camino hacia el infierno y lo que necesitan es salvación, y no planes de ayuda. Aquí prosigue Cox, Ellul y sus admiradores no teológicos se separan. La solución de Ellul a esta confusión es la paciencia; la de éstos, la revolución". Aquí se ve cómo una exégesis ideologizada puede engendrar hijos no deseados, con trágicas consecuencias sociales. El terrorismo del Sendero Luminoso está apenas a un paso.

Cox manifiesta su acuerdo con Ellul sobre el carácter colectivo del mal humano. Pero su desacuerdo está en que Ellul "eleva la gracia a una altura tan estratosférica que queda fuera del alcance de nuestra vista, con lo que la única respuesta razonable es la inercia, cuando no la resignación". Por esto los caminos de Ellul y Cox se separan. Escribe éste: "aunque (el) reconocimiento (que hace Ellul) del carácter irreduciblemente estructural del mal es teológica y políticamente exacto, una inconsistente doctrina acerca de la gracia le ha hecho extraviarse. El mejor indicio del fatal defecto de Ellul lo constituye el hecho de que diga que *no existe continuidad* entre la vieja ciudad terrena y la Jerusalén nueva. Lo cierto es que en el cristianismo hay continuidad entre la vieja y la nueva Jerusalén. La creación *no* es destruída por la gracia, sino más bien transformada, profundizada y purificada. Ellul tiene razón cuando señala que la relación entre Creación y Reino no se deriva de ninguna capacidad interna para salvarse, sino que es un don gratuito. Yerra sin embargo cuando considera la gracia como *abrogadora* de las obras del hombre en la historia. Aunque los esfuerzos del hombre por forzar la comunidad son muchas veces decepcionantes y están siempre contagiados de avaricia y violencia, sin embargo en ocasiones, pueden llegar a ser signos del Reino. Este es el milagro de la gracia".

A renglón seguido, Cox comete dos errores contra los cuales Ellul protestará. Se extraña de que Ellul, "un calvinista", se separe de Calvino

al presentar una doctrina de la creación poco convincente. En realidad, Ellul no es calvinista. Segundo, Cox reprocha a Ellul sostener que "el poder del hombre es, antes que nada, el resultado del endurecimiento de su corazón contra Dios". Y trae a colación el relato del Génesis en el que Dios concede al hombre poderes y responsabilidades antes que exista el menor indicio de caída. Ellul protesta; él no habla de poder, sino de potencia en el sentido paulino de *exousiai*.

Pero pronto termina la confusión y Cox pregunta sobre lo que le parece esencial: ¿Puede el hombre hacer uso de cualquiera de las *exousiai*, de las estructuras y sistemas para servir a su prójimo? Y Cox contesta sí. "Los poderes", según San Pablo, no sólo han sido derrotados, sino también domesticados y utilizados. Cristo, según la viva metáfora del Apóstol, "hace cautiva a la cautividad y reparte a los hombres la plenitud de sus dones". No sólo arrebató a los principados la capacidad de destruir las almas, sino que se les convierte en servidores del hombre. El problema con respecto a Ellul no consiste en su doctrina paulina del pecado colectivo. En esto tiene razón, dice Cox. El problema es que su doctrina del mal radical no se ve compensada con una doctrina igualmente convincente de la gracia colectiva. Al leer a Ellul, se tiene la impresión de que el pecado abunda, pero la gracia no abunda del mismo modo. Ellul tiene una visión cuasi-prometéica del pecado del hombre moderno, lo cual le lleva a una solución epimeteica de la crisis—resignación e ironía—, en lugar de la solución simbolizada en el Nuevo Adán" (*La Seducción del Espíritu*, p. 78).

En la edición francesa de su estudio, Ellul responde a las críticas que Cox le hace en "*Has God cursed the Cities?*", no siempre en forma del todo convincente; Ellul no encuentra en la Biblia textos que permitan afirmar que en Jesucristo podemos hacer servir positivamente las *exousiai*. El creer erróneamente que Ellul es calvinista lo hubiera hecho interpretar su libro en una clave equivocada. Cox no hubiera leído todo el libro sino solo lo que se refiere a la condenación de las ciudades, sin mencionar nada de la reversión en la actualidad del cumplimiento de la Jerusalén celestial. Ellul se defiende de haber pretendido anular la historia humana. Sostiene que todo su libro va en sentido contrario. Luego reprocha a Cox confundir poder y espíritu de potencia. Es esto último, dice, lo que nace de la rebelión del hombre. Tampoco, agrega Ellul, he dicho que no hay que hacer vivible la ciudad, etc. Lo único que afirmo es que esto todavía no es nada, porque así no se habrá logrado resolver el problema esencial de la ciudad y que la significación espiritual de la ciudad quedará la misma.

Creo que con esto la posición de ambos teólogos protestantes, ambos muy influyentes en América Latina, queda suficientemente clarificada. Todo lo dicho nos permitirá ser más breves al comentar el libro de Comblin.

C) LA TEOLOGIA DE LA CIUDAD DE JOSEPH COMBLIN

Comblin consagra la mitad de su libro a un estudio bíblico. Su preocupación es de índole pastoral. Le preocupa que la Iglesia de Occidente y la teología tradicional parezcan más cercanas del mundo rural que de las realidades urbanas. El peso de las instituciones parroquiales de la Edad Media, el desarrollo del catolicismo en el campo en el siglo XIX y la descristianización del mundo obrero pueden explicar en gran parte lo que le parece una inadaptación de las estructuras de la Iglesia al mundo urbano. Comblin lamenta, pues, que la teología poco se haya preocupado en la historia por elaborar una teología de la ciudad. La incursión que hizo Santo Tomás de Aquino en este campo fue tardía, aunque haya influido en otros teólogos de la Edad Media. Sí tuvo influencia en la construcción de centenares de ciudades hispanoamericanas a través de las *Ordenanzas* de los Reyes de España, especialmente gracias a la *Instrucción sobre nuevos descubrimientos y poblaciones* de Felipe II. De todos modos el Doctor Angélico parece más influenciado por Vitruvio que por la Biblia. La teología postridentina se despreocupó, por desgracia, de las realidades terrenales y hasta los años 60 de este siglo, el tema "teología de la ciudad" no figuraba en ninguna bibliografía.

Pero las consideraciones históricas no son las principales que impulsan a Comblin a tratar el tema. Además de que la Biblia habla mucho de la ciudad, ésta tiene un carácter profundamente humano porque, dice Comblin, la ciudad está en cierta forma vinculada con la esencia del hombre. No por nada definía Aristóteles al hombre: *zoon politikón*, un ser que vive en la *polis*, en la ciudad. La teología de la ciudad se presenta como una teología de las realidades terrenales: una visión cristiana de las realidades humanas: "ciencia, técnica, industria, socialización, democracia, libertad, todos los signos de nuestro tiempo se encuentran reunidos en la ciudad. La ciudad es la encarnación de todos los signos... Si los hombres construyen ciudades, es que los mueve una idea, un sueño, un impulso. Aquí la teología encuentra su lugar".

Al extremo opuesto de Ellul, Comblin declara que "la ciudad es un signo de Dios, signo del Padre, signo del Hijo, y signo del Espíritu. Es un signo que Dios hace a los hombres para transmitirles una llamada.

¿Cómo es la ciudad signo de Dios? Tal es el tema que Comblin tratará en la primera parte de su libro. Ahora bien, dice Comblin, resulta imposible sacar de los textos bíblicos un mensaje coherente sobre la ciudad sin adoptar desde el inicio algunos principios de interpretación, como hipótesis del trabajo. Dichos principios no los inventa, como parece reprocharle Ellul: ya están en la Biblia. Sólo el privilegiar éstos y no otros constituye el aspecto hipotético de la investigación de Comblin. Se conocerá por los frutos si la escogencia ha sido acertada.

Tres principios hermenéuticos

Los tres principios hermenéuticos escogidos por Comblin son los siguientes: el principio de la pedagogía divina; el de la dialéctica; el de la tipología.

1. La Pedagogía Divina

Dios es un pedagogo (Gálatas 3, 23-26), pues educa a su pueblo a través de los eventos de la historia. Esta pedagogía que San Pablo aplica a la ley mosaica se puede extender a lo que los escolásticos llamaban la "ley natural", o sea la economía de la salvación que corresponde al tiempo del paganismo. Algunas realidades como la familia, las naciones, el trabajo, las ciudades, forman parte de una primera economía divina. Tienen un valor salvífico, pues como dice San Pablo (Romanos 2, 13-15) los paganos tienen una ley grabada en su corazón. En el paganismo hay semillas del Verbo y en realidad, dice Comblin, "el conjunto de la forma de vida de los paganos, el conjunto de su civilización constituyeron para ellos la economía de la salvación". Y concluye que la pedagogía divina empieza en el estado de naturaleza. La pedagogía divina obra a través de la ley de los pueblos. El judaísmo y el paganismo han preparado el cristianismo precisamente por sus leyes, no sólo a pesar de ellas. Jesús no vino a abrogar la ley, sino a cumplir (Mateo 5, 17). Dios educa también por la *historia*, y en esto la Biblia no hace ninguna distinción entre historia santa e historia profana. El pueblo aprende por sus obediencias y por sus rebeliones. La vida tormentosa de las ciudades del pueblo de Dios ha sido pedagogía que conducía a Cristo.

2. La Dialéctica de la Economía Divina

La segunda ley de la economía divina es su carácter dialéctico. Los tres estados, paganismo, judaísmo, cristianismo, están entre sí en una relación dialéctica. "Entre Israel y los demás pueblos, entre el judaísmo y el paganismo, existe un muro de separación (Efesios 3, 14). Son dos realidades que se oponen entre sí como la afirmación de la negación de

la dialéctica. El judaísmo es negación del paganismo. No existirá sin esta negación. El judaísmo, solo, no significa nada. Apareció en función de las naciones paganas para oponerse a ellas. Israel echa raíces en el paganismo. Abraham venía de Ur, Moisés ha sido educado en Egipto. Jerusalén fue una ciudad canana. Pero, precisamente Israel se separó del mundo de sus orígenes para quedar aparte y oponerse. La oposición de Israel con las demás naciones quedó superada en Cristo. El reconcilió, no poniendo de acuerdo términos opuestos, sino oponiéndose a ambos en lo que los separa y superando a ambos para asumirlos en él. Y ambos pueblos vienen a formar un pueblo nuevo (Efesios 3, 14): la Iglesia retoma a su nivel la vocación propia de Israel, la de ser testigo de Dios entre las naciones. Es también la continuación de la historia de las naciones. Congrega gente de todos los pueblos y asume sus valores y culturas, pues renuncia a tener una cultura propia. Las dos tentaciones de la Iglesia serán siempre el retorno al judaísmo o el retorno al paganismo.

3. La Tipología

La tipología es una de las leyes de la economía divina. El plan de Dios se desarrolla a través de una serie de prefiguraciones. Dios lleva a cabo una serie de esbozos que constituyen como aproximaciones sucesivas: son los tipos. En la tipología la misma realidad vuelve a presentarse en una forma superior. La tipología es el modo como Dios conduce a los hombres más allá de lo que son, respetando su libertad.

En la medida en que Dios nos da a conocer las realidades últimas, este conocimiento nos permite mirar con luz nueva todas las realidades escalonadas en el curso total de la economía divina. La tipología significa que Dios no necesita crear un mundo aparte para preparar y revelar su plan salvífico. La tipología significa también que las realidades de este mundo no desaparecen sino que se transforman y se transfiguran para integrarse en el cuerpo resucitado de Jesucristo. "Hablar teológicamente de la ciudad es reubicarla en el dinamismo de la economía divina. La Biblia nos habla más que todo de lo que llega a ser la ciudad en Israel y en el Reino de Dios. Sin embargo, si hay una continuidad según las leyes de la economía divina entre todos los estados de la ciudad, queda claro que cada uno ilumina todos los demás. La Biblia se termina por la revelación de la nueva Jerusalén. Desde este ángulo de visión último podemos echar una mirada retrospectiva y volver a ver todo lo que se produjo hasta ahí. Lo que viene a continuación, concluye Comblin, mostrará si el método es válido".

Historia teológica de la ciudad

Sigue una historia teológica de la ciudad. Observa Comblin, que la última palabra de la revelación es el nombre de una ciudad: la nueva Jerusalén. El último acto de la historia divina es la manifestación de la ciudad de Dios. Esta historia que empezó en un jardín al principio del Génesis termina en una ciudad en el último capítulo del Apocalipsis.

El dinamismo de la economía sobre la ciudad aparece primero como un rechazo de la civilización urbana, simbolizada por Babilonia, la ciudad del pecado a la cual responde Jerusalén, lugar de la revelación divina. La reacción de la tradición yavista y de los profetas y de Israel contra la ciudad puede aparecer como una manifestación de la mentalidad de los beduinos nómadas; pero Dios da un significado nuevo a este comportamiento sociológico, al denunciar la idolatría, la injusticia y la corrupción moral, la ausencia de comunicación humana, la pretensión de dominar el mundo característica de las ciudades, que desprecian a la vez a Dios y al hombre. Así la conversión consistirá en una ruptura con los atractivos engañosos del paganismo urbano. El desarraigo del judío errante representado por Abraham y por las 12 tribus llevadas a la esclavitud, permanecerá como el modelo de la experiencia espiritual que se abre a la presencia y a la acción de Dios. Comblin anota que el pueblo de Dios se formó en el desierto. La Pascua será su fiesta principal en la que se celebrará la salida hacia otro país. Testigo de la presencia de Dios en medio de los pueblos, el pueblo judío, nunca instalado, nunca asimilado, hará la experiencia de la diáspora. El desierto es el lugar de la Alianza, pero también el lugar de la tentación, del gran retiro espiritual y de la prueba, para Jesús como para el pueblo.

Jerusalén, dice Comblin, no es absorbida sin más en la condena de las ciudades. La revelación bíblica la percibe de hecho en forma ambivalente. La ciudad de la Alianza gracias al traslado del Arca por David, ciudad del Templo construido por Salomón, no resulta sacralizada por este hecho ni declarada santa por sí misma pues carga también ella los pecados de las ciudades paganas. Pero sobre ella se concentran las esperanzas de nueva vida, de una salvación futura; y en esto aparece como un modelo de la ciudad ideal: ciudad en la cual Dios habita, en la que el hombre vive su fidelidad con Dios, en la comunión con los demás creyentes. El error de los fariseos, dice Comblin, fue haber olvidado que su ciudad no era más que el signo y el anuncio de otra ciudad.

La ciudad en régimen de cristiandad sufrirá de la misma ambigüedad que Jerusalén, con las mismas coacciones y riesgos de injusticia y corrup-

ción que las ciudades paganas, pero manifestará también los mismos valores atribuidos a la ciudad nueva, de colaboración entre los hombres y de fidelidad a Dios. Pero hay una diferencia: Cristo y sus enviados, los cristianos, no pueden "instalarse" en las ciudades ni identificarse con ellas. Son como extranjeros en el mundo, en diáspora pero no como los judíos que construyen comunidades separadas — ¡lo que son a veces las comunidades cristianas!— Los cristianos son enviados hacia las ciudades paganas: ¿acaso, nota Comblin, no era la parroquia en un principio una colonia de cristianos, extranjeros instalados provisionalmente en una ciudad, aunque solidarios de ésta?

En resumidas cuentas, la salvación ha entrado en la ciudad aunque no haya logrado todavía transformarla. La ciudad sigue siendo el ejemplo del fracaso de la fraternidad humana, porque en ella imperan los intereses de los privilegiados y la explotación del hombre por el hombre, fase negativa de la pedagogía divina. Pero también existe en la ciudad, dice Comblin, el sentido del bien común, el aprendizaje de la vida colectiva, de la tolerancia, el uso fecundo de las nuevas técnicas. De ahora en adelante, la ciudad revela al hombre su vocación a la vida común, al mismo tiempo que la dificultad de lograrla.

La ciudad de Dios (cf. resumen de AUDOIN)

Como en las utopías clásicas, el tema de la ciudad que uno encuentra en Hch. 11-12 y en el Apocalipsis es una proyección ideal pero que puede servir de guía para la acción nuestra. Pero, a diferencia de las utopías, la Ciudad de Dios no es invento humano sino don de Dios, y uno sabe que aparecerá en el futuro, después de una larga maduración y una mutación de las empresas de la ciudad terrestre. Presencia de Dios en medio de los hombres, símbolo de convivencia, es la comunidad de Alianza (Ap 21, 3); en ella se revela la gloria de Dios por la comunión de los hombres. Cuando irrumpa la Ciudad de Dios no sólo la naturaleza (la religión del mundo rural) comunicará con Dios, sino también la cultura, las riquezas (técnicas, económicas e intelectuales) de la ciudad se volverán teofanías. Y en ella todas las naciones se congregarán. Ciudades abiertas (Ap 21, 25), las ciudades modernas disfrutarán para siempre en su diversidad de la paz y de la unidad que las ciudades paganas no podían ofrecer.

Ya no habrá templo (Ap 21, 22), ni sacerdocio, ni sacrificio, ni culto, ni religión percibida como distinción entre lo profano y lo sagrado. Y esto no será la muerte de Dios, sino el advenimiento de Dios en toda

la realidad del mundo. Ya no habrá tensión entre la Iglesia y el mundo como en la economía anterior. La ciudad secular se vuelve así la vocación última de la humanidad, y no un poder usurpado a la religión por la ciencia y la técnica.

Esta es una visión escatológica. Todavía falta un tiempo de pedagogía, el tiempo de la Iglesia, para que la ciudad llegue a ser transparencia de su Señor y comunión humana. Por esto, querer instalarnos de una vez en la secularización total, dice Comblin, equivaldría a crear nuevas formas de paganismo.

Reconciliación del hombre con la naturaleza, de la naturaleza con Dios y del hombre con Dios, se ve que la Ciudad de Dios descrita por San Juan no es fruto de la imaginación, como lo son los mitos. No se propone consolar a los hombres frustrados por los atractivos engañosos de las Ciudades. Es una enseñanza para los cristianos que viven en la ciudad a fin de que puedan entender las etapas de la pedagogía divina, descubrir qué es lo primordial en el plan de salvación (= la escatología) y qué es lo secundario y provisional (= el Estado, el culto y la misma Iglesia).

La ciudad de los hombres

La teología puede ayudar a ubicar el desarrollo urbano dentro del destino de la humanidad, proyectando las luces de la fe sobre los análisis sociológicos y los proyectos de los urbanistas. Parece evidente que el debilitamiento de las ciudades y de la vida comunitaria, la desaparición de ciertas comunas urbanas y el descrédito de las instituciones sociales han generado una pérdida del sentido político de los hombres. Es en la base que los hombres deberán volver a aprender y llevar a cabo una verdadera participación en la *res publica*.

El desarrollo de la vía asociativa y las decepciones experimentadas frente a los poderes del Estado, a las ideologías y a la política de partidos, dan fuerza a la filosofía política que busca formas de compromiso concreto al servicio más inmediato de los ciudadanos y de la colectividad. Para Comblin, el Estado cargaría con la culpa de haber desanimado y humillado la ciudad, al destruir la autonomía de las comunas de la Edad Media y al reducir al hombre a una grisácea uniformidad, pues la pluralidad, de hecho generaba la libertad. Comblin cree que las naciones deberían ser federaciones de ciudades. Las ventajas que ofrecían las formas de vida social más totalizantes como la comunidad familiar o aldea-

na, propias del mundo rural, han sido desplazadas por nuevas formas de socialización más funcionales (grupos secundarios) que permiten, por los intercambios comerciales, la especialización del trabajo, la diversidad de los productos, trabar relaciones humanas, más numerosas, más diversas y más móviles y por tanto más ricas que en aldeas. Pues el anonimato urbano favorece una receptividad selectiva y una libertad más grande en la escogencia de las relaciones sociales que en esta forma se vuelven más personalizadas. En opinión de Comblin, urbanismo y caridad, política concreta y vida cristiana se articulan perfectamente. Audoín que lo resume admira semejante entusiasmo que le parece algo lejano de la revelación bíblica. Pero aquí se trata de una teología de las realidades terrenales que penetra en los problemas urbanos más concretos: vivienda, comercio, circulación, arte, mass media.

Comblin deplora que los círculos católicos hayan despreciado durante mucho tiempo los mass-media de comunicación social y no hayan valorado como lo merece la vida asociativa de las ciudades, idealizando las relaciones de vecindad de la vida rural. A menudo han considerado el anonimato urbano como un aislamiento empobrecedor y la libertad que permite la ciudad como un riesgo de vida licenciosa y de enfriamiento religioso. Pero, se pregunta Comblin, estos pretendidos efectos de la ciudad denunciados por una Iglesia rural ¿acaso no son los defectos de la no-ciudad?

Por cierto pertenecer a la comunidad urbana *in statu viae* tiene un carácter ambivalente. Pero el tiempo de la Iglesia es esencialmente ambiguo, pues no estamos todavía en la Ciudad de Dios. Pero la reconciliación de la Iglesia y del mundo, concluye Comblin, es facilitada hoy en gran parte por el desarrollo urbano en la medida en que se vuelve medio de organizar la colectividad y de personalizar las relaciones humanas, y también nueva ocasión de encontrar a Dios y de dar testimonio de El.

Hasta aquí la reflexión de Comblin.

ALGUNAS CONCLUSIONES TENTATIVAS

1) El cotejo de tres reflexiones bíblicas sobre la ciudad ha destapado un problema epistemológico: nos ha demostrado con claridad el ca-

rácter altamente subjetivo de semejante empresa. Cada uno desarrolla su interpretación condicionado por su propia historia, su filiación religiosa, su temperamento. Pero de todos modos, sabemos que también los santos son subjetivos: los salvan los controles que aportan su Iglesia, la de otros pueblos y otros siglos. Agustín es incompleto sin Ireneo. Por esto es importante dar la palabra a toda la comunidad cristiana, con todos sus carismas. Los textos del magisterio, desde *Gaudium et Spes* hasta hoy nos pueden vacunar a la vez contra un pesimismo paralizante y un optimismo ingenuo.

2) El problema central, a mi modo de ver, lo ha señalado con el dedo Harvey Cox en su crítica de Ellul: es una sana doctrina de la gracia. Si uno quiere proyectar una luz intensa de fe sobre el problema del pecado estructural y de sus consecuencias encontraría más en la epístola a los Romanos (5-8) que en el Génesis (2-3). Es preciso recordar siempre que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. El nuevo Adán deja en la sombra al antiguo. Doctrina fecunda que nos espolea a emprender con fe y esperanza la construcción de una ciudad nueva.

3) El Apocalipsis, nuestra revelación última, nos enseña que la Nueva Jerusalén está construida sobre doce columnas que son los doce apóstoles. Vale decir que la Ciudad de Dios descansa toda ella sobre la palabra de Dios.

Se ha reprochado a Santo Tomás de Aquino y a sus seguidores el haberse inspirado más en Vitruvio que en la palabra de Dios. Acertadas o no, estas acusaciones nos retan a buscar en la Biblia nuevos modelos de convivencia humana. Al cristiano no le toca planificar tan sólo jardines de flores, amplias casas soleadas, calles limpias, servicios públicos eficientes. Las ciudades que se nos muestran como las mejor urbanizadas, son a menudo las que nos presentan los más altos índices de suicidios, prueba de que no vienen al encuentro de los anhelos más profundos del hombre. A nosotros nos tocará congregar todas las comunidades grandes y pequeñas, alrededor de la palabra de Dios, para que perseveren en la *didajé* de los Apóstoles, en la *koinonía* de los bienes materiales, en la fracción del pan y en la oración (Hch 2, 42) y den testimonio del amor de Dios en un mundo que se muere por no conocerlo. Tal sería a mi juicio la auténtica urbanización cristiana, que no desperdicia de ninguna manera la urbanización secular, pero que le da una dimensión más profundamente humana al poner a Jesucristo en su centro, pues solo Dios es capaz de ser plenamente hombre y de humanizar en lo hondo las obras nuestras.

La ciudad en la Biblia. Bibliografía cronológica

LIBROS

- 1961 MUMFORD, Lewis, *The City in History*, New York, Harcourt.
- 1963 WINTERS, G., *The Metropolis as the new Creation*.
- 1963 MAUSER, Ulrich W., *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, Studies in Biblical Theology, 31, London, SCM Press.
- 1968 COX, Harvey, *The secular City*, London, SCM.
Trad. castellana: *La ciudad secular*. Barcelona, Ed. Península.
- 1966 GREINACHER, N., *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz, Grünewald.
- 1972 COX, Harvey, "The secular City revisited".
- 1968 COMBLIN, Joseph, *Théologie de la ville*, Bruxelles, Editions Universitaires. Edición castellana condensada por F.J. CALVO: *Teología de la ciudad*, Estella, Verbo Divino.
- 1968 HOUTARD, F., et REMY, J., *Milieu urbain et communauté chrétienne*, Paris-Tours, Mame.
- 1970 ELLUL, Jacques, *The Meaning of the City*, Grand Rapids, Mich.,
1975 id Wm. Eerdmans. *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, Paris, Gallimard.
(Edición francesa de la obra anterior).
- 1970 MITSCHERLICH, *Psychanalyse et urbanisme*.
- 1970 TOYNBEE, A. *Cities on the Move*, London.

- 1974 GREELEY, Andrew M., *El hombre no secular* (persistencia de la religión), Madrid, Cristiandad.
- 1975 RAHNER, K. - MOLTSMANN J. - METZ, J. B. - ALVAREZ BOLADO, A., *Dios y la ciudad*. Madrid, Cristiandad.
- 1977 FRICK, Frank S., *The City in Ancient Israel*. Soc. Bibl. Lit. Dissert. Series, 36, Missoula, Montana, Scholars Press. Especialmente pp. 200-231: *Israelite Urbanization under the Monarchy and the Valuation of the City in the Old Testament*.
- 1978 ROHRBAUGH, Richard L. *The Biblical Interpreter*, Philadelphia, Fortress Press. Trad. francesa: *Une Bible agraire pour un monde industriel*, Paris, Cerf.
- 1981
- 1979 COX, Harvey *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Tradition*, New York, Simon and Shuster. Traducción castellana: *La seducción del Espíritu. El uso y abuso de la religión del pueblo*, Santander, Sal Terrae.
- 1983 AUDION, Jean et col., *La ville. Approches théologique et pastorale*, Bruxelles, Prospective International.
- 1983 FRISQUE, Jean et col. *Une société en voie d'urbanisation*, Bruxelles, Prospective International.
- 1983 MEEKS, Wayne A., *The first urban Christians. The social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, Yale University Press.
- 1985 BAIROCH, Paul, *De Jéricho à Mexico. Villes et économie dans l'histoire*, Paris, Gallimard.
- 1989 AA. VV. *Cultura urbana. Reto a la Evangelización*, Bogotá, CELAM.

ARTICULOS DE REVISTAS

- 1921 WEBER, Max, "Die Stadt", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47, 1921, 621ss. Trad. castellana: "La dominación no legítima (tipología de la ciudad)" en *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, 938-1046.
- 1959 HAURET, Charles, "Réflexions pessimistes et optimistes sur Gen. IV, 17-24", en *SACRA PAGINA*, Bibl. Ephem. Theol. Lov., 12-13, 358-365.
- 1961 PORTEOUS, Norman W., "Jerusalem-Zion: the Growth of a Symbol", en *Verbannung und Heimkehr, Wilhelm Rudolph zum, 70. Geburtstag*. Tübingen, Mohr, 235-252.
- 1963 MacKENZIE, R.A.F., "The City and israelite Religion", en *CQB*, 25, 60-70.
- 1966 TALMON, Shemaryahu, "The 'Desert-Motif' in the Bible and Qumran Literature", en *Studies and Texts*, 3, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- 1971 COX, Harvey, "Has God cursed the Cities?", en *COMMONWEAL*, July 1971.
- 1977 TALMON, Shemaryahu, "La notion bilique de Jérusalem", en *RENCONTRE*, 53, 1977, 251-265.
- 1977 JACOB, Edmond, "Appréciation positive et négative de la ville dans les anciennes traditions d'Israël, en *KTEMA*, 2, 1977, 17-23.
- 1983 MARTIN-ACHARD, Robert, "De la Jérusalem terrestre a la Jérusalem céleste", en *La ville dans le Proche-Orient ancien, Cahier CEPOA*, 1, 1983, 239-267.
- 1983 MINEAR, Paul S., "Holy People, Holy Land, Holy City. The Genesis and Genius of christian Attitudes", en *INTERPRETATION*, 37, Jan. 1983, 1, 18-31.