

François Varone

El dios «sádico»

**¿Ama Dios
el sufrimiento?**

Sal Terrae

**Presencia
teológica**

Una gran parte del cristianismo ha sido construida sobre el miedo y la culpabilidad. Se supone que la humanidad, corrompida por el pecado original, tiene necesidad de ser «rescatada» por el sufrimiento y los sacrificios (tanto de Jesús como de nosotros mismos). En último término, Dios aparece como un Dios envidioso de la felicidad de los seres humanos.

Sin embargo, la revelación bíblica nos habla de algo muy distinto: el sacrificio de Jesús en la cruz ha de ponerse en relación con todo cuanto le antecede —su actividad profética— y con lo que viene a continuación: la resurrección. No se trata, pues, de un mecanismo de «compensación» subyacente a la lógica de la salvación, sino de una revelación, de una iniciación a la vida, de una «liberación del deseo».

En esta «teología de la salvación», el autor prosigue la obra iniciada con su anterior «teología fundamental» (**El Dios ausente**, Sal Terrae 1987) en torno a la oposición entre religión y fe.

François Varone, nacido en 1936, es Rector del Seminario Diocesano de Sion, en Friburgo. Desde 1968 está también consagrado a la formación permanente de laicos y sacerdotes, y más concretamente a la formación teológica de catequistas.

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

42

François Varone

**EL DIOS
«SADICO»**

**¿Ama Dios
el sufrimiento?**

**Editorial SAL TERRAE
Santander**

Título del original francés:

Ce Dieu censé aimer la souffrance

© 1985 by Les Éditions du Cerf
París

Traducción: *Jesús García-Abril*

© 1988 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias

Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0817-2

Dep. Legal: BI-1775-88

Impresión y encuadernación:

Grafo, S.A.
Bilbao

Indice

	Págs.
<i>PROLOGO de Christian Duquoc</i>	11
1. SANGRE Y CRISTIANISMO	15
La salvación por la sangre	15
Los avatares de la salvación cristiana	18
1. El sacrificio de Jesús, pervertido por la religión	18
1.1. <i>La ofensa infinita</i>	19
1.2. <i>Se precisa un inocente</i>	19
2. El sacrificio de Jesús, rechazado por el ateísmo	20
2.1. <i>Una salvación que no salva</i>	21
2.2. <i>Una salvación que «distrae»</i>	22
3. El sacrificio de Jesús, amenazado por la malcreencia	23
3.1. <i>De teoría en teoría</i>	23
3.2. <i>El reencuentro con la resurrección</i>	24
3.3. <i>Reducciones peligrosas</i>	25
4. Redescubrir el sacrificio de Jesús en la fe	27
2. ELIAS: EL PROFETA Y EL PODER	31
Un rodeo previo	31
Una lectura crítica	31
Un relato en tres actos	33
1. La sequía, o el profeta en la ambigüedad	33
1.1. <i>La «otredad» de Dios</i>	35
1.2. <i>La verdad de Sarepta</i>	36
2. El sacrificio del Carmelo, o el abuso de autoridad de Elías	36
2.1. <i>Se recrudece el desafío al poder (vv. 17-24)</i>	39
2.2. <i>La impotencia de Baal (vv. 25-29)</i>	40
2.3. <i>El fuego de Dios (vv. 30-39)</i>	40
2.4. <i>La violencia de Elías (vv. 40-46)</i>	41
2.5. <i>El fracaso provocado por la reina</i>	42
3. La teofanía del Horeb, o el verdadero lugar del profeta	42
3.1. <i>Un nuevo éxodo</i>	43
3.2. <i>La verdadera teofanía</i>	44
3.3. <i>Verdad para el profeta y para el pueblo</i>	46

De Elías a Jesús	47
1. Rechazo del profetismo de poder	48
2. Descubrimiento del profetismo humano	49
Primera topografía de la Salvación	52
3. JESUS, O EL COMBATE PROFETICO HASTA LA MUERTE	
¿Por qué murió Jesús?	57
I. Jesús rechaza todo mesianismo de fuerza y poderío	58
1. La triple tentación (Lc 4,1-13)	59
1.1. <i>Deseo y desierto</i>	61
1.2. <i>Dejarse engendrar por Dios</i>	62
1.3. <i>Hacerse a sí mismo mediante el poder</i>	63
2. El retorno de la tentación (Lc 23,33-40)	64
3. El gran combate profético	67
II. Jesús practica un mesianismo humano	69
1. Traer la libertad a los oprimidos	69
2. Hacer de sus discípulos simplemente hijos de hombre	70
2.1. <i>Llamada a la diferencia</i>	72
2.2. <i>A riesgo de ser minoría</i>	74
3. Ejercer un poder en favor del hombre concreto	75
3.1. <i>Jesús y el poder</i>	76
3.2. <i>«El sábado es para el hombre...»</i>	78
III. Jesús revela un Dios diferente	82
1. Dios de misericordia, no de sacrificio	82
2. Dos praxis mortalmente enfrentadas	83
3. Jesús, ¿víctima o profeta?	86
3.1. <i>La subida a Jerusalén</i>	87
3.2. <i>La cruz, ¿un símbolo sado-masoquista?</i>	89
IV. Jesús reúne al «Resto»	93
1. Mediante un prolongado esfuerzo de acercamiento	93
1.1. <i>Cambiar de praxis</i>	94
1.2. <i>Cambiar de corazón</i>	96
1.3. <i>Entre tradición y palabra de Dios</i>	99
2. Para una comida de comunión	101
2.1. <i>La dinámica de la comida pascual</i>	101
2.2. <i>Comulgar para perdurar en la «diferencia»</i>	104
2.3. <i>Comulgar para afianzar la praxis en la esperanza</i> ...	106

3. Para una praxis diferente del mundo	108
3.1. <i>Con una creatividad social diferente</i>	109
3.2. <i>Con una praxis personal diferente</i>	112
3.3. <i>Para realizar la diferencia de Dios</i>	115

LA SALVACION POR REVELACION

De una praxis individual a la salvación universal	119
---	-----

I. El lenguaje del sacrificio

1. El sacrificio de las expiaciones según la Carta a los Hebreos	124
1.1. <i>Primer acto: la obtención de la sangre</i>	124
1.2. <i>Segundo acto: el paso a través del velo</i>	127
1.3. <i>Tercer acto: la aspersion del propiciatorio</i>	127
1.4. <i>Cuarto acto: la aspersion del pueblo</i>	128
1.5. <i>¿Qué es, pues, el sacrificio?</i>	129
2. El sacrificio de Jesús en la Carta a los Hebreos	130
2.1. <i>La existencia de Jesús</i>	130
2.2. <i>La muerte de Jesús</i>	134
2.3. <i>El acceso de Jesús a la perfección</i>	136
2.4. <i>El anuncio de la fe</i>	141

Conclusión: de la religión a la fe

<i>Revelación y no-satisfacción / De un Dios exigente a un Dios salvador / La salvación, restituida a la fe / Los tres sacrificios de la fe</i>	142
---	-----

II. El lenguaje de la justicia

¿UN CASTIGO NECESARIO?	151
------------------------------	-----

A LA LUZ DE LA CARTA A LOS ROMANOS	152
--	-----

1. La revelación de la Cólera de Dios	153
1.1. <i>El hombre, un ser de deseo</i>	154
1.2. <i>Del juicio a la condena</i>	161
2. La revelación de la Justicia de Dios	166
2.1. <i>Jesús entregado y resucitado</i>	167
2.2. <i>Dios, al fin, reconocido en la fe</i>	168
3. El encuentro entre ambos lenguajes	170
3.1. <i>Jesús, propiciatorio para revelar la Justicia</i>	171
3.2. <i>Jesús, víctima expiatoria para el cumplimiento de la ley</i>	174

Conclusión: La Justicia de Dios para el deseo del hombre

<i>¿Cuántas y cuán lastimosas posturas! / La dialéctica del deseo en su infinito «devenir» / El poder y el deseo</i>	177
--	-----

5. LA SALVACION EN SU DESARROLLO HISTORICO	183
I. El problema de los orígenes	184
1. La teología tradicional del pecado original	184
1.1. <i>El estado paradisiaco</i>	184
1.2. <i>El pecado original de Adán</i>	185
1.3. <i>La situación de todo nacido</i>	186
1.4. <i>La salvación por Cristo</i>	186
2. El ataque de la crítica moderna	187
2.1. <i>El estado paradisiaco, negado por la evolución</i>	187
2.2. <i>El papel de Adán: una exageración perniciosa, pero clásica</i>	188
2.3. <i>Una «desviación» teológica</i>	191
2.4. <i>Un «test» significativo: el Limbo</i>	193
2.5. <i>Reabrir el «dossier»</i>	194
3. Los peligros de la «mal-creencia»	195
3.1. <i>Silencios violentos o establecidos</i>	195
3.2. <i>La reducción al pecado del mundo</i>	196
4. La condición innata del hombre: la carne original	199
4.1. <i>Grandeza y miseria del deseo humano infinito</i>	199
4.2. <i>El pecado y la muerte</i>	204
4.3. <i>Adán, mera figura inaugural y revelatoria</i>	209
II. La Salvación en la historia	213
1. Una economía en dos tiempos	213
1.1. <i>La sabiduría divina, comprometida en el «devenir» humano</i>	216
1.2. <i>Una teología devuelta a su auténtico cauce</i>	217
2. Cristo, Salvador universal	220
2.1. <i>El Hijo hecho perfecto</i>	222
2.2. <i>El Primogénito de una multitud de hermanos</i>	223
2.3. <i>El futuro y el sentido</i>	226
6. LA LIBERACION DEL DESEO	229
1. Dios y el sufrimiento	230
1.1. <i>Ensayo en nueve tesis</i>	230
1.2. <i>Jesús y el sufrimiento</i>	234
1.3. <i>Sufrir con Jesús (Col 1,24)</i>	236
1.4. <i>Sufrir conforme a la voluntad de Dios (I Pe 4,19)</i>	237
2. Dios y el mal	243
3. La existencia salvada	246
3.1. <i>El conocimiento fundante</i>	247
3.2. <i>Libertad y discernimiento</i>	248
3.3. <i>Discernimiento y praxis</i>	249
3.4. <i>Dios y el cuerpo</i>	251
4. La Iglesia, entre la «satisfacción» y la revelación	252
4.1. <i>Entre ideología y teología</i>	253
4.2. <i>Entre la «distracción» religiosa y el servicio al «sentido»</i>	256

«Dios no sólo reclama una nueva víctima, sino que reclama la víctima más preciosa y querida: su propio Hijo.

Indudablemente, este postulado ha contribuido más que ninguna otra cosa a desacreditar al cristianismo a los ojos de los hombres de buena voluntad en el mundo moderno».

René GIRARD:

Des choses cachées depuis la fondation du monde (p. 206).

«Si hay que luchar contra las palabras, las costumbres y la proliferación de la religión a expensas de la fe cristiana, no es tanto para purificar la fe de los pobres, de los fieles, sino para que, al fin, a los ojos de los tibios, de los extranjeros, de las noventa y nueve ovejas perdidas, la fe deje de resultar algo insignificante y folklórico y arraigue de nuevo en la vida y en la esperanza de los hombres».

Jean SULIVAN:

Devance tout adieu (p. 91).



Prólogo

Es preciso reconocer que el autor, François Varone, no carece de valor. Ya su anterior obra, El Dios ausente. Reacciones religiosas, fe y creyente (Sal Terrae 1987), daba testimonio de su lucidez para plantear los problemas de todos en un lenguaje accesible. Este nuevo libro completa oportunamente su trabajo anterior. Partiendo de una nueva hipótesis de lectura —la de la oposición entre fe y religión—, el autor la aplica ahora no ya sólo a las representaciones de Dios, sino a la práctica del cristianismo y, en concreto, a lo que constituye el núcleo de su organización: la redención vivida como satisfacción compensatoria. El autor hace ver con acierto los estragos que dicha práctica compensatoria ocasiona en el cristianismo al asumir el sufrimiento como necesidad expiatoria, que es lo que explica en gran medida la actual desafección hacia el cristianismo.

En efecto, esa práctica compensatoria evidencia una actitud reprobatoria según la cual Dios no cesa de exigir sufrimientos para expiar los pecados de los hombres. La compensación exigida es tan elevada que sólo un inocente, un justo —el Hijo— puede proporcionarla. De ahí lo que revela esta práctica es la profundidad del pecado de los hombres, que hunde sus raíces en un origen catastrófico: la culpa original; que se expresa en un rito satisfactorio: la Eucaristía; que se organiza en una configuración jerárquica que mediatiza la compensación. De este modo, la vida cristiana se desarrolla bajo el signo del pago de una deuda que nunca se extingue. El autor, que considera que dicha práctica es opuesta a la fe, porque depende de la incapacidad de hacerse valer ante Dios —aun cuando el camino seguido sea «negativo»—, pretende sustituirla por una forma bíblica, alternativa: la actitud de fe. Pero, para acreditar esta diferente prác-

tica, se ve obligado a dismantelar el sistema ideológico que sustenta y da vigencia a la representación religiosa: el sacrificio de Cristo.

Para interpretar en un sentido teologal (no satisfaccional o compensatorio) esta imagen neo-testamentaria, el autor adopta una perspectiva que le permita ver las cosas desde más atrás, haciendo ver cómo en el monte Carmelo cedió el profeta Elías a la tentación religiosa, y cómo únicamente tras la experiencia del desierto supo honrar a Yahvé compartiendo la sencilla y humilde vida del pueblo, haciendo así manifiesto en lo cotidiano la esperanza y la misericordia que van unidas al nombre de Yahvé. Jesús siguió este camino desde el principio; pero este camino, que lo emprendió precisamente al poner en tela de juicio la ideología de la sinagoga, le llevó a la muerte. El sacrificio de Cristo no es el sufrimiento compensatorio, sino el sufrimiento asumido por la justicia. Dios no exige la vida del inocente; lo que quiere es que el inocente viva la justicia en este mundo de tinieblas, del que son efecto el sufrimiento y la muerte del inocente, los cuales, asumidos en el amor, revelan hasta dónde puede llegar el amor de Aquel que manifiesta a Dios. Esta reinterpretación conduce al autor a debatirse con determinados datos de la tradición que hallan su justificación en la compensación: la noción de «pecado original» y la idea de «sufrimiento expiatorio».

La noción de «pecado original» está ligada a la siguiente sistemática: en el principio, Dios creó todas las cosas perfectas; pero al pecar el hombre, el «cosmos» queda desequilibrado, y por eso envía Dios a su Hijo para que restablezca el orden inicial. La práctica cristiana consiste en restaurar el deseo humano y reconducirlo a su perfección originaria. Consiguientemente, el «fin» es la reproducción del comienzo, y se consigue a base de expiar lo que ha sido la historia.

El autor establece que esta sistemática presupone una ideología fixista del mundo y una falsa interpretación del deseo. Este último, para acceder a la libertad que viene de Dios, debe pasar por la experiencia de lo negativo, pero no a partir de una condición pecadora, sino a partir de su innata fragilidad. El pecado original designa metafóricamente esa «innata fragilidad», que el ser humano sólo puede asumir positivamente a través de la revelación gratuita de Dios. El mundo y la humanidad se encuentran en «devenir»: no se trata de restaurar un origen, sino de instaurar la libertad.

No es difícil sospechar las consecuencias eclesiológicas de esta inversión de perspectiva. Institucionalmente tentada por la religión, la Iglesia administra la culpabilidad, y al hacerlo crea y mantiene un sacerdocio «separado». Su historia, pues, se halla habitada por la voluntad de constreñir —como Elías—, que hunde sus raíces en el

hacerse valer ante Dios mediante un exceso compensatorio. Pero se halla igualmente habitada por la actitud teologal que, bajo el don del Espíritu, apunta a liberar el deseo de Dios en la cotidianidad de la comunión con los hombres. La Iglesia será ese lugar de tensiones y contradicciones hasta el advenimiento del Reino.

La obra de François Varone rezuma salud, porque resitúa el cristianismo en su vocación original, que no es la de ser una religión de la compensación, sino una práctica de la libertad como honor debido a Dios y como agradecimiento a su amor. Indudablemente, la obra ha de suscitar vivas reacciones, debido a la claridad y a la lucidez de sus posicionamientos; habrá de asustar a algunos por su aparente oposición a los esquemas de la teología tradicional, y a otros les parecerá que critica intempestivamente ciertos datos «adquiridos de una vez por todas». De hecho, la savia bíblica de su inspiración y la claridad de su estilo favorecerán, sin embargo, el acceso a una reflexión cristiana menos presa de temores religiosos y representaciones deficientes. Esta obra, por tanto, se inscribe en la urgente tarea de manifestar el cristianismo en toda su verdad y, de este modo, provocar al hombre moderno a debatirse con él y no con su caricatura.

Ch. DUQUOC

1

Sangre y cristianismo

¡Cuán molesta, inquietante y hasta repugnante resulta esa sangre de Jesús que, según se dice, nos salva! ¡Cuán indignante ese sangriento trato exigido por Dios, ese sacrificio necesario para apaciguarlo!

Y, sin embargo, ya en el Antiguo Testamento el humilde orante descubría a un Dios diferente, un Dios que no se alimenta de la carne de los toros ni de la sangre de los machos cabríos (cf. Sal 50,13), un Dios a quien «no agrada el sacrificio» (Sal 51,18). Y el gran profeta Isafas pudo ya enunciar como un principio definitivamente adquirido: «La sangre de novillos y de machos cabríos me repugna» (Is 1,12). El proceso que se verifica del Antiguo al Nuevo Testamento, ¿residirá acaso en el refinamiento del malsano placer de Dios, que descubre su gusto por la sangre de un hombre a través de su creciente repugnancia por la de los animales?

LA SALVACION POR LA SANGRE

Ahora bien, sangre y cristianismo parecen hacer buenas migas. ¿No dice acaso el núcleo mismo del mensaje original que «Jesús murió por nuestros pecados» e incluso que «hemos sido salvados por la sangre de Jesús»? ¿Y acaso la comunidad cristiana no celebra desde siempre, para comulgar en ella e inspirar en ella su vida, «la sangre derramada por nosotros»? Antes de ser un mensaje, el cristianismo es una ex-

perencia de salvación; por tanto, debe necesariamente integrar en sí todos los aspectos de la existencia humana, en particular el sufrimiento y la muerte.

Sí: sangre y cristianismo deben formar una pareja perfecta. Pero en la tradición cristiana, por desgracia, la armonía entre ambos (sangre y cristianismo) se ha verificado, por lo general, bajo el signo de la religión y no bajo el signo de la fe: lo mejor del pensamiento y las grandes elaboraciones del Nuevo Testamento concernientes a la salvación por Jesús han sido menos determinantes en la tradición cristiana, siglo tras siglo, que el gran principio de la religión: que el hombre débil debe hacerse valer ante el Poderoso para obtener sus favores; que el hombre debe pagar para obtener su perdón. ¿Y qué puede haber más eficaz que un sacrificio humano? Consiguientemente, la sangre y el sacrificio de Jesús han caído en el más absoluto y desastroso de los malentendidos, hasta el punto de no poder librarse de la crítica, la falta de credibilidad o el rechazo que afectan hoy al cristianismo.

He aquí, pues, la tesis positiva de este libro: *expresar en la fe la sangre salvífica de Jesús*, liberar su sacrificio de la máscara con que lo ha disfrazado la religión. Dicho en términos técnicos: *la sangre y el sacrificio de Jesús deben ser sacados del contexto de «satisfacción» y devueltos a su verdadero contexto: el de «revelación».*

El pequeño Zaqueo del evangelio de Lucas es un innegable prototipo de la salvación cristiana. De lo contrario, el relato no habría concluido con este significativo final: «El Hijo del hombre ha venido a buscar y *salvar* lo que estaba perdido» (Lc 19,10). Pero, si hubiera que dar crédito al cristianismo tradicional y su síntesis religiosa entre sangre y salvación, habría que corregir la historia de Zaqueo como sigue:

«Dijo Jesús a Zaqueo. 'Tus pecados son enormes, e infinita tu deuda. Veo la cólera de Dios, cual copa que se derrama, dispuesta a volcarse sobre ti. Pero, por suerte, aquí estoy yo, que subo a Jerusalén, donde verteré una gota de sangre por ti'».

La síntesis entre sangre y salvación se ha realizado bajo el signo de la religión, y tal síntesis tiene un nombre: «*satisfacción*». El término no es demasiado conocido y pertenece a la jerga profesional de la teología. Pero su contenido es de sobra conocido: al sufrir y morir en la cruz, Jesús *tomó el lugar de* los hombres pecadores y *compensó* por ellos la infinita ofensa infligida a Dios por sus pecados. Consiguientemente, los salvó *satisfaciendo* en lugar de ellos las exigencias absolutas de la justicia divina.

Al hombre, gracias a la fe y al sacramento, no le queda más que dejarse *imputar* los méritos de Cristo, agradecerlos y beneficiarse de

ellos delante de Dios. La satisfacción constituye, pues, todo un conjunto jurídico cuyos elementos son: *sustitución, compensación e imputación*.

Pero la «satisfacción» no es un aspecto de tantos, sino que pertenece al núcleo mismo del cristianismo; algo así como la araña en medio de su tela, desde donde sostiene todos los hilos que forman el entramado.

La «satisfacción» deforma el rostro de Dios, haciendo de él un monstruo o una máquina jurídica. En su último libro, *L'Affaire Jésus*, Henri Guillemin enumera tres obstáculos que el cristianismo tradicional habría opuesto al mensaje original de Jesús, y entre esos tres obstáculos cita la teoría de la satisfacción, cuya descripción subraya perfectamente el desastroso efecto producido en el rostro de Dios: «Sólo una víctima perfecta —es decir, divina— podía compensar lo infinito de la deuda. El hijo, como había sido previsto en los planes de Yahvé, iba a ser matado por los hombres, por más que éstos añadieran a su primera falta, de indisciplina, otra de muy distinta gravedad: un homicidio. Pero ¿qué importa, si quedan 'salvados' gracias a la heroica sustitución por un inocente que carga sobre sus hombros con la culpa general? El precio del 'rescate' debía ser inexorablemente pagado a ese dios contable e incapaz de perdonar. El asunto ha quedado cerrado, y los cielos han quedado nuevamente abiertos a la posteridad de Adán» (pp. 79-80).

La «satisfacción» reduce a Jesús al papel de víctima expiatoria, privándolo de toda densidad histórica, que es la única que da sentido y virtud salvífica a su muerte. Sus obras y su enseñanza no sirven, en el fondo, sino para excitar aún más al verdugo.

La «satisfacción», por último, deforma el sentido de la Iglesia en su ministerio y en su Eucaristía, haciendo de ella un poder religioso, una mediación eficaz y una muralla defensiva entre el hombre pecador y el Poderoso amenazante. Y aunque se diga que expresa la salvación del hombre, lo que hace la «satisfacción», de hecho, es hundir al hombre en su propio miedo y, por tanto, en su irreconciliación con Dios, entregándolo alienadoramente a ritos y poderes protectores. De este modo, la «satisfacción» centra a la Iglesia en el rito y en el sacerdocio, porque es ahí donde tienen lugar los actos que se consideran esenciales: aplacar, compensar, reparar... La actual reacción integrista que esgrime como bandera «la misa de siempre, verdadero sacrificio expiatorio», contra la aprobada por Pablo VI, que no expresaría suficientemente esta dimensión, revela con su exceso el veneno latente de la teoría.

La tesis negativa de este libro no es, pues, una exageración, sino que es realmente fruto de mi análisis y de mi manera de sentir: *La*

«satisfacción» es al cristianismo lo que el triángulo de las Bermudas es a la navegación; y es en este espacio mortalmente devastador donde el cristianismo se hunde en la religión.

LOS AVATARES DE LA SALVACION CRISTIANA

La religión, en el sentido absoluto en que empleo este término (cf. *El Dios ausente*, pp. 23-25 para la noción de «religión», y pp. 55ss. para la tipología general que de ella se desprende), es, por tanto, la relación hombre-Dios, en la que el hombre, intensamente consciente de su debilidad física y moral y del poder divino, pretende actuar sobre éste para hacerle reaccionar en favor de aquélla. Al ser débil —por definición extraída de la experiencia social—, carente de poder y, sobre todo, de interés para el poderoso, le es menester, por tanto, desplegar medios y dones y emprender acciones y sacrificios para llegar como sea al poderoso.

Y ya ha salido la palabra clave: *sacrificio*. En el contexto religioso, que impulsa al hombre inevitablemente a pujar cada vez más fuerte y a «organizar el don» para Dios, la ofrenda más grande y más irresistible, la cima de la religión, se alcanzará en el sacrificio humano. Efectivamente, ¿qué hay más precioso en la vida? «¿Tendré que entregar a mi promogénito por mi rebeldía?» (Miq 6,7).

1. El sacrificio de Jesús, pervertido por la religión

La muerte de Jesús fue en sí misma, en su escueta realidad histórica, un simple suplicio como otros tantos miles y miles que la violencia ha infligido, inflige y habrá de infligir a los hombres. El descubrir en él un alcance salvífico, más allá del mero dato, depende de la interpretación. La mayor parte del Nuevo Testamento no es otra cosa más que una amplísima tarea —en Iglesia, bajo la inspiración del Espíritu y con la ayuda del Antiguo Testamento— de interpretación del acontecimiento-Jesús en orden a expresar su valor salvífico para la humanidad. Y es esta interpretación, realizada en un contexto de fe, la que nos proponemos descubrir en este libro.

Pero esa misma muerte de Jesús, ese mismo y simple dato, puede perfectamente deslizarse a otro contexto —el de la religión, por ejemplo— y ser víctima de una interpretación aberrante. No basta, pues, para estar en la verdad, con repetir que «la sangre de Jesús nos purifica de nuestros pecados». Sobre todo en nuestros días, en que somos conscientes de la ambigüedad del lenguaje y nos gusta descubrir, tras

las palabras, sus contenidos reales, porque son éstos los que hacen vivir, y no las palabras ni las fórmulas, por muy ortodoxas que sean.

¿En qué se convierte, pues, la muerte de Jesús cuando degenera en religión y es interpretada en función de este contexto?

1.1. *La ofensa infinita*

Dios había creado a los hombres en un maravilloso estado original que no conllevaba fragilidad alguna, ni moral ni física. El primer hombre se encontró instalado en dicho estado sin mérito alguno de su parte (¿cómo habría podido contraerlo si hasta entonces no existía?). En cambio, para permanecer en tal estado tenía que merecerlo —nos hallamos en el contexto de la religión, no lo olvidemos—, tenía que obrar de tal manera que Dios *reaccionara* manteniendo al hombre en el paraíso terrenal. Hubo, pues, una prueba que el hombre debió pasar con éxito y que era el precio que tenía que pagar para que toda su descendencia humana pudiera verse definitivamente instalada en aquella existencia paradisiaca.

Ya conocemos la rebelión de Adán y sus funestas consecuencias para toda la humanidad, arrastrada desde entonces al pecado, el sufrimiento y la muerte, de donde ya no tenía el hombre modo de librarse. Para reparar la falta cometida, la infinita ofensa hecha al Dios infinito, ¿tiene el hombre algo que poder ofrecer? Su bien supremo es la vida, y podría ofrecerlo... si no fuera ya un capital completamente hipotecado: el hombre ya *tiene que* morir, en castigo a su pecado; el castigo ya se ha apoderado de todo, y no queda nada con que poder dar una satisfacción.

1.2. *Se precisa un inocente*

No hay en toda la humanidad un solo inocente cuya muerte pudiera ser todavía un valor «virgen», no hipotecado por el castigo. Además, aunque lo hubiera, ¿podría tener su muerte un valor infinito, capaz de compensar la infinita ofensa infligida al Dios infinito? La situación, pues, está doblemente complicada, y Dios podría perfectamente dejar en ella al hombre para siempre: a fin de cuentas, ¿habría sido de pura justicia!

Pero habría sido una justicia incompleta, porque, si bien es justo que el pecado sea castigado, también es propio de la justicia divina el que la ofensa sea reparada. Así pues, Dios enviará a su propio Hijo

al corazón mismo de la humanidad: convertido en hombre inocente en medio de los hombres pecadores, su muerte podrá ser totalmente «satisfactoria». Hijo de Dios hecho hombre, su muerte tendrá un valor infinito y podrá, por tanto, compensar perfectamente la ofensa infinita.

Y es así como —en religión— la muerte o la sangre de Jesús nos salva de nuestros pecados. El *religioso del temor* descubre en Jesús, en los méritos de su muerte, una muralla protectora y una mediación eficaz ante la terrible justicia de Dios. En principio ésta ha quedado satisfecha con Jesús; consiguientemente, el principal peligro ha desaparecido. En cuanto a los propios pecados, que no deja de cometer, el *religioso del temor* puede invocar incensantemente el carácter infinito de los méritos de Jesús y encontrar en ellos como un sueño añadido, como una nueva cobertura para sus pecados, que renacen sin cesar. No hay duda: *¡debe* ser salvado, porque Jesús le sirve de protección entre el Dios temible y su propio corazón atenazado por el temor!

En cuanto al *religioso de lo útil*, los efectos salvíficos que espera de la mediación de Jesús son infinitamente más concretos. Al contrario del «religioso del temor», él no percibe la ira de Dios desde la perspectiva de la exigencia jurídica y de la futura condenación al infierno. El *religioso de lo útil* es sensible a las consecuencias concretas e inmediatas: un Dios fundamentalmente airado va a hacernos la vida imposible desde mucho antes de morir, mientras que un Dios fundamentalmente aplacado, reconciliado con los hombres, seguro que ha de mostrarse más propenso a hacernos la vida fácil. He ahí en qué sentido es salvador Jesús: se ha logrado un capital favorable a los hombres, y basta con conservarlo cuidadosamente para ir cobrando con regularidad los intereses.

2. El sacrificio de Jesús, rechazado por el ateísmo

El hecho es perfectamente constatable: toda afirmación del hombre (al igual que toda decisión del mismo) depende totalmente de su contexto. Una vez formulada, parece absolutamente lógica, sólida e inatacable; pero basta con que surja un solo hecho nuevo, basta con la menor alteración del contexto, para que todo el tinglado se desbarate.

Esto es lo que ocurre con la interpretación religiosa de la muerte de Jesús. Desde dentro, parece sólida, inevitable, lógica... Pero en cuanto surge otro punto de vista, se viene abajo lamentablemente en medio de sus propias contradicciones. Por eso es por lo que le resulta tan fácil al ateísmo apoyarse en esta crítica —demasiado fácil, a decir verdad— para negar toda espera, toda apertura y toda salvación que no sea inmanente y perfectamente controlable.

2.1. *Una salvación que no salva*

Adoptando resueltamente el punto de vista del hombre y de su verdadero valor de existencia y de libertad, el *ateísmo existencialista* logra fácilmente que la salvación religiosa parezca, de hecho, una no-salvación.

En rigor, se trata de una salvación para Dios —el cual no tiene ninguna necesidad de ella—, porque es él el que es liberado de su ira, aplacado en su deseo de venganza y satisfecho en su justicia. Y este paradójico aspecto lo confirma el hecho de que es la propia astucia de Dios la que ha proporcionado el inocente que se precisaba, que no es otro que su propio Hijo. Por tanto, en realidad es Dios quien se salva a sí mismo, y por partida doble: ya nunca más será el eterno ofendido y, cuando menos, habrá triunfado sobre la humanidad.

En cuanto al hombre, se trata verdaderamente de una salvación que no salva. Si la ofensa hubiera sido verdadera y adecuadamente reparada, entonces debería cesar el castigo, la muerte debería quedar sin efecto, y la humanidad debería poder regresar al paraíso original.

En lugar de un hombre salvado, lo que tenemos es un hombre bloqueado y confirmado en el temor. La muerte de Jesús, interpretada religiosamente, revela a Dios como un poder exigente, amenazante y peligroso. Consiguientemente, confirma al hombre en su temor ante Dios; tal vez logre aprender a controlar dicho temor, pero lo cierto es que queda encerrado en él. Ese Dios que exige una satisfacción tan terrible —y lo ha demostrado en el suplicio de su propio Hijo— hará lo mismo, y lo hará siempre, con cualquier hombre. Y es entonces cuando crece el temor alienante y destructor, y enseguida la aterradora certeza de que jamás se va a poder *satisfacer* a Dios. Ya puede Sísifo empujar su roca todo el tiempo y todo lo fuertemente que quiera: cuanto más empuje, tanto más sabrá que jamás llegará a la cima de la montaña.

¡Una salvación que no salva al hombre y que, paradójicamente, parece más bien salvar a Dios! Una vez desveladas tales contradicciones internas, lo único que queda es el simple fenómeno histórico del cristianismo (confundido con la interpretación religiosa, que lo desfigura con demasiada frecuencia). Y este fenómeno histórico —el hecho escueto de que haya hombres que buscan y afirman una salvación en la sangre expiatoria de un inocente— lo único que requiere entonces es una explicación. Esto será competencia de las ciencias humanas, psicoanalíticas y etnológicas, que de ese modo acabarán desacreditando toda apertura a un Dios Salvador. Y entonces quedará claramente establecido que sólo hay salvación para el hombre en la obra personal,

siempre frágil, de la constitución y desarrollo de su personalidad y de su sociedad.

Al desconocer al verdadero Dios y su verdadera salvación, la religión ha pervertido la trascendencia, porque ha hecho de ella un clima viciado y ha condenado al hombre, en un mero reflejo de supervivencia, a librarse de la asfixia.

2.2. Una salvación que «distrae»

El período de «fermentaciones postconciliares» que vivimos asiste regularmente a vehementes llamadas a la ortodoxia con respecto a la misa: que si es un verdadero sacrificio, que si realiza una verdadera inmolación mística, de la que el sacerdote ordenado es el único oficiante... En mi opinión, la mayoría de las veces estas llamadas expresan tal grado de vehemencia agresiva y de mal humor que uno se ve inclinado a sospechar que ocultan una serie de implícitos. ¿No serán los implícitos de la religión, que se siente estafada y vaciada de sustancia, porque piensa que se está jugando con unos ritos de sangre tras los que ella oculta el miedo que Dios le inspira, o con los que hace prosperar su voluntad de influir en el poder divino?

¡Celebrar los ritos como es debido, con un contenido realmente eficaz, como corresponde a su carácter sangriento; unos ritos capaces de iluminar de nuevo el arco de la alianza entre la Tierra y Dios cada vez que la amenazadora crecida de los peligros evoca el diluvio y la cólera devastadora! ¡Mantener a la Iglesia y a los sacerdotes en su función de servir exclusivamente a esos ritos, en ese papel de mediación eficaz para obtener de Dios que haga para nosotros una Tierra hermosa, habitada por la paz, la justicia y la felicidad! Frente a esta aspiración religiosa, al *ateo práctico* le resulta fácil hacer ver, en primer lugar, cuán vana e ineficaz es dicha pretensión (basta con mirar la realidad); pero, sobre todo, cuán peligroso es para el hombre y para la sociedad entregarse de ese modo a lo religioso, porque, si hay en ello una salvación, se trata de una salvación que *distrae* al hombre de la tarea de averiguar cuáles son las verdaderas fuerzas que mantienen a la sociedad tan alejada de la paz y de la justicia; le distrae del verdadero combate que debe librar para que lleguen esa paz y esa justicia. Y mientras la religión yerra el camino en su búsqueda de salvación, los verdaderos poderes de muerte se aprovechan de ello para campar a sus anchas.

A causa de la religión, la *reducción* atea en el plano «práctico» será igualmente terrible: seamos realistas, dejemos de soñar en un mundo nuevo de Dios que vaya a constituir la salvación del hombre.

Para el hombre no hay más salvación que una salvación provisional: al término de su acción, de su organización, de su progresivo dominio de todos los aspectos de su existencia; no hay salvación más que en los términos siempre frágiles de producción y consumo. No hay otra salvación que esperar que la que el hombre logre construir en política, en ecología, en economía, con su urbanismo, su medicina y su cultura; en suma: con su progresivo dominio del mundo.

Es corriente en nuestros días, en cualquier grupo o asamblea de Iglesia, oír hablar de la disminución del número de fieles, del catastrófico descenso de la fe y de la práctica religiosa... Y por lo general se acusa a los de enfrente: el materialismo de la sociedad, el ansia de placer, etc. No es frecuente que se reconozca que nuestro propio lenguaje ha quedado desfasado, que en ese punto esencial del anuncio de la salvación nuestra palabra cristiana se ha dejado atrapar en la trampa de la religión, y que en el mejor de los casos se ha hecho insignificante, cuando no alienante. ¿Por qué no mirar de frente a todas esas personas que ya no pueden creer en la salvación ni vincular profundamente su deseo y su práctica viva con Dios y con Jesús, *debido a* lo que la palabra de la Iglesia dice al respecto? ¿Y por qué no hacer lo mismo con todos aquellos que, mal que bien, consiguen aún vivir de ello, pero no pueden ya transmitir nada, porque ya no tienen palabras con que expresar su fe?

3. El sacrificio de Jesús, amenazado por la malcreencia

3.1. *De teoría en teoría*

De hecho, el malestar no es exclusivo de nuestra época. La teoría de la «satisfacción» ha sido constantemente revisada en la historia de la teología, lo cual demuestra que nunca ha sido plenamente satisfactoria. Primeramente fue formulada en el contexto del derecho romano, para ser posteriormente transformada con el derecho germánico. Más tarde, sometida a los avatares de las diferentes escuelas y culturas, oscilará entre las llamadas teorías «punitivas» o «penales» (según las cuales será el sufrimiento físico de Jesús lo que deberá compensar la ofensa) y las explicaciones que insisten más en la satisfacción moral (y entonces serán más bien la obediencia, el respeto infinito y el amor de Jesús a su Dios los que deberán compensar la desobediencia, la ofensa y el odio de los hombres a ese mismo Dios).

Sea cual sea la teoría (penal o moral) y ya sea que insista más en el dolor físico de Jesús o en su amor, lo cierto es que ambas coinciden en mantener el *esquema religioso* de la satisfacción: para

salvar al hombre hay que hacer cambiar a Dios. Ya sea que se aplaque su cólera mediante el dolor físico —ha habido autores cristianos para los que el castigo divino llegó al extremo de enviar a Jesús al infierno para estar durante algún tiempo con los condenados—, ya sea que se satisfagan su justicia y su honor mediante la humillación servil de Jesús o se consuele al defraudado amor divino mediante el amor y la obediencia del Hijo, siempre es Dios (o algo de Dios) lo que cambia. Aun en las más matizadas interpretaciones religiosas, la salvación permanece fiel al principio básico de la religión: el hombre actúa sobre Dios para hacerle reaccionar; y el cristianismo añade además la astucia de un Dios que proporciona personalmente el actor inocente, imposible de hallar en la humanidad.

Lo cual no obsta para que la mencionada evolución de las teorías «satisfaccionistas» sea en sí misma significativa. Las teorías penales son anteriores a las teorías morales, que son relativamente modernas. Poco a poco, y a pesar de no tener que hacer frente a una crítica radical, se fue percibiendo, sin embargo, el carácter verdaderamente odioso de las teorías punitivas y cómo éstas deformaban el rostro de Dios que nos revela el Evangelio. Por eso es por lo que la satisfacción moral acabó suplantando en gran medida a la satisfacción penal..., afortunadamente.

Pero ¿a qué se debe el que esa crítica de la satisfacción penal no haya podido llegar a sus últimas consecuencias, criticando la estructura misma de la «satisfacción»? Fijémonos, sobre todo, en una buena razón que es interna a la propia reflexión teológica: la muerte de Jesús había sido completamente aislada, por una parte, de la vida y la praxis que la preceden y la explican y, por otra, de la resurrección en que desemboca. La teoría de la satisfacción hace de la muerte de Jesús un «en-sí», un «paquete de sufrimientos» que tiene un valor de cambio; y mientras subsista esta *reducción* no es posible escapar a la teoría de la satisfacción. Se podrá intentar perfeccionarla, pero no se podrá salir de ese círculo vicioso ni del malestar que produce.

3.2. *El reencuentro con la resurrección*

Finalmente, llegó la renovación bíblica, y con ella el redescubrimiento de la resurrección como misterio de salvación. Hasta entonces la resurrección había sido considerada como uno de tantos milagros del arsenal apologético: servía para probar un cierto número de cosas a propósito de Jesús y, concretamente por lo que se refiere al tema que nos ocupa, probaba que el sacrificio había sido aceptado. Consiguientemente, era la muerte, y sólo la muerte, la que salvaba,

y toda la atención del creyente, como la del teólogo, se centraba en la muerte de Jesús; la resurrección no era más que un ornato apolo-gético.

La renovación bíblica permite hacer saltar por los aires esta reducción. En lugar de seguir interrogándose desde dentro de un sistema viciado, tratando en vano de acondicionar un «habitat» demasiado reducido, se aceptó el dejarse interpelar por las nuevas perspectivas que se ofrecían. Ya no era posible seguir centrándose exclusivamente en la muerte de Cristo después de haber redescubierto la afirmación de Pablo: «Si Cristo no ha *resucitado*, vana es nuestra predicación y vana vuestra fe» (1 Cor 15,14). Ya no es posible considerarse salvado por el mecanismo de la satisfacción después de leer en el mismo Pablo: «Si tus labios confiesan que Jesús es *Señor* y crees en tu corazón que Dios lo ha *resucitado de entre los muertos*, serás salvado» (Rom 10,9). O lo que dice Pedro: «Bendito sea Dios... que nos ha *regenerado por la resurrección* de Jesús de entre los muertos» (1 Pe 1,3). Evidentemente, nos movemos en un mundo muy distinto, en el que de nada sirven las anteojeras de las teorías satisfaccionistas y en el que los tiempos han llegado a la plenitud suficiente como para dejar hablar en la fe a la sangre de Jesús, una sangre «más elocuente que la de Abel» (Heb 12,24).

Así pues, la resurrección ha desvelado nuevos horizontes; pero la síntesis no es fácil de realizar. Por una parte, la satisfacción, con su formidable anclaje en siglos enteros de tradición y en los reflejos religiosos del hombre, sigue resistiendo perfectamente. Por eso se habla lo más posible de Cristo resucitado, silenciando también lo más posible su muerte, su sacrificio y su sangre. Lo cual es una situación típica de malcreencia: no se ve el modo de escapar a la «satisfacción», aunque se la critique de un modo definitivo. No queda más remedio, pues, que callarse, que silenciar en lo posible tan incómodo sacrificio, y dejar que la palabra y la fe, por el contrario, se vuelquen en la resurrección. ¿Quién no ve el peligro que conlleva semejante cesura?

3.3. *Reducciones peligrosas*

A este primer grado de malcreencia no tarda en añadirse un segundo: si la muerte de Jesús crea problemas, debido a la teoría jurídica con que la ha disfrazado la tradición, también la resurrección se ve aquejada de una serie de pequeños problemas heredados del modo excesivamente físico con que la Tradición nos la presenta. Por eso también la resurrección va a ser silenciada, y de Jesús —sobre cuya muerte y resurrección caerá en adelante un espeso manto de

silencio, por tratarse de «misterios de salvación»— no quedará más que su *mensaje*.

Es el último grado de la reducción del misterio por parte de la malcreencia: lo único que queda de salvífico en Jesús es su palabra perspicaz, capaz de iluminar el camino que ha de recorrer el hombre.

Dos ejemplos de esta reducción. El primero lo tomamos de la obra de René Girard. Sus tres libros (*La Violence et le Sacré, Des choses cachées depuis la fondation du monde* y *Le Bouc émissaire*) son verdaderamente apasionantes, porque en ellos se descubre la dialéctica de la violencia y de lo sagrado, el «proceso victimal» por el que grupos y sociedades se liberan de las situaciones de crisis y consiguen rehacer su sagrada unidad pasando, del «todos contra todos», al «todos contra uno». Este proceso victimal también está presente en la Biblia, y Girard lo muestra ampliamente. El ejemplo más típico es la expresión de Caifás: «Es mejor que muera uno solo por el pueblo y no que perezca toda la nación» (Jn 11,50).

Sin embargo, a mí me parece falso el tratar de *reducir* la Biblia y al propio Jesús a ser el revelador de ese mecanismo victimal y, de ese modo, «*salvar*» de su implacable dominio a la humanidad y permitirle, gracias a ese descubrimiento, escapar al fin a la violencia que es la causa de su desgracia.

Por otra parte, para llevar a cabo este proceso de reducción, Girard, por así decirlo, tiene que eliminar de la Biblia a Pablo y la Carta a los Hebreos, culpables, sobre todo esta última, de haber ocultado la obra reveladora de Jesús bajo una nueva capa de interpretación sacrificial. Para Girard, que se opone con razón a la satisfacción—véase la cita que encabeza esta obra—, la Carta a los Hebreos, con su interpretación sacrificial, se encuentra en el origen de la teoría de la satisfacción, que será plenamente formulada por la teología medieval. En mi capítulo 4.º trataré de probar que no hay tal cosa. Girard ha leído la Carta a los Hebreos con los ojos de los pensadores a los que critica, los cuales, a su vez, también hacían una muy mala lectura de dicha Carta: una lectura religiosa.

De este modo, Girard acaba adoptando una posición de «malcreencia». Es verdad que critica, y muy justificadamente, una forma inaceptable de organizar la fe por parte de la Tradición; pero su crítica queda en ciertos aspectos incompleta, inacabada, y desemboca en la *reducción* típica de silenciar la Resurrección y conceder importancia salvífica únicamente al mensaje de Jesús. «Si sólo Jesús puede *revelar* plenamente el homicidio primigenio y la extensión de su dominio sobre la humanidad, es porque en ningún momento se ejerce dicho dominio sobre él. *Jesús nos enseña la verdadera vocación de la humanidad,*

que no es otra que la escapar a ese dominio» (Des choses cachées depuis la fondation du monde, p. 240).

El otro ejemplo proviene, no ya de una obra científica, sino de una reacción muy frecuente entre creyentes adultos y en proceso de búsqueda: «¡La liturgia de la Palabra es apasionante, pero la Misa debería detenerse ahí!» Aun entre los estudiantes de teología puede observarse un enorme interés personal en la celebración de la Palabra y una especie de parálisis ante el rito eucarístico, que es como algo tolerado o padecido.

Son reacciones características de la malcreencia: la muerte de Jesús interpretada como sacrificio expiatorio que, según se piensa, se renueva en forma de inmolación mística sobre el altar de la Misa como rescate por los pecados de los hombres, constituye una imagen que ya «no funciona»; consiguientemente, esta parte de la Misa se celebra —si es que se celebra— con la mayor brevedad posible («como gato sobre brasas»), y toda adhesión de fe se centra en la Palabra, en el mensaje.

Que la palabra de Jesús es liberadora y salvífica es innegable. Que Jesús tiene un mensaje salvador, capaz de salvar al hombre que se somete a él, es algo que no ofrece la menor duda. Lo que resulta peligroso es la *reducción* de todo a esa palabra, porque el Jesús que transmitió dicho mensaje es el mismo Jesús que dijo: «Tomad y comed: esto es mi cuerpo. Tomad y bebed, ésta es mi sangre».

Así pues, el depósito de nuestra malcreencia —nuestro depósito— está abierto. Y es aquí donde espero poder ofrecer una contribución seria y eficaz para redescubrir en toda su plenitud y sin ningún tipo de restricción a Jesús Salvador y, con él, a nuestro Dios Salvador; para redescubrirnos a nosotros mismos como hombres salvados, evitando la alienación religiosa y sin caer por ello en el abandono ateo, criticando las perversiones religiosas sin sucumbir a las reducciones de la malcreencia; para redescubrirnos como hombres salvados en la fe auténtica.

4. Redescubrir el sacrificio de Jesús en la fe

Nuestro itinerario consistirá, pues, en ver desde una perspectiva contraria los diferentes puntos que nuestro análisis ha revelado como constitutivos de la teoría religiosa de la satisfacción.

La satisfacción, en primer lugar, *aisla* la muerte de Jesús y hace de ella un «en-sí», un hecho cuyo sentido no le viene ya de lo que

históricamente le rodea (la vida y la resurrección de Jesús), sino de una estructura jurídica tomada de otra parte: la relación compensatoria, exigida por Dios, entre el sufrimiento de Jesús y los pecados de los hombres. Nuestro itinerario ha de comenzar, consiguientemente (cap. 3.º), por des-compartimentar la muerte de Jesús y ponerla en relación significativa con su vida y su *acción profética*, de la que aquélla (la muerte) es el punto culminante (y culminante es un aparente fracaso). Y para entender debidamente esta acción profética de Jesús nos servimos, ante todo, de un modelo del Antiguo Testamento: el profeta Elías (cap. 2.º).

En cuanto al otro movimiento de des-compartimentalización —el que restituye la inquebrantable unidad entre muerte y resurrección—, trataremos de verlo (cap. 4.º) en la Carta a los Hebreos, y luego en la Carta a los Romanos. Descubriremos, concretamente, que el lenguaje sacrificial del Nuevo Testamento no es en absoluto religioso, y que es un auténtico error pretender fundar en él cualquier teoría de satisfacción. No hay en él huella alguna del postulado central de dicha teoría: la exigencia divina de una *compensación* por los pecados. Tampoco hay el más mínimo rastro de *sustitución*. De la estructura jurídica de *satisfacción*, reintroducida en el Nuevo Testamento por la religión —la cual no es otra cosa que proyectar en Dios las relaciones entre los hombres, en este caso las relaciones de derecho penal—, estos grandes textos nos obligan a pasar a una estructura de *revelación*, que es la acción propiamente divina que funda y anima la experiencia de la fe.

Una vez puesta esta estructura de revelación en el lugar de la satisfacción, será fácil extender su alcance y su significado hasta esa situación primera del hombre que la tradición cristiana, con no demasiada fortuna, denomina el «pecado original». En efecto, desde el momento en que entre el primero y el nuevo Adán no hay ya una relación de compensación y restitución, sino de revelación y consumación, surge una serie de nuevas perspectivas que resultan útiles en estos tiempos de malcreencia o de abandono generalizados en relación a este punto (cap. 5.º).

Queda, por último, el tema de la *imputación*: se considera que el hombre salvado *percibe* y *vive* su salvación en un plano puramente jurídico e individual. Jurídicamente, se encuentra en orden delante de Dios y puede persuadirse de que Dios no tiene nada contra él por el hecho de pertenecer a esa humanidad que tan mal se ha comportado y sigue comportándose con El. Y cada vez que tenga conciencia de haber desagradado también él a Dios, sabe que posee los medios para hacerse *imputar* de nuevo una dosis de los méritos de Cristo, gracias a la cual sus pecados serán, en cada una de las ocasiones, «blan-

queados», «compensados» o «recubiertos», según que la imaginación se inspire en la limpieza doméstica, en las finanzas o en el vestir.

La consecuencia era inevitable: la reducción de la muerte de Jesús a objeto de un contrato jurídico no podía dejar de provocar una semejante reducción de la salvación que se supone que realiza dicha muerte: una imputación jurídica. Lo cual equivale a decir que la salvación resulta inexperimentable —salvo para la imaginación, siempre frágil y peligrosa—, porque se sitúa fuera de la vida real, *fuera de una práctica real* por la que el hombre (en su carne y en su sangre, en su ser-en-el-mundo y en su pertenencia a la Iglesia) se descubre y se experimenta activamente a sí mismo como salvado.

De este modo pasaremos, de la práctica profética de Jesús, a la práctica existencial del creyente (cap. 6.º), para descubrir que la salvación no consiste en una relación jurídica, en imaginar que se está «en regla» delante de Dios. Sobre todo, la salvación no tiene nada que ver con un dios que aplaca su sed de justicia objetiva o de venganza, de honor o de consuelo. Conforme al proceso de revelación, el lugar de la salvación es la vida concreta del hombre: la estructuración de su deseo, la lucha contra el absurdo, y su praxis real en el mundo y en la Iglesia. En suma, el lugar de la salvación es el deseo del hombre, porque lo que agrada infinitamente al Dios y Padre de Jesús no es la compensación de los pecados, sino *la liberación del deseo del hombre*.



2

Elías: el profeta y el poder

UN RODEO PREVIO

Es el evangelista Lucas el que nos invita a pasar previamente por el profeta Elías para luego poder circunscribir y discernir mejor la persona y la acción de Jesús. Mientras que Mateo y Marcos identifican a Juan Bautista con Elías (cf. Mt 11,14 y 17,12-13; Mc 9,13), lo único que Lucas concede a propósito del Bautista es que actúa «con el espíritu y el poder de Elías» (Lc 1,17), pero reserva exclusivamente para Jesús la identificación con Elías: es entre Elías y Jesús entre quienes la acción profética auténtica realiza el paso, de su inauguración, a su plenitud. En siete ocasiones sucesivas compara Lucas a Jesús con Elías, utilizando elementos de la acción y la vida de éste para mejor situar a aquél. Y es este mismo proceso el que nosotros queremos seguir aquí: tomar del «ciclo de Elías» (1 Re 17-19) una especie de pauta de lectura e interpretación de la vida de Jesús.

UNA LECTURA CRITICA

Por lo que se refiere a este método de acercamiento a Jesús, a este camino de acceso a nuestro salvador y su acción, Lucas no sólo nos ofrece la orientación fundamental del mismo y su justificación, sino que añade además la manera de hacerlo: una manera *crítica*. En efecto, el conjunto de sus siete referencias al ciclo de Elías manifiesta

inequívocamente una lectura crítica del mismo: de los tres actos de dicho ciclo, que analizaremos en detalle, únicamente son aceptados el primero y el último; el acto central, del triunfo de Elías en el monte Carmelo mediante la violencia, es rechazado. En Lucas, efectivamente, se rechaza violentamente, como ajena al espíritu de Dios, la voluntad de poder que pide que baje el fuego del Cielo y consuma a los enemigos del profeta (Lc 9,51-56). Por el contrario, se aceptan e incluso sirven para comprender debidamente a Jesús la acción de Elías con la viuda de Sarepta y su hijo, al que salva de la muerte (Lc 4,26; 7,12-15; 9,42-43); la teofanía en la que aparece Elías en plano de igualdad con Moisés, uno y otro a ambos lados de Jesús, en la montaña sobre la que Dios se revela (Lc 9,30); la gran debilidad del profeta, de la que sólo el ángel de Dios viene a salvarlo (Lc 22,43-45); y, por último, el llamamiento de discípulos y la libérrima invitación a incorporarse, si así lo desean, a la aventura profética que habrá de *revelar al Dios diferente* de los poderes de los hombres (Lc 9,57-62).

Este rápido repaso basta para percibir la lectura crítica sobre la que Lucas fundamenta su utilización del profeta Elías para situar la acción de Jesús. No todo es bueno, consiguientemente, en Elías, y hay determinados aspectos de su acción que sólo sirven para circunscribir la figura de Jesús por puro contraste, y un contraste en verdad vehemente.

Por lo que se refiere a la definición y justificación de nuestro método, hay que recordar también que el propio Pablo —y ya conocemos la afinidad de pensamiento entre Pablo y Lucas—, en un texto extraordinariamente importante acerca de su acción apostólica (Rom 11,1-4), también se refiere al ciclo de Elías y hace una lectura crítica del mismo. En el famoso oráculo teofánico, Pablo sabe identificar perfectamente el error del profeta, incapaz de discernir en su mundo al verdadero pueblo de Dios, el pueblo que Dios reúne. El gran profeta Elías se equivoca, a la vez, acerca de Dios y acerca de su pueblo, y necesita que el oráculo divino le proporcione una mejor visión de las cosas: sólo una mirada crítica puede hacer semejante lectura.

En la tradición cristiana, esta lectura crítica no se ha conservado más que en un solo punto: Dios se revela a Elías en «el susurro de una brisa suave» (1 Re 19,12). En contra de las expectativas del profeta, que no sueña más que con una violenta venganza, la teofanía se produce, finalmente, en el silencio. No se trata sólo de un rechazo del deseo de Elías, sino también de una fase distinta, en relación a la teofanía concedida en otro tiempo a Moisés, en el conocimiento de Dios en Israel.

Justificada *a priori* de este modo, esta lectura crítica del ciclo de Elías deberá demostrar su validez, fundamentalmente, a través de su

propio funcionamiento y de sus resultados. Esto es obvio. Pero también es muy claro que, en la lectura de un texto, el *a priori* es algo fundamental y resulta decisivo para todo el resto. Según que abordemos nuestro texto con una mirada hecha, *a priori*, de admiración religiosamente ingenua o con una mente alertada por las críticas fundamentales que han sabido formular un Lucas, un Pablo y toda una tradición, la lectura será totalmente distinta, y nos fijaremos en una cierta organización del texto, en unos ciertos contrastes y relaciones, y entonces el texto podrá darnos todo su sentido.

UN RELATO EN TRES ACTOS

Nuestro texto (1 Re 17-19) se presenta como un drama perfectamente equilibrado en sus tres actos. Una simple lectura permite ya entrever la calidad de este viejo relato; y un análisis detallado de su construcción revela por sí solo todo su vigor. Los actores son Yavhé y Baal, junto a los cuales se alinean, por un lado, el rey (y la reina) y los profetas de Baal, y por otro Elías. Y en medio, el pueblo, que es lo que está en juego.

1. La sequía, o el profeta en la ambigüedad

17 ¹Elías el tesbita, de Tisbe de Galaad, dijo a Ajab: «Vive el SEÑOR, Dios de Israel, a quien sirvo: no habrá estos años rocío ni lluvia más que cuando mi boca lo diga».

²Fue dirigida la palabra del SEÑOR a Elías diciendo: ³«Sal de aquí, dirígete hacia oriente y escóndete en el torrente de Kerit, que está al este del Jordán. ⁴Beberás del torrente y encargaré a los cuervos que te sustenten allí». ⁵Hizo según la palabra del SEÑOR y se fue a vivir en el torrente de Kerit que está al este del Jordán. ⁶Los cuervos le llevaban pan por la mañana y carne por la tarde, y bebía del torrente. ⁷Al cabo de los días se secó el torrente, porque no había lluvia en el país.

⁸Le fue dirigida la palabra del SEÑOR a Elías diciendo: ⁹«levántante y vete a Sarepta de Sidón y quédate allí, pues he ordenado a una mujer viuda de allí que te dé de comer». ¹⁰Se levantó y se fue a Sarepta. Cuando entraba por la puerta de la ciudad, había allí una mujer viuda que recogía leña. La llamó Elías y dijo: «Tráeme, por favor, un poco de agua para mí en tu vaso para que pueda beber». ¹¹Cuando ella iba a traérsela, él le gritó: «Tráeme, por favor, un bocado de pan en tu mano». ¹²Ella dijo: «Vive el SEÑOR, tu Dios, que no tengo nada de pan cocido; sólo tengo un puñado de harina en la tinaja y un poco de aceite en la orza. Estoy recogiendo unos palos, entraré y lo prepararé para mí y para mi hijo, lo comeremos y moriremos». ¹³Pero Elías le dijo: «No temas. Entra y haz como has dicho, pero primero haz una

torta pequeña para mí y tráemela, y luego harás para ti y para tu hijo. ¹⁴Porque así habla el SEÑOR, Dios de Israel:

No se acabará la harina en la tinaja,
no se agotará el aceite en la orza
hasta el día en que el SEÑOR
conceda la lluvia sobre la haz de la tierra».

¹⁵Ella se fue e hizo según la palabra de Elías, y comieron ella, él y su hijo. ¹⁶Y no se acabó la harina en la tinaja ni se agotó el aceite en la orza, según la palabra que el SEÑOR había dicho por boca de Elías.

¹⁷Después de estas cosas, el hijo de la dueña de la casa cayó enfermo, y la enfermedad fue tan recia que se quedó sin aliento. ¹⁸Entonces ella dijo a Elías: «¿Qué hay entre tú y yo, hombre de Dios? ¿Es que has venido a mí para recordar mis faltas y hacer morir a mi hijo?» ¹⁹Elías respondió: «Dame a tu hijo». El lo tomó de su regazo y subió a la habitación de arriba, donde él vivía, y lo acostó en su lecho; ²⁰después clamó al SEÑOR diciendo: «SEÑOR, Dios mío ¿es que también vas a hacer mal a la viuda en cuya casa me hospedo, haciendo morir a su hijo?» ²¹Se tendió tres veces sobre el niño, invocó al SEÑOR y dijo: «SEÑOR, Dios mío, que vuelva, por favor, el alma de este niño dentro de él». ²²EL SEÑOR escuchó la voz de Elías, y el alma del niño volvió a él y revivió. ²³Tomó Elías al niño, lo bajó de la habitación de arriba de la casa y se lo dio a su madre. Dijo Elías: «Mira, tu hijo vive». ²⁴La mujer dijo a Elías: «Ahora sí que he reconocido bien que eres un hombre de Dios, y que es verdad en tu boca la palabra del SEÑOR».

Más allá del simple contenido narrativo —las aventuras de un profeta por sobrevivir a una sequía que él mismo ha desencadenado—, el marco en que se encuadra este primer acto permite ver ya la ambigüedad de la acción de Elías. En el primer versículo, el desafío le es lanzado al rey; consiguientemente, es del rey de quien Elías espera una respuesta de sumisión a Dios y a su siervo. Y esta respuesta llega en el último versículo, pero quien la pronuncia es la viuda de Sarepta. Hay, pues, dos mundos opuestos que definen la ambigüedad en la que se mueve Elías: el mundo del rey (y del poder, por lo tanto) y el mundo de la viuda (y de la fragilidad humana).

Delimitado por este marco, el relato se desarrolla en cuatro escenas: 1.^a) 17,1-2; 2.^a) 17,2-7; 3.^a) 17,8-16; 4.^a) 17,17-24. De este modo se oponen el campo de acción elegido por Elías (17,1) y el campo de acción elegido por Dios para su profeta (17,2-24): la relación entre ambos bloques y la rapidez (después de un solo versículo) con que la Palabra de Dios interviene para hacer salir a su profeta son absolutamente significativas.

El rey Ajab ha sido presentado, junto con su mujer Jezabel, en los versículos precedentes (16,29-34), donde ha quedado reseñado lo esencial: que aquel rey pretende fundar su poder en el culto al dios cananeo Baal. Al desencadenar la sequía sobre todo el reino, Elías,

profeta del Dios verdadero, del Dios de Israel, provoca una *confrontación de poderes* entre él y el rey, entre Dios y Baal. Pero es una confrontación que sitúa a ambas partes *en un mismo plano*. Baal era el dios de la lluvia y la fertilidad, el dios de las grandes fuerzas telúricas, tales como la tormenta, el trueno, el rayo y el viento. Al lanzar su desafío, Elías pretende ser reconocido como representante de un dios más fuerte que Baal. No un dios diferente, sino *más fuerte*, pero en un mismo plano. Y en el fondo, el desafío le concierne menos a Dios que a su profeta: «...a quien yo sirvo;...cuando mi boca lo diga».

1.1. La «otredad» de Dios

No hay mención alguna de una palabra del Señor que autorice tal desafío. Por el contrario, en una abrupta e inesperada reanudación del relato —«...cuando *mi* palabra (mi boca) lo diga. Fue dirigida la palabra del Señor a Elías: ‘Sal de aquí...’»— con que se inicia la segunda escena, aparece por primera vez la palabra de Dios para alejar al profeta del lugar en que acaba de provocar al rey y enviarlo *a otra parte*, cada vez más lejos, a un lugar cada vez más alejado, pero, sobre todo, cada vez más *diferente*. Porque es menester que *esta diferencia de la acción del profeta revele la diferencia del propio Dios*. De lo contrario, ¿cómo podría Dios revelarla y revelarse a sí mismo como diferente de los Baales, que no son sino la proyección religiosa en lo divino de la voluntad humana de poder? Dios no es otro Baal; ni siquiera es un Baal más fuerte que los demás; pero esta diferencia sólo puede revelarse en el mundo a través de la diferencia de la acción profética.

De este modo, y mediante tres escenas progresivas, comienza una especie de «reciclaje» del profeta. Hay primero un período de retiro en el torrente de Kerit (vv. 2-7), lejos de todo ese hervidero de cólera y de miseria suscitado por la sequía y que será referido más adelante (18,2-15). Pero todavía no basta con eso; es preciso, además, que abandone Israel (la tierra que es objeto de su desafío) y que abandone, sobre todo, la proximidad del rey y vaya a reunirse en tierra extraña con el huérfano y la viuda. Esta tercera escena (vv. 8-16) hace más denso aún el contraste. Del profeta que se ha alzado frente al rey en plano de igualdad hace Dios un vagabundo, un hombre débil donde los haya (y en este sentido conviene captar todo el simbolismo de la mujer viuda que prepara para sí y para su hijo su última comida antes de morir: ¡He ahí al profeta, confiado a los cuidados de esta mujer!).

La palabra de Dios, ausente de la primera escena, comienza entonces a intervenir sin cesar, y acaba incluso apoderándose del

profeta (v. 14) y confiriéndole su verdadera función o papel: *revelar la bondad de Dios a los pequeños*.

Entre el gran desafío de la sequía y el milagro de la humilde tinaja de harina que ya no habrá de agotarse, la palabra de Dios ha hecho su elección.

Pero el contraste puede llevarse aún más lejos: no hay nada más débil que un niño muerto. De este modo, Elías habrá pasado, del poderoso rey, al huérfano muerto; de la gran estructura de poder, a la insignificancia individual. Y es entonces cuando, al fin, puede Elías actuar plenamente (vv. 17-24) como el servidor del Dios de la vida; es entonces cuando, al revelarlo verdaderamente, hace que surjan la conversión y la respuesta de la fe.

1.2. *La verdad de Sarepta*

Con SU palabra, el profeta había pretendido provocar una confrontación de fuerza, de igual a igual con el rey, con miras a un dominio global sobre Israel; de ese modo hacía de Dios un Baal simplemente más poderoso, pero no diferente. Y el relato da a entender que, en el fondo, el desafío apuntaba fundamentalmente al triunfo de Elías, a su deseo de obrar y ser reconocido como el más poderoso servidor del poder divino.

Pero LA palabra de Dios, mediante sucesivas intervenciones (vv. 2,8,14,16,22), envía al profeta A OTRA PARTE: a una situación humana real y concreta, a la vida misma de los más débiles, con sus más elementales problemas, porque sólo así podrá revelar al *Dios diferente* y obtener el reconocimiento de la fe. Es en Sarepta donde «verdaderamente la palabra de Dios está en su boca» (v. 24).

¿Quién no ve el valor de preparación y de anticipación evangélica que hay en «Sarepta»? Por encima del mero dato geográfico de un relato, es preciso que nos quedemos con «Sarepta» y su verdad (la cual no hemos acabado aún de descubrir) como un concepto simbólico global que nos será sumamente útil para situar la salvación, no como una relación jurídica entre Dios y el hombre, sino como una determinada cualidad del deseo del hombre y una determinada manera de estar en el mundo y dentro del pueblo de Dios.

2. **El sacrificio del Carmelo, o el abuso de autoridad de Elías**

El reciclaje del profeta durará dos años, al cabo de los cuales habrá llegado el momento de hacer regresar a Elías en medio de su pueblo. El relato prosigue, pues, con una nueva iniciativa de la palabra

de Dios, que acepta que vuelvan a encontrarse el rey y el profeta. ¿Acaso el lugar natural del profeta no está en medio de su pueblo? Hay que volver, por tanto, al punto de partida, y todo el «suspense» se centra ahora en torno a esta pregunta: ¿que va a hacer Elías cuando se encuentre de nuevo con el rey? ¿Va a limitarse a darle la buena noticia de parte de Dios de que «va a hacer llover sobre la superficie de la tierra»? ¿O, más bien, va a reemprender la confrontación de fuerzas justamente allí donde la palabra de Dios la había desactivado, impidiéndole llegar a un enfrentamiento personal de una vez? ¿Habrá aprendido algo Elías en «Sarepta»? Escuchemos el relato del segundo acto:

18 ¹Pasado mucho tiempo, fue dirigida la palabra del SEÑOR a Elías, al tercer año, diciendo: «Ve a presentarte a Ajab, pues voy a hacer llover sobre la tierra». ²Fue Elías a presentarse a Ajab.

El hambre se había apoderado de Samaría. ³Ajab llamó a Abdías, que estaba al frente de la casa real. —Abdías era muy temeroso del SEÑOR. ⁴Cuando Jezabel exterminó a los profetas del SEÑOR, Abdías había tomado a cien profetas y los había ocultado, de cincuenta en cincuenta, en una cueva, dándoles de comer pan y agua—. ⁵Dijo Ajab a Abdías: «Ven, vamos a recorrer el país por todas sus fuentes y todos sus torrentes; acaso encontremos hierba para mantener los caballos y mulos y no tengamos que suprimir el ganado». ⁶Se repartieron el país para recorrerlo; Ajab se fue solo por un camino, y Abdías se fue solo por otro. ⁷Estando Abdías en camino, le salió Elías al encuentro. Le reconoció y cayó sobre su rostro y dijo: «¿Eres tú Elías, mi Señor?» ⁸El respondió: «Yo soy. Vete a decir a tu señor: Ahí está Elías». ⁹Respondió: «¿En qué he pecado, pues me entregas en manos de Ajab para hacerme morir? ¡Vive el SEÑOR tu Dios! No hay nación o reino donde no haya mandado a buscarte mi señor, y cuando decían: 'No está aquí', hacía jurar a la nación o al reino que no te había encontrado. ¹¹Y ahora tú dices: 'Vete a decir a tu señor: Ahí está Elías'. ¹²Y sucederá que, cuando me aleje de ti, el espíritu del SEÑOR te llevará no sé adónde, llegaré a avisar a Ajab, pero no te hallará y me matará. Sin embargo, tu siervo teme al SEÑOR desde su juventud. ¹³¿Nadie ha hecho saber a mi señor lo que hice cuando Jezabel mató a los profetas del SEÑOR, que oculté a cien de los profetas del SEÑOR, de cincuenta en cincuenta, en una cueva y los alimenté con pan y agua? ¹⁴Y ahora tú me dices: 'Vete a decir a tu señor: Ahí está Elías'. ¡Me matará!» ¹⁵Respondió Elías: «¡Vive el SEÑOR de los ejércitos a quien sirvo! Hoy me presentaré a él». ¹⁶Abdías fue al encuentro de Ajab y le avisó, y Ajab partió al encuentro de Elías.

¹⁷Cuando Ajab vio a Elías, le dijo: «¿Eres tú, azote de Israel?» ¹⁸El respondió: «No soy yo el azote de Israel, sino tú y la casa de tu padre, por haber abandonado al SEÑOR y haber seguido a los Baales. ¹⁹Pero ahora, envía a reunir junto a mí a todo Israel en el monte Carmelo, y a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y a los cuatrocientos profetas de Asherá que comen a la mesa de Jezabel». ²⁰Ajab envió mensajeros a todo Israel y reunió a los profetas en el monte Carmelo. ²¹Elías se acercó a todo el pueblo y dijo: «¿Hasta

cuándo vais a estar cojeando con los dos pies? Si él es Dios, seguidle; si lo es Baal, seguidle a éste». Pero el pueblo no le respondió nada. ²²Dijo Elías al pueblo: «He quedado yo solo como profeta del SEÑOR, mientras que los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta. ²³Que se nos den dos novillos; que elijan un novillo para ellos, que lo despedacen y lo pongan sobre la leña, pero que no pongan fuego. ²⁴Invocaréis el nombre de vuestro Dios; yo invocaré el nombre del SEÑOR. Y el dios que responda por el fuego, ése es Dios». Todo el pueblo respondió: «¡Está bien!»

²⁵Elías dijo a los profetas de Baal: «Elegíos novillos y comenzad vosotros primero, pues sois más numerosos. Invocad el nombre de vuestro dios, pero no pongáis fuego». ²⁶Tomaron el novillo que les dieron, lo prepararon e invocaron el nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: «¡Baal, respóndenos!» Pero no hubo voz ni respuesta. Danzaban cojeando junto al altar que habían hecho. ²⁷Llegado el mediodía, Elías se burlaba de ellos y decía: «¡Gritad más alto, porque es un dios; tendrá algún negocio, le habrá ocurrido algo, estará en camino; tal vez esté dormido y se despertará!» ²⁸Gritaron más alto, sajiéndose, según su costumbre, con cuchillos y lancetas hasta chorrear la sangre sobre ellos. ²⁹Cuando pasó el mediodía, se pusieron en trance hasta la hora de hacer la ofrenda, pero no hubo voz, ni quien escuchara ni quien respondiera.

³⁰Entonces Elías dijo a todo el pueblo: «Acercaos a mí». Todo el pueblo se acercó a él. Reparó el altar del SEÑOR, que había sido demolido. ³¹Tomó Elías doce piedras, según el número de las tribus de los hijos de Jacob, al que fue dirigida la palabra del SEÑOR diciendo: «Israel será tu nombre». ³²Erigió con las piedras un altar al nombre del SEÑOR e hizo alrededor del altar una zanja que contenía como unas dos arrobas de sembrado. ³³Dispuso la leña, despedazó el novillo y lo puso sobre la leña. ³⁴Después dijo: «Llenad de agua cuatro tinajas y derramadla sobre el holocausto y sobre la leña». Lo hicieron así. «Repetid», dijo, y repitieron. Dijo: «Hacedlo por tercera vez». Y por tercera vez lo hicieron. ³⁵El agua corrió alrededor del altar, y hasta la zanja se llenó de agua. ³⁶A la hora en que se presenta la ofrenda, se acercó el profeta Elías y dijo: «SEÑOR, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, que se sepa hoy que tú eres Dios en Israel, y que yo soy tu servidor y que por orden tuya he ejecutado todas estas cosas. ³⁷Respóndeme, SEÑOR, respóndeme, y que todo este pueblo sepa que tú, SEÑOR, eres Dios que conviertes sus corazones».

³⁸Cayó el fuego del SEÑOR que devoró el holocausto y la leña y lamió el agua de las zanjas. ³⁹Temió todo el pueblo, y cayeron sobre su rostro y dijeron: «¡EL SEÑOR es Dios, el SEÑOR es Dios!»

⁴⁰Elías les dijo: «Echad mano a los profetas de Baal, que no se escape ninguno de ellos»; les echaron mano, y Elías les hizo bajar al torrente de Quishón, donde los degolló. ⁴¹Dijo Elías a Ajab: «Sube, come y bebe, porque ya se oye el rumor de la lluvia». ⁴²Subió Ajab a comer y beber, mientras Elías subía a la cima del Carmelo, donde se encorvó hacia la tierra poniendo su rostro entre las rodillas. ⁴³Dijo a su criado: «Sube y mira hacia el mar». Subió, miró y dijo: «No hay nada». El dijo: «Vuelve». Y esto siete veces. ⁴⁴A la séptima vez dijo: «Hay una nube como la palma de un hombre, que sube del

mar». Entonces dijo Elías: «Sube a decir a Ajab: Unce el carro y baja, no te detenga la lluvia». ⁴⁵Poco a poco se fue oscureciendo el cielo por las nubes y el viento y se produjo gran lluvia. Ajab montó en su carro y se fue a Yizreel. ⁴⁶La mano del SEÑOR vino sobre Elías, que, ciñéndose la cintura, corrió delante de Ajab hasta la entrada de Yizreel.

19 ¹Ajab refirió a Jezabel cuanto había hecho Elías y cómo había pasado a cuchillo a todos los profetas. ²Envió Jezabel un mensajero a Elías diciendo: «Que los dioses me hagan esto y me añadan esto otro si mañana a estas horas no he puesto tu alma igual que el alma de uno de ellos». ³Elías tuvo miedo, se levantó y se fue para salvar su vida. Llegó a Bersheba de Judá y dejó allí a su criado. ⁴El caminó por el desierto una jornada de camino y fue a sentarse bajo una retama. Se deseó la muerte y dijo: «¡Basta ya, SEÑOR! ¡Toma mi vida, porque no soy mejor que mis padres!» ⁵Luego se acostó y se durmió bajo una retama.

Antes de abordar el encuentro entre el profeta y el rey, el relato debe llenar una laguna e informar al lector acerca de lo que ocurría en Samaría durante la sequía, mientras Elías realizaba su «reciclaje» en Sarepta. De ese modo nos enteramos (18,2b-16) de la enorme miseria que asola a todo el país, desde los más humildes hasta la propia corte, donde el rey y el jefe de su casa tienen que ocuparse de la supervivencia de los caballos y mulos de la casa real.

Y, sobre todo, conocemos a dos personajes que van a tener su importancia en el resto del relato: en primer lugar, la reina Jezabel y su odio mortal a los profetas del Señor; y en segundo lugar, el jefe de palacio, Abdías, el cual, además de su fugaz papel de mensajero y mediador, representará sobre todo, gracias a su secreta pero decidida acción (18,4), a ese «resto de siete mil hombres» que resistieron a Baal y de los que tendremos noticia en el tercer acto.

A partir del versículo 17, Ajab y Elías se encuentran al fin, y el drama puede proseguir en cinco escenas perfectamente encadenadas y que constituyen otras tantas variaciones sobre el tema del poder y la violencia. ¡Sarepta ha sido rápidamente olvidada!

2.1. *Se recrudece el desafío al poder (vv. 17-24)*

En lugar de anunciar la alegre noticia del final de la sequía, Elías aprovecha inmediatamente la acritud del rey para provocar a éste con su fuerza. El objeto de su desafío es perfectamente formulado y es la primera frase que debemos retener: «*Envía a reunir junto a mí a todo Israel*». Se oponen, pues, el poder del rey, basado en Baal, y el poder del profeta, basado en el Señor; y lo que está en juego es el dominio global sobre el pueblo, que no es un *actor* del drama, sino lo que en

dicho drama se ventila. Se trata, simplemente, de saber dónde reside el mayor poder, y éste será el que, automáticamente, domine sobre el pueblo. El pueblo, por lo tanto, no puede ser actor, porque no puede decidir ni optar por nada; es simplemente el objeto de la confrontación, y no puede hacer otra cosa sino *callar* (18,21).

Pero, si «el pueblo no responde nada», si no puede optar, sólo una palabra podrá zanjar la cuestión. Y la prueba en la que Elías se embarca es doblemente sobrecogedora: por una parte, va a luchar él solo contra ochocientos cincuenta (18,19) y, por otra, va a someter a Dios a prueba, obligándole a manifestarse, a entrar en el desafío y a ponerse de parte de su profeta. El pensamiento de Elías queda perfectamente claro y es la segunda frase que hemos de retener: «*El dios que responda por el fuego, ése es el verdadero Dios*» (18,24). Después de Sarepta, es muy dudoso que esta definición, esta identificación con Baal, sea del agrado de Dios; pero sí agrada y alivia al pueblo, que recupera la palabra y aprueba el desafío como un solo hombre (18,24). Resulta tan agradable no tener que reflexionar ni vacilar ni dudar ni decidir... Es mucho más sencillo (y más habitual) someterse simplemente al poder del más fuerte, tomar partido sin necesidad alguna de conversión ni de cambio. No hay que sembrar inseguridad entre el pueblo, que lo único que necesita —¿no es verdad?— es una simple palabra y un poder perfectamente localizado. El pueblo no pide más. Por eso responde: «¡Está bien!»

2.2. *La impotencia de Baal (vv. 25-29)*

La prueba, por parte de los sacerdotes de Baal, durará todo el día; pero será en vano, porque no conseguirá más que manifestar la impotencia del falso dios. Como un estribillo, el relato constata y repite: «Pero no hubo voz ni respuesta» (vv. 25 y 29). En cuanto a Elías, la progresión de su triunfo va midiéndose progresivamente por su aparente juego limpio con sus competidores (v. 25), más tarde por su sarcasmo (v. 27) y por su manera de subrayar su soledad, su postura casi de espectador o de árbitro, hasta que, de pronto, se hace definitivamente con la situación y ocupa su lugar en el centro de Israel (en solitario, eso sí, pero en el mismo centro): «Entonces Elías dijo a todo el pueblo: 'Acercaos a mí'» (v. 30). Baal y sus profetas han quedado eliminados, y ha llegado la hora de Elías y del Señor.

2.3. *El fuego de Dios (vv. 30-39)*

Tras los necesarios preparativos técnicos, viene la gran oración del profeta, en cada una de cuyas fórmulas se muestra la ambigüedad en que el propio profeta se ha sumido. «Que se sepa hoy que tú eres

Dios en Israel» (v. 36): ¿no ha aprendido Elías en Sarepta que Dios es Dios en la humanidad, y que, por lo tanto, su reino no puede identificarse con ningún reino humano concreto? «...Y que yo soy tñ servidor»: Ahí es adonde, en definitiva, quiere llegar el profeta, y ésta era ya su preocupación con ocasión del primer desafío («...el Dios de Israel, a quien sirvo» [17,1]); y lo prueba, sobre todo, lo que viene a continuación: «...y que por orden tuya he ejecutado todas estas cosas». El relato, sin embargo, no cita ninguna orden, ningún mandato de Dios, a no ser el de que se presente ante Ajab y le anuncie la venida de la lluvia (18,1). Pero no aparece orden alguna en el sentido de provocar al rey y a sus profetas con una prueba de fuerza, y menos aún la orden de dar muerte a los 850 profetas una vez que Elías haya ganado. En cuanto a lo de «convertir los corazones del pueblo» (v. 37), ya hemos visto que no es cuestión de conversión, sino de poder y de capacidad de arrastre. Y más tarde, en el tercer acto (puesto que, evidentemente, lo de Sarepta no ha sido suficiente), descubrirá Elías el camino y el éxodo de que se vale Dios para convertir así, ante todo, el corazón de su profeta.

2.4. *La violencia de Elías (vv. 40-46)*

De momento, fiel a su papel de dominado, el pueblo abandona a Baal y aclama al Señor, que, evidentemente, es el más fuerte. A juzgar por ello, Elías obtiene el triunfo; su prueba de fuerza ha tenido pleno éxito, según él, tanto del lado de Dios como del lado del mundo: él ha revelado en la historia el poder divino, del cual puede él servirse para reunir a todo Israel en una gran estructura de poder. Y consiguientemente, pone manos a la obra. En el más puro estilo jezabeliano de ejercer la realeza, lo primero que hace es eliminar a la competencia (18,40): a la palabra victoriosa de Elías, el pueblo deja de mostrarse mudo y paralizado y se hace despiadadamente activo. Y entonces puede Elías convertirse en colaborador y familiar del rey, y lo vemos alternativamente como chambelán (v. 41), maestro de ceremonias (v. 44) y heraldo del rey (v. 46). Como un perfecto capellán de la corte, como garante de su reino (puesto que ha hecho cesar el drama de la sequía) y como dominador de todo Israel, al que ha llevado a la unidad, Elías regresa triunfalmente a la capital, Yizreel. ¡Qué camino ha recorrido desde Sarepta! ¡Qué ascensión tan súbita e irresistible la de él, a quien la palabra de Dios había sumido en la más absoluta insignificancia histórica!

Pero ¿qué piensa de todo ello el Dios de este profeta? Es verdad que no le ha abandonado frente a los sacerdotes de Baal, que ha consumido la ofrenda que le ha sido presentada y que ha habido de

su parte «respuesta y reacción»..., pero ¿qué piensa de lo que ha venido a continuación? El relato tardará en dar la respuesta a esta pregunta; pero lo que sí nos dice enseguida es lo que piensa Jezabel.

2.5. *El fracaso provocado por la reina*

Si interrumpiéramos el relato del Carmelo en el último versículo del capítulo 18, estaríamos falseando por completo su sentido, sucumbiendo a una lectura religiosa ingenua y llena de admiración por el gran campeón de Dios y el gran restaurador de su pueblo, y quebrando la curva del relato, que consiste en llevar al profeta, de una primera situación de debilidad, a una segunda situación idéntica, tras el paso momentáneo por un pseudo-triunfo. Es menester, por tanto, no privar al relato del Carmelo de su última escena, que es la que le da su sentido y su envidia.

En el régimen de la violencia, la reina es más fuerte, y Elías comprueba inmediatamente cómo se vuelve contra él la estrategia que parecía haber confirmado su poder.

Y vuelve de nuevo al punto de partida; pero ahora se trata del punto de partida del segundo acto: la vuelta a «Sarepta», la vuelta al mundo de la debilidad, el infortunio y la muerte amenazadora. Al igual que la viuda, lo que ahora necesita el profeta es, simplemente, tratar de «salvar su vida» huyendo miserablemente al desierto, lejos de Israel; pero lejos sólo geográficamente, porque espiritualmente él ha dejado ya de ser el único, el campeón que se erguía solitario en el centro de Israel. Sí, ahora ha perdido toda ilusión y toda soberbia: «no soy mejor que mis padres». Completamente solo, «bajo una retama», pecador con los pecadores, débil con los débiles, Elías no es más que un hombre despojado de todas las ilusiones y protecciones del poder: y esta verdad humana es capaz de acoger la verdad de Dios. Ahora está preparado Elías para la teofanía del Horeb, para el encuentro con el Dios diferente.

3. **La teofanía del Horeb, o el verdadero lugar del profeta**

El abuso de poder de Elías en el Carmelo acabó, debido a la amenaza implacable de Jezabel, en un completo desastre: «¡Señor, toma mi vida, porque no soy mejor que mis padres!».

Semejante conclusión de la escena del Carmelo es importante, porque las palabras de Elías constituyen una *oración* («toma mi vida»)

y una *confesión* («no valgo más que mis padres»). Jugando con una alusión a Num 14,1-25, el relato, pues, identifica a Elías con aquellos a quienes, durante el Exodo, hizo Yahvé morir en el desierto, impidiéndoles llegar a la tierra prometida, en castigo por su pecado. Pero ¿qué pecado?: «Ninguno de los que han visto mi gloria y las señales que he realizado en Egipto y en el desierto, que *me han puesto a prueba* ya diez veces y *no han escuchado mi voz*, verá la tierra que prometí con juramento a mis padres» (Num 14,22-23).

Si Elías no fuera más que una víctima de la violencia de Jezabel, aunque el profeta se reprochase aquí su desánimo frente a tantos obstáculos y hasta su cobardía ante las amenazas de la reina, no habría en ello razón suficiente para identificar a Elías con los rebeldes del Exodo.

Si, por el contrario, el Carmelo debe ser interpretado —y así lo hemos hecho nosotros— como un abuso de autoridad por parte del profeta, como un *poner a Dios a prueba* para que haga realidad no su propia palabra, sino la codicia de Elías, entonces es lógico que su fracaso le haga ahora reflexionar y le lleve a confesar su pecado identificándose con los hombres de Israel que actuaron del mismo modo durante el Exodo.

3.1. *Un nuevo éxodo*

Esta identificación de la aventura de Elías con el primer éxodo no ha hecho, por lo demás, sino comenzar, y el segundo acto concluye con un proceso que va a marcar todo el acto tercero: Elías ha huido al desierto y, al igual que Israel durante el Exodo, deberá atravesarlo para llegar, al igual que Israel, hasta el monte Horeb (o Sinaí) tras una marcha de cuarenta días, con ayuda de un alimento celestial. Más tarde, al igual que Moisés, entrará en la cueva, y allí se encontrará con el Señor Dios.

La verdad global acerca de Dios, del profeta y del pueblo no es el Carmelo quien la revela, sino el Horeb, que es donde se hace realidad, en la renovación del Exodo, la grandeza profética de Elías. Pero, para que pueda revelarse dicha verdad, es menester que primero se eliminen todas las mentiras. Al final del segundo acto, Elías, con su oración y su confesión, está por fin en condiciones de encontrarse con el Dios verdadero, dejar a tal Dios ser Dios y contentarse él con no ser más que su profeta.

...Pero un ángel le tocó y le dijo: «Levántate y come». ⁶Miró y vio a su cabecera una torta cocida sobre piedras calientes y un jarro de agua, comió

y bebió y se volvió a acostar. Volvió por segunda vez el ángel del SEÑOR, le tocó y le dijo: «Levántate y come, porque el camino es demasiado largo para ti». ⁸Se levantó, comió y bebió, y con la fuerza de aquella comida caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb. ⁹Allí entró en la cueva, y pasó en ella la noche. Le fue dirigida la palabra del SEÑOR, que le dijo: «¿Qué haces aquí, Elías?» ¹⁰El dijo: «Ardo en celo por el SEÑOR, Dios Sebaot, porque los hijos de Israel te han abandonado, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas; quedo yo solo, y buscan mi vida para quitármela». ¹¹Le dijo: «Sal y ponte en el monte ante el SEÑOR». Y he aquí que el SEÑOR pasaba. Hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebrantaba las rocas ante el SEÑOR; pero no estaba el SEÑOR en el huracán. Después del huracán, un temblor de tierra; pero no estaba el SEÑOR en el temblor. ¹²Después del temblor, fuego; pero no estaba el SEÑOR en el fuego. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. ¹³Al oírlo Elías, cubrió su rostro con el manto, salió y se puso a la entrada de la cueva. Le fue dirigida una voz que le dijo: «¿Qué haces aquí, Elías?» ¹⁴El respondió: «Ardo en celo por el SEÑOR, Dios Sebaot, porque los hijos de Israel te han abandonado, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas; quedo yo solo, y buscan mi vida para quitármela». ¹⁵Le dijo el SEÑOR: «Anda, vuelve por tu camino hacia el desierto de Damasco. Vete y unge a Jazael como rey de Aram. ¹⁶Ungirás a Jehú, hijo de Nimshí, como rey de Israel, y a Eliseo, hijo de Shafat, de Abel-Mejolá, le ungirás como profeta en tu lugar. ¹⁷Al que escape a la espada de Jazael le hará morir Jehú, y al que escape a la espada de Jehú le hará morir Eliseo. ¹⁸Pero yo me reservaré a siete mil en Israel; todas las rodillas que no se doblaron ante Baal y todas las bocas que no lo besaron».

¹⁹Partió de allí Elías y encontró a Eliseo, hijo de Shafat, que estaba arando. Había delante de él doce yuntas, y él estaba con la duodécima. Pasó Elías y le echó su manto encima. ²⁰Eliseo abandonó los bueyes, corrió tras de Elías y le dijo: «Déjame ir a besar a mi padre y a mi madre y te seguiré». Le respondió Elías: «Anda, vuélvete, pues ¿qué te he hecho?» ²¹Volvió atrás Eliseo, tomó el par de bueyes y lo sacrificó, asó su carne con el yugo de los bueyes y dio a sus gentes, que comieran. Después se levantó, se fue tras de Elías y entró a su servicio.

3.2. *La verdadera teofanía*

Al fin se encuentra solo el profeta en la cueva del Horeb. Ya no tiene quien le desafíe para arrastrarlo a relaciones de fuerza. Elías se encuentra ahora ante Dios como se encontraba en Sarepta delante de la viuda: en la misma situación de indigencia, de debilidad y de necesidad; en la misma situación, por tanto, de verdad. A lo cual se añade ahora el fracaso del Carmelo: Dios ya no es para Elías la proyección de su deseo; Dios ya no es el Señor-Baal, fuente y culmen de un enorme poder sobre todo el pueblo. El fracaso y el reconocimiento del mismo hacen que ahora esté en condiciones de ver cómo es el propio Dios quien se «proyecta» en su profeta.

Y todo ello sucede en la misma cueva en la que ya Moisés había gozado de la teofanía que dio lugar a la Alianza (cf. Ex 33,21-33). Y esta Alianza —que es a la vez conocimiento y adhesión al Dios verdadero— la que, de hecho, va a renovarse ahora o, mejor, va a enriquecerse, a la espera de la tercera etapa: la del éxodo definitivo de Jesús, el cual también hunde sus raíces en una teofanía en la que se le unen precisamente Moisés y Elías (cf. Lc 9,30-31).

El diálogo entre Dios y su profeta no puede decirse que sea un diálogo tierno. La pregunta de Dios, que además se repite dos veces, es bastante seca: «¿Qué haces aquí, Elías?» Ante este reproche apenas velado, el profeta no puede hacer otra cosa que repetirse lamentablemente y defenderse como buenamente puede; como subraya Pablo en la Carta a los Romanos (11,2), Elías «acusa a Israel», a la vez que apela a su propio «celo por el Señor». Las ambigüedades de este celo profético son formuladas por última vez antes de desvanecerse ante la claridad de la teofanía. Ambigüedad, *respecto de Dios*, entre el Señor verdadero y el Baal: ¿quién es exactamente ese «Señor Dios Sebaot»? Ambigüedad *respecto de Israel*, al que se desearía ver agrupado, indivisible, compacto y poderoso: «Los hijos de Israel te han abandonado, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas...». Y ambigüedad *respecto del profeta*: «Quedo yo solo, y buscan mi vida para quitármela». Lo que hace Elías es personalizar, no fijarse más que en sí mismo y en el poder que ha perdido. ¡Verdaderamente ambiguo este celo profético...!

Pero el Señor va a hacer la verdad, comenzando por lo esencial: la verdad sobre Dios. Hasta entonces, Elías había deseado, sobre todo, afianzarse *delante del rey*; y al fin le es concedido afianzarse *delante del Señor*. Y esta revelación del Dios verdadero y único capaz de fundar un auténtico celo profético va a acabar con todas las mentiras. El Señor va a pasar, y para ello hace primero que desfile ante Elías todo lo que El no es, todas las «proyecciones» que hacen que se le confunda con Baal: el Señor no está en el viento huracanado ni en el temblor de tierra ni en el fuego. ¿Dónde ha quedado, por tanto, el dios del fuego que había logrado la unanimidad* en el Carmelo?

Dios revela ahora *su diferencia*: está «en el susurro de una brisa suave». El profeta comprende inmediatamente, sin necesidad de que se le instruya; al fin se ha adaptado a la verdad de Dios. El éxodo ha sido largo y azaroso, pero ya ha llegado a su término: Elías se encuentra delante de Dios.

3.3. *Verdad para el profeta y para el pueblo*

Pero si este Dios es distinto, si no se confunde en modo alguno con Baal, entonces *todo lo demás también debe ser distinto*: la práctica profética de Elías y la existencia del pueblo. *La teofanía establece «diferencias»*, a la vez que elimina las ambigüedades.

Elimina la ambigüedad respecto del profeta, cuyo verdadero lugar se encuentra en medio de los hombres, y por eso es enviado de nuevo a ellos con nuevas misiones. Sólo Dios es Dios, sólo él piensa, dirige y realiza su obra divina. Elías no intentará ya identificarse con Dios, utilizarlo ni implicarlo en su juego y en sus intrigas: el profetismo de la fuerza se ha acabado.

Elimina también la ambigüedad respecto del pueblo de Dios. Para Elías, Israel ya no existe —«quedo yo solo»—, lo cual resulta lógico para su forma de ver, que lo personaliza todo, que lo centra todo en su propio poder y que, por lo tanto, sólo concibe el pueblo de Dios como lo haría un rey: como un vasto conjunto perfectamente visible, unido, ordenado y fuerte. Pero, si Dios es distinto, también actúa de distinto modo. Si no es un Baal, entonces no tiene por qué congregarse a un pueblo grande y poderoso que sea la imagen de su pretendido poder. No; Dios actúa en el misterio, en el secreto de las libertades personales de quienes, como Elías, acaban poniéndose ante El en la verdad. Por lo tanto, es y seguirá siendo inaprehensible; ni se le puede utilizar ni puede uno apropiárselo, porque no se somete a los deseos de poder ni siquiera de su propio profeta, al que deja más bien que se haga un verdadero lío hasta que la vida le permita descubrir la vanidad de las cosas.

Por ser distinto de las ideas y las proyecciones del hombre —que son las que crean a Baal y su sistema de poder y de dominio global—, por eso Dios hace un pueblo distinto; un pueblo que no es un todo compacto y poderoso, sólidamente estructurado y dirigido por quienes (el rey y el profeta) administran las estructuras de poder, sino que es un simple RESTO secreto y anónimo, que combate con su fragilidad la forma de organizar la vida basada en Baal. Ya no es el «todo Israel reunido junto a mí» del Carmelo, sino un Resto, que en el relato aparece tipificado únicamente en Abdías y su valerosa acción de resistencia (18,4). Pero Dios los conoce a todos, y son 7.000. Hay aquí un simbolismo numérico: «1.000» designa multitud, y «7» la plenitud de la salvación. No se trata, pues, de un «Resto» en el sentido terminal de la expresión, como si fuera una realidad a punto de extinguirse. Hay que tomar esta expresión en el sentido bíblico, que no es terminal, sino *germinal*. A los ojos de Elías, ya no quedaba nadie; a los ojos de Dios, hay ahí un pueblo real, siete mil seres que viven realmente

su alianza oponiendo resistencia a Baal y a todo un estilo de vida fundado en él.

Las ambigüedades han desaparecido, y las diferencias han quedado claramente establecidas: *el Dios diferente*, el Dios de la «brisa suave», no tiene nada en común con el Baal del fuego. Y estos símbolos significan, en la realidad, un *profeta diferente*: un profeta humano, débil entre los débiles, pecador entre los pecadores, y por ello apto para ser invitado a estar delante de Dios y ser nuevamente enviado con una misión entre el pueblo. No es, pues, un poderoso aliado del rey, implicado de lleno en una estructura global de poder. Y significan también un *pueblo diferente*: ya no es el todo Israel reunido en torno a un jefe que le domina, sino un Resto débil, escondido y humano, que opone resistencia a Baal y a su sistema.

«Partió de allí Elías y encontró a Eliseo» (19,19): verificado al fin por Dios su celo profético, Elías se limita ahora a ocupar su puesto, dejando que sea Dios el dueño de la historia y que lo sea *a su modo*. De esta manera se convierte Elías en el padre del auténtico profetismo, y Eliseo puede entrar a formar parte de su «escuela» (19,21), escuela de libertad y no de dominación, de llamada y no de reclutamiento, de todo eso de lo que ahora está lleno el propio Elías: «Anda, vuélvete, pues ¿qué te he hecho?»

La bonita historia ha terminado o, mejor, comienza precisamente ahora. Lucas nos enseñará que el verdadero Elías es Jesús, porque, efectivamente, será en esta tradición profética, a la que conferirá toda su plenitud sin el menor rastro de ambigüedad, donde surgirá Jesús, trayendo a los hombres *la diferencia que salva*.

DE ELIAS A JESUS

De hecho, es Pablo quien —con el uso que hace de él en la Carta a los Romanos— me ha puesto en la pista de este importante y maravilloso texto de Elías. Volveremos sobre ello más adelante.

Pero es Lucas quien propone este paralelismo entre Elías y Jesús como un excelente medio —con tal de que se utilice de manera crítica, como hace el propio Lucas— para identificar correctamente el papel —mesiánico o profético— que Jesús pretende desempeñar.

Si hemos dado todo este rodeo a través de Elías, ha sido para obtener del relato de su aventura profética una especie de pauta de lectura para la vida y la acción de Jesús. Ahora, al término de esta primera etapa de nuestro recorrido, estamos en condiciones de reunir los resultados a los que hemos llegado.

1. Rechazo del profetismo de poder

Es el segundo acto en torno al gran sacrificio del Carmelo el que nos ofrece este resultado negativo de nuestro análisis. De hecho, el mencionado rechazo hace acto de presencia en el segundo versículo del relato, cuando aparece por primera vez la palabra de Dios para alejar al profeta e impedir su confrontación de fuerza con el rey. También se muestra con intensidad en el tercer acto, cuando Dios se niega a acceder a las quejas revanchistas del profeta y se presenta a éste no en el fuego, como a Elías le habría gustado, sino en «el susurro de una brisa suave».

Así pues, el deseo de reunir «a todo Israel junto a mí» —junto al profeta, poderoso servidor del Dios del fuego— es un deseo anti-profético. Elías no debe embarcarse en un profetismo de poder. Y si, a pesar de todo, lo hace, sobrevendrá el fracaso, y Dios no moverá un dedo para sacar adelante a su profeta. Pero no es sólo que se exprese con toda claridad el rechazo de semejante profetismo, sino que también aparece la razón fundamental para ello: ese gran Israel es una inmensa estructura de poder idéntica al reino del monarca, y *la diferencia divina no puede manifestarse ahí*.

De lo contrario, Dios sería simplemente más fuerte que Baal; es verdad que triunfaría sobre éste, pero no revelaría su diferencia. Y *esta «in-diferencia» anularía, lógicamente, todas las demás*. Para pasar del Baal a Dios, el pueblo no tiene que convertirse, porque las intenciones y motivaciones que le ligan a Baal servirán, indistintamente, para pasar a Dios. Basta con someterse a la ley del más fuerte y situarse bajo uno u otro poder, teniendo únicamente cuidado de que ese poder sea realmente el más fuerte. Y sea el que sea, obedecerá al dios del fuego, a su rey y a sus sacerdotes.

Al pasar de Baal a Dios se sigue con el mismo rey, pero en el marco de una alianza con la jerarquía sacerdotal del dios vencedor. Sin embargo, rey y sacerdote (o profeta), tanto bajo Baal como bajo Dios, se prestarán mutuamente los mismos servicios en orden a apoyarse el uno al otro en su poder sobre el pueblo. El rey, que tiene en su mano la posibilidad de ejercer la violencia, no la utilizará contra el sacerdote reconocido, pero sí eliminará toda competencia, que es lo que hace Jezabel. El sacerdote, que detenta el monopolio de lo sagrado, se servirá de ello para autenticar el poder del rey: ¡con qué facilidad invita Elías al renegado Ajab a comer del sacrificio del Carmelo, y con qué celo rodea a su antiguo enemigo de todas las atenciones que puede ofrecerle! Definido por esta alianza, el propio sacerdocio, ya sea de Baal o de Dios, se convierte en poder, perdiendo así todo elemento diferenciador: cada cual asesina a su oponente, cuando las circunstancias políticas lo permiten, para mayor gloria de Dios.

El gran sacrificio del monte Carmelo —ese paso indiferenciado, y para Dios carente de significado, de Baal al Señor— constituye un clamoroso contraste con la conversión a la fe de la viuda de Sarepta. La exclamación del pueblo («¡El Señor es Dios, el Señor es Dios!») está vacía de contenido real, como lo probarán los hechos, del mismo modo que la pasión de Jesús probará la vanidad de las aclamaciones del pueblo el domingo de Ramos (aclamaciones que Jesús no había buscado, sino todo lo contrario). En cambio, la confesión de fe de la viuda de Sarepta está llena de auténtica vida y manifiesta inequívoca y ampliamente un modo de mirar las cosas que ha sido renovado por la revelación y la conversión.

2. Descubrimiento del profetismo humano

Junto al papel de fuerza que en dos ocasiones (17,1 y todo el cap. 18) se ha esforzado en desempeñar Elías, hay otro papel que yo llamaría simplemente «humano», debido a ese espacio de vida y de acción al que Dios atrae una primera vez al profeta (17,2-24) y que confirma definitivamente en una segunda ocasión (19,4-21). Y esa «diferencia», esa «otreidad» a la que Dios no cesa de arrastrar a su profeta, es lo humano, *el mundo de la debilidad y la fragilidad*.

Debilidad del verdadero *profeta*, que no es ni rey ni amigo del rey. Debilidad del verdadero *pueblo de Dios*, que no es un reino político, sino un Resto: un Resto de 7.000 hombres, ciertamente, pero totalmente nulo como potencia histórica evidente, dado que, por el contrario, existe en el anonimato y la impotencia, aunque negándose activamente a entregarse a Baal y a su sistema. Debilidad, por último, *del propio Dios*, que rechaza todos los signos de poderío y escoge el humilde signo de una suave brisa.

Pero ¿a qué se debe esa omnipresente debilidad? ¿A qué se debe esa voluntad de Dios de ser débil él, su profeta y su pueblo? Se debe, sencillamente, a que la debilidad es *condición de verdad*. En efecto, débil es el ser humano en el momento en que deja de esconderse tras el poder y sus grandes estructuras de dominación. Esta es la lección de Sarepta y, sobre todo, la lección del desierto antes del monte Horeb. Y por residir ahí la verdad de lo humano es por lo que el propio Dios, «suave brisa», se pone de ese lado, a fin de revelarse como el verdadero Dios y no como el dios de las máscaras humanas de la fuerza y el poderío.

Además de ser condición de verdad para que Dios pueda revelarse como el único y como diferente de Baal, lo humano, en su fragilidad, es también condición de verdad para el profeta. Es en Sarepta, y sólo

allí, donde Elías puede revelar la palabra de Dios y propiciar la respuesta de fe.

Sarepta es el mundo de la realidad humana sin más, cuya fragilidad no es enmascarada por las organizaciones del poder. Es el mundo de la mujer y de la vida real —el mundo de la debilidad, simbolizada por el huérfano y la viuda—, el mundo del trabajo y del alimento cotidiano: de la leña, la harina y la orza de aceite. Es, en fin, el mundo de la fraternidad, de la hospitalidad y del amor, y además el mundo del miedo entre la vida y la muerte, donde es la muerte la que parece llevarse el gato al agua.

Pero Sarepta es aún algo más que toda esta serie de datos escuetos, porque el relato les añade una interpretación, *un sentido*: «¿Qué hay entre tú y yo, hombre de Dios? ¿Es que has venido a mí para recordar mis faltas y hacer morir a mi hijo?» (17,18). En Sarepta no se contenta uno con vivir la fragilidad, la vida, el amor y la muerte, sino que además se interpretan y se les da un *sentido religioso*: *la debilidad humana es castigo de Dios por los pecados de los hombres*. Mediante una serie de breves pinceladas, lo que el texto evoca es un mundo concreto y perfectamente determinado, un mundo *sin salvación, por estar encerrado en su fragilidad, y una fragilidad sellada además por el temor que Dios inspira*.

Es, pues, en este mundo real de indisimulada fragilidad, y además a nivel del sentido, donde introduce Dios a su profeta. En la boca de éste, la palabra de Aquél va a liberar *un sentido distinto*, una distinta revelación, un distinto rostro de Dios, una nueva relación, en la fe, con el Señor de la vida. El lugar del profeta es Sarepta, donde debe revelar a Dios como Salvador del débil.

La fragilidad es, por último, condición de verdad para el pueblo de Dios. El mundo de Sarepta, una vez salvado, no puede dejar de entrar en conflicto con el mundo de Baal. Este conflicto lo caracteriza el relato en la resistencia de Abdías frente a Jezabel, y lo describe, muy sumariamente, hablando de aquellos «(cuyas) rodillas no se doblaron ante Baal y (cuyas) bocas no lo besaron» (19,18). Rechazar a Baal significa rechazar al rey y su sistema global de dominación. Besar a Baal significa entrar personalmente en el sistema y procurarse en él el lugar más encumbrado posible, al precio que sea.

El verdadero pueblo de Dios lo constituyen, pues, todos, aquellos que en su vida real, y debido a que poseen un sentido diferente, obtenido del conocimiento del Dios verdadero, se niegan enérgica y activamente a integrarse en el sistema. Y es a este pueblo adonde es enviado el profeta para apoyar ese combate contra Baal, liberando

constantemente lo que constituye su corazón y su alma: el sentido del Dios verdadero.

Este profetismo humano, diferente de lo que en principio deseaba Elías, lo sitúa el relato en el centro mismo de la teofanía del Horeb, haciéndolo resaltar con una ironía tan trágica como mordaz: por una parte, Elías se queja de la total desaparición de Israel; por otra, Dios se jacta de la existencia de un maravilloso Resto de 7.000 hombres, cuya opción interior y cuyo combate por el sentido y la calidad de una vida conforme a Dios, y no conforme Baal, dan origen a una vida real que tiene para Dios un valor totalmente distinto del que puedan tener la fastuosa liturgia, la ingente asamblea y la formidable demostración de fuerza que Elías ha organizado en el Carmelo.

Es posible, pues, que lo que apasiona a Dios lo ignore su profeta, y que lo que apasiona a éste lo desprecie aquél. Y es que existe un abismo entre ambos profetismos.

La historia será siempre el lugar del enfrentamiento entre Baal y Dios. La retirada a Kerit, y más tarde a Sarepta, no es más que un tiempo de ejercitación, tras del cual habrá que regresar a Israel y encontrarse con Ajab. Y el propio encuentro con Dios tampoco es más que un tiempo de pausa y de respiro, porque luego hay que volver a partir y meterse de nuevo en el violento enfrentamiento con el poder (cf. 19,15-17). Baal representa y es el colofón de un sistema de fuerza que pretende enmascarar la debilidad del hombre utilizando, mediante el dominio, la debilidad de los demás. Dios, en cambio, revela esa misma debilidad como algo amado y acogido por él, como algo propio de su misma raza; por eso puede tornarse en rechazo activo de la fuerza y en fraternidad eficaz. Entre Baal y Dios, entre el rey el profeta, entre la fuerza y la fe, el enfrentamiento es constante.

El profeta puede desear evitar el conflicto y ponerse (arrastrando consigo a Dios y a su pueblo) del lado del poder dominante: así trata de hacerlo Elías al comienzo del relato, y así cree haberlo realizado en el Carmelo. Pero ese poder no tarda en volverse contra él: la propia historia hace volver al profeta a su debilidad. Y cuando, fatigado y decepcionado, el profeta pretende escapar al conflicto (19,4), entonces es Dios quien le toma de nuevo y le obliga a volver (19,15). En un sentido o en otro, el conflicto fe-poder es siempre inevitable, porque le concierne al propio Dios. *Es justamente la asunción de este conflicto lo que define de cabo a rabo la vida y la acción de Jesús.*

El ciclo de Elías, por consiguiente, tiene que habernos servido para lograr sensibilizarnos ante el problema y proporcionarnos una pauta de lectura que nos permita proseguir nuestra búsqueda en los textos que hablan de Jesús.

PRIMERA TOPOGRAFIA DE LA SALVACION

Todo este recorrido por el ciclo de Elías ha tenido por objeto el acercarnos a Jesús como nuestro salvador y descubrir lo que significa el hecho de que su sangre y su sacrificio nos salven.

Y en este plano de la salvación, el rodeo que hemos dado a través de Elías nos proporciona además una sensibilización que aún hemos de conservar.

Reprochábamos antes a la teoría de la satisfacción el que redujera la obra salvífica a la muerte de Jesús y el que, consiguientemente, redujera la salvación misma al plano de una relación jurídica entre Dios y la humanidad.

En oposición a tales reducciones, el ciclo de Elías, aun sin desarrollar explícitamente una teología de la salvación, pone ante nosotros una serie de espacios existenciales infinitamente más vastos y, sobre todo, más abiertos a una experiencia humana concreta de la salvación. Con lo que hemos de quedarnos es con el simbolismo conjunto de Sarepta y del Horeb, porque estos lugares simbólicos nos ofrecen una primera topografía de la salvación.

El primer espacio de la salvación es el hombre mismo, con su deseo y su fragilidad. Ante él se abre, como realización de su deseo, el camino de la fuerza, de la dominación y de la violencia. Es el camino de Baal, el único aparentemente posible, el único lógico: la ley del más fuerte, la ley del rey, el cual, además, va a sacralizar dicha ley para que nadie pueda librarse de ella.

La salvación, por tanto, ha de venir de la revelación de un camino distinto: el camino de Dios, que libera el deseo del hombre de todos los temores, de todas las mentiras y de todas las falsas protecciones que el temor suscita. Y entonces Baal ya no es absolutamente nada, porque su lugar no ha ocupado la alianza con el Dios vivo que ama, atrae y acoge al hombre en su frágil deseo. Es el camino de Sarepta.

El segundo espacio de la salvación es el estar-en-el-mundo. Por más que Elías sea profeta, no es el único en el mundo que combate en favor de Dios y en contra de Baal. Tras su fracaso en el Carmelo, tras haber pretendido ser el gran y único paladín de la causa, Elías cree estar solo. Pero, una vez que haya reconocido «no ser mejor que sus padres», una vez que haya vuelto a ocupar su lugar en medio del pueblo, estará lo bastante maduro para recibir la revelación de todo un pueblo, de ese Resto de los 7.000 que verdaderamente (ellos sí) luchan en favor de Dios y en contra de Baal. Y entonces podrá unirse a ellos y sostenerlos.

No hay salvación puramente interna, jurídica, formal: tan sólo hay salvación en una praxis concreta, la misma que el deseo liberado ha de saber inventar escuchando la palabra de Dios y haciendo frente a las provocaciones de los sistemas de Baal y a los requerimientos de la fragilidad humana.

Tampoco hay salvación individual, y en este sentido hemos de decir que el tercer espacio de la salvación es la pertenencia a Israel (o al pueblo de Dios, a la Iglesia). Estos tres espacios son inseparables: revelación y praxis real sólo son posibles en la comunicación y la concertación, aunque no sea más que para permanecer fieles a la diferencia y no dejarse absorber por la evidencia y la fuerza de los sistemas de Baal.

Y aquí, entre Elías y nosotros, es donde debemos situar la lectura «intermediaria» que de él hace Pablo (Rom 11,1-5):

«Y pregunto yo: ¿Es que ha rechazado Dios a su pueblo? ¡De ningún modo! ¿O acaso no soy yo también israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín? Dios no ha rechazado a su pueblo, en el que de antemano puso sus ojos. ¿O es que ignoráis lo que dice la Escritura acerca de Elías, cuando éste se queja ante Dios para acusar a Israel?: '¡Señor, han dado muerte a tus profetas, han derribado tus altares, y he quedado yo solo y acechan contra mi vida!' ¿Y qué le responde el oráculo divino?: 'Yo me he reservado siete mil hombres que no han doblado la rodilla ante Baal'. Pues lo mismo ahora, en nuestros días, ha quedado un resto elegido por gracia».

¿Cuál era el problema de Pablo? El apóstol anunciaba a Cristo como la realización de todas las promesas de Israel. Y, sin embargo, la reacción dejaba mucho que desear: ese gran Israel agrupado en bloque en torno a Cristo y a su apóstol distaba mucho de ser una realidad. Y al igual que Elías tras el desastre del Carmelo, Pablo se ve asaltado por la duda: «¿Es que ha rechazado Dios a su pueblo?» Y la duda es global, porque se refiere a todos los miembros de la ecuación: a Dios, cuyo rostro sería hostil; al profeta, que ya no dispondría de la palabra; y al pueblo, que habría dejado de existir.

Es en el oráculo del Horeb donde Pablo, al igual que Elías, redescubrirá el sentido auténtico de Dios, de su propia praxis profética y del papel del pueblo. Es en el Horeb donde Pablo redescubre el sentido de la «diferencia». Ante todo, Dios no es una fuerza que se impone; lo único que hace es llamar y revelarse por elección y por gracia. Dios es distinto. En segundo lugar, el pueblo de Dios no es una potencia mundana, reclutada por la fuerza, o por automatismo cultural —bastaría con realizar determinadas «obras» para formar parte de él—, o por herencia histórica, o por descendencia... Nada de eso

constituye automáticamente el pueblo de Dios; es cuestión de descubrimiento personal, de conversión en respuesta a la revelación. También el pueblo de Dios es distinto: no es ninguna potencia, sino un «Resto». Y, en tercer lugar, el profeta o el apóstol —aunque lo mismo puede afirmarse de cualquier creyente— redescubre también el sentido de su propio compromiso: «no nos predicamos a nosotros mismos» (2 Cor 4,5), y «llevamos este tesoro (de la revelación) en vasos de barro» (2 Cor 4,7).

Esta relectura que hace Pablo del ciclo de Elías prueba perfectamente a las claras, por si aún fuera preciso, que el oráculo del Horeb no ha terminado de hablar. En nuestros días, el obstáculo a la experiencia de la salvación en Cristo es doble. Por una parte, proviene del propio horizonte teológico: la «satisfacción», con su salvación formal, jurídica y cicatera, ya no convence, se ha convertido en una palabra estéril. Pero, por otra parte, esa esterilidad interna resulta aún más visible y manifiesta por el hecho de la *secularización*. Cada vez es menos consistente esa gran «cristiandad» perfectamente apiñada, como Israel en el monte Carmelo; lo cual significa una nueva pérdida de seguridad. Por más que Juan Pablo II sea percibido, esperado y anhelado, aquí y allá, como un nuevo Elías en el Carmelo, no es por ahí, evidentemente, por donde hay que esperar los frutos duraderos de su ministerio pastoral. Pero ¿dónde está ahora el Horeb? ¿Dónde está el Elías que asciende penosamente a la montaña para quejarse de Israel: «Ya no se practica... ya no hay vocaciones... las iglesias están vacías...»? Ese Elías está por todas partes: en los obispos, en los sacerdotes, en los fieles... ¡y en los adeptos de Baal, que se ríen de todo ello! ¿Y dónde están ahora los verdaderos Elías, los que, tras haber estado conteniendo la respiración ante el mismísimo Dios, descienden del Horeb y van a unirse al «Resto», dondequiera que se encuentre, y a participar en su combate real contra Baal? ¿Dónde están los verdaderos Elías que han aprendido en el Horeb que no hay que confundir «cristiandad» y «pueblo de Dios», «Iglesia» y «Resto», «sometimiento a un poder religioso» y «adhesión práctica al Dios vivo»? ¿Dónde están, en fin, los verdaderos Elías a quienes el Horeb devuelve una y otra vez la serenidad, porque les recuerda que Elías debe permanecer en su lugar de profeta y que es Dios quien constituye y conoce a su pueblo, el «resto» realmente fiel a su alianza?

Hay hombres de Iglesia, sacerdotes y laicos comprometidos, que se escandalizan o se desaniman al comprobar cuán aferrada sigue estando la Iglesia al Carmelo y a sus métodos de pastoral de masas y de reclutamiento, o al menos al observar la lentitud con que la Iglesia abandona dichos métodos, y muchas veces forzada únicamente por la secularización.

¿No debería el ciclo de Elías hacernos comprender que el destino constante de la Iglesia entera consiste en pasar incesantemente del Carmelo al Horeb, y que por eso es perfectamente normal descubrir continuamente en ella, por una parte, huellas del deseo de poder de Elías en el Carmelo y, por otra, huellas del profetismo auténtico de Sarepta y del Horeb? El combate entre Baal y Dios atraviesa también toda la historia de la Iglesia.

Pero atraviesa igualmente a cada uno de nosotros. Ninguna persona, estructura o grupo puede jactarse de hallarse instalada en el Horeb, porque el Señor no deja de reenviarnos, como hizo con Elías. ¿Podríamos vivir nuestra salvación en Cristo de otro modo que no fuera en la lucha constante entre el Baal que triunfa, porque es la sacralización del sistema del rey, y Dios, que ve y hace ver la vanidad de la fuerza, incluida la de Elías?

En este sentido, pues, la salvación consistiría, más que en hacer de la secularización un objeto de lamentación y un motivo para abandonar, en reconocer que puede ser un lugar de verdad —verdad para Dios, para su Iglesia y para sus profetas—, un camino de éxodo hacia el Dios de la salvación.



3

Jesús, o el combate profético hasta la muerte

¿POR QUE MURIO JESUS?

Si Elías no hubiera huido ante Jezabel, habría muerto. Jesús no huyó... y murió.

La muerte de Jesús es la consecuencia lógica de su compromiso profético; y tanto más lógica cuanto que, a diferencia de Elías, no sólo no huyó, sino que además vivió constantemente en una situación absolutamente natural y vulnerable, rechazando todo mesianismo de fuerza y poderío.

Sin embargo, la fórmula «Jesús murió por nuestros pecados», a pesar de ser revelada y perfectamente verdadera, no deja de ser extremadamente ambigua. Incluso puede resultar tremendamente «mutiladora» de la vida y la acción de Jesús si no se enraíza, ante todo, en la realidad histórica de su combate profético. Por tanto, para recuperar correctamente el sentido de la fórmula «Jesús murió por nuestros pecados», y especialmente para evitar caer en la trampa religiosa del Dios que exige la muerte compensatoria del inocente, hay que comenzar diciendo algo que, en apariencia, es justamente lo contrario: Jesús no murió por nuestros pecados, en el sentido de que tuviera que satisfacer una exigencia formal de Dios; Jesús murió *porque llevó hasta las últimas consecuencias su combate profético.*

La única manera de escapar al formalismo religioso de la «satisfacción» —un formalismo cuya vacuidad para el pensamiento y para la vida no tardó en ser detectado por la crítica— consiste, ante todo, en recuperar el contenido real de la vida de Jesús, con toda su densidad y toda su dinámica de acción, que suscitó la resistencia y, más tarde, el complot y la violencia por parte de sus enemigos.

Esa es la primera etapa que hay que recorrer para reconstruir, desde la fe, el alcance salvífico de la muerte de Jesús. Y ése es también el objeto del presente capítulo. El anterior estudio del ciclo de Elías nos ha proporcionado la clave para circunscribir la acción profética de Jesús, cuya radicalidad tenía necesariamente que llevar al profeta a la muerte.

Dicha clave nos facilita, por tanto, los principales ejes de este nuevo capítulo y nos permite hacer que sean sumamente elocuentes numerosos textos del Evangelio, no a base de analizar todos ellos en detalle, sino de redimensionarlos, ya sea dentro de su propio contexto, ya sea en la línea de nuestro estudio.

I. JESUS RECHAZA TODO MESIANISMO DE FUERZA Y PODERIO

La historia de Elías comenzaba con un desafío dirigido al rey; de este modo, el relato ponía al lector, ya de entrada, en la perspectiva exacta: la de la voluntad de poder por parte del profeta.

El Evangelio —y de manera más explícita en Mateo y en Lucas que en Marcos— abre su relato de la acción profética de Jesús con el episodio de la triple tentación, con lo que también sitúa al lector, ya de entrada, en la perspectiva exacta: la del rechazo de todo mesianismo de fuerza y poderío.

Ese texto de las tentaciones de Jesús suele ser objeto, con demasiada frecuencia, de interpretaciones absolutamente trivializadoras. Tenemos, por una parte, la interpretación infantilizadora, que lo único que saca de este relato es la figura de un Jesús absolutamente impasible que se burla irónicamente de un Satán con cuernos y rabo que gira inútilmente alrededor de él. De todo ello, y subsidiariamente, se deduce la prueba de la divinidad de Jesús y de la existencia del diablo. Tenemos, por otra parte, la lectura moralizante del relato, según la cual Jesús inaugura su vida pública con una predicación escenificada, en la que él mismo actúa de modo pedagógico para ofrecernos un modelo y enseñarnos a resistir a Satán, a sus pompas y a sus obras. Como reacción a estas dos interpretaciones, y gracias a una determinada

renovación bíblica, tenemos, por último, la lectura historizante del relato: detrás de las citas del Antiguo Testamento que Jesús y Satán se lanzan mutuamente, podemos reconocer ciertas referencias a los combates sostenidos en el pasado por Israel para llegar a ser definitivamente pueblo de Dios. Allí donde el pueblo había fracasado antaño, incurriendo una y otra vez en la infidelidad a la alianza, allí va a triunfar y a realizar definitivamente la alianza Jesús, jefe y prototipo de Israel, mesías que condensa en sí toda la historia de su pueblo.

Esta tercera interpretación es bastante mejor que las dos primeras; pero, en definitiva, todas ellas producen un mismo efecto: el de trivializar. Mucho combate entre los jefes, mucho Goldorak y mucho mito... Pero todo ello no afecta ni sirve para iluminar la vida real de los hombres de hoy.

En realidad —y así vamos a tratar de descubrirlo—, este relato de las tentaciones, con todo su contexto, pretende presentar al lector a un hombre, Jesús, revelando las dimensiones profundas de su existencia y la significación universal de su acción. Lo que hay que buscar, por tanto, es una lectura existencial que afecte al corazón mismo de la existencia del hombre y no se quede en imágenes infantiles ni en mitos ni en el pasado. De este gran texto de las tentaciones se desprende una auténtica cristología y, por lo tanto, una antropología; pero, dado que el lenguaje evangélico es eminentemente simbólico, hemos de proceder a un delicado trabajo de «puzzle» para descubrir las.

1. La triple tentación (Lc 4,1-13)

Vamos a atenernos al texto de Lucas, cuyo relato, en su contexto, consta de cuatro partes: el bautismo de Jesús (3,21-22), la genealogía de Jesús (3,23-28), la triple tentación (4,1-13) y el primer acto pastoral de Jesús en Nazaret (4,14-30). Es dentro de todo este conjunto donde hay que leer las tentaciones, a fin de devolverle toda su auténtica dimensión.

Una comparación, aunque sea rápida, con el relato de Mateo resulta muy instructiva, porque permite descubrir los elementos propios de la redacción de Lucas y, a través de ellos, el verdadero sentido que quiere dar a su relato. En líneas generales, las cuatro partes aparecen también en Mateo, pero trabadas de diferente manera que en Lucas. En Mateo, la genealogía aparece al principio mismo del libro y en relación con el problema de los orígenes de Jesús, y trata de demostrar, mediante un juego de 3×14 generaciones, que Jesús es hijo de David y de Abraham. En Lucas, la genealogía sufre una doble transformación: por una parte, es puesta en relación con «los comien-

zos» de Jesús (3,23), con el inicio de su actividad, y se halla, consiguientemente, inserta entre el bautismo y las tentaciones; por otra parte, en lugar de hacer descender a Jesús de Abraham y de David, remonta sus orígenes hasta Adán, concluyendo con esta yuxtaposición tan sumamente llamativa: «hijo de Adán, hijo de Dios» (3,38).

Po lo que se refiere a la tercera parte, la de las tentaciones, Lucas ha efectuado otras dos importantes transformaciones: por una parte, ha cambiado el orden de las tentaciones, poniendo la de la montaña en segundo lugar, y la de Jerusalén en tercero; y, por otra, añade al relato de las tres tentaciones un significativo comentario: «Acabado todo género de tentación, el diablo se alejó de él hasta mejor ocasión» (4,13). Este comentario contiene una doble indicación. En primer lugar, Lucas es consciente de que no debe caer en lo anecdótico, en el relato moralizador y edificante. No se trata de tres tentaciones a las que, con un poco más de imaginación, podrían haberse añadido otras cuantas. Se trata de una triple tentación, de *la* tentación del «hijo de Adán-hijo de Dios».

Por otra parte, Lucas es igualmente consciente de que no debe caer en el mito o en la historia pasada. La tentación habrá de volver en «mejor ocasión»; consiguientemente, el evangelista traza un marco sobre todo el conjunto de la vida de Jesús, y de ese marco extrae lo esencial, la trama, lo que da sentido a todos los acontecimientos intermedios.

De este modo, Lucas manifiesta, pues, una intención sistemática, una búsqueda global, que nos pone en la pista de una lectura existencial: es el problema fundamental del hombre —«hijo de Adán-hijo de Dios»— lo que aquí va a encontrar su solución.

Y por último —y a diferencia de Mateo, que no establece ninguna relación, sino que se limita a consignar que Jesús se retira a Galilea (Mt 4,12)—, Lucas ve en la misión, y muy particularmente en la predicación de Nazaret, el desenlace dinámico de las partes precedentes, como aparece claramente en el relato (4, 14-15); y además establece la relación mediante diversas menciones del Espíritu: el Espíritu desciende primero sobre Jesús (3,22), más tarde le llena (4,1), y por último le hace actuar con su poder (4,14), inaugurando en Nazaret la palabra y la acción profética del Mesías, sobre quien reposa el Espíritu del Señor (4,18).

Lucas, por lo tanto, logra aquí una maravillosa composición cuyo hilo conductor es la constitución dinámica y progresiva de Jesús como Mesías, y cuyo interés concreto consiste en dar a dicho mesianismo un contenido humano, existencial y, por consiguiente, perfectamente

universal y universalmente significativo. Todo hombre, en efecto, es hijo de Adán, y su existencia se inscribe fundamentalmente en esa tensión que es preciso resolver: hijo de Adán-hijo de Dios.

1.1. *Deseo y desierto*

Las tres primeras partes (el bautismo, con su teofanía; la genealogía, que se remonta hasta Adán; y la triple tentación y el enfrentamiento con Satán) forman juntos una unidad dramática: la humanidad (acto central) se encuentra a caballo y en tensión entre Dios (primer acto) y Satán (tercer acto). En Jesús se revela y se decide ese combate, y de la victoria en el mismo surge el Mesías (cuarto acto).

La unidad entre los tres primeros actos se manifiesta concretamente en el empleo de la noción de «hijo de Dios». Introducida por la palabra teofánica —«Tú eres mi hijo...» (3,22)—, dicha noción reaparece en la cumbre final de la genealogía («hijo de Adán-hijo de Dios»: 3,38) y, por último, sirve de introducción a las tentaciones («Si eres hijo de Dios...»: 4,3.9).

El evangelio no efectúa aquí una reflexión de carácter sustancial que evoque la filiación divina de Jesús *yuxtaponiéndola* a su naturaleza humana. Todo el relato, por el contrario, tiende a hacer ver la filiación divina como una plenitud que Jesús debe, a la vez, invertir y realizar en la humanidad. La filiación divina de Jesús (1^{er} acto) es vivida por el hombre Jesús como una plenitud que ha de realizarse a través de opciones humanas concretas (3^{er} acto). Por eso es por lo que (2.^o acto) Jesús se encuentra en el centro mismo de la humanidad y de lo que primordialmente se halla en juego para ésta: ¿puede al fin el «hijo de Adán», y por qué caminos, llegar a ser «hijo de Dios»?

Ya desde el antiguo relato de Adán y su tentación (Gn 3,1ss.), la Biblia ha revelado a Israel que la humanidad se halla habitada por el deseo fundamental de ser «como dioses». Pues bien, es en ese contexto, humano por excelencia, donde surge ahora Jesús, piedra angular del edificio, para inaugurar y revelar a los hijos de Adán los caminos por los que llegar a ser hijos de Dios. Tal es el problema de carácter existencial que el evangelio pone aquí en escena, escogiendo además el lugar ideal para simbolizarlo: el desierto.

La experiencia humana y religiosa de Israel conoce perfectamente, y desde hace mucho tiempo, ese lugar y su eficacia dialéctica sobre el hombre: el desierto revela la fragilidad radical del hombre y, a la vez, exacerba su deseo de superarla. El desierto, por lo tanto, será el

lugar de la tentación de Jesús, hijo de Adán, criatura frágil y, sin embargo, transida en lo mejor de sí misma de un deseo ilimitado: ¿qué opción de vida va a tomar?

1.2. *Dejarse engendrar por Dios*

De hecho, Jesús no llega al desierto completamente solo, sino «conducido por el Espíritu» y «lleno del Espíritu Santo» (4,1). Jesús goza de una considerable ventaja sobre todos los hijos de Adán —de lo contrario, ¿qué utilidad iba a tener para nosotros?—, y esa «ventaja» se describe en la palabra teofánica del primer acto, donde, efectivamente, se apodera de él el Espíritu.

Y el lugar y el momento en que esto se produce son igualmente simbólicos y significativos: «cuando todo el pueblo se había bautizado» (3,21), Jesús acude al último para ser el primer portador de una novedad. Y el evangelista no duda en presentar reunido a todo el pueblo para significar el alcance universal de la revelación que va a seguirse.

Tú eres mi hijo, yo mismo te he engendrado hoy», dice Dios, por medio del Espíritu, a Jesús en medio de todo el pueblo. Esta frase es del Salmo 2,7, donde alude obviamente a la entronización del Mesías.

Pero en el Nuevo Testamento esta expresión divina ha adquirido un sentido más preciso que la hace culminar en la resurrección de Jesús (cf. Hech 13,33, escrito por el propio Lucas, y Heb 1,5 y 5,5). Será en la resurrección de Jesús, por lo tanto, donde Dios acabará de engendrar a su hijo, de hacer de este hijo de Adán el hijo de Dios («constituido Hijo de Dios con poder... por su resurrección de entre los muertos»: Rom 1,4). Estos textos y otros más de Pablo o de autores paulinos (cf. Flp 2,6ss; Heb 5,8s.) se inscriben en esta reflexión de carácter existencial que, lejos de yuxtaponer las dos naturalezas de Jesús, subraya, por el contrario, cómo la filiación divina de Jesús se halla encerrada en su humanidad para constituir progresivamente la plenitud de ésta y hacer realidad su deseo infinito.

Esa es la ventaja que el Espíritu concede a Jesús, el cual conoce a Dios como a su Padre; un padre benévolo y favorable a su deseo que le engendra en la plenitud de la vida. Y, consiguientemente, Jesús se conoce a sí mismo, con toda su fragilidad y con su deseo ilimitado, como alguien que confía y se encuentra seguro delante de Dios y puede vivir su deseo bajo el engendramiento progresivo de Dios, sin tratar inútilmente de camuflar su fragilidad tras la apariencia del poder humano. Pero este conocimiento debe ahora vivirlo Jesús, encarnarlo,

hacerlo carne y sangre, acto y palabra, para que se convierta en hecho y revelación y, por tanto, en salvación en la historia. Este conocimiento, esta relación con Dios, no es, pues, más que una ventaja que no elimina la opción ni la tentación ni la lucha.

1.3. *Hacerse a sí mismo mediante el poder*

El desierto, la falta de alimento y el hambre son otros tantos símbolos reales de la tensión existencial entre fragilidad y deseo. Y son también el lugar de la tentación y de la opción para Jesús.

Ya sabemos que las tres tentaciones constituyen una sola tentación en tres distintos grados. Como nos lo advierte Lucas en el v. 13, hay una sistemática que descubrir en esta triple escenificación, cuyo conjunto constituye, de manera progresiva, la tentación del hombre, la tentación de hacer realidad su deseo no desde la aceptación del Dios que engendra, sino por los medios y el poder del propio hombre.

Hay un primer grado: cuando se tiene hambre, hay que comer. Es el grado elemental de toda clase de alimentos que ofrece el mundo, simbolizados por el pan. Una vez asegurada esta base, se puede ir más allá en la realización del deseo: hasta la acumulación de las riquezas y del poder que éstas proporcionan. He ahí el objeto de la segunda tentación, con su visión de los reinos de la tierra. Con ayuda de estos medios de poder, el Mesías podrá al fin triunfar plenamente, ser reconocido por todos y, de ese modo, llegar a la cima de su deseo. Y así se habrá hecho verdaderamente «hijo de Dios».

Haciendo un esfuerzo de concisión, podemos decir que la sistemática que constituye la unidad de esta triple tentación conjuga estos tres registros: TENER-PODER-VALER. Pero tal sistemática se ha concretado en la vida de Jesús, cuya tentación, de hecho, tiene por objeto un *mesianismo de poder* que Jesús rechaza en cada uno de sus grados.

Es importante percibir una vez más el alcance existencial de este relato: ser mesías no es otra cosa, en el fondo, que ser hombre de verdad y, consiguientemente, resolver en verdad la ecuación fragilidad-deseo o hijo de Adán-hijo de Dios. Y luego concretar esta solución en obras y en palabras, a fin de revelarla, poner a los hombres bajo su influjo y, de este modo, salvarlos.

Gracias a la ventaja que posee en el Espíritu, Jesús, en cada uno de los grados de la tentación, sabe dominar su deseo en función del don de Dios. En el primer grado de la tentación (el del alimento, el

de todo el «tener» fundamental que permite al hombre sobrevivir) Jesús sabe, con un saber que resume toda la tradición espiritual de Israel (cf. la cita de Dt 8,3), que su deseo está hecho para algo *más* que el pan.

Cuando la segunda tentación pretende concretar ese «más» en la riqueza y el poder, también sabe Jesús que sólo el don de Dios puede otorgar al hombre ese «más», esa plenitud que podrá satisfacerle. Una vez más, la respuesta de Jesús compendia y culmina la experiencia de Israel (Dt 6,10-13): antaño, Israel no debía olvidar que había sido Yahvé quien le había liberado y le había instalado más tarde en un maravilloso país que le colmaba de dicha; del mismo modo, no hay para el deseo de Jesús plenitud, consumación ni gloria si no es a través del don de Dios.

¡Perfectamente, dice Satán; entonces, seamos religiosos! Y helos ahí, en el alero del Templo de Jerusalén: ya que tiene consigo el poder de Dios, ¡que se tire abajo! Al aterrizar sano y salvo, habrá manifestado su poder mesiánico y se habrá asegurado el éxito con la más clamorosa manifestación de poder religioso: ¿acaso hay algo mejor que un milagro espectacular para convencer a las masas?

La respuesta de Jesús, cita de Dt 6,16, habla de «tentar a Dios», lo cual significa utilizar el poder de Dios en beneficio propio; o más concretamente aún: pretender un poder absoluto invocando el poder de Dios. Es lo que había hecho Elías en el Carmelo y de lo que se lamenta amargamente en el desierto; y justamente esto marca el inicio de su éxodo hacia el Dios diferente.

A diferencia de Elías, Jesús no se engaña y rechaza desde un principio el poder, ya sea en su forma normal de poderío económico-político, ya sea en la forma aún más absoluta del poder religioso. Jesús vivirá su deseo, su «filiación divina», en la fragilidad y en la confianza en Dios que le engendra, pues tal es la *verdad del hombre*. Es, pues, en el rechazo del mesianismo de poder donde se encuentra también la *verdad del mesías*.

2. El retorno de la tentación (Lc 23,33-49)

Como anunciara el evangelista, llegada «mejor ocasión» va a producirse el retorno de la tentación, y en la misma triple forma, justamente antes de la muerte de Jesús. De este modo, toda la vida pública de Jesús queda perfectamente enmarcada, y queda además esbozado el eje principal en torno al cual gira dicha vida. La triple tentación en el desierto hacía que la actividad de Jesús se iniciara

desvelando su opción fundamental y determinante. La triple tentación en la cruz manifiesta la fidelidad de Jesús hasta el final.

Este segundo momento de tentación forma con el primero una construcción quiástica: 1-2-3 / 1-2-3. En el desierto, la tentación lleva progresivamente la provocación del deseo, en tres sucesivos grados, hasta el valor supremo, el del poder religioso triunfante. En la cruz, la provocación (a través de esos mismos tres grados, pero en orden descendente) va a tratar de reducir al mesías a la nada.

En una repetición de la tercera tentación del desierto, los jefes de Israel se burlan sarcásticamente y constatan el fracaso absoluto de quien, sin embargo, pretendía ser «el mesías de Dios, el elegido» (23,35). Pero Jesús se mantiene inquebrantablemente fiel a su negativa a paliar su fragilidad humana concediendo beligerancia a su deseo de poder religioso; fiel hasta el final a su rechazo del mesianismo de poder. Tanto su fidelidad como su fracaso se expresan en la presencia de los jefes de Israel, cuyas burlas y cuyo triunfo ponen de relieve, una última vez, la crítica y la amenaza que ha significado Jesús para su poder religioso.

Repitiendo igualmente la segunda tentación, los soldados romanos se burlan del rey de los judíos (23,36-38). Ante Jesús se extienden de nuevo todos los reinos de la tierra que había visto antaño desde lo alto de la montaña. Por haber rechazado hasta el final el poderío y la riqueza de los mismos, con su falsa apariencia de seguridad, Jesús se ve ahora abandonado y ajusticiado; reducido, por tanto, a esa fragilidad que él nunca quiso encubrir con la mentira.

Por fin, la primera tentación del desierto resulta ser la última en la cruz: la tentación del pan para huir del hambre, la tentación del alimento necesario para vivir, es ahora la tentación de sobrevivir (23,39-43). ¡Menudo mesías, elegido de Dios, rey de los judíos, de los romanos o de quien sea...! De lo que ahora se trata es de salvar el pellejo; y esta última provocación procede, evidentemente, de quienes comparten su tormento: los otros dos condenados.

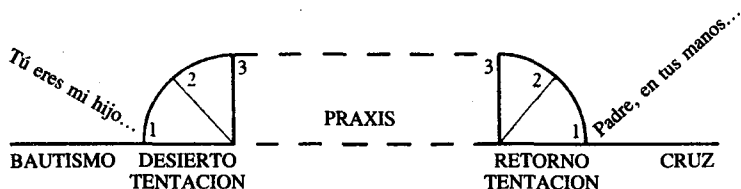
Al término de esta triple reducción a cero, Jesús está virtualmente muerto. Es todo lo contrario del triunfo de Elías en el Carmelo. Se produce el mismo enfrentamiento entre «representantes» religiosos y en presencia del mismo pueblo, espectador pasivo y dispuesto a obedecer al más fuerte (cf. 23,35: «Estaba el pueblo mirando...»), pero *Jesús rechaza hasta el final el profetismo de poderío, y por eso muere.*

Mientras sobre Jesús se desencadena por última vez toda la violencia de los poderes humanos, él se calla, salvo para responder a quien ve más allá de su aparente fracaso y reconoce su señorío futuro:

al «buen ladrón», como solemos llamarlo, Jesús le manifiesta lo que ya en el desierto había constituido su fuerza y su ventaja: el conocimiento de Dios, que le engendra, le hace vivir y hace realidad su deseo. Todo lo cual, ahora que ha llegado la «mejor ocasión», adopta la forma concreta del «paraíso» para «hoy» (23,43), para inmediatamente, en cuanto haya pasado este momento y se haya dado este último paso del éxodo.

Y entonces, dando respuesta a las palabras teofánicas del bautismo, en un infinito diálogo que abarca toda la vida de Jesús y todo el cosmos, cuyos elementos se estremecen (23,44), un diálogo que abarca toda la historia de la salvación, cuyo signo más sagrado hasta ese momento (el velo del templo) se rasga (23,45); expresando una vez más la verdad por la que muere —y la verdad de toda aquella vida sólo puede ser gritada, porque es revelación ante la faz de la historia entera—, Jesús dice: «¡Padre, en tus manos pongo mi espíritu!» (23,46).

Según la estructura del Evangelio que hemos hecho ver, esta última palabra de Jesús responde a la palabra que pronuncia Dios en el bautismo: «Tú eres mi hijo; yo mismo te he engendrado hoy» (3,22)



En todos los «hoy» de su vida, Jesús ha conocido la palabra del Padre que engendra y ha optado por anclar en ella su frágil deseo. En el momento del último «hoy», por lo tanto, es en las manos de ese Padre donde pone su «desfalleciente aliento», sabiendo que hoy mismo estará en el paraíso de la resurrección, como el propio Lucas lo revela: «la promesa hecha a los padres la ha cumplido Dios en nosotros, los hijos, al resucitar a Jesús, como está escrito en el salmo segundo: 'Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy'» (Hech 13,33).

Jesús, pues, muere por haber rechazado hasta el final todo mesianismo de poderío, todas las mentiras llamadas «riqueza», «poder» y «éxito», que son las que ocultan al hombre su propia fragilidad y le hacen creerse capaz de hacer realidad por sí mismo su deseo ilimitado. Y si Jesús es rechazado, es porque él puede ser vida y revelación. Jesús, por lo tanto, muere por haber vivido hasta el final

la verdad del hombre y de Dios, a saber, que el hombre es un deseo frágil, pero que puede «anclarse» en Dios, que lo engendra incesantemente y que un día lo hará de modo definitivo.

3. El gran combate profético

A partir de una opción tan claramente tomada, es lógico que el gran combate de Jesús sea el que le opone *a los que detentan y administran el poder religioso*: los escribas, los fariseos, los sacerdotes y los ancianos.

Marcos, que menciona la tentación del desierto sin desarrollar el contenido de la misma, no tarda en insinuarlo cuando, con ocasión de la primera polémica en torno a Jesús, revela el carácter mortal de la mencionada oposición: «...los fariseos se confabularon con los herodianos contra él para ver cómo eliminarlo» (Mc 3,6). Históricamente hablando, es probable que haya aquí una aceleración de los acontecimientos, pero que resulta muy significativa.

La clave más fundamental de este conflicto se encuentra, probablemente, en la famosa respuesta de Jesús con ocasión de la gran confrontación mesiánica en Jerusalén: «Devolved al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Lc 20,25). Eso sí: no hay que incurrir en el contrasentido más devastador del pensamiento de Jesús, que sería el pretender hacerle afirmar con esas palabras la existencia de dos poderes, el temporal y el espiritual, y la supremacía de éste sobre aquél por el hecho de emanar directamente de Dios.

Al separar al César de Dios, Jesús desacraliza y desabsolutiza todo poder. El César existe, de acuerdo. Pues bien: que funcione con sus propios servicios, su fiscalidad y demás. Pero que sólo Dios sea absoluto. En cualquier sociedad, sea la que sea, jamás resultará inocuo el reservarle a Dios la pretensión de absoluto y negársela resueltamente a todo poder humano.

Por eso es por lo que la mayor perversión del poder se encuentra en el poder religioso: porque su capacidad de dominio y de aplastamiento del hombre es tanto más grande cuanto que se adjudica en exclusiva el absoluto de Dios. Jesús conoce la hipocresía del poder civil: «Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos, y los que ejercen la autoridad sobre ellas se hacen llamar bienhechores» (Lc 22,25). Pero fustiga mucho más al poder religioso; basta releer en voz alta las maldiciones que dirige a los «escribas y fariseos hipócritas» (Mt 23,1-7.13-36).

Pero antes de esclarecer este punto exponiendo el contenido concreto del mencionado combate, conviene precisar cuanto antes al lector

—sea de izquierdas o de derechas—, para evitarle cualquier malentendido —tanto de izquierda como de derecha—, que el combate de Jesús no es un combate al estilo de la «izquierda revolucionaria». Todos conocemos a esos movimientos que, con el mismo deseo de poder, se esfuerzan simplemente por derrocar al poder existente para poner en su lugar un poder idénticamente dominador o aún peor.

El combate profético de Jesús es diferente, y esta diferencia la desarrolla el capítulo 21 del evangelio de Mateo, donde vemos, en primer lugar, la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén y su enérgica actuación en el Templo (1-22); más tarde, ocupando el centro del capítulo, un debate sobre la autoridad de Jesús (23-27); y finalmente, dos parábolas, la de los dos hijos (28-32) y la de los viñadores homicidas (33-46).

Jesús, pues, ha entrado en Jerusalén; pero ha hecho una entrada humilde (*mansuetus*: 21,5), optando por un comportamiento y unos signos que, en sí mismos, hablan claramente de revelación de Dios y no de toma del poder. Su propia actuación enérgica en el Templo tiende inequívocamente a convertir a los hombres y sus costumbres, no a incautarse él del sustancioso comercio que en el Templo se practicaba. La actitud de Jesús es clarísima, salvo para quienes se sienten amenazados por ella: los sumos sacerdotes y los ancianos, que se presentan ante él haciendo gala de diplomacia y esforzándose por entablar una negociación. Comienzan por hacer una pregunta jurídica —el derecho, debidamente utilizado, siempre permite hallar una solución—: «¿Con qué autoridad haces esto? ¿Y quién te ha dado tal autoridad?» Si Jesús responde y reconoce la autoridad de ellos, el revolucionario habrá quedado domeñado; entre quienes aman el poder, la convergencia es siempre más fundamental que las divergencias. El pastel es lo bastante grande, y ya se encontrará un buen trozo para Jesús sin arriesgarse a echar a perder todo el montaje comercial.

Pero Jesús no cae en la trampa, sino que habla desde una perspectiva diferente: la del reino de Dios y la conversión para acceder a él. Mediante una pregunta llena de astucia, orienta la discusión hacia la figura de Juan Bautista, el primero que había llamado a la conversión (24,27). Pero el poder religioso, con su pretensión de absoluto, no se convierte, no puede convertirse. Para hacerlo, tendría que *cambiar de práctica* (tras haber dicho: «No quiero», tendría al fin que haber ido, después de haberse arrepentido: 28-32). El poder no quiere arrepentirse; eso sólo lo hacen sus víctimas preferidas, aquellas a las que el poder religioso, en nombre de la santidad de Dios, más rechaza y condena: los publicanos y las prostitutas. De este modo, la diferencia del combate de Jesús se manifiesta incluso en sus efectos: el poder

religioso es desenmascarado en toda su perversidad, y las víctimas, rehabilitadas, acceden al Reino.

En nombre del absoluto, que únicamente corresponde a Dios, Jesús revela, pues, el verdadero modo de funcionamiento del poder religioso, mostrando su absoluta oposición a Dios, de quien, sin embargo, pretende haber recibido su autoridad absoluta. Con lo cual, Jesús se pone en una situación sumamente vulnerable: él no busca el poder ni trata de arrebatarlo —para ello tendría que ser más fuerte que los otros— ni de compartirlo —para ello tendría también que ser más fuerte que los otros—; lo que quiere es convertirlo, y por eso él es más débil y será derrotado. Pero Jesús ya lo sabe, y así lo anuncia abiertamente al final del capítulo (33-46): los constructores desecharán la piedra como inservible; a pesar de lo cual se convertirá en la piedra angular de una nueva construcción: el Reino de Dios.

II. JESUS PRACTICA UN MESIANISMO HUMANO

El rechazo de toda forma de mesianismo de poderío pone a Jesús, desde el comienzo, en una situación de inferioridad y, por tanto, de vulnerabilidad. Pero ese rechazo no es sino el reverso de una praxis positiva que, a su vez, suscitará muy pronto la creciente hostilidad de quienes administran el poder religioso.

1. Traer la libertad a los oprimidos

Lucas subraya con fuerza esa relación directa entre el rechazo del poderío y la praxis positiva en favor de los oprimidos, como podemos verlo en el texto que reseñábamos más arriba. Después de los tres «cuadros» del bautismo, la genealogía y la triple tentación, Lucas pasa al primer acto de la vida pública de Jesús, que constituye el cuarto «cuadro» de este conjunto: el rechazo del poder, plásticamente expresado en la triple tentación, se traduce inmediatamente en una praxis positiva que es el objeto del último «cuadro». «Jesús volvió a Galilea por la fuerza del Espíritu, y su fama se extendió por toda la región. El iba enseñando en sus sinagogas, y todos le glorificaban» (Lc 4, 14ss). Esta «gloria» que todo el mundo le otorga no es, ciertamente, la «gloria» del poder que Satanás le ha ofrecido en la segunda tentación y que Jesús ha rechazado categóricamente. Entonces, ¿de qué gloria se trata? ¿Y cuál es esa enseñanza que le proporciona tal gloria? El «cuadro» de Jesús en Nazaret puede explicarlo: si la triple tentación ha mostrado a Jesús como el que rechaza el poderío —y este

primer acercamiento negativo podría dar la imagen de un Jesús tímido, de un hombre que se refugia en Dios para no tener que afrontar la vida real—, su predicación en Nazaret, representativa de su enseñanza en toda Galilea, lo revela como un luchador. Su gloria no consiste sólo en rechazar el poderío, sino además en liberar de él a los oprimidos. He ahí lo que positivamente se ventila en el combate profético de Jesús. Entre los cuatro «cuadros» que, en su conjunto, deben presentar al personaje clave del relato y hacer ver a Jesús al lector, el encadenamiento es perfectamente estricto y conduce al creyente a reconocer en Jesús al liberador: al hombre que, gracias a Dios y a la palabra de éste que lo engendra (primer «cuadro»), y abordando el terreno más íntimo de la humanidad, el de su deseo infinito («hijo de Adán-hijo de Dios»: segundo «cuadro»), rechaza y rehúsa todas las falsas soluciones buscadas en el poderío (tercer «cuadro»), para liberar a aquellos mismos a los que dicho poderío humano utiliza en su propio provecho (cuarto «cuadro»).

«El Espíritu del Señor sobre mí (...) para anunciar a los pobres la buena noticia, proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18s).

De la verdad del hombre ante Dios, la verdad de su fragilidad, que sería inútil tratar de camuflar con las mentiras del poderío, de esa verdad por la que ha optado Jesús en la triple tentación, se desprende inmediatamente una praxis consecuente, un combate positivo, un combate hasta la muerte, si es menester (y la muerte, efectivamente, ya anda rondando; basta leer la escena de Nazaret hasta el final: 4,28-30).

2. Hacer de sus discípulos simplemente hijos de hombre

En realidad, ese mesianismo humano que tratamos de describir rasgo a rasgo, Jesús no desea ejercerlo él solo. Por eso no tarda en incorporar discípulos a la tarea, lo cual nos da ocasión a nosotros para progresar en el descubrimiento de su praxis.

«Viéndose Jesús rodeado de la muchedumbre, mandó pasar a la otra orilla. Entonces se acercó un escriba y le dijo: 'Maestro, te seguiré a donde quiera que vayas'. Dícele Jesús: 'Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza'.

Otro de sus discípulos le dijo: 'Señor, déjame primero ir a enterrar a mi padre'. Dícele Jesús: 'Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos'» (Mt 8,18-22).

Antes de entrar en el análisis de este texto, significativo por su rigor, es preciso localizar primero su contexto inmediato. Nuestra perícopa (18-22) va precedida de un breve relato de curaciones (16-17) y seguida del relato de la tempestad calmada (23-27): un doble movimiento, geográfico y moral, une entre sí estos tres relatos. El verso 18 une los dos primeros: «Viéndose Jesús rodeado de la muchedumbre, mandó pasar a la otra orilla». La muchedumbre de la que se alejan es la misma que aparece en el relato anterior. Pero ¿a quién da Jesús la orden de pasar a la otra orilla? El relato procede como si dicha orden no tuviera aún destinatarios, como si todavía hubiera que crearlos. Pero un poco más adelante, en el verso 23, ya aparecen tales destinatarios: «Jesús subió a la barca y *sus discípulos le siguieron*». «Seguir» es la palabra clave de los dos diálogos precedentes: hay allí realmente unos «discípulos» que le «siguen», aunque sea para verse inmediatamente sumidos en el grave peligro de una terrible tempestad. El relato, pues, se desarrolla de tal modo que el lector comprenda que el doble diálogo con Jesús (19-22) representa una función constitutiva de sus discípulos: en adelante, quien quiera ser «discípulo» de Jesús y «seguirle», tendrá que pasar, a su vez, por estos dos diálogos.

Pero ¿quién es ese Jesús que se rodea de tal modo de discípulos para que le sigan? También acabamos de verlo: es el que «sana a los enfermos para que se cumpla el oráculo del profeta Isaías: 'El tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades'» (16-17).

Esta cita de Isaías resulta sumamente interesante para el texto que estamos examinando, pero también para todo nuestro libro en general. Todos conocemos los cuatro Cantos del Siervo que aparecen en el libro de Isaías (Is 42,1ss; 49,1ss; 50,4ss; 52,13ss). Todos ellos presentan a un misterioso personaje cuyo sufrimiento y muerte se revelan como portadores de salvación para todo el pueblo. Tales textos fueron de suma importancia para el propio Jesús, y más tarde para los autores del Nuevo Testamento a la hora de reconocer en Jesús al Siervo doliente de Isaías y descubrir, por encima del mero fracaso, el valor salvífico universal de la muerte de Jesús.

Por desgracia, en la ulterior tradición cristiana, la teoría de la «satisfacción» ha ocupado todo el horizonte, y el sufrimiento sustitutivo y compensatorio se ha convertido en el principio fundamental, a la luz del cual han sido leídos todos los textos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Por otra parte, el propio Isaías parecía abundar en este sentido: cuando, precisamente en el oráculo citado por Mateo, dice que «él soportó el castigo que nos trae la paz» (Is 53,5), ¿acaso no está indicándose claramente la vía de la satisfacción?

Sin pretender sobrestimar la fuerza de este argumento, resulta interesante, cuando menos, observar de pasada (y aún habremos de ver otros ejemplos) que Mateo, sin embargo, no sigue en absoluto dicha vía. Para él, Jesús encarna al misterioso «siervo de Dios» de Isaías no mediante una sustitución y compensación formales, sino por poner concretamente su praxis al servicio de la liberación de los oprimidos. Es actuando, interesándose por aquellos a quienes ha maltratado la vida, empleando sus fuerzas en esas zonas de la fragilidad y no en las del poder y —para decirlo de un modo expresivo— curándolas, no contrayéndolas, como «carga con nuestras enfermedades». Del *intercambio formal* «sufrimientos-pecados», propios de la satisfacción, se pasa a la praxis concreta, lo cual nos permite descubrir a un Jesús humano y real, con todo su espesor histórico.

2.1. Llamada a la diferencia

Tal es el personaje que ahora va a reclutar discípulos para que le sigan precisamente en esa praxis, que consiste, por una parte, en un rechazo del poder y, por otra, en un compromiso con la fragilidad humana y al servicio de la misma. Antaño, Dios había atraído a Elías a Sarepta; ahora atrae Jesús a sus discípulos a «la otra orilla», a una *praxis diferente* de la de la mayoría, de la de «la muchedumbre»: la praxis del servidor de Dios y de los hombres.

Viene entonces el doble diálogo, cuya importancia como elemento constitutivo del discípulo ya hemos señalado. Dos hombres quieren seguir a Jesús: del primero se nos dice que es un escriba; al segundo se le define únicamente como hijo de su padre. Ambas designaciones, aparentemente vagas e insignificantes, encierran, sin embargo, unas referencias muy precisas. El escriba remite a la gran estructura de poder de la sociedad religiosa, de la que es, a la vez, miembro beneficiario y mecanismo productor. El «hijo de su padre», por su parte, remite a la otra y fundamental estructura de poder: la familia. Para perdurar en su función y en su poder, ambas estructuras utilizan a sus miembros respectivos, los cuales, a la vez que se ven totalmente obligados a servir a la estructura —el escriba ha de servir al poder religioso, y el hijo ha de servir al clan—, también encuentran en ella la seguridad capaz de enmascarar su fragilidad individual. Un escriba o un miembro de una buena familia son *alguien*, y alguien bastante sólido.

Para el lector que pudiera tener la impresión de que esta interpretación fuerza excesivamente el texto, quisiera señalar aquí, otros dos textos de llamamiento al discipulado que definen también el hecho de

seguir a Jesús por la necesidad de renunciar a esas dos estructuras de poder y de seguridad que son la familia y la sociedad.

El primer texto (Mc 3,20-35) nos presenta a Jesús en el momento en que acaba de llamar a los doce discípulos «para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (3,14), es decir, para integrarse plenamente en su praxis. ¿Qué sucede entonces y a quién vemos desfilar ante Jesús para tratar de arruinar tal empresa? En primer lugar, a sus parientes, deseosos de reintegrar a Jesús en el clan (3,21 y 31); y más tarde, a los escribas, preocupados por aquella nueva formación, a la que ven como un poder rival (3,22ss). Unirse a Jesús, asumir su forma de vida, significa abandonar la familia y la sociedad *en cuanto* estructuras de poder, de dominio y de mentira. Pero no se abandonan para quedarse en un orgulloso aislamiento, sino para alcanzar la nueva fraternidad y la nueva libertad de quienes no tienen más que un absoluto: la voluntad de Dios. «Quien cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (3,35).

El otro texto es el capítulo 9 del evangelio de Juan, una historia para leer en voz alta, tan solemne como la Pasión, que va progresando a través de unas etapas perfectamente precisas y fatales, hasta que, abandonado por su familia (13-23) y luego rechazado por la sinagoga (24-34), el ciego de nacimiento, una vez curado de su ceguera, se ve finalmente expulsado (v. 34). Privado así de sus dos corazas protectoras —la familia y la sociedad— y abandonado a su fragilidad constitutiva, el hombre está en condiciones de encontrarse con Jesús: de pasar de las tinieblas a la luz (al no ser la ceguera física más que un símbolo, la verdadera ceguera es precisamente la ceguera en la que quedan los fariseos, los administradores del poder religioso, tras del que siguen camuflando su propia fragilidad).

En la «otra orilla» está Jesús, el que desea simplemente ser «hijo del hombre», que se niega a integrarse en el aparato del poder y a procurarse en él un buen lugar, como el escriba. Más libre que las zorras y las aves del cielo, que, sin embargo, tienen guaridas y nidos, Jesús no intenta en modo alguno camuflar su fragilidad de hombre, y por eso su praxis no va a alejarlo de los hombres reales. Por lo que se refiere al clan y a quienes no se atreven a abrir su existencia a horizontes más amplios, esos tales ya están muertos, y es preferible dejarles que se entierren unos a otros.

«Hijo del hombre», el término clave para describir al hombre de la «otra orilla», encierra una significativa ambigüedad. En sí mismo, no significa más que «el hombre que yo soy», un hombre como todos los demás. Pero, en referencia a la visión de Daniel («Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre...».: Dn 7,13-

14), designa a un ser misterioso, muy próximo a Dios e investido de su poder. Esta ambivalencia es significativa: Jesús quiere ser, esencialmente, un hombre normal que no camufle tras de ninguna mentira su fragilidad de simple «hijo de hombre»; pero esto puede serlo con una libertad total, porque al mismo tiempo se encuentra misteriosamente próximo a Dios e investido de su vida.

Atraer a los discípulos a la «otra orilla» significa, pues, liberarlos de las falaces seguridades del poder (clan y sociedad), y hacer luego de ellos simples hombres que aceptan su propia fragilidad y, al mismo tiempo, descubren que ésta se halla segura junto a Dios, haciéndose capaces en adelante de acceder a la misma praxis de Jesús. Pasar a la otra orilla es una invitación a la verdad, porque el simple ser hijos de hombre —y no ser ya respetables engranajes dentro del clan o de la sociedad— es la única forma de llegar a ser también hijos de Dios y, a la vez, hermanos comprometidos en una praxis fraterna eficaz.

2.2. *A riesgo de ser minoría*

Siguiendo a Jesús de este modo, se abandonan las seguridades y se somete uno a amenazadoras tempestades (Mt 8,24-27) en las que el único punto estable de referencia sigue siendo Jesús, su llamada, su praxis ejemplar, su ser misterioso. Al margen de Jesús, no es en verdad evidente que deba ser ésa la verdad del hombre. Ser un simple hijo de hombre, optar por una praxis no de búsqueda de poderío y de inserción en las estructuras sólidas, sino de proximidad a los débiles y de liberación, es una opción ante la que tiene serias dudas el propio precursor de Jesús, Juan Bautista, con todos sus discípulos. Es verdad, sin embargo, que la praxis profética de Jesús tenía motivos para decepcionar al Bautista, que compartía con nuestro querido Elías un desmedido amor por el fuego y la venganza brutal del Todopoderoso (cf. Mt 3,7-12).

Es en el capítulo 11 de Mateo donde vemos el encuentro indirecto entre Jesús y su precursor. En los capítulos 5-10, Mateo ha presentado las palabras y las obras de Jesús. Y entonces llega el momento de detenerse a reflexionar para ver el efecto que esa praxis de Jesús produce a su alrededor. Esta es la finalidad de los capítulos 11 y 12.

Mt 11 comienza, pues, con las dudas de Juan Bautista. Pero la respuesta de Jesús es clara: nada le hará desviarse de su modo de actuar; si alguien se escandaliza, peor para él, y dichoso quien sea capaz de comprenderle y seguirle.

«Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos re-

sucitan y se anuncia a los pobres la Buena Noticia; ¡y dichoso aquel que no se escandalice de mí!» (11,4-6).

Esta respuesta de Jesús es una especie de mosaico de textos de Isaías en los que también hay alusiones al «siervo de Dios». Manteniendo firmemente inalterable su «rechazo al poder» y su «compromiso en favor de los pobres e insignificantes», Jesús sabe que está cumpliendo no sólo los oráculos, sino también la propia praxis de los profetas veterotestamentarios.

Por desgracia, en torno a Jesús no se percibe esta continuidad (Mt 11,16-19). Como niños malhumorados que hacen ascos a todos los juegos que se les proponen, la gente se las ha ingeniado para rechazar a Juan, por excesivamente duro, y a Jesús, por demasiado humano. Pero el reproche que se le hace a Jesús demuestra que, si la gente no se entusiasma, es porque no ha comprendido debidamente su praxis de hijo de hombre, de hombre normal y fraterno: «Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: 'Ahí tenéis a un comilón y a un borracho, amigo de publicanos y pecadores'» (11,19).

Para satisfacción a las masas (o a Juan Bautista, que, lleno de dudas, *padece prisión y no tardará en padecer el martirio*), Jesús habría tenido que representar el papel de unificador popular y poderoso; pero no es ése el estilo de Dios, que no tiene necesidad alguna de apoyarse en una mayoría favorable: «La Sabiduría se ha acreditado por sus obras» (11,19). Jesús, pues, no habrá de congrega a las ciudades importantes de la ribera del lago (11,20-24), sino que, al igual que el propio Padre, se contentará con un «Resto» de «pequeños», a quienes el Padre, en su sabiduría, atrae hacia Jesús mediante revelación (11,25-27) —no son reclutados, pues, por la fuerza ni por el interés— y a quienes Jesús, con su praxis concreta, libera del dominio del poder religioso (28-30). Liberar a los que «penan bajo el peso de la carga»: he ahí la obra de la Sabiduría, que se justifica por sí misma.

3. Ejercer un poder en favor del hombre concreto

Esta diferente praxis de Jesús, con su rechazo del poderío y su opción de permanecer débil con los débiles y actuar en favor de ellos, este mesianismo humano por el que opta Jesús y al que atrae resueltamente a sus discípulos, es preciso definirlo aún con mayor precisión aludiendo a su criterio esencial: *la promoción real del hombre concreto*, alejando de su dominio al hombre dominador y liberando al hombre dominado.

3.1. *Jesús y el poder*

Ya hemos dicho que Jesús no funciona conforme a la clásica alternativa entre derecha e izquierda, criticando las mentiras y la violencia del poder establecido para arruinarlo, ocupar su lugar y ejercer un poder idéntico, cuando no peor. Y si Jesús no es del tipo de «izquierda revolucionaria», tampoco es del tipo de «derecha reformista». Jesús no imagina un mundo en el que el poder, definido en lo sucesivo por principios cristianos, pretendiera hacer realidad un orden perfecto, una «cristiandad» perfectamente regida por sus santísimos sacerdotes y sus cristianísimos reyes. Estas ilusiones se han dado y siguen dándose en la tradición cristiana. Otros, convertidos a un mayor realismo por la experiencia de la historia, esperan para el futuro escatológico la realización de semejante Reino universal, una especie de mundo incommoviblemente establecido en el bienestar universal bajo la dirección de una ONU del amor.

Pero no por el hecho de no encuadrarse en la izquierda revolucionaria ni en la derecha reformista puede considerarse a Jesús un ingenuo apolítico que imagine un mundo falto de poder y que funcione en la pura fraternidad, a la luz del amor divino. De hecho, semejante ingenuidad ocultaría un enorme miedo a la vida y, lo que es peor, una complicidad objetiva con cualesquiera dominaciones objetivas, a las que se dejaría desarrollarse sin resistencia alguna. Toda la vida Jesús, toda su arriesgada lucha, llevada a sus últimas consecuencias, lo demuestra: Jesús no es ningún soñador descomprometido.

Puesto en parábola, es la imagen del fermento y la masa, parábola del Reino (Mt 13,33), la que nos pone en la pista de la postura de Jesús ante el poder:

«El Reino de los cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó toda la masa».

La relación fermento-masa es doblemente significativa. En primer lugar, la masa está ahí y es un hecho (no es imaginable una artesa llena exclusivamente de fermento). En segundo lugar, el fermento actúa en la masa como un principio diferente, minoritario pero sumamente activo.

A lo largo de toda su evolución histórica, el mundo de los hombres sigue siendo una formidable masa de deseos y poderes. Aventuremos un juego de palabras: el mundo sigue estando «en la artesa». Le son constantemente necesarias unas estructuras de poder. Por otra parte, el poder existe por doquier y necesariamente: desde el momento en

que abro la boca estoy ejerciendo un poder. Y Dios abrió la boca de manera constante y enérgica.

Pero Jesús sabe también que el ejercicio del poder, por necesario que sea, es peligroso, porque tiende a absolutizarse en beneficio de quienes lo detentan. Y Jesús sabe, además, que esta tendencia es especialmente fuerte en el poder religioso —para él simbolizado en la sinagoga y en el Templo—, porque el poder religioso puede invocar la garantía absoluta del Todopoderoso.

Y si así es la masa, el fermento que el Evangelio introduce en ella a todo lo largo de la historia constituirá una contra-tendencia: el recuerdo constante, mediante la palabra y la acción, de que sólo Dios es absoluto, y de que ningún poder humano lo es, sino que, por el contrario, debe referirse constantemente al absoluto de Dios. Lo cual significa, concretamente, que debe referirse siempre al hombre concreto, *a la eficacia real del poder sobre el hombre concreto*. No hay ingenuidad alguna en Jesús, ni porque oscile maniqueamente entre derecha e izquierda, ni porque rechace, de un modo igualmente maniqueo, el poder. Lo que sí hay en Jesús es una visión muy lúcida y muy crítica del funcionamiento real de la historia y un proyecto tenaz, ofrecido a todos los hombres de buena voluntad, de luchar contra la fatalidad de los deseos y los poderes y, de ese modo, hacer ya presente y eficaz el Reino de Dios por venir. Todo cuanto, más adelante, digamos acerca del «Resto» y su misión de ser aquí y allá un anti-modelo del mundo y sus poderes, confirmará más el presente análisis.

Esta puntualización es de suma importancia para no caer (ni recaer) en la desastrosa actitud hecha de suficiencia cristiana y de antisemitismo. Es verdad que Jesús se vio violentamente enfrentado a la Sinagoga y a sus distintos jefes; ésta es una verdad histórica. Pero ello no debe significar, en modo alguno, que a partir de entonces la Sinagoga represente a la religión con todos sus errores, y que las Iglesias cristianas posean desde aquel momento el monopolio de la fe y de todas sus virtudes. En realidad, el Evangelio es para la Iglesia —como para todo hombre o institución que pretenda inspirarse en él— un instrumento no de autosuficiencia, sino de crítica constante de su propia praxis. Nociones como las de «fariseos», «jefes», «sinagoga», «judíos» (sobre todo en Juan), o como las de «resto», «discípulos», etc., no son para el Evangelio meras entidades históricas, definitivamente localizadas y petrificadas. A través de situaciones históricas pasadas, lo que hace más bien el Evangelio es deducir valores simbólicos, parámetros absolutos, al servicio de un discernimiento que hay que rehacer constantemente, sea cual sea la institución religiosa a la que se pertenezca. Tendremos ocasión de volver sobre ello en este mismo capítulo y cuando saquemos las conclusiones a propósito de la Iglesia.

3.2 «El sábado es para el hombre...»

La contra-tendencia que Jesús inaugura encuentra su expresión más lapidaria en la célebre frase: «El sábado ha sido instituido para el hombre, y no el hombre para el sábado». Si observamos esta afirmación en Mc 2,27 y su contexto (2,1-36), veremos claramente que, de hecho, no se trata únicamente del sábado, sino del perdón, de la acogida de los pecadores, del ayuno, de la sinagoga..., en suma: de toda la existencia de la comunidad; o, dicho de otra manera —y dado que nos hallamos ante una creciente polémica con las autoridades religiosas—, de lo que se trata es del *ejercicio del poder religioso*, al que Jesús niega todo carácter absoluto (el hombre no es para el poder religioso), asignándole su criterio absoluto (el poder religioso es para el hombre).

Si únicamente se tratara de Dios y de discurrir acerca de sus perfecciones, probablemente no habría nada que opusiera a Jesús y a los fariseos, hombres todos de Dios. Es en el ejercicio concreto del poder donde van a discrepar mortalmente. En nombre de Dios; Jesús ejerce un poder en favor del hombre concreto; en nombre de ese mismo Dios, los jefes de la sinagoga ejercen su poder en favor de sí mismos, en beneficio de su dominio y de la perpetuación del mismo, despreciando o rechazando al hombre concreto. Es en la práctica, de la que Marcos cita sucesivamente cinco ejemplos concretos, donde Jesús desvela su diferencia y hace cristalizar su combate profético, que mantendrá hasta la muerte.

Desde el primer acto (2,1-12), que se desarrolla en torno al perdón y a la curación de un paralítico, aparece ya lo que constituye el nudo mismo del drama, el *poder en la tierra*: «...para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados...». (2,10). El enfrentamiento no se produce, pues, en el terreno de la teoría general sobre la misericordia divina, sino más bien en la práctica concreta, en el ejercicio del poder religioso que de ella se deduce.

El segundo acto (13,17) comienza como la vocación de Leví, que desencadena la llegada de todo un mundo imposible de recaudadores de impuestos y pecadores, y acaba con el reproche dirigido a Jesús por comer con ese tipo de gente.

Debemos saber que la palabra «pecadores» designa, simplemente, a toda esa masa de gente paupérrima, a todo ese proletariado cuyas condiciones de vida hacían imposible la observancia de las reglas de la pureza, con todas las abluciones rituales que había que hacer antes de comer y al regresar del mercado, con todas las manchas que había que evitar, etc. Cuanto más se descendía en la escala social y, con-

siguientemente, en la falta de comodidades domésticas, más inevitablemente se hundía uno en el pecado. En lo más bajo de dicha escala se hallaban los pastores, que llevaban una vida nómada con sus ganados y que estaban condenados a la impureza; pues bien, es a ellos a quienes Lucas (2,8) hace llegar la primera noticia de la salvación.

En cuanto a los recaudadores de impuestos, no se les reprochaba tanto su actividad cuanto la impureza que inevitablemente contraían al contacto con aquellos paganos romanos.

En principio, la autoridad religiosa es la encargada de hacer que la santidad de Dios irradie en medio del pueblo para constituirlo en pueblo santo de Dios. Pero, en el ejercicio real de dicho poder, los jefes de la sinagoga *rechazan* de hecho, y en nombre de Dios, a todos cuantos no responden a sus propias exigencias. Frente a este proceder, Jesús *come* con ellos; y si tenemos en cuenta la importancia de la comida en relación con la pureza ritual exigida, podremos calcular la enorme dosis de «diferencia» y de provocación que conlleva esta práctica de Jesús.

No nos engañemos: no se trata de divergencias secundarias —lavarse o no lavarse— que únicamente la mezquindad y testarudez de los fariseos habría exacerbado al extremo de hacer de ellas causa de enfrentamiento mortal. Lo que se ventila es objetivamente de enorme importancia: el no respetar la más mínima regla de pureza acarrea la impureza ritual, y ésta provoca la exclusión del culto y la prohibición de acercarse a Dios. En definitiva, se trata nada menos que del rostro de Dios, revelado o desfigurado en uno u otro proceder. La práctica del poder religioso revela un dios cuya santidad practica el rechazo, y cuya condena se refleja perfectamente en las diferencias sociales: cuanto más pequeño y más pobre se es, mayor es el rechazo. La práctica de Jesús, que quebranta abierta y públicamente la ley de la pureza, tiende, por el contrario, a acreditar a un Dios diferente, un Dios cuya santidad practica la acogida y la santificación, comenzando por los más oprimidos y rechazados: «No he venido a llamar a justos, sino a pecadores».

Y después de esta gente «del exterior», los «pecadores» rechazados y condenados, nos encontramos en el tercer acto con la gente «del interior», con los «discípulos», para quienes la estructura religiosa establece unos actos de santificación —en este caso el ayuno (2,18ss)— cuya eficacia real consiste en organizarlos en castas. Hay tres clases de discípulos: los de los fariseos, los de Juan y los de Jesús. La práctica religiosa sirve, de este modo, para identificar y reunir a los miembros de la casta, a la vez que para rechazar a quienes se pliegan a dicha práctica. El acto religioso (ayunar, orar, etc.) se ha convertido en un

acto de poder, porque su referencia ya no es un Dios a quien se busca «en lo secreto» (cf. Mt 6,4.6.18), sino la actualización y la manifestación de la casta, de uno mismo como miembro respetable de la casta («para ser vistos de los hombres»: Mt 6,5), a la vez que el desprecio y el rechazo de los «otros».

Ahora bien, resulta que Jesús se «desmarca» por partida doble: no sólo come con los «otros», en lugar de rechazarlos, sino que además no organiza nada especial con los «suyos». Con su praxis diferente, que no pasa inadvertida, Jesús sabotea, pues, todo el sistema de poder religioso en su doble funcionamiento de identificación interna y de condena externa. Por eso le conminan a que, si pretende ser alguien en el mundo religioso, se avenga a funcionar como todo el mundo. Y Jesús responde que él piensa y actúa de una manera tan diferente que hace imposible cualquier compromiso: «no se echa vino nuevo en odres viejos» (Mt 9,17).

Y, dado que la diferencia no puede ser más claramente afirmada y practicada, ha llegado el momento de que el relato la mencione explícitamente. La referencia de Jesús que da origen a toda la diferencia es el hombre concreto: «el sábado ha sido hecho *para el hombre*» (2,27). Ahora ya han quedado unidos los dos polos del drama del poder: en el primer acto se había partido de Dios —«¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?»: 2,7—, y en el cuarto acto se ha llegado al hombre concreto. Entre estos dos términos extremos se encuentra el poder religioso, el «poder en la tierra». Pero ¿cuál es y cómo se ejerce?

Para Jesús y para su manera de proceder, no se puede revelar a Dios como una fuerza salvífica —una fuerza *en favor* del hombre— y organizar en su nombre un poder religioso que rechace a ese mismo hombre. Su referencia absoluta en el ejercicio del poder no es el respeto a la estructura establecida —lo permitido y lo prohibido, cuya pieza clave sería el sábado— ni la perpetuación del poder que la impone. El absoluto es lo que es el hombre concreto (no el hombre *pensado* por la estructura religiosa para que sea instrumento dócil de su poder, sino el hombre real y concreto). En el ejercicio de su poder religioso, la sinagoga utiliza en su exclusivo beneficio ambos términos de la realidad: utiliza a Dios para absolutizar su poder, y al hombre para ejercerlo. Jesús, por el contrario, ejerce un poder de mediación perfecta entre Dios y el hombre concreto: la pasión por Dios es inseparable, en él, de la pasión por el hombre concreto, porque ésta es también la pasión de Dios.

Para tratar de expresar en términos precisos la distinción que aquí se esboza, y para evitar todo malentendido anarquista, hablamos, pues, por una parte, del «poder religioso» y, por otra, del «servicio de la

revelación». El término teológico tradicional es el de «ministerio», que significa «servicio».

La sinagoga, representante del «poder religioso», se aprovecha de su posición mediadora para adquirir poder sobre el hombre en nombre de Dios. Por su parte, Jesús revela e inaugura el «servicio de la revelación», y su papel mediador se atiende escrupulosamente a ser prolongación de Dios y de su benevolencia para con el hombre.

Es esta diferencia radical y concreta la que aparece en el quinto acto (3,1-6), en plena sinagoga, donde se halla presente la referencia absoluta de la praxis de Jesús: un hombre enfermo, el cual se encuentra en alguna parte de la sinagoga, y Jesús lo coloca en el centro, su verdadero lugar. Ante el poder incontestable de los jefes, nadie se atreve a moverse y todos guardan silencio, dando muestras de su «dureza de corazón» (expresión bíblica para designar al hombre que se ha hecho incapaz de percibir el estilo de Dios y de acceder a él). El poder, por lo tanto, ejerce una función no de mediación y de «circulación» entre Dios y el hombre, sino de bloqueo y de autogestión; Mt 23,13 lo describe perfectamente: «Cerráis a los hombres el Reino de los cielos. Vosotros ciertamente no entráis; y a los que querrían entrar no se lo permitís».

Con un simple gesto que cura a aquel hombre, Jesús acaba de negar su sometimiento al poder religioso, a la vez que afirma su mesianismo humano y su praxis mediadora entre Dios y el hombre concreto, lo cual constituye una abierta agresión al sistema establecido. Jesús revela que el poder religioso no se ejerce únicamente para olvidar y despreciar al hombre, sino también para someter al hombre en orden a conservar la propia posición; su referencia absoluta no es, pues, ni Dios ni el hombre, sino su propia perpetuación. La consecuencia lógica y que confirma todo lo dicho es que los fariseos, espirituales puros, se confabulan con los herodianos, políticos puros, para eliminar a Jesús (3,6).

Ante tales amenazas, Jesús podría haber retrocedido; pero no lo hará y, consiguientemente, *morirá por haber practicado hasta el final un mesianismo humano*, por haberse negado hasta el final a someterse al poder, y especialmente al poder religioso.

En un estilo totalmente diferente, el evangelio de Juan llega al mismo diagnóstico con respecto a la oposición mortal que suscita Jesús con su praxis diferente: «Vosotros aceptáis la gloria unos de otros (...) y no buscáis la gloria que viene de solo Dios» (Jn 5,44). A quien Jesús se dirige es a los judíos, es decir, a una sociedad y una organización religiosas en las que, sin embargo, Juan no ve más que un sub-género de la gran estructura enemiga de Dios y de Jesús: el «mun-

do». Sinagoga y mundo tienen, pues, un rostro común: son organizaciones de poder, jerarquías constitutivas de poderío, y mediante su integración en estas «castas», sea al nivel que sea, los hombres pueden ocultar su propia fragilidad humana, «se dan gloria unos a otros». Pero toda esta construcción no es más que mentira y extravío, callejón sin salida, en tanto que el camino de la verdad sería, para el hombre, reconocer su propia fragilidad y quedar a expensas de la única gloria que le es posible: la que viene de Dios.

III. JESUS REVELA UN DIOS DIFERENTE

A ese Dios que se resiste a las falaces construcciones del poderío humano, a ese Dios «suave brisa», Elías sólo pudo reconocerlo al final de un largo drama; pero así se fundaba la gran tradición profética que une a Dios, el rechazo del poderío y la solicitud por el oprimido en una verdad inseparable. Una tradición que tiene su broche de oro en Jesús.

Pero que no se deje engañar el lector por esta reflexión acerca del poder y acerca de la praxis concreta de Jesús: Jesús no se diluye en lo social; pero tampoco se diluye en Dios. Jesús realiza perfectamente la síntesis profética, que quiere que la pasión por Dios sea inseparable de la pasión por el hombre (concreto), porque el profeta se encuentra habitado por la pasión de Dios, y ese Dios busca una alianza viva con el hombre; y en un alianza viva, la verdad o la mentira de una parte repercute inmediatamente en la otra. En su búsqueda de la verdad, el profeta se encuentra tanto con quienes detentan el poder falaz (a los que hay que convertir) como con quienes son víctimas de la dominación (a los que hay que liberar). Y en ambas cosas, lo que está en juego es la misma verdad de Dios.

1. Dios de misericordia, no de sacrificio

Una comparación entre los tres textos sinópticos que refieren el episodio de las espinas arrancadas en sábado puede resultar aquí sumamente instructiva y hacernos ver no sólo las diferencias entre los evangelios, dentro de su complementariedad, sino también la maravillosa síntesis de la praxis de Jesús.

Lo que *Lucas* retiene como significativo de este episodio es la pretensión formal de Jesús de socavar con su acción el sistema religioso: «El Hijo del hombre es señor del sábado» (6,5).

Marcos, como ya hemos visto, aprovecha la polémica para dar a la acción de Jesús su referencia absoluta como criterio de ejercicio: «El sábado ha sido instituido para el hombre» (2,27).

Mateo, finalmente, pone la acción de Jesús en relación con su fuente absoluta como criterio de revelación: «Si hubieseis comprendido lo que significa aquello de 'Misericordia quiero, que no sacrificio', no condenaríais a los que no tienen culpa» (12,7).

Las dos praxis se oponen (Lc), no sólo al nivel del ejercicio, por el desprecio o por la solicitud para con el hombre concreto (Mc), sino desde el punto de vista de la fuente, por la revelación concreta de un dios desfigurado o del verdadero Dios, «el Dios de la misericordia y no del sacrificio». La íntima articulación entre el sentido de Dios y la práctica real se afirma con toda claridad, pero el revelarla resulta mortal: «los fariseos se confabularon contra él para ver cómo eliminarlo» (Mt 12,14). Mortal para el poder religioso, que se ve privado de su base absoluta (el poder de Dios) y cuya reacción no puede ser otra que la condena a muerte del revelador.

Digamos, por tercera vez, que Jesús no va a morir en virtud de un sistema penal de compensación y reparación formal por los pecados; Jesús va a morir *por haber insistido hasta el final en revelar a Dios como diferente* y por haberlo hecho con una praxis diferente de la del poder religioso, haciéndose cercano y liberador del hombre concreto y, al mismo tiempo, desenmascarando al poder religioso como una instancia de dominación, ajena a Dios y enemiga del hombre.

2. Dos praxis mortalmente enfrentadas

Tal es el telón de fondo de todo el Evangelio. Y como es realmente imposible examinarlo ahora de modo exhaustivo, vamos a fijarnos en algunas de las escenas más significativas de esa reveladora articulación entre el verdadero Dios y la praxis real de los hombres de Dios. Y vamos a tomarlas de Lucas, para quien la revelación de la misericordia universal de Dios constituye un eje prioritario.

Las tres parábolas llamadas «de la misericordia» (Lc 15: la oveja, la moneda y el hijo recuperados) sólo pueden comprenderse debidamente si no se olvida que cada una de ellas viene enmarcada por la introducción del capítulo:

«Todos los publicanos y los pecadores se acercaban a él para oírle, y los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: 'Este acoge a los pecadores y come con ellos'» (15,1-2).

Se trata de hombres de Dios que se enfrentan a propósito de sendas praxis totalmente diferentes. Para los administradores del poder religioso, Jesús quebranta voluntaria y gravemente la ley de pureza, enfrentándose, consiguientemente, a la santidad de Dios e incapaciándose para todo acto cultural. Para Jesús, por el contrario, es esa misma santidad de Dios la que inspira su praxis; pero él conoce a Dios no como el Santo que rechaza y condena, sino como el Santo que atrae a sí y se regocija con la vuelta (del pródigo). Toda teoría sobre Dios que no pase por lo concreto de una praxis consecuente no es más que teoría, por muy hermosa que sea; la praxis revela a Dios con mucha mayor eficacia que la teoría.

Y así, presentando unos comportamientos humanos evidentes, Jesús, mediante las tres parábolas, va a esforzarse por «convertir» el sentido de Dios que tienen sus oponentes y que está en la base de su praxis. El hombre que ha perdido una oveja, la mujer que ha perdido una moneda de plata y el padre que ha perdido a su hijo hacen todo lo posible por recuperarlos; y una vez que lo han conseguido, se regocijan e invitan a sus amigos a participar de su alegría. Efectivamente, el estribillo de las tres parábolas es: «*Alegraos conmigo, porque he recuperado mi oveja, mi moneda, a mi hijo...*» (Lc 15,6.9.24.32). Dios procede de la misma manera, y quienes son sus amigos y le conocen bien no pueden sino insertar su práctica en y para esa alegría de Dios. Si, como el hijo mayor de la tercera parábola, se quedan petrificados en sus propios méritos y en su superioridad, encerrados en su triste y mezquino espíritu de casta, religiosos puros y duros que no conocen más que el desprecio y la condena, entonces es que, a pesar de sus pretensiones profesionales, no conocen a Dios.

Otro importante parámetro de la existencia humana: el dinero, instrumento y signo del poder y de toda empresa de dominación, incluida la religiosa. También aquí queda de manifiesto la articulación entre sentido de Dios y práctica real:

«Estaban oyendo todas estas cosas los fariseos, que amaban las riquezas, y se burlaban de él. Y les dijo: 'Vosotros sois los que os las dais de justos delante de los hombres, pero Dios conoce vuestros corazones; porque lo que es estimable para los hombres es abominable ante Dios'» (Lc 16,14-15).

¡No son palabras que auguren una larga vida para quien las pronuncia! Criticar una conducta que también critica la mayoría de la gente... ¡pase! Pero atacar algo que es objeto de general consenso, emprenderla contra el poder y sus signos, que todo el mundo respeta, enemistarse con la superioridad reconocida por los hombres, y hacerlo

además en nombre del Dios diferente... ¡todo eso es llevar la misión de revelador de Dios a unos extremos de auténtica temeridad!

Fijémonos, por último, en la parábola del fariseo y el publicano, que nos hace ver el origen secreto de esas diferencias de comportamiento. La parábola —y esto es algo que no debe olvidarse— se dirige «a algunos que se tenían por justos y despreciaban a los demás» (Lc 18,9). He ahí, pues, un primer proceder, del que conviene sacar en limpio que la pretensión de ser justo va inseparablemente unida al desprecio por los demás. Se trata, pues, de una pretensión de poder y dominación.

El otro proceder es el del publicano, que no oculta su fragilidad tras poder alguno ni pretensión alguna de dominación, sino que «realiza la verdad», la verdad de su fragilidad reconocida, accediendo así al reconocimiento de la verdad de Dios: Dios «justifica» a aquellos a quienes «desprecian» los detentadores del poder religioso. El publicano jamás será «justo» (ello le convertiría en «despreciador» de los demás), sino «justificado», alguien que no *posee* su «justicia», su plenitud de existencia, sino que la recibe de Dios.

Conviene traducir la fórmula semítica final. Tras la forma pasiva de ambas fórmulas («será humillado»-«será ensalzado») se oculta a Dios, a quien se evita nombrar. El hombre que se ensalza a sí mismo es, pues, el que oculta la verdad de su fragilidad tras el comportamiento prepotente, y Dios lo desenmascarará. El hombre que se humilla es el que reconoce y no oculta su fragilidad, y Dios se le revela como el que le libera de dicha fragilidad.

Hay, pues, dos praxis mortalmente enfrentadas, una de las cuales desfigura y la otra revela constantemente a Dios.

Tenemos, por una parte, la praxis del poder religioso, ordenada al poderío y a la dominación. Un poder que oculta su propia fragilidad, que se pretende «justo», que se reviste de superioridad con ayuda de todos los signos reconocidos como tales, que se defiende a cualquier precio, que organiza y mantiene un sistema de dominación de los demás por medio de las leyes, que se agrupa en castas jerárquicas que destilan autosuficiencia y desprecio, y que, finalmente, proyecta sobre todo ello la justificación absoluta que confiere el poder terrible de la santidad de Dios. En el corazón mismo de esta praxis reina el Dios del fuego, el Dios del sacrificio.

Por otra parte, tenemos la praxis de Jesús con sus discípulos: un servicio que en modo alguno se organiza como estructura de poderío y dominación. Una praxis orientada fundamentalmente a liberar a los oprimidos, pero también a convertir a los opresores. Una praxis hecha

de sencillez, de cercanía, de ayuda fraterna, de comida compartida (podrá parecer irrelevante, pero el compartir la comida es un acto importante, eficaz y provocativo de la praxis profética de Jesús). Sorprendente y provocador es también el comportamiento de Jesús con las mujeres. Elías tuvo que ser enviado a la viuda de Sarepta para bajar de las nubes del poder y encontrarse con la vida real en la que se manifiesta el Dios verdadero. Jesús lo hace de modo espontáneo y natural, porque en su entorno inmediato hay mujeres (lo cual resulta excepcional para la cultura de su tiempo), a las que incluso se nombra inmediatamente a continuación de los Doce (Lc 8, 1-3). Y justamente porque éstas no se sienten *a priori* juzgadas ni rechazadas por Jesús, es por lo que se atreven —como es el caso de la pecadora de Lc 7,36-50— a acercarse a él, en quien encuentran a alguien que las valora y las libera.

Jesús, pues, se reconoce frágil con los frágiles, con quienes no hace otra cosa más que establecer una relación de amistad y de ayuda mutua. Y en el corazón de este proceder, habitándolo plenamente, se revela el Dios de la brisa suave, el Dios de la misericordia: el Dios diferente, por ser amigo de la debilidad humana, a la que se goza en atraer hasta el objeto del deseo infinito que él mismo ha depositado en ella.

Revelar en la práctica, de manera enérgica y hasta el final esta «diferencia» es una empresa que ya había llevado a muchos profetas a la muerte y que hará otro tanto con Jesús.

3. Jesús, ¿víctima o profeta?

En un primer momento, Jesús había emprendido una considerable actividad de predicación popular en Galilea. Pero esta actividad no tardó en «chirriar», y no por culpa de Jesús, sino más bien por la progresiva presión de la expectativa popular, que trata de hacerle desempeñar a Jesús un papel que no le conviene en lo más mínimo: el papel de un poderoso agrupador y catalizador del pueblo. Para eludirlo y mantener la autenticidad de su acción profética, Jesús va a verse obligado a cambiar de rumbo en su estrategia pastoral.

Este viraje, decisivo para la suerte de Jesús, aparece en los evangelios en relación con la multiplicación de los panes. Apenas había terminado aquella gran comida, en la que habían participado cinco mil personas, cuando «*inmediatamente obligó* Jesús a sus discípulos a subirse a la barca y a ir por delante a Betsaida, mientras él despedía a la gente» (Mc 6,45; Mt 14,22). ¿Qué es lo que ha ocurrido, que desencadena de pronto una especie de pánico en Jesús, el cual prác-

ticamente obliga a los discípulos a huir, mientras él busca refugio en la oración, a solas en el monte? (Mc 6,46; Mt 14,23).

Esta sorprendente observación de los evangelistas encuentra su explicación en Jn 6,14ss.: «Al ver la gente la señal que había realizado, decía: 'Este es sin duda el *Profeta* que iba a venir al mundo'. Pero Jesús, *sabiendo* que iban a intentar hacerle *rey* por la fuerza, huyó de nuevo al monte el solo». Las tres palabras que hemos subrayado en el texto delimitan la peligrosa tensión en la que el signo de la multiplicación de los panes ha terminado precipitando a Jesús. Para Juan, el «saber» de Jesús designa su conciencia mesiánica, que le permite emitir un juicio perfectamente lúcido en relación a todos los hombres y a todas las situaciones. Jesús «sabe», pues, que su papel profético se desliza irresistiblemente, en el deseo de las multitudes, hacia una acción de poderío: quieren hacerle rey.

Imagínese la alegría de Elías si, tras el gran signo realizado en el Carmelo, el pueblo le hubiera hecho rey...: ¡habría entrado en Yizreel no por delante de la carroza real, sino subido en ella! Pero Jesús se mantiene fiel a su rechazo de la segunda y la tercera tentaciones. Y en cuanto a esa especie de violencia que emplea con sus discípulos, «obligándoles» a marcharse enseguida, Lucas nos ofrece la explicación en el mismo contexto: los cantos de sirena del poder no les resultan indiferentes, y Jesús tiene que librarles de su atracción: «Como todos se maravillaban de las cosas que hacía, dijo a sus discípulos: 'Poned en vuestros oídos estas palabras: el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres'» (Lc 9, 43s.).

Al finalizar su relato de la multiplicación de los panes, Lucas no menciona el hecho de que Jesús obligara a los discípulos a marcharse, sino que pasa inmediatamente a referirse a la oración a solas de Jesús (Lc 9, 18), de donde brota la nueva orientación, la nueva práctica de éste.

3.1. *La subida a Jerusalén*

Fiel a su orientación fundamental, Jesús no tiene la menor intención de arrebatar el poder ni de hacerse «rey» y ocupar el lugar de los que reinan. Por eso, como las multitudes le empujan irresistiblemente en esa dirección, en adelante Jesús va a ocultarse de ellas y a concentrarse en sus discípulos. Tras la multiplicación de los panes, que pone el poder al alcance de su mano, y tras la oración en solitario, en la que Jesús se resitúa en la autenticidad de su misión y en la verdad de su ser ante Dios, los tres evangelios refieren un diálogo entre Jesús y sus discípulos, diálogo que recorre tres niveles muy significativos:

«¡Quién dice *la gente* que soy yo? - ¡Y quién soy yo *para vosotros?* - *Es preciso* que el Hijo del hombre padezca, muera y resucite». El paso de «*la gente*» al «*vosotros*» es muy claro: en adelante, Jesús se dedica en exclusiva a sus discípulos, abandonando a las multitudes en beneficio del «Resto», que es a quien ahora va a explicar su identidad y su praxis verdaderas, contrarias a lo que puedan esperar las multitudes. Mateo llega incluso a emplear un tono particularmente solemne para expresar la importancia verdaderamente única del cambio producido: «*Desde entonces comenzó Jesús a manifestar* a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho... ser condenado a muerte y resucitar» (Mt 16,21).

Pero el hecho de que no quiera tomar el poder no significa que Jesús abdique en lo más mínimo de su manera diferente y provocadora de proceder, sino que incluso la *radicaliza*, haciendo ostentación de ella en el corazón mismo del poder establecido, en el Templo de Jerusalén: «él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén» (o, literalmente, «*endureció la expresión de su rostro* para tomar resueltamente el camino de Jerusalén»: Lc 9,51).

Durante la subida a Jerusalén, Jesús se dedica intensamente a hacer que sus discípulos comprendan su praxis y comulguen en su verdad y en su combate; en una palabra: que lo acompañen de veras. Jugando simbólicamente con el significado de perfección del número tres, los Sinópticos han conservado tres manifestaciones de Jesús que tradicionalmente se conocen como «anuncios de la Pasión» (erróneamente, porque Jesús anuncia al mismo tiempo su resurrección: cf. Mt 16,21; 17,22; 20,17 y pars.). Pero el éxito de esas manifestaciones es muy relativo, y es sobre todo Marcos quien subraya constantemente la incompreensión y hasta el endurecimiento de los discípulos.

Al pasar así de la periferia (Galilea) al centro (Jerusalén), privándose voluntariamente del apoyo de un gran movimiento popular, Jesús es perfectamente consciente de que la provocación que supone su praxis «diferente» va a resultar mortalmente peligrosa.

A pesar del creciente peligro, Jesús resiste —pues la tentación es constante— a todas las insinuaciones para que recurra a la fuerza que le hacen sus discípulos, y concretamente Pedro (Mt 16,22s.), que querría empujar a Jesús a un mañana mesiánico de poderío. Pero la violencia de la respuesta manifiesta que la fidelidad de Jesús no se realiza sin lucha: «¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Eres escándalo para mí, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres!» Pero estas palabras manifiestan también que la praxis diferente de Jesús es, al mismo tiempo, revelación de un Dios igualmente diferente.

Y también Santiago y Juan querrían que Jesús, cual nuevo Elías, estableciera un poder indiscutible sirviéndose del fuego divino (Lc 9,52-56).

Pero es que, además, los enemigos de Jesús también le provocan en el mismo sentido cuando le piden «una señal del cielo». En realidad, lo que hacen es tenderle un trampa, «ponerle a prueba» (Mc 8,11): si Jesús acepta dejarse acreditar por una poderosa señal del Dios poderoso, en lugar de hacerse reconocer simplemente por el hombre que se convierte, entonces estará cayendo en el mesianismo de poderío. Consiguientemente, Jesús, según Marcos, se niega en redondo a dar semejante señal; lo más que hace, según Mt 16,4, es aludir a la señal de Jonás, que Lc 11,29-32 explica en el sentido de una predicación que suscita la conversión. Jesús, por lo tanto, se mantiene fiel a su fundamental rechazo del poder, con cuya praxis revela al Dios diferente, y seguirá revelándolo hasta el final, hasta pronunciar esa frase en que se concentra de manera definitiva la doble verdad del hombre y de Dios: «¡Padre, en tus manos pongo mi desfalleciente espíritu...!»: verdad del frágil deseo que no busca apoyo en ninguna otra parte que no sea junto al Dios que es capaz de engendrar.

3.2. La cruz, ¿un símbolo sado-masoquista?

Jesús anuncia a sus discípulos la subida a Jerusalén como un camino hacia la muerte. Una muerte que no representa un peligro eventual, sino una pura necesidad. Por supuesto que se sitúa dentro de un todo, de un éxodo que comienza en Galilea y que culminará en la resurrección; pero, dentro de ese todo, allí está la muerte como una necesidad: «él debía...». (Mt 16,21); y esa necesidad viene de Dios, de sus «pensamientos» (Mt 16,23), de la misión que Dios confía a Jesús.

Este viraje en la vida de Jesús, este aparente surgimiento inopinado de una necesidad fatal, ha sido ocasión muchas veces de una visión esquizofrénica de la personalidad de Jesús: habría un primer Jesús feliz, libre y atrevido, una especie de trovador amigo de los marginados, de los niños y de las flores, que habría descrito con parábolas y gestos concretos un maravilloso Reino de Dios hecho de sencillez fraterna, de compartir solidario y de confianza, y que se habría complacido en tomarse a broma a la gente seria. Luego, de pronto, se produce el cambio: se han terminado las «vacaciones» evangélicas y ha llegado la hora de tomarse las cosas en serio; se acabó el «edificar» a la gente sencilla y el animar a los corazones pueriles; ahora «hay que» hacer aquello a lo que se ha venido: la

muerte expiatoria. El resto no es más que folklore, un trámite necesario para excitar al verdugo. Pero para salvar al mundo hay que volver inmediatamente a los términos del contrato: la muerte expiatoria del inocente, el gran sacrificio compensatorio.

De este modo, el Dios de la misericordia es también remitido al mundo del folklore y de las provocaciones necesarias. En adelante es el Dios del sacrificio el que recobra todos sus derechos. En vano se ha alzado Jesús contra quienes administran el poder religioso: no sólo ellos van a vencerle físicamente; también su Dios del sacrificio va a prevalecer sobre Jesús, puesto que *es preciso* que éste muera.

El propio Jesús habría de plegarse a ello: sombrío y preocupado, ahora ya no es a la serenidad del Reino del Padre adonde arrastra a sus discípulos, sino a la sumisión a esta necesidad divina, a esta implacable exigencia del Dios del sacrificio. En adelante, «el que quiera ser mi discípulo, que renuncie a sí mismo, tome su cruz y me siga» (Mt 16,24). Del horizonte ha desaparecido, al parecer, tanto para Jesús como para sus discípulos, el Dios de la misericordia y no del sacrificio. Se ha vuelto a la seriedad y a la solidez de las estructuras: un poder religioso perfectamente establecido que prescribe y regula los sacrificios y condena a quienes no se someten, aplastando al hombre concreto bajo el yugo del miedo a Dios que dicho poder difunde.

Para realizar la Iglesia de Jesús, ¿basta, pues, con añadir a la Sinagoga el sacrificio expiatorio?

En realidad, esta visión esquizofrénica es pura «importación» de religión al Evangelio, con el consiguiente resultado de una pérdida de sustancia para la persona de Jesús: reducido a un papel formal de víctima expiatoria y compensatoria, Jesús queda privado de su praxis profética, que es la única que conlleva una carga de sentido capaz de revelar y de salvar. La religión, con su teoría de la satisfacción, mutila a Jesús, haciendo de él, en un primer momento, una mera víctima, un ser para el sufrimiento. Y en un segundo momento, mediante la reacción de la crítica y de la malcreencia, va a provocar una segunda mutilación: la que reduce a Jesús a su mensaje, convirtiéndolo en un ser que, simplemente, habló bien. Muerte compensatoria o mensaje edificante...: es preciso salir de esta alternativa para recuperar al Jesús real, el que presentan los evangelios, *que jamás invocan* —como tampoco lo hacen los restantes libros del Nuevo Testamento, y volveremos a ello más adelante— ese contexto sado-masoquista que se supone que explica la cruz de Jesús y la de sus discípulos.

Lo que mueve a Jesús a lo largo de su éxodo, lo que le motiva de un extremo al otro del Evangelio, es *la verdad* del hombre y de Dios, *el rechazo* de la mentira (organizada fundamentalmente por el

poder religioso) sobre el hombre y sobre Dios, y la *búsqueda* constante de una praxis diferente, capaz de revelar, de convertir y de arrastrar. Nada de resignación victimaria, sino motivación dinámica, vital y libre. Como veremos más adelante, los textos no evangélicos del Nuevo Testamento y que, al nivel de la experiencia real de las primeras generaciones, son una especie de interpretación del llamamiento evangélico a «llevar la cruz», participan de ese mismo espíritu. La primera carta de Pedro se revelará especialmente significativa a este respecto: los cristianos son invitados a «comulgar en los sufrimientos de Cristo» no como víctimas, sino como testigos valerosos, fielmente comprometidos en una praxis diferente de la del mundo y que provoca de parte de éste una reacción de persecución. No se trata de compensar, sino de revelar.

En Jesús, esta adhesión práctica a la verdad es de tal naturaleza que, aun cuando comience a insinuarse una fuerte oposición a su praxis, o la presión popular trate de hacerle tomar otros derroteros, Jesús no varía lo más mínimo, sino que se mantiene fiel a su praxis; más aún: se juega el todo por el todo y centra su actuación en Jerusalén, aun cuando sabe el peligro que corre. Y una vez más, lo que le atrae, lo que le mueve, *no es la muerte*, una muerte exigida por algún fatal contrato hecho con Dios. Lo que le mueve es la verdad, aun cuando haya que morir por ella. Y este «aun cuando» adquiere forma peligrosamente en la vida de Jesús, desde el momento en que éste se resiste a las presiones populares y se atreve a proseguir prácticamente en solitario su protesta contra la mentira.

Lo que le atrae no es la muerte, que en sí misma no tiene nada de atractivo ni para Jesús ni para Dios; lo que le atrae es la vida verdadera, *aun cuando* para alcanzarla tenga que dejarse matar. Lo que le atrae es el rechazo del poder y sus mentiras, *aun cuando* para persistir en esta actitud tenga que ser él su primera víctima. Lo que le atrae es la voluntad de revelar al Dios misericordioso, *aun cuando* para revelarlo hasta las últimas consecuencias tenga que ser sacrificado por quienes obtienen poder y provecho del falso dios de los sacrificios. Lo que le atrae, en fin, es el deseo de liberar a los pequeños, *aun cuando*, por resistir a sus errados deseos de poder, tenga que ser entregado a la violencia de los grandes, que no tienen intención alguna de perder ni siquiera de modificar su poder.

La muerte será necesaria, y Jesús es lo bastante lúcido para saberlo y decírselo a sus amigos. Pero no se trata de una necesidad derivada de un trágico contrato, ni se trata tampoco de una fatal exigencia del dios de los sacrificios. Se trata de la necesidad *histórica*, no trascendental ni eterna, de «dar testimonio de la verdad» (Jn 18,37) hasta el final y al precio que sea. El contexto en que Juan nos hace saber esta

última motivación de Jesús frente a la muerte es un contexto sumamente significativo: Jesús está negando los subversivos proyectos de realeza de los que el poder religioso —con habilidad, pero también con perfidia— le acusa ante Pilato. No será posible ocultar la verdad: no es la búsqueda del poder lo que precipita a Jesús a la muerte, sino su praxis diferente, con la que revela las mentiras del poder, a la vez que revela también a ese Dios diferente del segregado y utilizado por el poder religioso.

Y en adelante, lo mismo ocurrirá con los discípulos: la noción de la «cruz» que hay que llevar con Jesús no remite al contexto sadomasoquista del Dios de los sacrificios y de la religión alienante que lo produce. La cruz no representa la exigencia divina formal de renuncia, sufrimiento y mutilación del deseo del hombre; la cruz no simboliza el horizonte pesimista, atemorizado y resignado de una vida mezquina y estrecha, so pretexto de que... ¡tal es la voluntad de Dios!

La «cruz» de los discípulos debe definirse por la cruz de Jesús; consiguientemente, significa combate vital del hombre por la verdad, simboliza la *praxis dinámica* —una praxis que hay que inventar y retomar «cada día»: Lc 9,23— *del creyente: contra el poder y sus mentiras y en favor de la verdad del hombre (de uno mismo) y de Dios; praxis que, con Jesús, se aprende a llevar a las últimas consecuencias cuando es preciso*. Es precisamente en estos dos puntos —una praxis diferente / llevada a sus últimas consecuencias— donde la cruz constituye el gran símbolo cristiano, símbolo de la diferencia introducida por Jesús en la historia y sancionada como justa y victoriosa por la resurrección.

La Cruz no es, pues, el lugar del estertor último lanzado hacia Dios para satisfacerle (es urgente que el cristianismo deje de permitir que la religión le pervierta de este modo). La Cruz es, por el contrario, el lugar de la palabra en la que culmina la praxis de la verdad: «¡Padre, en tus manos entrego mi espíritu!».

En el Calvario experimenta Jesús el retorno de la tentación del poder. Sin embargo, persiste en su combate de hombre frágil: no cobija su fragilidad tras de ningún poder humano (al contrario: los poderes humanos, religiosos o no, son los que le abaten) ni divino: acepta la no-intervención, la ausencia de Dios, y se limita a confiar su fragilidad a Aquel que lo engendra, el Padre, con la certeza —a todos revelada a un mismo tiempo— de que el deseo del hombre encuentra su plenitud en la verdad de Dios, y en eso consistirá la resurrección.

Al concluir en el Calvario, el combate profético de Jesús desenmascara definitivamente el Carmelo de Elías: Jesús manifiesta el rechazo de Dios respecto de toda empresa basada en el poderío, religioso

o no, y su preferencia por la libertad del hombre y su combate en la fragilidad hasta las últimas consecuencias. Fermento insignificante en la inmensa masa de la historia, Jesús revela al deseo del hombre a ese Dios diferente que es el único que puede colmarlo.

IV. JESUS REUNE AL «RESTO»

Jesús ha resistido victoriosamente la tentación del poder y la presión popular (benévola, sin embargo, para con él), En adelante, pues, lo que hace es reunir a su «pequeño rebaño»:

«No temas, pequeño rebaño, que a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el Reino» (Lc 12,32).

Ese «pequeño rebaño» lo constituyen los que se convierten, los que, con la fuerza de la revelación del Padre, encuentran el suficiente valor para superar el «miedo» a la diferencia, el miedo a salir de la estructura normal (familia, sinagoga...), que ciertamente ejerce su dominio, pero que también proporciona seguridad.

En adelante, Jesús va a reunir a los «fatigados y agobiados» (Mt 11,28). En el lenguaje del ciclo de Elías, puede decirse que Jesús, profeta auténtico, va a reunirse con el «Resto», con aquellos 7.000 seres anónimos que, en su praxis cotidiana, han escogido y viven la verdad y se resisten a las mentiras del poder y de la posesión: aquellos a quienes, como a los 7.000 de entonces, el propio Dios atrae y mantiene en la verdad (Mt 11,25s.). Jesús se reúne con los «aplastados por el yugo religioso», para liberarlos de él. Y paralelamente, se dirige a quienes administran ese poder religioso, con el fin de convertirlos: con el fin de que dejen de «atar pesadas cargas y echarlas a las espaldas de la gente» y de cuidar hasta el más mínimo detalle de su comportamiento en público para ser reconocidos como superiores y «que la gente les llame Maestros» (cf. Mt 23,4-7). Cuando la religión —con su ley, sus tradiciones y sus ritos— está organizada no para transmitir la vida de Dios al hombre concreto, sino fundamentalmente para utilizar a la gente en beneficio de la propia permanencia en el poder, para mantener a la gente en el miedo y la sumisión, entonces el yugo se hace pesado y es la ocasión de que venga otro Maestro, un verdadero Maestro, «manso y humilde de corazón», a traer la revelación de Dios.

1. Mediante un prolongado esfuerzo de acercamiento

Jesús lo va a experimentar cruelmente: por pesado que sea, la gente ama su propio yugo. No es que lo amen de veras, sino que aman más bien la seguridad que proporciona. La gente es, además, profun-

damente desconfiada: habituada al yugo, ya no cree en la libertad posible, y quien hable de ella probablemente no es más que uno de tantos bellacos, deseoso simplemente de imponer un yugo distinto y en su propio provecho. De modo que... ¡más vale seguir bajo el primer yugo, al que, a fin de cuentas, uno ya está acostumbrado! Por eso es por lo que, en Jerusalén, el pueblo se aliará con sus jefes tradicionales y en contra de Jesús.

Anunciar la libertad es, pues, algo sorprendentemente impopular. Pablo, el gran apóstol de la nueva libertad adquirida en Cristo, manifiesta abiertamente su exasperación a este respecto cuando ve cómo los corintios desconfían de él y prefieren a otros personajes que no buscan ya la libertad de los hombres, sino su propio poder: «¡Para vergüenza vuestra lo digo, corintios: soportáis que os esclavicen, que os roben, que os devoren, que se engrían, que os abofeteen...!» (2 Cor 11,20).

La exhortación al «pequeño rebaño» a no tener *miedo* (Lc 12,32), el signo de la tempestad calmada, el propio cansancio que a veces parece traslucirse en el Jesús de Marcos ante la torpeza de sus discípulos...: todo ello expresa muy claramente que una cosa es reunir a un «Resto» y otra conducirlo progresivamente a que se atreva a liberarse del yugo y acceder positivamente a la praxis de Jesús. «Iban de camino subiendo a Jerusalén, y Jesús marchaba delante de ellos. Ellos estaban atemorizados, y los que le seguían tenían miedo» (Mc 10,32). Aprender a mirar con lucidez el yugo de la tradición y el funcionamiento real del poder religioso... y luego —pues no hay que quedarse en el vacío— acceder progresivamente a la praxis diferente de Jesús y descubrir un nuevo modo de mirar, de reaccionar y de actuar: he ahí el doble esfuerzo de Jesús para reunir verdaderamente a su «Resto» y lograr que éste se vaya asemejando progresivamente a él.

1.1. *Cambiar de praxis*

El primer ejemplo significativo de este doble aprendizaje es la parábola del buen Samaritano (Lc 10,25-37), que Jesús narra con ocasión de su encuentro con un «legista», es decir, con un escriba especialista en la Ley: con un miembro activo, por lo tanto, del poder religioso; lo cual hace que resulte aún más instructivo el modo de proceder de Jesús para apartarle de dicho poder y conducirlo a una nueva praxis.

La discusión comienza versando sobre preguntas de carácter general: «¿Qué he de hacer para heredar la vida eterna?» (10,25).

«¿Quién es mi prójimo?» (10,29). Es la clase de preguntas sobre las que debaten los especialistas en las escuelas teológicas y que desembocan en definiciones, en listas de criterios...; en suma: en una *doctrina*. Es un proceder característico de la casta religiosa en el poder, representada aquí por el legista y completada, más adelante, por el sacerdote y el levita de la parábola: personas a las que les encanta definir (para los demás, como hace ver Mt 23,2-4) las exigencias completas de la religión. Y personas a las que también les encanta condenar a quienes siguen una doctrina diferente, como es el caso del Samaritano al que Jesús se apresura a sacar a escena para completar el contraste.

El sacerdote y el levita son fieles al comportamiento propio de su casta. Aquel hombre tendido al borde del camino podría estar muerto y, consiguientemente, ser impuro. Tocarlo significaría mancharse. Por eso, tanto el uno como el otro pasan de largo. La santidad de Dios, que ellos pretenden defender y honrar evitando mancharse, les conduce de hecho a rechazar al hombre real que padece necesidad: aquí está presente toda la perversión del poder religioso, y Jesús, con esta parábola, se la revela al legista. El poder religioso está pervertido, puesto que abandona al hombre y desfigura a Dios. Es un poder que gira sobre sí mismo y que ciertamente posee una lógica interna, aunque no se trata de la lógica de Dios. Y hay que citar aquí las enérgicas palabras que pronunciará Jesús en Jerusalén y que se sitúan en el centro mismo de su esfuerzo por desenmascarar al poder religioso y apartar de él a sus discípulos:

«Estando escuchando todo el pueblo, dijo a los discípulos: 'Guardaos de los escribas, que gustan pasear con amplios ropajes y quieren ser saludados en las plazas, ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes; y que devoran la hacienda de las viudas so capa de largas oraciones. Esos tendrán una sentencia más rigurosa'» (Lc 20,45-47).

Este poder gira sobre sí mismo y, a partir de su lógica interna, se hace incapaz de percibir al hombre en su verdadera necesidad y en su verdadera vida. Sólo lo percibe como medio de poder, con el que no puede hacer otra cosa sino utilizarlo o abandonarlo. Este drama, común a todo poder, alcanza un grado particular de perversión cuando, por ser religioso, implica al propio Dios en dicha actitud, desfigurando totalmente su amor y su deseo de hacer vivir al hombre concreto.

Tal es el contexto del legista, a quien Jesús va a «desestabilizar» a base de la «diferencia».

Primera diferencia: se abandona el cerrado ámbito de las discusiones doctrinales. En el centro ya no hay un legista que teoriza y que

trata de delimitar el número de prójimos: «¿Quién es mi prójimo?» En el centro, como referencia absoluta, Jesús pone al hombre que necesita que alguien se acerque a él: «¿Cuál de los tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» La pregunta inicial ha quedado totalmente transformada por el relato de Jesús.

Segunda diferencia: lo importante ya no está en el despacho del legista, en la ponderación con que su trabajo le permite «afinar» —para los demás— las exigencias de la doctrina. Lo importante tiene lugar en el camino —«...de igual modo, un levita que pasaba por *aquel lugar...*»—, en ese punto exacto del camino que se convierte en el lugar de una decisión concreta: dar un rodeo y pasar de largo... o acercarse al ser humano necesitado.

Ultima diferencia: el verbo «hacer» enmarca el conjunto de nuestro texto. Aparece en el centro mismo de la pregunta inicial («¿Qué he de *hacer* para heredar la vida eterna?») y reaparece de nuevo en el «remate» de la parábola: «Ve y *haz* tú lo mismo». Ahora bien, obsérvese el cambio que se produce entre el primer «hacer» y el último. El primero tenía el peligro de quedarse en la mera reflexión doctrinal. En sí misma, la respuesta del legista, que une el amor a Dios y el amor al prójimo, es perfecta, y Jesús manifiesta su aprobación: «Has respondido bien. Haz eso y vivirás». Pero aún queda por precisar cómo se produce en la realidad esa unión. El sacerdote y el levita establecen entre Dios y el prójimo una unión que hace que el ser humano siga en la estacada. Con su parábola, pues, Jesús deja muy claro que el amor a Dios es ciertamente el origen de la verdadera praxis que conduce a la vida, pero también que el criterio, la prueba de la actualización correcta de ese amor (y no profundamente contradictoria con Dios) es lo que se hace con el hombre concreto: si se le rechaza o se acerca uno a él. *El criterio absoluto es lo que mi «hacer», mi praxis, produce realmente en el hombre, y no su conformidad con una doctrina, por muy santo que sea su contenido, sobre todo cuando una sana crítica demuestra que es mero instrumento de poder.*

1.2. Cambiar de corazón

El pensamiento de Jesús se desarrolla en un perfecto equilibrio entre Dios y el hombre, que son los dos referencias para la praxis, la cual debe entenderse como una mediación de Dios para con el hombre. Su criterio es el hombre, el hombre concreto, con su vida y sus necesidades reales. Sólo así nos mantendremos lúcidos y evitaremos la trampa del poder y de un funcionamiento del poder en «circuito cerrado»; y evitaremos, sobre todo, la pretensión, por parte del poder,

de constituir la felicidad del hombre (o de Dios); evitaremos, en fin, ignorar al hombre real en beneficio del hombre pensado por la estructura y en función del interés de ésta.

El criterio es el hombre, pero la fuente es Dios. Es Dios, creador y padre, el primero en estar «a favor» del hombre concreto. Consiguientemente, es en él en quien Jesús (y su discípulo) descubre y obtiene esa sensibilidad, ese cuidado y esa ternura que mueven su actuar y *le liberan de toda exigencia que no sea la del hombre concreto y la situación concreta.*

Indudablemente, el escriba de Marcos se había visto alcanzado de pronto por esa sensibilidad nueva, fuente de libertad, cuando fue capaz de afirmar: «Amar a Dios con todo el corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas, y al prójimo como a uno mismo, *vale más que todos los holocaustos y sacrificios*» (Mc 12,33). De aquel escriba pudo decir Jesús que estaba cerca del Reino.

Se trata, pues, de un asunto de sensibilidad; es cuestión de corazón, como perfectamente lo expresa el segundo texto con el que pretendemos proseguir nuestro aprendizaje de Jesús (Mc 7,1-23): «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (7,6).

Como ya hemos visto, Jesús quebranta abierta y públicamente la ley de pureza, porque ésta, de hecho, desfigura al verdadero Dios al acabar rechazando y condenando, en su nombre, especialmente a los más pobres de la sociedad. Su valeroso ejemplo crea escuela, y sus discípulos se deciden a vivir esa misma libertad. Al comienzo de nuestro texto, los fariseos y los escribas se sublevan contra semejante infracción: «¿Por qué tus discípulos no viven conforme a la tradición de los antepasados, sino que comen con manos impuras?» (7,5). Lo que se ventila es grave: aquellas personas están culpabilizando a sus discípulos, ¡tratando de que pierdan esa hermosa libertad y esa sensibilidad recién estrenadas! Jesús va a reaccionar, ante todo, contra los propios fariseos (6,13); a continuación, frente a la multitud (14,16); y por último —y sobre todo—, en la intimidad, con sus discípulos (17-23).

Frente a los fariseos, la argumentación de Jesús es de una lucidez devastadora: Jesús no formula invectivas de carácter general, sino que analiza fríamente un punto, señalando, eso sí, que habría otros muchos puntos en los que fijarse: «Y vosotros hacéis muchas cosas semejantes a éstas» (7,13). Ese punto es la asistencia debida a los padres ancianos; asistencia exigida por la ley de Moisés y, consiguientemente, por Dios. Pues bien, he aquí, simplificada en cifras, la astucia ideada por el poder religioso: supongamos que, para ayudar a sus padres, un hombre

ha previsto y apartado la suma de 200.000 pesetas. Si declara esa suma «ofrenda sagrada», es decir, ofrenda hecha a los sacerdotes y al Templo, queda liberado de todo deber para con sus padres. Ahora bien, ¿qué hay que hacer para declarar sagrada y, por tanto, intocable esa ofrenda? Sencillamente, entregar al Templo las primicias, pongamos 20.000 pesetas. Las primicias significan el todo; consiguientemente, es toda la suma la que, como por ensalmo, se convierte en ofrenda intocable. Con lo cual, todo el mundo sale ganando: el poder religioso gana 20.000 pesetas, y el interesado se ahorra 180.000. Todo el mundo... ¡menos los padres! Y así es como «... anuláis la *palabra* de Dios mediante la *tradicón* que os habéis transmitido» (7,13).

El veredicto es realmente severo: la tradición humana anula la palabra de Dios. Lo cual se prueba haciendo ver el real funcionamiento del poder religioso: al final de la palabra de Dios hay unos padres ancianos a los que se respeta y se mantiene en su dignidad, por muy débiles e inútiles que puedan ser; al final de la tradición, por el contrario, esas mismas personas quedan abandonadas. La tradición religiosa ha perdido todo contacto con los dos términos de la praxis auténtica: el Dios real y el hombre real. La tradición no es más que un sistema cerrado: la ideología de la casta religiosa en el poder, que se sirve del hombre y de Dios para mantenerse en dicho poder. La lucidez de Jesús resulta verdaderamente devastadora... ¡y tendrá que pagarlo!

Como ya he dicho anteriormente, me temo que los reflejos del lector del siglo XX le impidan medir el verdadero impacto de este comportamiento de Jesús: hasta tal punto nos hemos acostumbrado a «bagatelizar» sus disputas con los fariseos. Unas disputas que hemos convertido en un mero aspecto del «folklore» evangélico, apropiadas para excitar al verdugo y cuya única utilidad es en orden a preparar el sacrificio: Jesús no interesa más que en la medida en que va progresivamente acercándose a la muerte compensatoria.

En realidad, Jesús interesa, ante todo, por su vida, por esa praxis a la que arrastra a su «Resto»; una praxis que revoluciona la organización religiosa. Es verdad que la importancia real de instituciones tales como la ley de pureza y el Templo, con sus liturgias y su personal, o el sometimiento de todo un pueblo a los elementos religiosos (escribas y demás), es algo que nos resulta demasiado lejano. Por eso vamos a intentar un peligroso, pero benéfico, ejercicio de actualización.

1.3. *Entre tradición y palabra de Dios*

El mencionado ejercicio vamos a hacerlo en el campo de la doctrina y la pastoral del matrimonio, y más concretamente del divorcio y la contracepción. No pretendo resolver todos estos problemas de un plumazo, sino arrojar alguna luz sobre las contradicciones del actual modo de plantearlo: en ambos casos, la Iglesia aparece más preocupada por el mantenimiento de su estructura y de su magisterio que por el hombre real que padece el problema en sus carnes. De este modo, la Iglesia mantiene una tradición en beneficio de su propio poder, más que en el del servicio a la palabra de Dios en orden al mayor beneficio del hombre concreto en su situación real.

Como responsable de un seminario desde hace quince años, estoy en condiciones de conocer la prudencia y la lucidez de la Iglesia con respecto al compromiso del celibato. La Iglesia sabe que algo así no puede improvisarse de la noche a la mañana, en un arranque de decisión generosa, sino que, por el contrario, es menester una larga preparación y un largo discernimiento, y que incluso, una vez dado el paso, todavía es preciso un ambiente adecuado, tanto espiritual como humano, para mantener viva y posible esta forma de vida.

Por el contrario —y la diferencia en este punto es tan sangrante que uno se vería tentado a hablar de «doble medida»—, cuando se trata de un hombre (o una mujer) que ha sido abandonado por su cónyuge, la Iglesia piensa de un modo muy distinto: se supone que esa persona recibe, de la noche a la mañana, toda la gracia de estado necesaria para vivir ese celibato impuesto.

Si de pronto se emplea este diferente lenguaje, totalmente ajeno a la realidad, es porque no se quiere saber qué es lo que ocurre con el divorciado real; lo único que importa es que no se vuelva a casar, es decir, que la doctrina de la Iglesia —y su poder, consiguientemente— no padezca menoscabo alguno.

Otra prueba de este desinterés por el hombre real es el hecho de que, en este punto, la Iglesia no conoce más que una sola categoría: la del «divorciado vuelto a casar». Se mete a todo el mundo en el mismo saco. Poco importan los elementos de la situación real: si se trata de un divorcio provocado o padecido, si la persona es culpable o no de la situación, o cuáles son las razones profundas de un fracaso conyugal, o cuál ha sido la evolución ulterior de un divorciado (aun culpable) que, al cabo de un cierto tiempo, logra reconstruir algo válido ante Dios y ante los hombres: todo eso no le interesa a la Iglesia, la cual no ve en ese ser humano más que a un «divorciado vuelto a casar»; es decir, no lo ve en su vida real —que es como Dios lo ve—,

sino únicamente en función de su estructura (la estructura de la Iglesia, se entiende) y, consiguientemente, lo rechaza. Ultimamente se guardan más las formas, pero el rechazo sigue siendo igualmente absoluto: ya no se le excomulga, pero se le excluye para siempre de la comunión.

Precisamente sobre este punto puede hacerse otro análisis sumamente instructivo, en el estilo de Marcos 7. Supongamos que un hombre divorciado conoce a una mujer y la deja embarazada: ¿qué hacer? La elección es sumamente simple: o se aceptan los hechos y se contrae matrimonio, o se recurre al aborto. Si el hombre pretende seguir siendo miembro celebrante y comulgante de la Iglesia, optará por el aborto, porque una simple confesión le garantizará, efectivamente, la reconciliación. Si, por el contrario, opta por la vida del niño y por el consiguiente matrimonio civil, ya nunca quedará reconciliado. No deja de ser curioso que un acto en favor de la muerte esté menos cargado de consecuencias que un acto en favor de la vida; curioso... y revelador una vez más, en el sentido de Marcos 7, de una tradición y un poder que prevalecen indebidamente sobre el hombre real y la vida concreta.

En cuanto a la contracepción, sabemos que el argumento de la continuidad en el magisterio ha prevalecido sobre cualesquiera otras consideraciones, y en concreto sobre la preocupación eminentemente pastoral —porque revela la preocupación de Dios por el hombre real— de no permanecer insensibles a los problemas y angustias reales de las parejas. Una vez más, tradición y palabra de Dios se oponen: a la Iglesia se le ha dado un magisterio para que sirva a la palabra de Dios y su acción benéfica en favor del hombre; pero resulta que la Iglesia, para defender su magisterio y para que no haya (demasiadas) diferencias entre su enseñanza pasada y su enseñanza actual, se incapacita a sí misma para esa adaptación que es la que confiere a la palabra de Dios —aun hoy y en cada nueva situación del futuro— su venturosa eficacia para el hombre real. Cuando la preocupación por el poder prevalece sobre la preocupación por el hombre real, la credibilidad evangélica se esfuma incluso en otros campos, como puede ser el de la lucha de la Iglesia contra la vulgarización del aborto, lucha en la que, sin embargo, la Iglesia se preocupa evangélicamente por la suerte del más débil de los seres: el hombre aún no nacido.

Aun inconscientemente, y en nombre de unas tradiciones en sí perfectamente respetables, el corazón puede alejarse de Dios; en tal caso, el evangelio —es el caso de Marcos 7, por ejemplo— nos recuerda el criterio absoluto para nuestra conversión, para la praxis que él quiere para su «Resto»: *¿qué es del hombre real al cabo de todas nuestras estructuras y de toda nuestra pastoral?*

2. Para una comida de comunión

«¿Aún no comprendéis ni entendéis? ¿Es que tenéis la mente embotada?» (Mc 8,17): evidentemente, la formación del «Resto» no fue fácil. Fue preciso un largo camino de explicaciones, de aclaraciones y de paciencia, aprovechando Jesús cuantas ocasiones se le presentaban, mientras subían a Jerusalén, para enseñar a sus discípulos a percibir su propio sentido de Dios y del hombre y a comprender su fe y su praxis, tan diferentes de toda la tradición ambiente; en suma: para llevarlos a *comulgar con Él y su combate*.

De este prolongado esfuerzo de Jesús, los evangelistas, simbólicamente, han conservado un grupo de tres «discursos» (Mt 16,21ss.; 17,22ss.; 20,17ss. y par.) en los que, con palabras tajantes y explícitas, Jesús anuncia la suerte que le aguarda y, poco a poco, convence a sus discípulos para que vivan con él hasta el final su rechazo del mesianismo de poderío y la fragilidad de su mesianismo humano.

Y es al final de aquel largo esfuerzo de aprendizaje de la comunión en su praxis profética cuando Jesús, al fin, reúne a sus discípulos en una comida que, al mismo tiempo, él mismo instituye como comida de comunión y memorial: *mediante dicha comida, el «Resto» se reunirá en lo sucesivo en la comunión con Jesús y su praxis, y ya nunca dejará de constituirse, siguiendo a Jesús, en la «diferencia» por él inaugurada.* «Diferencia» que conlleva tres aspectos íntimamente relacionados entre sí: la alianza con el *Dios diferente* y la constitución de un *grupo diferente* (del mundo y de la sinagoga) mediante una *praxis diferente*, esencialmente definida por el rechazo del poder.

Lucas es el evangelista que mejor ha sabido percibir y expresar la relación entre el citado aprendizaje y su culminación en la institución de la comida del Señor, hasta el punto de que es el único que recoge, en el contexto de dicha comida, una discusión entre los discípulos sobre quién de ellos sería el mayor; discusión que tiene lugar con anterioridad: Lucas la relata en 9,46 —haciendo así contrastar el rechazo del poderío por parte de Jesús (44-45) y el deseo no exorcizado por parte de los discípulos— y vuelve a hacerlo en 22,44, como para establecer una relación entre todos estos elementos y, sobre todo, para dar el debido lugar y el sentido apropiado a la comida: *en ella culmina para siempre el deseo de Jesús de proporcionar a su «Resto» la comunión con él en su combate profético.*

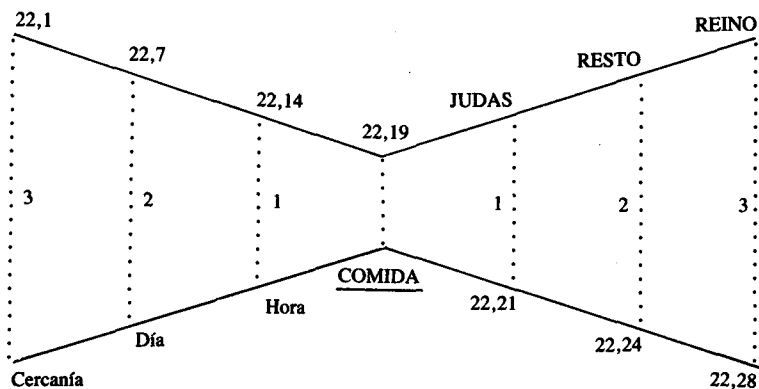
2.1. La dinámica de la comida pascual

Pero, aparte de esta repetición, Lucas revela el sentido profundo de aquella comida mediante la estructura toda de su relato de la institución eucarística (Lc 22,1-30), que, dicho sea de paso, es un texto perfectamente «cincelado».

El procedimiento utilizado por Lucas tiene un nombre en la técnica cinematográfica: es el «zoom»; primero, *zoom hacia adelante*, concentrando progresivamente la visión en un solo detalle del plano; y luego *zoom hacia atrás*, ensanchando de nuevo la visión hasta el infinito. Y es que esta comida se instituye para *condensar* toda la vida anterior en la comunión con Jesús y su praxis y para, a continuación, *relanzarla* constantemente al futuro.

El «zoom hacia adelante» se realiza en tres tiempos, gracias a tres sucesivas indicaciones temporales que unifican el relato y acaban centrando la atención del lector en el elemento central: el pan y el cáliz. Primero se nos hace saber que «*se acercaba la Pascua*» (22,1); más tarde, prosigue el relato una vez que «*llegó el día de la Pascua*» (22,7), para hacer crecer aún más el «suspense» anunciando al fin la llegada de «*la hora*» (22,14). El tiempo, el día, la hora... No podía encontrarse un procedimiento literario más preciso para condensar en esta comida con sus discípulos todo el trayecto seguido anteriormente por Jesús.

Para realizar en otros tres tiempos el «zoom hacia atrás» es menester también una construcción «peculiar». A diferencia de Mateo y de Marcos, Lucas menciona después de la comida la revelación de la traición de Judas (21-23) —el cual, por lo tanto, llegó a «comulgar»—; a continuación amplía el campo de visión a los Doce, retomando la mencionada discusión de 9,46 (24-27), y finalmente abre el diafragma hasta el infinito hablando del Reino futuro, de la mesa que los reunirá a todos definitivamente y del advenimiento de la justicia eterna para el pueblo de Dios (28-30). De este modo, se acaba una unidad narrativa y comienza otra, introducida por las palabras «Y dijo el Señor...» (Lc 22,31).



Si esta comida es, pues, condensación y, a continuación, relanzamiento de la vida de Jesús ofrecida en comunión a su «Resto», no es de extrañar, después de lo que sabemos de la praxis mesiánica de Jesús, que a través de todo este relato —y no ya sólo en su estructura, sino en sus contenidos— encontremos constantes referencias al *poder*.

El primer paso del relato, el de la «cercanía», sirve para situar la confrontación: se trata del poder que sobre el pueblo tienen «los sumos sacerdotes y los escribas», y un poco más adelante «los sumos sacerdotes y los jefes de la guardia», que conspiran en asamblea continua y pretenden rivalizar con Jesús, por quien se sienten amenazados —aunque no realmente por él, sino por el entusiasmo que el pueblo siente por él (22,2). Otro actor es Satán, de quien sabemos desde el comienzo del Evangelio que su tentación está referida al poder; ahora se acerca la hora de su regreso (cf. 22,53).

Sin embargo, la etapa del «día» (7-13) nos muestra a un Jesús sumamente tranquilo, en absoluto preocupado por amotinar al pueblo que se agrupa en torno a él y por organizar la subversión o, al menos, su propia defensa. También Jesús toma iniciativas, pero únicamente para preparar la Pascua.

Cuando llega «la hora» (14-18) no hay en Jesús ningún deseo de poder ni pretensión alguna de buscar abrigo y protección. Al contrario: lo que hay en él es un profundo reconocimiento de su fragilidad y de su necesidad de fraternidad: «¡Con ansia he deseado comer con vosotros esta Pascua antes de padecer!»: necesidad de comunión fraterna para poder percibir, vivir y celebrar aquella fragilidad y aquella mortal ausencia de poder como camino de verdad y de consumación plena en el Reino, con la sola fuerza del Reino de Dios: «Ya no comeré ni beberé hasta que llegue el Reino de Dios» (16-18).

Y entonces —en impenetrable símbolo de misterio, insuperable por su sencillez e inolvidable por su humanidad— Jesús toma el pan, y más tarde la copa, y celebra e instituye la comida de comunión como memorial de sí mismo en su éxodo.

Lo que da en comunión es su «cuerpo *dado* y su «sangre *derramada*», es decir, su existencia, que hasta el final se ha negado a ocultar su fragilidad valiéndose de su poder. Si Jesús es «*dado*» y su sangre «*derramada*» de este modo, es porque él ha sido «*entregado*» al poder, y ello es perfectamente coherente con la acción profética que ha mantenido a lo largo de toda su vida. El verbo «*entregar*» aparece en tres ocasiones (4.21.22) y, comparado con las fórmulas de institución de Mateo, Marcos y 1 Cor 11, es Lucas el único que dice que el cuerpo es «*dado*», verbo que en griego es de la misma raíz que «*entregar*». Jesús no es, pues, la víctima impotente de una violenta fatalidad. Es

verdad que es entregado; pero es más verdad aún que él mismo se da y, de ese modo, resiste hasta el final a la tentación del poder. Es con este Jesús, definido por este proceder, con quien se celebra la comunión y se establece la nueva alianza.

2.2. *Comulgar para perdurar en la «diferencia»*

En la segunda parte del relato, con su apertura a horizontes infinitos, lo que ha de explicitarse es el sentido de aquella comida. El Judas de Lucas no sale del cenáculo hasta después de haber comulgado con todos los demás, con lo que no hace sino dar un ejemplo negativo: Judas se convierte en el prototipo del que comulga sin comulgar verdaderamente con Jesús. Lo que hace, por el contrario, es «entregarlo» (4.21.22); Judas se ha pasado al bando del poder religioso, se ha dejado «recuperar». He ahí, pues, en negativo, lo que se ventila en la comida de comunión.

Es sabido que el pensamiento de Lucas es de inspiración paulina: ese Judas que no comulga verdaderamente y que, de ese modo, ilustra negativamente el verdadero sentido de la comunión, empalma perfectamente con el pensamiento de Pablo, que establece esta misma distinción a propósito de los padres en el desierto: «Todos comieron el mismo alimento espiritual... pero la mayoría de ellos no fueron del agrado de Dios... Estas cosas sucedieron en figura para nosotros» (1 Cor 10,3-11). Y ésta es también la tipología negativa que Lucas atribuye a Judas.

A continuación, Lucas pasa al significado positivo de aquella comida de comunión. A diferencia de Mateo y de Marcos, Lucas se ha guardado en la recámara la *disputa* entre los discípulos; anteriormente, en 9,46, le ha puesto sordina y se ha limitado a decir que «surgió una discusión entre ellos». Es ahora, pues, durante la comida, cuando estalla la disputa. La transición es tan abrupta e inesperada que, en el plano estrictamente histórico, semejante reacción por parte de los discípulos en aquel intenso y trágico momento no es demasiado plausible, aunque la construcción literaria mitiga esta impresión.

También se revela al mismo tiempo el aspecto positivo de la comida de comunión: constituir a los discípulos —a diferencia de Judas, y aunque ello no les resulte demasiado natural— en una comunión auténtica *con Jesús en su proceder frente al poder*; dicho de otro modo: *constituir al «Resto» en la diferencia: «vosotros, en cambio, nada de eso»* (26).

La diferencia de que se trata está claramente indicada: «Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos, y los que ejercen

la autoridad sobre ellas se hacen llamar bienhechores» (25). Lucas universaliza el pensamiento de Jesús, refiriéndolo ahora a los paganos, porque, efectivamente, en el mundo greco-romano los tiranos se hacían llamar «bienhechores» («euergétai»). Por lo que se refiere al «Resto», la diferencia consistirá en no funcionar valiéndose del poder de dominación y la hipocresía con que se le camufla para preservarlo. Pero Lucas ya ha hecho constar la misma advertencia con relación al poder religioso y su hipocresía (20,45-47). Y el texto paralelo de Mt 23 llega a ser de una precisión sarcástica y que no ha perdido nada de su fuerza, como veremos más adelante.

Esta diferencia práctica, real —que se da no sólo en el corazón y en la humildad subjetiva de los jefes, sino también en la organización objetiva de las relaciones internas, en su funcionamiento y en su eficacia real y su influjo sobre las restantes relaciones y las personas—, el «Resto» podrá descubrirlo incesantemente reuniéndose en torno a la mesa de Jesús-*servidor* (27), que es quien revela así dónde se halla la verdadera grandeza: «que el mayor entre vosotros sea el menor, y el que manda como el que sirve» (26).

Constituye una gran sabiduría evangélica reconocer y valorar el deseo del hombre. Jesús no incurre jamás en la opresión moral, el peor de todos los poderes, que consiste en aparentar ignorar el deseo del hombre o en sojuzgarlo abiertamente como algo malo, con el fin de dominarlo mejor. El deseo de grandeza, por ejemplo, es perfectamente reconocido: «el que quiera llegar a ser grande...» (Mt 20,26). Es reconocido, sí, pero también orientado hacia la verdadera grandeza, la única capaz de colmar verdaderamente el deseo: la grandeza que se realiza en el servicio y no en la dominación.

Es en esta comida de comunión donde el «Resto», repitiendo los gestos de Jesús en memoria de él, comulgando mediante el pan y la copa en la existencia *entregada* de Jesús, descubrirá una y otra vez *su sentido de la diferencia* y no se dejará «normalizar» por la ley universal del poder humano —religioso o de otro tipo—, sino que, mediante una praxis real y consecuente, seguirá constituyéndose en *anti-modelo* en el mundo: «¡Vosotros, en cambio, nada de eso!».

Es inevitable evocar aquí la famosa tríada: «las autoridades religiosas, civiles y militares», que históricamente revela la enorme complicidad entre los poderes y la gran dificultad de la Iglesia para realizarse como diferente del mundo. El poder religioso no es «diferente» por ser «religioso». Sólo es diferente, sólo se troca en «servicio» (o «ministerio») si verdaderamente funciona de manera diferente, congregando en el seguimiento de Jesús a un «Resto», a unas comunidades cuyo estilo real de vida y de relaciones constituya un signo para el mundo.

Se impone aquí, una comparación significativa con 1 Cor 11,17ss y la teología paulina que allí se expone en relación al sentido de la «comida del Señor». Lo que Pablo reprocha violentamente a los corintios —«Cuando os reunís, ya no es la comida del Señor lo que tomáis» (11,20)— es el que hayan dejado de comprender que dicha Comida debe constituirse incesantemente en anti-modelo del mundo y re-impulsar una praxis diferente. Se han hecho como Judas: sólo comulgan en apariencia, y *su praxis es estrictamente idéntica a la del mundo*. En efecto, «cada uno se adelanta a comer su propia comida y, mientras uno pasa hambre, otro se embriaga» (11,21): la separación mundana entre ricos y pobres se prolonga pura y simplemente en el seno de la comunidad, aun cuando ésta, mediante su celebración, pretenda comulgar con Aquel que fue diferente y que, mediante el don de dicha Comida, desea mantener a la comunidad en esa diferencia. El «vosotros, en cambio, nada de eso» ya no es percibido, y la diferencia en relación al mundo se ha olvidado. De hecho, «se desprecia a la Iglesia de Dios» (11,22), porque, al igual que ocurre en el mundo, se desprecia a los pobres dejándolos donde están. Ya no se hace ningún esfuerzo por liberarlos; insensiblemente, se ha pasado a adoptar las estructuras de poder del mundo: se come y se bebe la Comida del Señor, pero sin «discernir el Cuerpo» (11,29), es decir, *la Iglesia, que se supone que forma un cuerpo con el Señor mediante su praxis diferente hasta la muerte*. Y hay en ello una contradicción intolerable: si la Eucaristía no guarda ya conexión con la praxis *diferente* de la comunidad que la celebra, esta ruptura de sentido, por muy regularmente que se preste el ministerio y se celebren los ritos, anula la Comida del Señor: «Eso ya no es comer la comida del Señor» (11,20), sino que se ha convertido en un acto más.

2.3. Comulgar para afianzar la praxis en la esperanza

El tercer tiempo de la apertura (Lc 22,28-30) pone en relación algo tan insignificante como una simple comida humana con los horizontes infinitos del Reino de Dios en su plenitud; pone en relación, por tanto, la praxis diferente, que se renueva sin cesar, con su consumación final y su triunfo en el mundo nuevo.

En este momento del relato se descubre como una reciprocidad entre Jesús y el «Resto»: en el día de la institución de la comida, era Jesús quien tenía necesidad de ella —«¡Con ansia he deseado comer con vosotros estas Pascua!» (22,15)—, y esta comunión le dará fuerzas para llevar su praxis diferente hasta el final, hasta la donación de su vida, hasta la muerte violenta por rechazar el poder humano y por su fe en un Dios diferente.

Más tarde, siempre que esa comida se celebre como «memorial», será a los discípulos de Jesús a quienes dicha comida constituya como «*los que han perseverado con Jesús en sus pruebas*» (22,28). Y no se tratará de un efecto mágico de la comida: Judas ha comulgado y, sin embargo, se ha pasado al lado del poder y no ha «perseverado con Jesús». Y lo mismo los corintios...

Los que comulgan verdaderamente se definen por su praxis: «perseverar con Jesús en sus pruebas». La palabra griega empleada para expresar la «prueba» es la misma que aparece en 4,13, en la famosa frase: «Acabado todo género de *tentación*, el diablo se alejó de él hasta un tiempo oportuno». Se trata, pues, evidentemente, de «perseverar con Jesús» *en su rechazo del poder*.

Nuestro relato de institución, como hemos visto, tiene una construcción «quíastica»: hay una correspondencia entre el primer término y el último. En el primero (22,1-6), veíamos, ante todo, un «reino» de este mundo —sumos sacerdotes, escribas, jefes de la guardia...— que sufre agitación por miedo a Jesús y maquina su muerte. Venía después el regreso de Satán, que se apodera de Judas y le hace pasarse al lado del poder. Por el contrario, en el último término (22,28-30) se habla, ante todo, de los no-Judas, de los verdaderos discípulos que «perseveran con Jesús» precisamente en las «tentaciones» del poder, cuyo regreso y culminación se produce en ese mismo momento. Más tarde —y ésta es la culminación de la praxis de Jesús y de los verdaderos discípulos— la perspectiva se abre sobre el Reino de Dios, a la vez que sobre el derrocamiento de todo «reino» y de todo poder mundano.

De este modo, y en este horizonte de esperanza absoluta, se hallan anclados y afianzados en el futuro los dos temas que forman todo este relato de institución, a saber: la *comida* de comunión y la *praxis* diferente. Ambas, a fuerza de «perseverar», se verán plenamente realizadas en el Reino.

Un error que es preciso evitar inmediatamente: cuando Jesús habla de «sentarse sobre tronos» (22,30), no piensa en revanchismos de ningún tipo (según la crítica marxista del cristianismo, la miseria de aquí abajo se vería compensada por la revancha en el más allá). Jesús ni es aquí abajo la víctima resignada y sumisa a la violencia de los hombres y a la cruel exigencia de Dios, ni es en el más allá el «gran jefe», acompañado por sus camaradas de la «Larga Marcha», dispuesto a transformar en víctimas sangrientas a todos cuantos le han hecho sufrir. Esta reacción, típica de los «meandros» del poder humano —y de la que se sirve el propio Jesús en una parábola inspirada en un acto de venganza realizado por Arquelao: «Pero a aquellos enemigos míos,

los que no quisieron que yo reinara sobre ellos, traedlos aquí y matadlos delante de mí» (Lc 19,27)— sería indigna de Jesús y de su rechazo del poder por causa del Dios diferente; un rechazo que lo es hasta las últimas consecuencias y que, consiguientemente, también será efectivo en el mundo nuevo.

En el lenguaje bíblico, «juzgar» significa —en el desempeño ideal de dicha función— expresar el derecho y hacerlo respetar de tal manera que todo el pueblo sea feliz y que ya nadie se vea aplastado por la injusticia. «Juzgar» se refiere a una justicia *salvífica* y, consiguientemente, significará para el Israel de Dios, para su pueblo, el final de las opresiones y las injusticias originadas por los poderes humanos, así como el acceso a un Reino nuevo en el que impere la Justicia, la misma Justicia por la que Jesús y los suyos habrán «perseverado».

Y puesto que los discípulos aprendieron a «perseverar» reuniéndose en torno a la mesa del Siervo Jesús, también asitirán al banquete de su Reino, en torno a una Mesa en la que ya no habrá que reproducir su praxis, sino únicamente gozar de su victoria definitiva; una victoria obtenida no mediante el aplastamiento de los demás, la gran «revancha escatológica», sino mediante la liberación de todos.

Así pues, Lucas ha «cincelado» un texto perfecto, pero de una perfección únicamente instrumental que remite a la perfección de la Comida y a la plenitud de su realización. Lucas también conoce otras comidas del Señor de dimensiones menos globales, por ejemplo la comida de Emaús (24,13-35), un relato construido según el mismo movimiento de «doble zoom» —concentración/relanzamiento— que el de la institución. Los discípulos abandonan Jerusalén para volver a su insignificante vida anterior: cuanto más se alejan, más manifiestan a aquel misterioso compañero sus esperanzas frustradas —esperanzas de poder y de liberación de Israel (24,21)— y más parece reducirse su espacio. Es entonces cuando se retoma y se concentra todo en un acontecimiento aparentemente banal: una comida. Pero también es de allí de donde todo vuelve a adquirir vida y movimiento, un movimiento que lleva hacia Jerusalén, hacia los Once y los demás compañeros, hacia todos aquellos que, en adelante, «perseverarán con Jesús en sus tentaciones». La Comida no siempre relanza hasta el Reino consumado; basta con que relance constantemente al discípulo a una praxis diferente, compartida con quienes comulgan en el mismo Jesús.

3. Para una praxis diferente del mundo

El llamamiento a la diferencia está inequívocamente formulado en el ya célebre «vosotros, en cambio, nada de eso». Esta frase guarda una íntima relación con la Eucaristía; una relación que hace que se

manifieste el sentido de ésta (la Eucaristía) y la importancia capital de aquella (la diferencia). Concretamente, y de acuerdo con el propio texto, esta frase significa que el «Resto» no debe organizarse —y no hablamos de sentimientos personales de humildad, sino de funcionamiento real— según las estructuras de poder, de dominación y de mentira que son habituales en el mundo.

3.1. *Con una creatividad social diferente*

Todo conduce a pensar que Lucas ha adaptado al mundo greco-romano —con sus estructuras de dominación caracterizadas por el poder de los «tiranos bienhechores»— una catequesis que primero se había formulado en el seno del mundo judío, con el dominio del poder religioso de los escribas y fariseos. Esta catequesis se encuentra en Mt 23, el capítulo donde Jesús pronuncia sus famosas invectivas: «En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y fariseos... ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos...!» (Mt 23,1-36).

Por lo demás, es perfectamente constatable la presencia de un mismo ritmo: primero se expone el comportamiento dominador —de los tiranos en Lucas, de los escribas y fariseos en Mateo—, para pasar a continuación al comportamiento diferente de la comunidad de los discípulos; y este paso se produce con la misma violencia, con el mismo énfasis categórico, mediante dos palabras griegas que significan: «*Vosotros, en cambio...*» (Mt 23,8).

Si Lucas ya ha actualizado y, consiguientemente, universalizado la catequesis primitiva y la enseñanza de Jesús, el texto de Mateo no pierde, sin embargo, nada de su valor, de su sabor ni de su precisión provocadora. Basta para ello con no incurrir en un habitual y grave defecto: el de una lectura puramente histórica del evangelista que le dé a éste, especialmente en estas polémicas con los escribas y fariseos, un alcance puramente «folklórico». En realidad, en el momento en que el texto de Mateo recibe su redacción definitiva —momento que los especialistas coinciden en datarlo hacia el año 80—, el enfrentamiento histórico con los jefes religiosos judíos no existe ya como tal. Las comunidades cristianas están ya constituidas y tienen sus propias estructuras y sus propios jefes; es de esta realidad cristiana, interna a las comunidades de los discípulos de Jesús, de lo que ahora se trata, y los «fariseos» y «escribas» no son vistos ya como los personajes históricos que se opusieron a Jesús, sino más bien como «tipos», *portadores para siempre de una verdad y una crítica para la Iglesia*. Mt 23 es tan actual y universal como Lc 22,24-27:

«Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar 'rabbí', porque uno solo es vuestro Maestro, y vosotros sois todos hermanos. Ni llaméis a

nadie 'Padre' vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar 'preceptores', porque uno solo es vuestro Preceptor: Cristo. El mayor entre vosotros sea vuestro servidor. Pues el que se ensalce será humillado; y el que se humille será ensalzado» (Mt 23,8-12).

Para aceptar de veras esta lectura es preciso, además, liberarse de un cierto romanticismo ingenuo según el cual la Iglesia primitiva fue perfecta, prácticamente, hasta Constantino. Unos veinte años antes del evangelio de Mateo, puede leerse en la primera Carta de Pedro una exhortación dirigida a los «ancianos», es decir, a los jefes de las comunidades cristianas (¡que no son ya los horribles y «folklóricos» escribas fariseos!). Y esta exhortación revela la existencia de unas relaciones de poder muy discutibles y muy poco edificantes:

«A los ancianos que están entre vosotros les exhorto yo, anciano como ellos, testigo de los sufrimientos de Cristo y partícipe de la gloria que está para manifestarse: apacentad la grey de Dios que os está encomendada, vigilando, no forzados, sino voluntariamente, según Dios; no por mezquino afán de ganancia, sino de corazón; no tiranizando a los que os ha tocado cuidar, sino siendo modelos de la grey» (1 Pe 5,1-3).

Según Mt 23, la comunidad cristiana no debe tener ni «maestros» ni «padres» ni «preceptores». Y no se trata de una exigencia precisamente «folklórica». Veámoslo más en detalle.

«Maestro»: significa el poder.

«Padre»: significa la hipocresía que camufla y protege. Los tiranos greco-romanos, según Lucas, preferían ser llamados «bienhechores».

«Preceptor»: significa la doctrina, el instrumento del poder religioso, presentado como la expresión intangible de la santidad de Dios y que, en realidad, funciona en beneficio de la intangibilidad del poder.

La *diferencia* a que el evangelio llama incesantemente a los discípulos de Jesús consiste en el poder del único Señor («un solo Maestro, y vosotros sois todos hermanos»); en la paternidad —ésta, sí, auténtica— del único Dios; y en la enseñanza del único Cristo. Es así —no con sentimientos, sino con la organización de unas estructuras diferentes de las del mundo— como se realizará —como anti-modelo en el mundo— el sentido fundamental del hombre y de su existencia, que Jesús vino a vivir, realizar y revelar. Es así como se concretizará, en formas históricas y sociales reales, la verdad del hombre, cuyo deseo de grandeza, su deseo infinito, debe ser realmente reconocido; pero,

por ser infinito, debe y puede mantenerse reservado a Dios y no dilapidarlo camuflando su fragilidad en las grandezas engañosas del poder: «el que se ensalce será humillado (= Dios lo humillará: falsa realización del deseo); y el que se humille será ensalzado (= Dios lo ensalzará: verdadera y definitiva realización del deseo)» (Mt 23,12).

Esta verdad del hombre, por la que Jesús murió, debe ser constantemente revelada a los hombres, porque no podrá llegar a ellos verdaderamente y de manera creíble si no es a través de comunidades cristianas organizadas *de un modo verdaderamente diferente* que el mundo normal. Un poder religioso que se *dice* servidor, pero que de hecho produce una dominación tanto más absoluta y pérfida cuanto que se apoya en la autoridad infinita de Dios, no revela ya la diferencia cristiana, porque la realidad es siempre más expresiva que las palabras. «El mayor entre vosotros sea vuestro servidor»: hacer verdadera realidad estas fundamentales palabras de Jesús supone una mayor creatividad social y un mayor esfuerzo de constante adaptación que el simple hecho de *definir* el poder como servicio.

En consecuencia, no debería sorprender el comprobar con qué constancia elimina Jesús de su entorno toda búsqueda de «vetettes» o de «vetettismo». Su precursor desempeñó un papel excepcional, pero ello no le confiere superioridad alguna en el Reino de Dios (Lc 7,28). Su propia madre goza de una posición verdaderamente única, y otra mujer, quizá con una pizca de envidia, así lo declara públicamente; y Jesús acepta gustoso la bienaventuranza pronunciada por aquella mujer, pero la transforma para que sea igualmente aplicable a todos sus discípulos: «Dichosos, más bien, los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,27-28).

Cuando unos discípulos, cediendo al espíritu del mundo, pretenden medirse entre sí y establecer relaciones de dominación y de prelación, Jesús se esfuerza por introducirlos en una perspectiva *diferente*, para lo cual en una ocasión se sirve de un niño, el prototipo de la fragilidad que no intenta camuflarse (cf. Lc 9,46-48), y en otra ocasión se sirve de su propio ejemplo (cf. Mt 20,20-28; Lc 22,24-27).

Aceptar tales deseos de grandeza —ya sea que se proyecten sobre uno mismo, ya se proyecten sobre otra persona— significaría, para Jesús, renunciar a la diferencia y retornar a las jerarquías de poder, a la división entre superiores e inferiores, entre dignos e indignos, entre importantes e insignificantes y, sobre todo —pues ello repercute en el rostro mismo de Dios—, entre amigos de Dios y rechazados por Dios, entre los que son «grandes» delante de Dios y los «pequeños», que deben tener miedo de Dios y no pueden hacerse valer ante El a no ser que pasen por los «grandes» mediadores, con lo cual se hacen

cómplices del poder de éstos, porque, en su extravío, lo desean y lo utilizan.

Debido a su conocimiento del Dios diferente, del Dios de misericordia, del Padre, Jesús sabe que Dios está cerca de todos, y particularmente de quienes se creen más indignos; sabe, pues, que la única dignidad —única y absolutamente común, fraternalmente común— es la de pertenecer al Reino. Consiguientemente, *nadie puede invocar la calidad de su servicio para adquirir poder sobre el prójimo*, porque nunca dejará de ser un «siervo inútil que no hace más que lo que debía hacer» (cf. Lc 17,10).

3.2. *Con una praxis personal diferente*

¿Qué es primero: el huevo o la gallina? ¿Es la organización social de la comunidad la que hace a los discípulos de Jesús o es la praxis diferente de los discípulos la que luego, al agruparse, hace realidad las comunidades, esos lugares sociales capaces de realizar en medio del mundo el «vosotros, en cambio, nada de eso...»?

No es fácil zanjar la cuestión. Sin embargo, en el combate en contra de Baal, me parece que no existe igualdad entre una y otra cosa. Para alinearse del lado del poderío —el poderío del Dios del fuego, con su rey y su profeta triunfante— y gritar a una sola voz: «¡Yahvé es Dios!», y degollar como a un solo hombre a todos los falsos profetas, no es menester, como hemos visto, demasiada decisión personal. Por el contrario, para resistir el hechizo del poder y sus medios, para quedarse en Sarepta sin camuflar la fragilidad y ponerse del lado de los 7.000 que se niegan a dejarse someter por el sistema de Baal, para eso sí que todo depende de la conversión personal, de la capacidad de percibir al Dios diferente, de la adhesión a dicha diferencia, de la voluntad de vivir esa verdad contra viento y marea; para eso sí que todo depende de la praxis personal. Esta es lo primero de todo. Dado que el «Resto» no se forma mediante el poder y la sumisión, mediante la amenaza y el miedo, sino, por el contrario, mediante el encuentro y la cohesión de quienes desean «perseverar con Jesús», la praxis personal resulta fundamental. En el «Resto» de Jesús no cabe el abandono porque haya malos jefes o malas estructuras, o porque sean demasiado pocos los que aceptan seguir perteneciendo a él, ni, sobre todo, porque sean demasiados los que no piensen más que en términos de poder y posesión. «Ven y sígueme»: lo fundamental es descubrir a Jesús en su praxis, y ésa será mi propia praxis para «perseverar con El».

¿Cómo definir esta praxis personal diferente? Aun a riesgo de proponer, quizá, un recorte excesivamente personal en la plenitud del

Evangelio, personalmente me inclino, no obstante, a señalar tres parámetros principales.

El primero se expresa en las *Bienaventuranzas* (Mt 5,3-11); el segundo, en la *crítica del dinero* (Lc 12,13-34); el tercero, en la famosa *Regla de oro*: «Todo cuando queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros» (Mt 7,12).

Sobre las Bienaventuranzas pesa desde hace siglos un malentendido sadomasoquista: puesto que tal es la estricta voluntad del Dios enojado, Jesús se ve forzado, como todo el mundo, a contentarse con su suerte y a declararse dichoso con la única vida que le ha sido dada: sufrir y morir lo más rápida y dolorosamente posible. Todos conocemos esas horribles imágenes de un Jesús niño que, en el taller de carpintería de su padre, juega constantemente a hacer cruces. Jesús, pues, se declara «dichoso»; pero, como en realidad no lo es y, de hecho, no puede sino ser desgraciado, hace como todo el mundo: vengarse, prohibiendo a los demás la felicidad que a él no le ha sido permitida.

En el contexto de la «satisfacción», que valora la vida de Jesús en función de los sufrimientos compensatorios, las Bienaventuranzas han sido pervertidas, al haber sido transformadas en la prolongación —de Jesús a los hombres— de la dominación sado-masoquista de Dios sobre Jesús.

¡«Dichosos los que lloran»! Por supuesto que hay ocasiones en que se llora de risa o de felicidad. Pero, por lo general, el que llora no es dichoso; y el que Jesús pretenda lo contrario sólo podría deberse a una péfida voluntad de vengarse en los hombres por el sacrificio que debe realizar por ellos, o a la megalomanía de un gran carismático seguro de poder decir lo que quiera y de que le van a seguir.

Pero en el contexto *real* que hemos tratado de delimitar y que valora la vida de Jesús en función de su peligrosa praxis de rechazar el poder y sus falacias, las Bienaventuranzas pueden volver a ser lo que eran: la sabiduría de Jesús, el cántico de su libertad, la flauta que invita a danzar, la trompeta que abre el combate contra las universales y falsas certezas del poder humano y de todos sus manejos.

No se trata de sufrir para apaciguar a Dios; no se trata de complacerse en el sufrimiento y la mediocridad para compensar a Dios y, de ese modo, reparar con Jesús todas las ofensas que el mundo inflige a Dios disfrutando de la vida. Jesús no viene a decir: «Dichosos los infelices, porque la infelicidad de los hombres agrada a Dios».

Es preciso comprender, ante todo, el género semítico de la bienaventuranza. El «*Dichosos los que lloran*» no constituye una contradicción de la experiencia evidente de todo hombre. «Dichoso» es una

expresión semítica para darle la razón a alguien y felicitarle por la decisión que ha tomado. «Dichoso» se refiere, pues, a la verdad de la vida, a su autenticidad. «Dichoso» significa: «¡Bravo, estás en lo cierto!».

Estás en lo cierto al no poner en el centro de tu deseo la voluntad de riqueza y de poder; por eso, ¡«dichosos» los pobres!

Estás en lo cierto cuando esa pobreza del corazón te hace situarte en la sociedad no entre los violentos, sino entre los mansos; no entre los verdugos, sino entre los que lloran; no entre los aprovechados y los opresores, sino entre los que tienen hambre y sed de justicia. Sí: «dichosos» todos ellos, aun cuando semejante opción de vida, de valores y de acción vaya a llevarles inevitablemente a ser «perseguidos por causa de la justicia»: dicha persecución ha ido siempre vinculada a la acción profética —«...que de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros»— y acompaña a la praxis de Jesús: «cuando os persigan... *por mi causa*». La última bienaventuranza acaba, pues, aclarando el sentido de todas las anteriores: «¡Bravo! Estás en lo cierto cuando, con Jesús y todos los profetas que le precedieron, tú mismo te haces profeta y orientas toda tu vida, tus opciones y tus actos al rechazo del poder y a la realización de una praxis humana diferente».

Las bienaventuranzas no expresan, pues, una exigencia sado-masoquista de complacerse en la infelicidad, sino que, por el contrario, expresan la llamada de Jesús a complacerse en la percepción (el «corazón») y realización práctica de los verdaderos valores, y a complacerse en ello al extremo de que —al igual que Jesús y por causa de Dios y del hombre— se perseverará, si es preciso, hasta la persecución.

Para ello, como lo expresa una de las bienaventuranzas, es menester conservar «el corazón puro»: un corazón cuyo deseo no se extravíe en la mentira y, consiguientemente, se disponga a «ver a Dios» un día (Mt 5,8).

Ahora bien, la gran amenaza proviene del dinero, porque la gran impureza es la posesión, desde el momento en que, con el «confort» y el poder que éste proporciona, el hombre pretende asegurar su frágil vida, en lugar de apoyarse en la única roca que es Dios, el único Viviente. Tal es el sentido de la siguiente frase, un tanto «elíptica», de Lucas: «Así es el que atesora riquezas para sí y no es rico ante Dios» (Lc 12,21).

Esta crítica fundamental del dinero, de la posesión, se encuentra en el centro mismo de lo que ha dado en llamarse el «evangelio de la pobreza» (Lc 12,13-34). Tampoco aquí hay que quedarse exclusivamente con la llamada a la pobreza, con el consiguiente riesgo de

desfigurar nuevamente el evangelio por hacer de él, bien sea una exigencia irrealista y romántica (proveniente del «folklore» en relación a Jesús), bien sea una exigencia sado-masoquista que culpabilice a los creyentes, les prohíba beneficiarse de los justos frutos de su trabajo y, consiguientemente, les llame a sufrir con Jesús, porque el sufrimiento sería el único valor auténtico.

Más allá de la llamada, conviene, pues, descubrir la motivación. El texto se desarrolla en cuatro unidades. Está, en primer lugar (12,13-15), la negativa de Jesús a ser árbitro en la disputa por una herencia. Jesús se niega a ser erigido en «juez», rechazando el poder (que los rabinos aceptaban gustosos), sea del grado que sea.

Luego, abriendo para los demás esa libertad que le habita, Jesús añade: «Guardaos de toda codicia, porque, aun en la abundancia, la vida de uno no está asegurada por sus bienes». Poder y tener: los dos escudos gemelos con los que el hombre siente la tentación de «asegurar» su vida contra la fragilidad que le habita. Pero es inútil, como claramente lo expresa la parábola que sigue (16-21). Ahora bien, hay algo aún peor, según dice el texto siguiente (22-32): no es sólo que el hombre no puede en modo alguno protegerse de la muerte, sino que, además, el mero hecho de intentarlo le impide realizar el gran descubrimiento que el hombre debe hacer desde su propia fragilidad: que ésta es un «trampolín» para acceder a la fe en Dios, la ocasión para no encerrarse en la inquietud ni chocar contra ese muro infranqueable de la impotencia humana, sino para acceder al espacio de vida que Dios, con su Reino, abre ante el hombre más allá de su fragilidad. La codicia, por tanto, impide al hombre acceder a la gran serenidad y libertad del deseo (33-34). El que esta libertad se concrete en la ausencia de toda codicia o llegue incluso al despojo voluntario, depende de que cada cual descubra cuál es su vida y cuáles sus posibilidades reales. Lo que importa aquí es la razón profunda de esa mirada crítica, de esa praxis negativa frente al dinero: el hombre, según la verdad de Jesús, no es el rico propietario de la parábola, el hombre que «almacena en sus graneros, descansa, come, bebe y banquetea», sino el hombre del gran deseo. Nada, pues —ni el poder ni el dinero que lo proporciona—, debe encerrar al hombre en el reducido espacio de sus «reservas». Sin camuflar su fragilidad, es preciso que se mantenga abierto al verdadero garante de su deseo: Dios y su Reino de fraternidad y de fraterno compartir.

3.3. *Para realizar la diferencia de Dios*

El «corazón puro» no puede quedarse en esta praxis *negativa* frente al dinero, la cual, por lo demás, no es tan negativa, porque el discernir constantemente el propio camino, el mantener el propio rum-

bo entre la codicia que hay que evitar y el extremo irrealizable de la desposesión total, no es ninguna «bicoca» y exige realizar gestos activos, como es —y de modo eminente— el compartir.

Sin embargo, el «corazón puro» no debe limitarse a proteger su pureza y cuidar su diferencia en un aislamiento perfectamente protegido. Las bienaventuranzas hablan también de los *artífices* de la paz y la justicia, que no se esconden ni se refugian, sino que, aun a riesgo de atraer sobre sí la persecución, propulsan en el mundo una praxis diferente al servicio de los hombres concretos, como artífices de la paz y la justicia. Y al diferenciarse así del mundo, comienzan, en cambio, a asemejarse al propio Dios: «Vosotros, pues, sed *perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*» (Mt 5,48). Tal es la expresión definitiva de la praxis *positiva* que debe hacer realidad en la sociedad la diferencia con respecto al mundo, en plena cohesión con el Dios diferente revelado en Jesús.

¿Son éstas las palabras definitivas que expresan «la justicia del Reino» (cf. Mt 5,20)? ¿No hay en ellas más bien una exigencia absolutamente irrealizable? En relación a la justicia de los escribas y fariseos, ese yugo del que Jesús pretendía liberar, ¿no habremos pasado de Caribdis a Escila? En la sinagoga se daba un poder religioso que, en nombre de la santidad de Dios, oprimía al pueblo con una ley sumamente severa y puntillosa y condenaba a todos los que no podían o no querían someterse a ella; pero al menos se le podía dar la vuelta a aquella ley, y había quienes, aplicándose a ello de manera «profesional», podían incluso declararse a sí mismos irreprochables (cf. Flp 3,6). Jesús, en cambio, declara insuficiente, superficial y somera esa Ley, y sube el listón y hace infinitamente pesado el yugo: «Sed *perfectos como Dios*». Una tarea que llevaría toda una vida... y que además nunca quedaría concluida: ¿qué hombre podría jamás ser perfecto como Dios?

¿Nos hallamos, pues, irremediabilmente sumidos en la culpabilidad? ¿Será Jesús aún peor que todos los poderes religiosos cuya astucia —tan criticada en nuestros días— consiste en blandir con una mano una ley despiadadamente exigente y que acorrala al hombre en el pecado, y ofrecer con la otra los medios para obtener el perdón? La economía conoce perfectamente esta ley: creemos primero la necesidad, que ya venderemos el producto... ¿Habrá venido Jesús a caer en el «marketing» religioso? Liberador en apariencia, de pura boquilla, ¿no estará, de hecho, haciendo lo mismo que los demás: asegurarse, a base del miedo, su propio poder religioso, su papel de poderoso mediador entre Dios y los hombres? ¡Eso sería el fin de la idílica diferencia evangélica!

De hecho —y así lo muestra el contexto inmediato (Mt 5,43-48)—, Jesús habla de una praxis concreta. La comparación que establece con Dios, el «*como* vuestro Padre celestial», no se refiere al *grado* de perfección de Dios, sino a su *manera* de actuar. El hombre no puede llegar al grado de perfección de Dios, ni Jesús se lo exige a nadie. Pero todo hombre puede imitar su modo de obrar y buscar por este camino su perfección.

¿Y cuál es esa praxis del Padre?: «Hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos» (5,45). Hay aquí una alusión explícita a la historia de Noé y el diluvio, al contenido de la primera alianza de Dios con toda su creación.

La humanidad lo había hecho tan mal que Dios había decidido aniquilarla: «He decidido acabar con toda carne, porque la tierra está llena de violencia por culpa de los hombres. Por eso, he aquí que voy a exterminarlos de la tierra» (Gn 6,13). Hay una sola excepción, por fortuna para el futuro de la tierra: Noé con su familia y los animales del arca:

Sin embargo, concluida la «operación-diluvio», Dios no queda satisfecho con su enorme cólera, porque descubre la inutilidad y la vanidad de aquel gran juicio vengador y purificador. De hecho, nada ha cambiado; el hombre sigue siendo el hombre; su corazón no ha sido transformado. Y Dios decide, en lo sucesivo, cambiar de manera de proceder con los hombres:

«Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni volveré a herir a todo ser viviente, como lo he hecho. Mientras dure la tierra, sembrar y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán» (Gn 8,21-22).

Tal será en adelante la alianza «entre Dios y toda carne» (Gn 9,17), entre Dios y todo hombre, «bueno o malo, justo o injusto»: cualquiera que sea su comportamiento, Dios les *abre el espacio de su beneficencia*. Esta es la praxis de Dios.

«Ser perfecto *como* el Padre celestial es perfecto» significa, pues, imitar dicha praxis. Así es como seremos verdaderamente «hijos del Padre celestial» (Mt 5,45). La referencia absoluta de la vida no será ya el cumplimiento de una ley (y una ley en la que, además, las tradiciones humanas se han mezclado de tal modo con la palabra de Dios que ésta queda anulada). La referencia absoluta, para ser perfecto a la manera del Padre, es el hombre concreto (sin olvidarse de uno mismo), al que es preciso abrir un espacio de benevolencia y beneficencia.

Tal es el proceder del Padre, y tal deberá ser el de sus hijos. La única diferencia radica en el nivel al que se sitúan ambos procederes. El de Dios, que es universal, concierne a la creación de todo el universo y abre al mundo entero el espacio global de la beneficencia divina, el espacio de la vida. El del creyente es circunstancial y concreto: reacciona, como es el caso del Samaritano, ante el hombre concreto con el que uno se encuentra. Lo que debe funcionar no es la sumisión a una Ley —y, a través de ella, a toda la estructura religiosa que la genera—, sino más bien un mundo diferente, con unas relaciones humanas diferentes, con unos comportamientos diferentes, debido a la existencia de un corazón apegado a un Dios diferente. La Ley, en consecuencia, no es más que un sistema (y los sistemas no hacen sino oprimir a los pequeños y servir al poder religioso que los formula y los promulga); *la ley es la necesidad, el deseo del otro*: «todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros» (Mt 7,12). Esta *regla de oro*, que compendia la Ley y los Profetas (cf. también Rom 13,8-10), pudo formularse también del siguiente modo: «Tu ley es el deseo del otro, a quien reconoces poniéndote en su lugar».

La diferencia, por tanto, se mantiene hasta el final. Jesús no es un falso liberador, porque lo que propone es posible, humano y realista. Esta fue, ante todo, su propia praxis profética, y habrá de ser también la praxis de su «Resto», una vez que haya descubierto en Jesús, en su escuela y en su mesa, *la diferencia que viene de Dios y que salva a los hombres*.

Al igual que Jesús, también el «Resto», por vivir esa praxis diferente, corre el riesgo de la reacción violenta de parte de todo cuanto es poder humano: «Os echarán mano y os perseguirán, entregándoos a las sinagogas y cárceles y llevándoos ante reyes y gobernadores por mi nombre» (Lc 21,12).

Tanto para Jesús como para el «Resto» al que él congrega, aunque la persecución y la muerte resulten necesarias, inevitables y perfectamente previsibles, no será jamás en nombre de la lógica formal y trascendente de un Dios ávido de «reparación», sino *siempre en nombre de la lógica real e histórica, escogida, por causa de Dios, como un combate en favor de la verdad hasta las últimas consecuencias*, porque es la verdad la que hace a los hombres libres (Jn 8,32).

4

La salvación por revelación

DE UNA PRAXIS INDIVIDUAL A LA SALVACION UNIVERSAL

Juana de Arco observó también una praxis realmente extraordinaria, una autodonación que ella no dudó en llevar hasta la muerte. ¡Y cuántos hombres y mujeres han hecho otro tanto...! Sin embargo, a nadie se le ha ocurrido jamás declararles salvadores de la humanidad entera. Sus vidas no han pasado de ser otras tantas praxis individuales, ciertamente edificantes, pero en modo alguno dotadas —por causa de la entrega radical de sí mismas— de un valor universal

Por lo que se refiere a Jesús, en cambio, el Evangelio revela el carácter universal de su praxis, no obstante ser individual: «El Hijo del hombre ha venido... a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20,28). Las dos últimas palabras no dejan de tener su dificultad: «rescate» no tiene ninguna connotación de carácter mercantil, sino que significa simplemente «instrumento de liberación»; «muchos» es también un semitismo que, de hecho, no significa un número limitado de hombres, sino «la multitud». Jesús, pues, vino a «servir y dar su vida» —he ahí su praxis individual— «para liberar a la multitud de los hombres» —he ahí la apertura a la salvación uni-

versal. *¿Cómo se efectúa el paso de una muerte particular, la de Jesús, a una extensión tal que resulta ser el lugar universal de la salvación?*

Hay que reconocerle a la teoría religiosa de la «satisfacción» que, en este aspecto de la universalización, funciona particularmente bien: Jesús es no sólo una víctima perfectamente inocente, y por ello mismo el único individuo cuya muerte no está ya hipotecada por el castigo de los pecados, sino que es además el Hijo de Dios, un ser cuya dignidad es infinita, como infinito es también el valor de cada uno de sus actos. La muerte, en sí particular, de este individuo reviste, de hecho —debido al carácter único e infinito de dicho ser—, un valor universal: es una muerte que «satisface» por todos los pecados de los hombres; consiguientemente, la humanidad entera se ve salvada por ella, liberada de su monstruosa deuda para con Dios. La teoría de la «satisfacción» explica perfectamente esa valoración universal de la muerte de Jesús; pero ésa es también su única ventaja. Junto a los desastrosos defectos que ya veíamos en el capítulo 1, la teoría de la «satisfacción» tiene en su contra, sobre todo, el hecho de que *no existe en todo el Nuevo Testamento*.

En efecto: para el Nuevo Testamento, lo que otorga a la vida de Jesús —a su praxis llevada hasta la muerte— su valor universal es la Resurrección. Consideremos aquí dos testimonios (ambos relacionados con Pedro, por lo demás) que enmarcan bastante adecuadamente el conjunto del Nuevo Testamento: «Ha sido por el nombre de Jesús, a quien vosotros crucificasteis y a quien *Dios resucitó de entre los muertos*; por su nombre, y no por ningún otro, se presenta éste aquí sano delante de vosotros» (Hech 4,10-12). «Bendito sea Dios... quien, por su gran misericordia, *mediante la resurrección* de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado a una esperanza viva» (1 Pe 1,3).

En cuanto a Pablo, el teólogo de la salvación por excelencia, entiende el problema del mismo modo: si Jesús se hubiera limitado a morir, la suya habría sido una muerte de tantas, una muerte más que añadir al inmenso infortunio humano. «Si Cristo no ha resucitado, *vana* es nuestra predicación, *vana* también nuestra fe... vuestra fe es *vana* y estáis *todavía* en vuestros pecados... y también los que murieron en Cristo *perecieron*» (1 Cor 15,14.17-18).

A la luz de estos textos, la teoría de la «satisfacción», que vincula la salvación con la muerte, aparece también como definitivamente ilusoria y «vana». Ha sido la renovación bíblica —con libros como el de F.X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*— la que ha vuelto a poner la resurrección en su lugar, provocando a la

vez un nuevo malestar, una nueva forma de «malcreencia»: se recuperaba la resurrección, sí, pero ¡no se sabía ya qué hacer con la muerte de Jesús! Demasiado vinculada a la horrible exigencia de Dios, la muerte de Jesús se veía ahora relegada al olvido. Después de haberla «cortejado» en exceso, el cristianismo daba la impresión de pretender ahora evitarla lo más posible, como se haría con una persona de dudosa reputación.

Jesús debe ser respetado en su integridad: ni se le debe amputar su vida, en beneficio exclusivamente de sus sufrimientos, ni tampoco su muerte, en beneficio únicamente de su resurrección. Sólo en la *estricta unidad de estas tres etapas*, la trayectoria de Jesús en su totalidad revela su sentido y su valor de salvación universal.

De hecho, la teoría de la «satisfacción» ha invadido de tal modo y durante tanto tiempo nuestro cristianismo que somos incapaces de percibir la mencionada unidad en el Nuevo Testamento. Parece, en efecto, como si el mismo N. T. no hubiera conseguido unificar la muerte y la resurrección: habría en él una especie de doble lenguaje, el lenguaje de la muerte y de la sangre y el lenguaje de la resurrección y de la vida.

Así, por ejemplo, en la Carta a los Romanos, un escrito que trata eminentemente de la salvación, se encuentran estos dos lenguajes en una aparente duplicidad evangélica. Frente a los paganos, aquellos libertinos, Pablo habla del horror del pecado y de la ofensa hecha a la gloria de Dios, el cual exige, consiguientemente, una «expiación por la sangre» (Rom 3,25), único medio apto para «condenar el pecado en la carne» (Rom 8,3). Por el contrario, frente a los judíos, sus antiguos correligionarios, tan preocupados por las obras personales, que consideraban que eran las que producían la salvación, Pablo opone a esa salvación conquistada por el hombre fiel a todas las exigencias de la Ley (cf. Rom 10,5) una salvación aparentemente fácil, puesto que es realizada por esa obra de Dios que es la resurrección de Jesús.

«Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9).

Pablo, pues, relaciona unas veces la salvación con la sangre, y otras con la resurrección: su lenguaje no parece ser más unificado que el que empleamos nosotros, que redescubrimos la resurrección sin haber conseguido aún liberarnos de la teoría de la «satisfacción», como no sea silenciando en lo posible la muerte de Jesús.

¿Habría que buscar la solución en lo que dice R. Girard (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*)? Para este autor, úni-

camente los evangelios han comprendido debidamente el sentido de la muerte de Jesús, mostrándola no como uno de tantos sacrificios en la horrible historia de la violencia sagrada, sino como la de-mistificación de este mecanismo victimario. Fuera de los evangelios, los restantes textos del Nuevo Testamento abandonan este terreno de autenticidad para volver a la lectura «sacrificial». El proceso culmina en la Carta a los Hebreos: «El cristianismo sacrificial se apoya en la confusión entre la carta y el texto evangélico» (p. 252). «Hay que constatar que, de cuanto los evangelios nos dicen directamente de Dios, no hay nada que autorice el postulado inevitable en que desemboca la lectura sacrificial de la Carta a los Hebreos. Fue la teología medieval la que formuló plenamente dicho postulado, que no es otro sino el de una exigencia sacrificial por parte del Padre» (pp. 205-206).

La lectura sacrificial de la Carta a los Hebreos constituiría, pues, «un ligero, pero decisivo, regreso a ciertas concepciones veterotestamentarias» (p. 249) como, por ejemplo, las del cuarto Canto del Siervo.

En cuanto a Pablo, para Girard se encuentra más bien del lado de los evangelios, aun cuando ya está «contaminado» de ciertos elementos sacrificiales que acabarán prevaleciendo (p. 216). No es de extrañar, por lo tanto, que se detecte en él una especie de doble lenguaje: ¡sólo los evangelios han sabido hablar correctamente de Jesús y del alcance de su muerte!

Con esta teoría, que yo rechazo, nos hallamos en el núcleo mismo de lo que ha de constituir el tema del presente capítulo. No sólo el Nuevo Testamento en su totalidad representa para mí una «lectura» de Jesús inspirada y, por consiguiente, auténtica, sino que, sobre todo, el contenido mismo de la Carta a los Hebreos, correctamente entendido, no constituye en modo alguno una recaída en lo «sacrificial». *Si la teoría de la satisfacción ha alterado el cristianismo, ninguno de los escritos del Nuevo Testamento tiene la culpa de ello.* Y deseo hacerlo ver, en primer lugar, con la Carta a los Hebreos, y luego con la de los Romanos. En ellas descubriremos, a través de sendos lenguajes con simbólicas diferentes, una perfecta unidad de pensamiento y una única y profunda percepción de Jesús Salvador que no «amputa» ninguna parte de la vida de éste, sino que, por el contrario, hace que aparezca su valor de salvación universal en su Resurrección.

Con la Carta a los Hebreos analizaremos el lenguaje del Sacrificio, impugnando la teoría de la «satisfacción» por su contenido: *el dolor, la sangre y la muerte.*

Con la Carta a los Romanos analizaremos el lenguaje de la Justicia, con lo que impugnaremos el aspecto formal del sistema «satisfaccional»: *la exigencia compensatoria por parte de Dios.*

Y puesto que en el fondo de toda esta reflexión, y animándola, lo que hay es una búsqueda del verdadero rostro de Dios, esta nueva etapa nos hará descubrir que la obra de Jesús no consiste en satisfacer y apaciguar a un Dios enojado y vengativo. La salvación cristiana no consiste en una operación jurídica de satisfacción, sino en *una obra existencial de revelación*.

Al deseo del hombre que se encuentra aún extraviado en el desconocimiento, la rebeldía y todo tipo de prácticas aberrantes que de ahí se siguen, Dios se le revela como Fuerza de vida para el hombre. Y esta revelación se realiza en la vida de Jesús, a través de todas las etapas de su trayectoria: ante todo, su praxis; y luego la muerte que de ella se deriva y la resurrección, en la que Dios da la razón a Jesús y realiza plenamente su deseo. Esclareciendo de este modo el horizonte del deseo del hombre, Dios lo salva en Jesús, liberándolo y atrayéndolo a una praxis semejante a la de Jesús: la praxis de los hombres salvados.

I. EL LENGUAJE DEL SACRIFICIO

No se trata en este momento de estudiar toda la problemática del sacrificio en la Biblia y en la historia de las religiones emparentadas con ella. Tampoco se trata de analizar la Carta a los Hebreos en su totalidad. Nuestra problemática es muy concreta: al proyectar sobre la vida de Jesús la clave de un lenguaje sacrificial, *¿cómo concibe la Carta el sacrificio?*

Vamos a mantenernos, pues, estrictamente dentro de la Carta y vamos a fijarnos exclusivamente en su forma de desarrollar lo concerniente al sacrificio. Tradicionalmente —y así lo prueba el juicio que da Girard sobre la Carta— ha reinado el más absoluto de los malentendidos en torno al pensamiento sacrificial y sacerdotal de esta Carta. El lector interesado en descubrir una exégesis que, en definitiva, no sea una simple proyección sobre el texto de la teoría satisfaccional podrá acudir provechosamente a los estudios de A. Vanhoye, en especial *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984), sobre todo la 2.^a parte.

La alternativa que se plantea al comienzo mismo de nuestro análisis es la siguiente: ¿contiene la Carta una interpretación del sacrificio «materialista» o una interpretación «simbólica»? Llamo «materialista» a la interpretación que ve en la sangre derramada la materialización del sufrimiento y la muerte de la víctima, así como de la exigencia divina y de su satisfacción. Si la Carta a los Hebreos funciona de esta manera, entonces tiene razón Girard: la Carta ha traicionado a los evangelios. O bien, según la perspectiva de la teología tradicional, la

Carta ha explicitado el alcance de la muerte de Jesús, relatada por los evangelios, en el sentido de un sacrificio compensatorio; teología a la que las teorías medievales de la satisfacción atribuyeron, en definitiva, un valor prácticamente absoluto.

Y denomino «simbólica» la interpretación que utiliza el lenguaje sacrificial para abordar la vida misma de Jesús, desde su nacimiento hasta su resurrección, y hacer ver su alcance salvífico, pasando así de lo ritual a lo existencial o, por emplear las categorías que utiliza la Carta, de la «imagen» a la «realidad» (9,23).

1. El sacrificio de las expiaciones según la Carta a los Hebreos

A partir del capítulo 9, la Carta se inspira en la gran fiesta de las Expiaciones, el gran sacrificio anual de renovación de la alianza, para expresar el significado de la vida y la muerte de Jesús.

De hecho, toda la Carta va dirigida a cristianos que parecen haber perdido su vigor y comienzan a añorar el fasto, mucho más visible, de las grandes liturgias judías a las que asistían antes de su conversión a la fe. Esta nostalgia litúrgica —y la consiguiente necesidad en que se ve el autor de responder a ella— se halla ciertamente en el origen de este rebuscado paralelismo entre el sacrificio de las Expiaciones y la vida de Jesús.

Este sacrificio del Gran Perdón —y la guerra de 1967 hizo que todo el mundo conociera el nombre exacto de esta fiesta judía: «Yom Kippur»— era el sacrificio más solemne de la liturgia del Templo: era la única ocasión, en todo el año litúrgico, en que el sumo sacerdote, y sólo él, después de interminables preparativos de purificación, se atrevía a entrar en el Sancta Sanctorum para celebrar en él la renovación de la alianza entre Dios y el pueblo.

En función de la descripción que la Carta hace de este sacrificio y de los paralelismos que establece con Jesús, parece realmente que la Carta percibe el sacrificio del Kippur según el proceso que vamos a ver a continuación y que consta esencialmente de cuatro actos litúrgicos.

1.1. *Primer acto: la obtención de la sangre*

Para una persona moderna —sobre todo si, en el transcurso de un viaje a algún país «exótico», ha asistido a alguna matanza ritual—, el sacrificio no se da más que en el contexto de un rito sangriento y

violento. Pero, en realidad, el Antiguo Testamento y las religiones circundantes o emparentadas con él conocían múltiples formas de sacrificio. Una ofrenda de frutos, una libación de aceite o de vino y, sobre todo, el sacrificio de alabanza no tienen nada de violento ni de sangriento y, sin embargo, son auténticos sacrificios.

De hecho, la ejecución forma parte de un sacrificio por razones puramente técnicas. Si se pretende celebrar un sacrificio de alianza cuyo gran símbolo sea la sangre, es técnicamente necesaria la ejecución de un animal, porque ¿cómo obtener la sangre de un animal sin ejecutarlo? O si se quiere celebrar un sacrificio de comunión que culmine en una comida de carne, habrá que matar al animal para asarlo.

Es en este punto donde se enfrentan las interpretaciones materialistas y las simbólicas. Para aquéllas, la ejecución no es un asunto simplemente técnico, sino que constituye el núcleo mismo del sacrificio: el animal sacrificado ocupa el lugar del hombre, cuyo pecado es merecedor de la muerte y que, de este modo, paga su deuda mediante víctima interpuesta.

Personalmente, yo prefiero situarme del lado de las interpretaciones «simbólicas» y adoptar una postura como la de Miqueas 6,6ss. —«¿Entregaré a mi promogénito por mi rebeldía...?»—, en pro de una des-naturalización del sacrificio. En toda religión hay que distinguir entre la intuición primera, en su pureza original, y sus ulteriores corrupciones. La corrupción mercantilista, contra la que luchan los profetas del Antiguo Testamento, no debe ocultar el sentido originario del proceso sacrificial.

Pero no nos compete ahora dilucidar este asunto de carácter general. Lo que ahora nos importa es determinar en cuál de los marcos se sitúa nuestra Carta. Y creemos poder afirmar que su enfoque es claramente *simbólico*, como lo muestra, ante todo, un pequeño detalle: la facilidad con que la Carta pasa de pronto de la «sangre» al «cuerpo» (10,5-10). Anteriormente había insistido en la sangre, en la necesidad de la misma para el perdón (9,22); pero, si la Carta tuviera una visión «materialista» de los elementos del sacrificio, no podría pasar de repente de la «sangre» al «cuerpo» y decir: «Hemos sido santificados en virtud de la oblación del *cuerpo* de Jesús» (10,10), después de haber establecido con toda firmeza que «sin efusión de sangre no hay perdón» (9,22).

Con mayor razón, no podría omitir toda mención material y limitarse a decir: «Cristo se ofreció *a sí mismo* a Dios» (9,14). Por el contrario, si el lenguaje es simbólico, aunque su dependencia del ritual del Kippur le hace a la Carta hablar de «sangre», su dependencia del Salmo 40 —que es citado a partir de 10,4— le permite pasar, sin

problemas, a hablar de «cuerpo»; y tanto «sangre» como «cuerpo» se refieren a Jesús en su totalidad, con toda su vida, como veremos más adelante.

Otra prueba aún más significativa: a aquellos nostálgicos de los ritos perfectamente concretos del Templo, la Carta desea recordarles y demostrarles que los cristianos tienen en Jesucristo algo muy superior. El autor de la Carta tiene todos los elementos en su mano para situar el sacrificio de Cristo, de un modo perfectamente concreto y material, en su sangre y en su muerte en la cruz; sin embargo, su tesis a este respecto (5,7) desprecia olímpicamente estos elementos concretos y sangrientos y, para sorpresa del lector atento, se orienta en una dirección completamente distinta. Nosotros tenemos un sumo sacerdote, que es Jesús; y este sacerdote ha ofrecido su sacrificio: «*oraciones y súplicas*». «El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderoso clamor y lágrimas...»: la lectura *simbólica* y la transcripción *existencial* correspondiente están perfectamente claras; y ello tiene lugar no en un pasaje secundario, sino en la formulación misma de una tesis fundamental de la Carta. El objeto real del sacrificio no es ni la sangre derramada ni el cuerpo entregado a la muerte, sino la «oración» de Jesús. Lo cual empalma con el consejo que se da a los cristianos al final de la Carta: «Ofrezcamos sin cesar a Dios, por medio de Jesús, un *sacrificio de alabanza*, es decir, el fruto de los labios que confiesan su nombre» (13,15). E inmediatamente a continuación, se formula con absoluta naturalidad la gran crítica contra la concepción materialista y compensatoria del sacrificio: «No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente, porque *esos son los sacrificios* que agradan a Dios» (13,16).

Una vez asegurado fundamentalmente este contexto de lectura simbólica, podremos volver a la descripción de ese primer tiempo litúrgico del sacrificio de expiación.

Al cabo de un año entero de pecados y de infidelidades a la Alianza con Dios, ¿puede Israel seguir considerándose el pueblo de Dios? Se trata de un problema angustioso, porque Israel no puede sobrevivir como *pueblo* si no es siendo *pueblo de Dios*. Es su vida misma lo que está en juego: es imperiosamente urgente retornar a Dios y renovar la alianza con él. A esta necesidad vital responde, por lo demás, la institución divina de la gran celebración de la Expiación: el mismo Dios invita al pueblo a efectuar esta conversión, que espera que se produzca en el seno mismo del proceso ritual que él ha instituido.

Se trata de la vida del pueblo, cuyo símbolo tradicional es, consiguientemente, la sangre. Pero no es posible tomar la sangre del pueblo; por eso deberá ser la sangre de un animal la portadora ritual

de dicho significado. En principio, el pueblo comprende el rito y su simbolismo y se identifica con la sangre que el sumo sacerdote recoge.

El pueblo no se identifica con el animal sacrificado ni ve en él una víctima que ocupe su lugar. No hay contexto alguno de castigo ni de sustitución: la ejecución es puramente técnica y sirve únicamente para obtener el símbolo ritual, la sangre, a fin de que la celebración pueda significar la andadura *vital* de todo el pueblo, que retorna hacia Dios y espera ser acogido por El una vez más.

1.2. *Segundo acto: el paso a través del velo*

La sangre, recogida en un vaso y transportada por el sumo sacerdote, es, pues, la vida del pueblo. Ahora ya puede efectuarse el proceso ritual de la vuelta a Dios: el pueblo se reconoce simbólicamente representado, y Dios, por su parte, significa su presencia en medio del pueblo mediante la serie de símbolos que se encuentran en el interior del Sancta Sanctorum, en el que, por lo tanto, va a entrar el sumo sacerdote, condensando ritualmente en su persona toda la andadura existencial del pueblo entero.

Es el momento dramático por excelencia; el anterior sólo era un momento preparatorio. La carga dramática proviene, por una parte, de la singularidad del rito (efectuado una sola vez al año y únicamente por el sumo sacerdote) y, por otra, del misterio inaprehensible de Dios, en el que el sumo sacerdote se introduce, y de lo que allí se ventila: la vida del pueblo. En el momento en que el sumo sacerdote atraviesa el velo y desaparece en el interior del Sancta Sanctorum, la angustia ritual alcanza su punto culminante: ahora puede suceder todo, lo mejor y lo peor. Lo peor: que Dios, asqueado de su pueblo, se niegue a renovar la alianza, lo cual supondría la ruina y la desaparición de Israel. Lo mejor: que Dios, fiel a su alianza y a la fiesta que él mismo ha instituido para su renovación anual, acoja al pueblo, con lo cual Israel sabrá que sigue siendo pueblo de Dios y habrá reencontrado la plenitud de su vida.

1.3. *Tercer acto: la aspersión del propiciatorio*

De hecho, en el Sancta Sanctorum simboliza Dios su presencia mediante un vacío. Al otro lado del velo, el sumo sacerdote va a descubrir el arca de la alianza, una especie de cofre, en el que se contienen las tablas de la Ley, recubierto de oro y flanqueado a ambos lados por sendas estatuas que representan a otros tantos querubines.

Ninguno de esos objetos representa a Dios, porque el Innombrable no puede ser representado por ningún tipo de imagen. Dios ofrece su presencia inaprehensible en el Vacío que hay encima del arca, entre ambos querubines: allí está el corazón del Templo, la meta simbólica de toda la andadura ritual de expiación.

Ritualmente, la renovación de la alianza se producirá en el momento en que ambos símbolos, el Vacío y la Sangre, se encuentren. Y este último encuentro ritual se efectúa mediante una aspersión de sangre, la cual, inevitablemente, cae sobre la tapa de oro del arca. Esta tapa de oro, que tiene una importancia ritual verdaderamente central, se denomina «propiciatorio», y la sangre que cae sobre ella constituye la prueba ritual de que la Alianza ha sido renovada y los pecados han quedado expiados (es decir, suprimidos por el perdón fiel de Dios). De acuerdo con su contenido simbólico, la sangre que cae sobre el propiciatorio es la vida del pueblo, que ha recuperado su condición de pueblo de Dios; es *la vida de Israel, renovada y plenamente realizada por la proximidad recobrada con su Dios*, y recobrada al término de un proceso no compensatorio (en virtud de los dolores y la muerte de la víctima que sustituye al pueblo), sino existencial: un proceso de conversión que se significa en el rito. Toda la eficacia del rito proviene de Dios, que fue quien lo instituyó para el pueblo como un medio visible, concreto, sorprendente y festivo de retornar constantemente a Dios y de reencontrar la fe y el gozo de ser pueblo de Dios.

1.4. Cuarto acto: la aspersión del pueblo

La sangre que cae sobre el propiciatorio es, pues, la vida del pueblo, renovada y plenamente realizada ahora en la alianza con Dios. Pero el pueblo, que permanece fuera, aún no lo sabe. Por eso es preciso que le sea notificado y que, aceptándolo, lo ratifique. Es preciso que la Sangre, preñada ahora de todas esas significaciones salvíficas, regrese a su portador simbólico: el pueblo. Por eso es por lo que el sumo sacerdote no rocía el propiciatorio más que con una parte de la sangre, reservando otra parte de la misma para efectuar la aspersión sobre el pueblo.

El sumo sacerdote, actor ritual y testigo de la alianza renovada, sale de nuevo ante el pueblo y lo asperja diciendo: «He aquí la sangre de la alianza». El pueblo, que lo acoge con fe, sabe que a través de ese gesto *es Dios quien le da su vida, renovada y hecha de nuevo perfecta*, puesto que está nuevamente fundada en la alianza con el Dios Vivo y Perfecto.

El proceso ritual queda así consumado, y ya sólo tiene eficacia en el pueblo en la medida en que éste se integre verdaderamente en el rito y emprenda existencialmente ese camino al que Dios le invita y en el que le acoge para revelarle de nuevo su fidelidad a la alianza.

1.5. *¿Qué es, pues, el sacrificio?*

Este proceso ritual es un «sacrificio»; es incluso el sacrificio por excelencia del ritual judío. Y una vez comprendido su funcionamiento simbólico, podemos ahora intentar una definición del sacrificio, resumiendo en una fórmula concisa lo esencial de dicho acto, tal como en todo caso lo entiende la Carta a los Hebreos y lo aplica a la vida de Cristo. El sacrificio, en el plano ritual, es, pues, *un acto simbólico por el que el pueblo puede acceder a Dios para encontrar en la comunión con El su propia plenitud*. ACCESO, COMUNION y PLENITUD son los puntos fundamentales de esta definición. Todo el proceso se desarrolla en el rito y el símbolo: no es, pues, la materialidad de las ofrendas, ni la sangre ni la muerte, lo que abre el acceso a Dios, sino más bien la verdad interior y personal de la andadura expresada en el rito simbólico.

Este aspecto queda subrayado, además, por el hecho de que, para la Carta a los Hebreos, el sacrificio de expiación no es considerado como una invención del hombre (el esfuerzo de éste por poner a Dios de su parte), sino más bien como *una institución y una revelación de Dios*.

Naturalmente, lo que hay ahí es una «primera alianza» (8,7) que, por lo tanto, deberá tener su plena realización en la «nueva» (8,13), la cual hará que aquélla quede anticuada. Y, por supuesto, se trataba sobre todo de revelar que todo aquello no era más que un comienzo, una «sombra de los bienes futuros» (10,1), «una figura del tiempo presente» (9,9). «El Espíritu Santo daba a entender de esa manera que aún no estaba abierto el camino del santuario...» (9,8). Dios, por consiguiente, ya se estaba revelando, aunque a la vez preparaba la etapa ulterior y definitiva. Este tema, fundamental para la Carta a los Hebreos, sirve de obertura a toda la Carta: «Después de haber *hablado* Dios en el pasado de una manera fragmentaria y de muchos modos a nuestros padres por medio de los profetas, en estos últimos tiempos nos ha *hablado* por medio del Hijo...» (1,1-2).

El sacrificio, incluido el de la antigua alianza, figura del de Jesús, está situado *ya en un contexto de revelación*. Es Dios quien instituye y da a su pueblo el gran rito anual por el que El habrá de ser nuevamente reconocido como el Dios fiel a la alianza. En este sacrificio que El

mismo da al pueblo para que lo celebre, es Dios, por consiguiente, quien abre al pueblo la posibilidad de acceder de nuevo al Dios de la alianza y recuperar, en la comunión con El, su propia perfección de pueblo de Dios.

2. El sacrificio de Jesús en la Carta a los Hebreos

Pasamos ahora de lo ritual a lo existencial: no se trata ya de vivir e interiorizar un proceso de conversión expresándolo y celebrándolo con ritos simbólicos; ahora, con Jesús, es toda su vida la que se percibe como un *acceso* a Dios; es toda su vida la que es comprendida como un *sacrificio*, el sacrificio definitivo, realizado «de una vez para siempre». Y puesto que el rito sacrificial sirve de «clave de lectura», vamos a volvernos a encontrar —aplicados ahora a la vida de Jesús e interpretando ésta como el acto fundante de la salvación— con los cuatro elementos constitutivos del sacrificio.

2.1. La existencia de Jesús

En el plano ritual, el sacrificio comienza con la obtención de la sangre como símbolo (la sangre es la vida) y, consiguientemente, con la constitución del pueblo en actor sacrificial, deseoso de integrarse de lleno en el proceso ritual.

Por lo que se refiere a Jesús, este primer acto corresponde a su vida real, con su praxis concreta desde el principio hasta el final. Dejando a los evangelios la tarea de describir esta etapa detalladamente, la Carta se limita a fijar sus momentos y ejes esenciales.

Está, en primer lugar, la entrada en la vida, de la que se subraya el espíritu con que es vivida: «Al entrar en este mundo, (Cristo) dice: 'Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo... Entonces dije: ¡He aquí que vengo... a hacer, oh Dios, tu voluntad!'» (10,5ss.).

También se expresa lo esencial de la existencia de Jesús y de su proyecto; existe un sentido, un sentido fundamental, que preside toda la vida de Jesús: «Hacer *la voluntad* de Dios». No sabemos aún lo que estas palabras significan exactamente; pero, por encima de todo, no hay que atribuirles *a priori* el sentido que nos han enseñado a darles en el marco de la teoría de la «satisfacción», según la cual la voluntad de Dios consiste en que Jesús sufra y pague por los demás.

A la luz del citado sentido fundamental, comienza el sacrificio de Jesús, su trayectoria de acceso a Dios: «He aquí que *vengo*». Es

la primera etapa del sacrificio, la obtención de la «sangre» —es decir, la vida de Jesús—, la constitución de Jesús en actor sacrificial.

De pasada, hay que hacer notar que de esta forma se confirma la interpretación simbólica —no realista ni dolorista— del sacrificio. La ejecución de la víctima es una exigencia puramente técnica, un acto secundario y accesorio. Por eso, en el caso de Jesús, este primer acto, lejos de conllevar una ejecución (una muerte), lo constituye una «entrada en el mundo» (un nacimiento), una vida que se estructura en torno a su sentido fundamental. Lo esencial en este lenguaje simbólico que habla de «sangre» es, consiguientemente, la vida real de Jesús, que se encuentra globalmente significada de esa manera.

El segundo aspecto que recoge la Carta se refiere a la clase de mundo en que entra Jesús: un mundo-prisión, una existencia-impasse, una vida de esclavitud:

«...así como los hijos participan de la sangre y de la carne, así también participó él de las mismas para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al Diablo, y liberar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud» (2,14s.).

La existencia del hombre es una prisión, cuyo carcelero es Satanás; sus muros son la carne, la sangre y la muerte, es decir, la condición frágil y mortal del hombre; y éste, el hombre, con su deseo infinito de vida y de felicidad, es el prisionero. Dicho deseo va a enloquecer de miedo, va a replegarse sobre sí mismo y va a tratar constantemente, en vano, de realizarse al precio que sea, por mucha violencia que entrañe. Esta condición humana es un atolladero, porque este mundo está poblado de esclavos, esclavos del miedo y del sinsentido, que los arroja sobre sí mismo y sobre todas las aberraciones de sus enloquecidos deseos. Estos hombres son seres «ignorantes y extraviados» (5,2), y esa ignorancia y el consiguiente extravío postulan una vital y urgente necesidad de *revelación* que les permita llegar a conocer el sentido de su vida, así como algún tipo de *guía* que les haga salir del atolladero.

Jesús va a entrar en esta existencia y va a participar plenamente de esta difícil condición. Pero la Carta se limita a exponer lo esencial: su inmersión en la condición humana:

«...el cual, habiendo ofrecido en los días de su carne (= a lo largo de su vida terrena, sobre todo frente a la muerte) oraciones y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente y, aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia...» (5,7s).

La debilidad de la carne, con su enorme miedo a la muerte; el deseo enloquecido en medio del clamor y las lágrimas; los sufrimientos, en los que se anuncia ya la muerte irreversible...: Jesús ha «entrado en este mundo» verdadera y totalmente y, aparentemente, también él ha quedado atrapado en el atolladero del miedo.

De este modo, en el primer acto sacrificial la «Sangre» ha quedado ya plenamente constituida; la «Sangre» es la vida de Jesús, sumida de lleno en el dramático absurdo de la condición humana.

2.1.1. Del miedo a la obediencia

Si Jesús no hubiera hecho más que «compartir la condición humana», no sería sino uno de tantos esclavos. Si, por el contrario, vive esta condición de fragilidad y de muerte con una referencia nueva y única, entonces podrá ser el agente de una transformación. La referencia de la existencia de los hombres es «el miedo a la muerte» (2,15); la de Jesús es «la obediencia» (5,8), la adhesión a la «voluntad de Dios» (10,9).

«Obediencia» y «voluntad de Dios»: dos conceptos viciados por la teoría de la «satisfacción», según la cual Dios quería tener una víctima cuyos sufrimientos y muerte acabarían reparando su honor, infinitamente ofendido; y habría sido a esta «voluntad» de Dios a la que habría «obedecido» Jesús.

Si, en lugar de interpretarlo con nociones preestablecidas, examináramos con objetividad el texto de la Carta a los Hebreos, descubriríamos que la «voluntad de Dios» encierra un contenido muy distinto. En primer lugar, un contenido general: «Dios *quería* llevar muchos hijos a la gloria» (2,10); y luego un contenido particular, propio de la vida de Jesús: quería «perfeccionar mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la salvación» (2,10).

Dicho de otro modo: la voluntad de Dios es hacer de la vida humana —con su debilidad, sus sufrimientos y, finalmente, su muerte— un camino hacia la vida, hacia la realización plena, hacia la perfección. Dios quiere, pues, inaugurar este proyecto y revelarlo comenzando por Jesús, haciendo de éste el «inaugurador de la salvación».

Por lo que se refiere a la obediencia, la mejor definición nos la proporciona su propia etimología. En griego, obediencia es «hypakoé» (palabra formada por «akoé», que significa «escucha», e «hypo», que significa «debajo»). Obedecer, por consiguiente, es ponerse *bajo* una

palabra que se *escucha*. La misma construcción encontramos en latín («ob-audire»), en francés (ob-ouïr») y en alemán («horchen» - «gehörchen»). El que obedece, al hacer de esta obediencia —como Jesús— la referencia central y constante de su proyecto y de su praxis de vida, es un hombre que estructura su vida en torno a la escucha de una palabra.

Y la palabra de que se trata, en Jesús, es la voluntad de Dios de hacer de la condición humana un camino hacia la vida y la perfección. Allí donde los hombres no «obedecen» más que a su miedo a la muerte, Jesús, por su parte, «obedece» a una voz distinta: la del Dios de la vida. «En los días de su carne», en la extrema debilidad de la muerte inminente, Jesús experimenta el más profundo desamparo en medio de «clamor y lágrimas» (5,7). Pero —y aquí radica la novedad— hace de ese desamparo una oración y una súplica dirigida a Dios, a quien conoce como «el que puede salvarle de la muerte» (5,7). Y en esto se mostró su obediencia, en lugar del temor; una obediencia que «se aprende a través de los sufrimientos» (5,8): sólo en esta situación extrema de debilidad puede el hombre acabar de hacerse verdaderamente un ser que se sitúa por completo bajo la palabra de Dios para escucharla y adherirse a ella.

2.1.2. Toda la praxis concreta de Jesús

De un lado, hay una «esclavitud», una existencia-impasse, porque el deseo choca dolorosamente con un horizonte cegado por el miedo a la muerte; del otro, una existencia «que viene», un hombre cuyo deseo se abre a un Dios que quiere la vida para los hombres. La Carta se limita a exponer estos sucintos rasgos, que, sin embargo, resultan fundamentales, hasta el punto de que no se acaba nunca de evocar su contenido, y menos aún de lograr que afecten plenamente a la propia experiencia. Por muy rápida, sucinta e intuitiva que pueda ser, esta descripción, sin embargo, nos remite inequívocamente a todo lo que hemos logrado saber acerca de Jesús, su vida y su praxis. *Este es el contenido completo del primer acto sacrificial*. Corresponde al lector introducir aquí las informaciones obtenidas en el capítulo anterior.

La Carta —puesto que no es ese su propósito ni ella es un evangelio— se ha limitado a consignar el marco de dicha vida: «la entrada en el mundo» (10,5) y la inminencia de la salida del mismo (5,7s.). No describe, pues, más que sus dos grandes ejes: de una parte, la participación en la condición humana en su totalidad; de otra, la diferencia: la obediencia, en lugar del temor. Por lo que se refiere a esta obediencia, a esta *praxis* centrada en la escucha de la verdad de Dios,

ya la hemos estudiado detenidamente —en el contexto del Evangelio— en el capítulo anterior, que es lo que ahora nos permite unificar plenamente la vida y el sacrificio de Jesús, puesto que este último constituye su primer acto y, por consiguiente, la base constitutiva de los actos subsiguientes.

La «sangre» de Jesús, al nivel del primer acto sacrificial, es, pues, la expresión simbólica para referirse a la *vida* de Jesús, con su *inserción* total en la condición humana, pero también con su *diferencia*: la obediencia, en lugar del temor; la praxis concreta en contra de todas las mentiras humanas, en lugar de las dominaciones y apariencias del deseo humano enloquecido, en lugar de las cobardías y abandonos del deseo humano desesperado.

2.2. La muerte de Jesús

Tras la obtención de la sangre, el sacrificio de las expiaciones proseguía con el *paso a través del velo*. En su proceso ritual, este segundo acto, por preñado que pueda estar de una dramática simbólica, no conllevaba muerte alguna. Al pasar de lo ritual a lo existencial —el paso a través del velo—, ese salir del espacio humano para desaparecer en un más allá misterioso se convierte ahora en un «paso a través de su propia carne» (10,20): en la vida real de Jesús es ahora el tiempo de la muerte.

El velo del Sancta Sanctorum, esa separación infranqueable entre los hombres y Dios, se convierte, pues, en «el velo de la carne» (10,20), el velo de la extrema fragilidad humana. Ahora bien, cuando la existencia humana llega a esta zona de la muerte y se ve obligada a franquear tal umbral, ¿adónde va?

Más allá de este velo, ya no hay un espacio ritual simbólico: el interior de una tienda, o unos objetos de culto... Al atravesar el «velo de la carne» se accede a «una tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre, es decir, no de este mundo» (9,11): «Pues no penetró Cristo en un santuario hecho por mano de hombre, en una reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante el acatamiento de Dios en favor nuestro...» (9,24).

Esta muerte es, pues, el paso a través del velo —infranqueable en cualesquiera otras circunstancias— que separa el espacio del hombre del de Dios, la existencia humana —hecha de fragilidad y de temor, de desconocimiento y de extravío— del espacio divino, donde la vida es perfecta. Por eso es por lo que el «paso a través del velo» se denomina también «travesía de los cielos» (4,14).

Otra variación simbólica: Jesús resulta ser el ancla que atraviesa el «velo» infranqueable de las aguas para llegar hasta la solidez del fondo y agarrarse a él (6,19).

La Carta no ignora que esta muerte de Jesús no es algo mítico, sino un acontecimiento histórico cuyo sentido y cuya causa radican en la propia praxis de Jesús. La Carta sabe que, si Jesús tuvo que morir, fue por causa de una opción de vida a la que se mantuvo fiel, a pesar de la mortal oposición que su praxis no tardó en provocar. Jesús es el que «renunció al gozo que se le proponía» (12,2) —si bien esta formulación no deja de ser un tanto vaga, sin embargo es inevitable pensar en la triple propuesta de felicidad y de éxito que le hace Satanás en las famosas tentaciones—, y es también «el que soportó la cruz sin miedo a la ignominia» (12,2), el que «soportó tal contradicción contra sí mismo de parte de los pecadores» (12,3) y aquel a quien, finalmente, humillaron los poderosos arrojándolo fuera de la ciudad (13,12-13). La condena a muerte de Jesús, por lo tanto, es, evidentemente, la culminación de esa su constante praxis que hemos calificado como «rechazo de todo mesianismo de poder» y «opción por un mesianismo humano de veracidad». El paralelismo que se establece entre Moisés y Jesús gira precisamente en torno a esta oposición:

«Por la fe, Moisés, ya adulto, rehusó ser llamado hijo de una hija de Faraón, prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios a disfrutar el efímero gozo del pecado, estimando como riqueza mayor que los tesoros de Egipto el oprobio de Cristo...» (11,24-26).

Rechazo de las mentiras, del poder, de la riqueza y los goces que ésta proporciona; consagración a una lucha humana en favor de la verdad y en solidaridad con un pueblo: la praxis de Moisés, primer precursor y guía de un pueblo, preanuncia la de Jesús, que en la Carta a los Hebreos aparece resumida en absoluta identidad con la praxis que el Evangelio le atribuye.

Por eso la Carta no tiene que desarrollar este aspecto: ésta es tarea de los evangelios. La Carta sólo se fija en lo esencial, el acontecimiento, para deducir de él todo su alcance salvífico aplicándole la clave de interpretación sacrificial.

Al nivel de este segundo acto, la muerte, *aún no hay nada terminado*: la «sangre» sigue siendo la vida de Jesús, la cual, gracias a la «obediencia» de éste, ha escapado al «temor a la muerte» y a sus consecuencias prácticas y se ha comprometido voluntariamente en un camino de veracidad y fragilidad, a cuyo término se encuentra la muerte. La «sangre» de Jesús, esa sangre ahora «derramada» —cosa que sólo puede decirse de la simbólica ritual, porque la cruz no es un

suplicio sangriento—, es, por consiguiente, la vida de Jesús empujada a la muerte por quienes se oponían a su praxis. Aún no hay nada resuelto, *aún no hay nada salvado*, y sigue estando planteado el problema humano por excelencia: ¿se ha sumido esta vida en el vacío y en la nada, como todas las vidas, y entonces el hombre tiene motivos para tener miedo, para vivir su existencia como un callejón sin salida, para vivir la vida como una prisión que, sencillamente, hay que hacer comfortable a toda costa?; ¿se ha «derramado» esta «sangre» para nada?; ¿es Jesús, al igual que cualquier hombre, una «pasión inútil»?

2.3. *El acceso de Jesús a la perfección*

El tercer acto del sacrificio de las expiaciones lo constituía la «aspersión» del santuario, donde se renovaba la alianza y, consiguientemente, quedaban los pecados expiados, borrados por la confluencia de dos símbolos: la «sangre», expresión del pueblo, y el «vacío» existente encima del arca, expresión de la presencia de Dios. Sólo en este tercer acto queda consumado el sacrificio, mientras que el cuarto acto no es más que su anuncio y su ratificación en medio del pueblo.

Más allá del «velo de la carne», por detrás de la muerte, Jesús ha llegado junto a Dios y «se sienta a la diestra de Dios para siempre» (10,12). Este lenguaje simbólico viene a añadir a las referencias sacrificiales y sacerdotales la de la entronización real. La dimensión de comunión con Dios y de consumación en plenitud de la vida de Jesús se encuentra inequívocamente afirmada. Ahora ha quedado concluido el sacrificio único de Jesús, el cual, a través de su muerte como conclusión lógica de su praxis, ha *accedido* a Dios con toda su vida, ha entrado en la *comunión* con él y ha encontrado ahí su propia *perfección*. Acceso, comunión y perfección: los tres términos que definen el sacrificio en una visión no ya ritual, sino existencial, han sido aplicados a Jesús para expresar la dimensión salvífica de este ser y para precisar que en él acaban realizándose todas las promesas anteriores. En Jesús, al fin, Dios habla «definitivamente».

2.3.1. Dios ha hecho perfecto a Jesús

Esta afirmación constituye la principal tesis de la Carta (2,10; 5,9; 7,28), y la perfección a que se refiere es, concretamente, *la resurrección*.

Para tratarse de una Carta que tiene fama de insistir excesivamente en el aspecto de la reparación sangrienta y de la expiación dolorosa,

esta inversión de perspectiva puede resultar sorprendente. Sin embargo, la dimensión central de la resurrección es evidente a lo largo de toda la Carta, con tal de que no se lea el texto desde los *a priori* religiosos de las teorías de la «satisfacción».

Ante todo, fijémonos en el marco global de la Carta. La «obertura» cae de lleno bajo el signo de la resurrección: «después de que, en el pasado, Dios hablara a nuestros padres de una manera fragmentaria y de muchos modos...» (1,1); después de todas esas palabras «parciales», Dios pronuncia *la palabra* definitiva en su Hijo resucitado, «sentado a la diestra de la Majestad en las alturas» (1,3); en ese Hijo al que la resurrección ha otorgado un nombre —y, consiguientemente, una existencia y un papel— superior a todo cuanto existe, incluidos los ángeles (1,4ss.); en ese Hijo al que el Padre «introduce como primogénito suyo en el mundo nuevo» (1,6). Todo el capítulo introductorio se presenta como una maravillosa obertura cuyos acordes giran en torno al tema central: Dios ha hablado definitivamente en Jesús resucitado.

En el otro extremo de la Carta, y acabando de enmarcarla, reaparece de nuevo el tema de la resurrección como una verdadera definición de Dios y de su obra: nuestro Dios es, esencialmente, el que «resucitó a Jesús de entre los muertos... en virtud de la sangre de una alianza eterna», el que le ha hecho «Señor» y «Gran Pastor de las ovejas» (13,20-21).

Hacer «perfecto» a Jesús significa también —y «de manera idéntica», si pasamos al lenguaje sacrificial— entronizarlo como *sumo sacerdote*: «Aun siendo Hijo, con lo que padeció experimento la obediencia; y, *llegado a la perfección*, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios sumo sacerdote...» (5,8-10). Resurrección y entronización como sumo sacerdote son conceptos idénticos en cuanto a su contenido, y sólo se diferencian en el lenguaje simbólico utilizado. Dicha identidad queda particularmente subrayada por la proximidad de sendas citas de los salmos aplicadas a Jesús: «Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» (se refiere a la resurrección) y «Tú eres sacerdote para siempre, a semejanza de Melquisedec» (5,5-6). Esta doble resonancia del tema «hacer perfecto» resulta posible, lingüísticamente hablando, porque la traducción griega del Antiguo Testamento ya había acuñado este término para designar la consagración sacerdotal. Pero es, sobre todo, al nivel de los contenidos y de su valor salvífico como debemos acabar de captar este lenguaje sacrificial y redescubrir la profunda identidad real entre el *resucitado* y el *sumo sacerdote* que ofrece su sacrificio de expiación de una vez para siempre.

De hecho, ser sumo sacerdote significa, esencialmente, ofrecer el gran sacrificio anual de las expiaciones. Pero con Jesús se ha pasado resueltamente de lo ritual a lo existencial. La función ritual del sumo sacerdote consistía, en definitiva, en asperjar el propiciatorio; y era en este rito en el que la «sangre» —es decir, el pueblo con toda su vida— volvía a encontrarse en comunión con su Dios y recobraba su vida «perfecta» como pueblo de Dios.

Al pasar de lo ritual a lo existencial, esa «sangre» en la que culmina el sacrificio es la vida de Jesús hecha perfecta junto a Dios. La «sangre» es la vida; y *la «sangre» del sacrificio consumado es la vida resucitada, es Jesús resucitado.*

Sólo un correcto y exhaustivo análisis del rito sacrificial y de su lenguaje permite, por encima de todas las imágenes habituales, percibir *esta sorprendente identidad entre «sangre» y resurrección*, así como entre «Resucitado» y «sumo sacerdote».

A lo largo del sacrificio, la «sangre» ha ido evolucionando: aun tratándose siempre de la vida de Jesús, en primer lugar se ha tratado de la existencia histórica del mismo Jesús (I acto); a continuación, de la «sangre» derramada, la muerte (II acto); y, finalmente, de la «sangre» sobre el propiciatorio, de la vida consumada junto a Dios, de la resurrección (III acto). Y el sacrificio sólo existe en y a través del conjunto.

Lejos, pues, de quedarse en la muerte y el sufrimiento, el verdadero lenguaje sacrificial hace de ellos una etapa de «transición», porque la consumación de todo el proceso sacrificial es *la vida del hombre hecha perfecta junto a Dios*. Lejos también, por lo tanto, de definir el sacerdocio de Jesús por un acto de muerte, el verdadero lenguaje sacrificial lo define como la dignidad del hombre capaz de atreverse a emprender *la gran travesía humana hasta Dios y hasta su vida acogedora*. Es la resurrección, la perfección de la vida humana junto a Dios, lo que define el sacrificio y el sacerdocio. Por eso, e independientemente de las diferencias de lenguaje, que ya no deberían engañarnos, «sangre» y resurrección, «sumo sacerdote» y resucitado se refieren a la misma realidad, y una realidad que salva: la vida humana y su gran aventura, desde su «entrada en el mundo» hasta su acceso junto a Dios. La «sangre» que salva no es la de la muerte, sino la de la resurrección.

No hay en el Nuevo Testamento duplicidad alguna entre el lenguaje sacrificial y el lenguaje de la resurrección. Invocar la sangre de Jesús (Rom 3,25) o el señorío del Resucitado (Rom 10,9) significa afirmar, con lenguajes diferentes, realidades perfectamente idénticas: la totalidad de la vida de Jesús que ha llegado, mediante su praxis de verdad hasta la muerte, a la plenitud de la resurrección.

2.3.2. Dios ha hecho de Jesús el Salvador

Según la simbólica sacrificial aplicada a Jesús, éste es «sumo sacerdote», y su papel se realiza en la ofrenda del «sacrificio» por los pecados del pueblo. Y la salvación obtenida consiste, pues, en la expiación —o purificación, o abolición— de los pecados: «Se ha manifestado ahora una sola vez, en la plenitud de los tiempos, para la destrucción del pecado mediante el sacrificio de sí mismo... Cristo se ofreció una sola vez para quitar los pecados de la multitud...» (9,26-28). También aquí hay que saber descifrar el lenguaje sacrificial.

La transición de lo ritual a lo existencial es tan espontánea, tan natural, que se insinúa prácticamente a lo largo de todo el texto: sin previo aviso, brota una fórmula diferente que no proviene ya de la simbólica litúrgica. Así, por ejemplo, cuando dice: «y penetró en el santuario de una vez para siempre... consiguiendo una *liberación definitiva*» (9,12), nos hallamos en pleno contexto existencial, porque esa «liberación» se refiere a la esclavitud en que anteriormente tenía a los hombres el miedo a la muerte (2,15).

Incluso, a veces, ambos lenguajes coexisten en la misma frase: «Mediante una sola oblación, Jesús ha llevado a la *perfección* para siempre a los *santificados*» (10,14). «Santificar» proviene de la simbólica ritual; «llevar a la *perfección*», por el contrario, se refiere a la resurrección, a la vida del hombre realmente plenificada mediante su acceso junto a Dios.

Pero la formulación más completa a este respecto es, evidentemente, la que efectúa la transición entre la exposición teológica y la parte exhortativa que de ella se desprende:

«Teniendo, pues, hermanos, plena seguridad para entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, por este camino nuevo y vivo inaugurado por él para nosotros a través del velo, es decir, de su propia carne, y teniendo un gran sacerdote al frente de la casa de Dios, acerquémonos con sincero corazón, en plenitud de fe... mantengamos firme la confesión de la esperanza...» (10,19ss.).

El apoyo del lenguaje ritual sigue existiendo, pero esta simbólica se inclina inequívocamente hacia lo existencial cuando se dice: «a través del velo, *es decir*, de su propia carne (o de su humanidad)». A partir de ahí puede recomponerse toda la línea argumental: el «santuario» es Dios y el espacio de perfección que Dios ofrece junto a sí al hombre; la «entrada en el santuario en virtud de la sangre de Jesús» es toda la existencia de éste, que culminó en la resurrección, porque la «sangre de Jesús» es a la vez su vida hecha perfecta junto a Dios.

De este modo ha quedado «inaugurado un camino a través de la carne»: el atolladero de la existencia humana ha quedado, pues, resuelto, la esclavitud del miedo a la muerte ha sido abolida, y *se ha abierto un camino, a través de la muerte, hacia la vida*. El temor cede su lugar a una «seguridad plena», y el absurdo a la esperanza.

La imagen del *camino abierto* resulta central para todo el conjunto, porque manifiesta el carácter eminentemente dinámico de la salvación realizada por el sacrificio de Jesús. Para la Carta, Jesús es, esencialmente, un hombre en marcha, pero cuya marcha va a acabar llegando hasta el final, «inaugurando así un camino nuevo y vivo». Tras él, también los creyentes, antaño atascados en el atolladero, se convierten en otras tantas existencias en marcha. El acto por excelencia del creyente es el de «acercarse a Dios», «avanzar hacia Dios», y esta noción se repite con frecuencia en la Carta: el camino está abierto; hagamos, pues, de toda nuestra vida una marcha esforzada y resuelta hacia el futuro que se nos ha revelado y ofrecido. Hagamos como Abraham, el padre de los creyentes, cuya figura es ejemplar, porque «salió» (11,8) y supo ser siempre nómada, en movimiento, sin detenerse ni instalarse jamás, «porque esperaba la ciudad asentada sobre cimientos (la Jerusalén celeste), cuyo arquitecto y constructor es Dios» (11,10).

A quien conozca siquiera un poco la montaña y el alpinismo, la imagen del camino le resultará familiar. Imaginemos a unos hombres que han quedado bloqueados en una pared; su inexperiencia les ha hecho avanzar demasiado, y ahora ya no saben por dónde deben pasar. Al no poder avanzar ni volver atrás, están perdidos. Pero de pronto se les une un guía que toma el mando y, escalando delante de ellos, les muestra el camino para salir de la pared: se han salvado.

Pues bien, ése es el título que se atribuye a Jesús: el de guía, jefe, precursor, iniciador (2,10; 6,20; 12,2). Tras él, los creyentes podrán «correr con fortaleza la prueba que se les propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe» (12,1-2). Avanzando por el camino que él ha inaugurado, sabrán que es por ahí por donde Jesús «lleva a la perfección (de la vida junto a Dios) para siempre a los santificados» (10,14).

Pero la imagen es también «marina»: Jesús es el ancla que, arrojada al agua, atraviesa el velo de las agitadas olas, se clava en el fondo y, a través de la cuerda, comunica al barco la seguridad que éste no podría hallar en medio del oleaje. «Asiéndonos a la esperanza propuesta, que nosotros tenemos como segura y sólida ancla de nuestra alma, y que penetra hasta más allá del velo, adonde entró por nosotros como precursor Jesús, hecho... Sumo Sacerdote para siempre» (6,18-20).

Esta última imagen, no obstante, tiene sus límites: jamás se ha visto que un barco siga a su ancla, a menos que se hunda. La imagen es válida tan sólo para el tiempo de la esperanza, para el tiempo en que el «barco» resiste a las olas, a los asaltos del miedo, afianzándose en el anclaje de su esperanza mediante la cuerda de la fe que le une al precursor resucitado.

2.4. *El anuncio de la fe*

Con el tercer acto, el de la «sangre» sobre el propiciatorio, es decir, el de la vida hecha perfecta junto a Dios, el sacrificio llega a su fin; ya sólo hace falta que el éxito del proceso sea conocido por el pueblo, a fin de que éste acabe por adherirse a él y habitarlo a través de toda su fe y toda su vida. El último acto es, pues, el de la aspersión sobre el pueblo de la sangre de la alianza: simbólicamente, se devuelve al pueblo su propia vida, pero ahora transformada y enriquecida por la vida misma de Dios.

«Vosotros, en cambio, os habéis acercado... a Jesús, mediador de una nueva alianza, y a la aspersión purificadora (sobre el pueblo) de una sangre más elocuente que la de Abal. Guardaos de rechazar al que os habla» (12,22-25). Ahora es, pues, el tiempo de la «sangre que habla», de Dios, que habla de manera definitiva mediante la sangre de Jesús, es decir, mediante esa vida llegada, a través de la muerte, a la perfección. Es, pues, el tiempo del anuncio de la fe, a fin de que se conozca la vida nueva y de que los hombres —saliendo de sus existencias cegadas por el miedo, enloquecidas en la ignorancia y perturbadas por el extravío— se embarquen en ella con intención de perseverar, con seguridad y ayudándose recíprocamente; a fin de que se conviertan en «los partícipes de Cristo» (3,14).

Lo que se anuncia es una salvación universal para todos los hombres «sus hermanos, a quienes tuvo (Jesús) que asemejarse en todo» (2,17). Es preciso, pues, que todos los hombres sepan que en adelante el camino ha quedado abierto. Y es preciso, concretamente, que aquellos a quienes esta palabra les ha alcanzado —por la predicación y el bautismo, por la inserción en una comunidad en cuyo seno se anuncia y se celebra sin cesar este misterio— «mantengan firme la confesión de esta esperanza» (10,23), adoptando valientemente y hasta las últimas consecuencias esa praxis fiel de la que Jesús dio el primer ejemplo (12,3-4). Y del mismo modo que Jesús, al entrar en el mundo, puso toda su vida bajo el signo de la obediencia a Dios (10,5-10) —es decir, se puso fundamentalmente a la escucha de la palabra de vida que viene de Dios—, así también los creyentes son los que «obedecen»

(5,8) a Jesús. La sangre de Jesús habla, es vehículo de una revelación; y los creyentes se ponen a la escucha de ella, haciendo de su vida, en lo sucesivo, un camino de acceso a Dios y a su perfección, haciendo de su propia vida un sacrificio, a imitación de Aquel a quien reconocen como su «precursor».

Conclusión: de la religión a la fe

R. Girard no muestra excesivo entusiasmo por la Carta a los Hebreos, que, en su opinión, es culpable de haber abandonado la gran novedad de Jesús y de los evangelios (la de-mistificación de la violencia sagrada) y de haber arrastrado al cristianismo a las teorías de la «satisfacción».

Ello equivale a hacer una acusación que no se tiene en pie si se lee con detenimiento el texto. Ciertamente, la Carta a los Hebreos será siempre un texto difícil, debido a su lenguaje y a sus referencias culturales a un mundo que nos resulta muy extraño y que, por consiguiente, se presta a todo tipo de equívocos. Pero, si se consigue penetrar debidamente en el lenguaje y el pensamiento de esta Carta, no se detecta ruptura alguna entre ella y los evangelios. Si Girard, no obstante, detecta dicha ruptura, es porque queda atrapado en su propia crítica de la «satisfacción». Y aunque tal crítica es perfectamente legítima, Girard no debería —como hace el sistema mismo que él critica— identificar «sacrificial» y «satisfaccional». La Carta a los Hebreos emplea un lenguaje sacrificial que en modo alguno es «satisfaccional», sino «revelacional»: lejos de contradecir los evangelios y la vida de Jesús, les proporciona un admirable instrumento de síntesis.

En Lucas veíamos a un Jesús cuya *praxis* de testimonio en favor de la verdad y en contra del poder se inscribía plenamente entre los dos términos de un vasto *diálogo* entre la palabra del Padre, que expresa su voluntad de engendrarlo, y la palabra del Hijo, que manifiesta su absoluta confianza: «Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» - «Padre, en tus manos pongo mi espíritu». En la Carta a los Hebreos es esta misma y única realidad la que es retomada y reformulada, si bien en un lenguaje sacrificial, para poner de manifiesto toda su plenitud salvífica frente a unos creyentes que flaqueaban en su fe en Cristo y empezaban a pensar con nostalgia en las grandes liturgias judías de antaño.

Pero el inequívoco y constante paso de lo ritual a lo existencial muestra perfectamente que, lejos de efectuar una vuelta atrás, la Carta aporta más bien nuevas dimensiones y nuevos instrumentos concep-

tuales que expresen mejor la obra de vida y de salvación realizada en Jesús.

Si es cierto que el cristianismo se ha dejado invadir por las teorías religiosas de la «satisfacción», no es menos cierto que el fundamento de esta evolución no se encuentra, objetivamente hablando, en la Carta a los Hebreos, la cual, por el contrario, suministra todos los elementos necesarios para poder obviar dichas teorías.

Revelación y no-satisfacción

Conviene que volvamos, ante todo, a unos versículos que —al final de la exposición teológica, y antes de pasar a las exhortaciones concretas que de ella se derivan— precisan en forma de tesis la afirmación principal de la Carta:

«Teniendo, pues, hermanos, plena seguridad para entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, por este camino nuevo y vivo inaugurado por él para nosotros a través del velo, es decir, de su propia carne, y teniendo un gran sacerdote al frente de la casa de Dios, acerquémonos...» (10,19-21).

Tal es, pues, la obra salvífica, percibida y creída en Jesús. Y en ella descubrimos, ante todo, una dimensión de INAUGURACION: en la «sangre» de Jesús, es decir, gracias a toda su vida (praxis histórica, muerte y resurrección), ha sido inaugurado el camino que conduce a la humanidad a la vida perfecta, haciéndole salir del atolladero de la carne y de la muerte en que se creía irremediabilmente encerrada.

La segunda dimensión de la obra de Jesús es, por consiguiente, la de REVELACION: al inaugurar este nuevo camino nos han sido revelados el verdadero rostro de Dios, el verdadero sentido de la vida del hombre y la realidad de un «santuario», es decir, de una vida perfecta junto a Dios, de un «descanso» (cf. 3,7-4,11) tras la larga marcha de la existencia. Y esta revelación transforma el miedo del hombre en seguridad: la seguridad de acceder al santuario en virtud de la sangre de Jesús; la seguridad de seguir a éste en su resurrección, que libera de la esclavitud, del miedo y de la muerte.

La tercera dimensión es la de la ATRACCION: «tenemos un gran sacerdote al frente de la casa de Dios». Ahora bien, «su casa somos nosotros, si es que mantenemos la entereza y la gozosa satisfacción de la esperanza» (3,6). Hay una constante vinculación personal entre el guía y quienes le siguen y le obedecen. Jesús no se contenta con inaugurar y revelar un camino: ese camino es «vivo», porque él mismo

es el camino y atrae a sí a cuantos confían en él: «Pues, habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados» (2,18).

De hecho, estas tres dimensiones se mezclan perfectamente en la noción central de «revelación», porque, efectivamente, se trata de *revelar*, pero de revelar, ante todo, una realidad y no un simple discurso; había, pues, que *inaugurar* el camino para, a continuación, revelarlo a unos seres constantemente amenazados por el miedo y los extravíos del deseo que dicho miedo provoca; y, consiguientemente, hay también que *atraer*. Si se comprende debidamente como algo real y personal, la revelación resume perfectamente, por tanto, la obra salvífica de Cristo.

La revelación se opone a la «satisfacción», con sus tres componentes (compensación, sustitución e imputación).

Toda la simbólica, infinitamente rica y diversificada, que utiliza la Carta confiere a ésta un pensamiento sumamente dinámico y vuelto hacia el futuro: no se trata de compensar un pasado ni de pagar unas deudas, sino de inaugurar un camino nuevo hacia el futuro y despejar un horizonte de sentido. Los pecados sólo están ahí como el «impassé», como la forma de existencia replegada sobre sí misma por el miedo y que la salvación va a abrir a una nueva dimensión.

En una sola ocasión parece sostener el autor la teoría compensatoria de una muerte que es el pago de unas transgresiones: «interviniendo su muerte para remisión de las transgresiones...» (9,15). En este contexto, el autor, de hecho, está jugando con un término griego que significa tanto «alianza» como «testamento», y es el elemento jurídico de esta referencia el que pone el acento en la muerte: «Pues donde hay testamento se requiere que conste la muerte del testador, ya que el testamento es válido en caso de defunción, no teniendo valor en vida del testador» (9,16-17). Debido a esta comparación jurídica, que sirve para establecer la aparición de un orden nuevo, la muerte adquiere aquí un valor en sí misma, mientras que en las demás ocasiones no es más que una etapa de un proceso que sólo culmina más allá de la misma muerte, un paso para acceder a la vida.

Por eso jamás se presentan los sufrimientos y la muerte como el contenido del sacrificio, que está clarísimamente indicado: Jesús ofreció a Dios «oraciones y súplicas» (5,7), ofreció su propia «sangre» (9,14), su propio «cuerpo» (10,10). El contenido del sacrificio es, pues, el propio Jesús, con toda su vida de obediencia y de confianza en Dios. En cuanto a los sufrimientos, no son en absoluto el contenido del sacrificio, el contra-valor del pecado, sino que, para unos seres de carne y hueso, son paso obligado de la vida y, como tal, pueden

constituir una trampa del miedo o una ocasión para aprender la obediencia y dejarse atraer hasta la perfección de la vida.

La Carta ignora también la «sustitución»: la simbólica de la Carta hace de Jesús un sacerdote; pero el deslizamiento de lo ritual a lo existencial hace de este sacerdote no ya un actor sacral que representa al pueblo impotente, sino un precursor, un guía que abre un camino y arrastra a él a quienes le siguen. «Por nosotros» no significa «en lugar de unos seres culpables e insolventes», sino «en favor nuestro y en cabeza de todos nosotros, para liberarnos del infranqueable atoladero».

En este mismo contexto, tampoco se trata ya de un salvador que, en virtud de su condición infinita de Hijo de Dios, habría podido limitarse a ofrecer una gota de sangre, la cual habría sido suficiente. Jesús no es sacerdote de nacimiento, porque es a la vez hombre e Hijo de Dios: no es la llamada «unión hispostática» el fundamento de su sacerdocio. Jesús no es un ser caído de los cielos que, gracias a su infinita dignidad divina, podría compensar los pecados de los hombres a base de ofrecer una mínima oblación. Por otra parte, tenemos motivos para creer que Dios no es el ser sádico que habría exigido a su Hijo pasar toda una existencia plagada de sufrimientos y de muerte.

De hecho, la Carta no ignora la filiación divina de Jesús, pero ésta es una cualidad que no le exime en absoluto del deber de *llegar a ser* perfecto: «...aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección... fue proclamado por Dios sumo sacerdote...» (5,8-10). Jesús recorrió, pues, el camino normal de la existencia humana; y aunque es verdad que accedió a ella con un determinado conocimiento de Dios (con el célebre «He aquí que vengo»), que posee en virtud de su filiación divina y que le permite no ser esclavo del miedo, como lo es el resto de los hombres, ello no significa que Jesús no tenga que aprender la obediencia y encarnarla en la sucesión de los acontecimientos históricos para, finalmente, efectuar su paso a través del velo, su acceso a través de la muerte. Y es entonces cuando *llega a ser* sumo sacerdote, en la *resurrección*.

No hay, pues, ningún tipo de artificio sustitutorio: es desde dentro mismo de la existencia humana desde donde un «hermano» nuestro (2,17) realiza una obra de revelación, inaugurando el camino de la vida humana hacia la perfección de Dios. Esta obra precursora se realiza de una vez para siempre: en adelante, Jesús *es* quien, a la cabeza de todos nosotros, accede al Padre y a su perfección: «Cristo entró en el mismo cielo, para presentarse *ahora* ante el acatamiento de Dios en favor nuestro» (9,24). «De ahí que pueda también salvar perfectamente a los que por él se llegan a Dios, ya que está siempre

vivo para interceder en su favor» (7,25). Jesús inauguró y reveló de una vez por todas, y ahora no cesa de *atraernos*: es *precediéndonos* como *intercede* por nosotros.

La intercesión de Jesús no es, pues, una sustitución continua. No es menester que Jesús haga valer regularmente sus pasados méritos ante un Dios propenso a la amnesia o a los periódicos arrebatos de cólera. Es en su calidad de precursor y guía —actuando sobre nosotros, por consiguiente, prosiguiendo por nosotros su obra de revelación— como «intercede» Jesús por nosotros. Viendo con los ojos de la fe cómo «se presenta ahora ante el acatamiento de Dios», los hombres pueden salir del atolladero, emprender el mismo camino y llegar a ser los que «se llegan a Dios» y ya no cesan jamás de hacerlo y de vivirlo, a imitación de Cristo.

La salvación, en fin, no se realiza por imputación de los méritos de Cristo. Jamás se invita al creyente a poner sus pecados bajo el aval de un pago efectuado por Cristo. No se da ningún ardid jurídico de este tipo; es desde una nueva perspectiva y desde una nueva seguridad desde donde el creyente experimenta en sí mismo la realidad de una salvación. La «sangre» de Jesús obtiene para el creyente una «liberación» real que es percibida y se refleja en una praxis nueva: «su conciencia queda purificada de las obras muertas» —se trata de la existencia humana tal como se realiza en el miedo a la muerte— «para rendir culto al Dios vivo» (9,14), del mismo modo que lo rindió Jesús mediante la obediencia de toda su vida. Es gracias a la atracción del precursor como el hombre sale de su «impasse» para «acercarse confiadamente al trono de la gracia» (4,16).

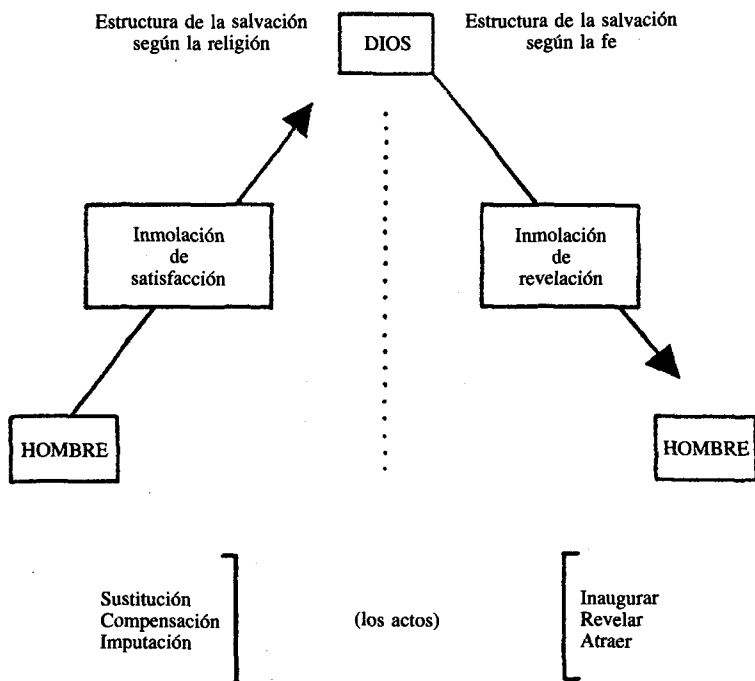
De un Dios exigente a un Dios Salvador

En el centro mismo de esta red de relaciones es el rostro de Dios, ante todo, el que se manifiesta en toda su seductora diferencia.

El dios que exige la expiación por la sangre, el dios «contable e inmisericorde» (Guillemin, *L'Affaire Jésus*, p. 80), brilla por su ausencia en la Carta a los Hebreos, en la que tampoco aparece en ningún momento el mecanismo propio de la «satisfacción», ni en su forma más dura (penal) ni en su forma más mitigada (moral). Jamás se presenta a Cristo ocupando el lugar de los pecadores impotentes y tratando de influir en Dios con su obra compensadora para obtener a cambio un veredicto favorable para el conjunto de los hombres. Este mecanismo, fundamentalmente religioso, no aparece en la Carta a los Hebreos.

Por el contrario: todo parte de Dios en una dinámica de revelación. La Carta no duda en decirlo: *es Dios el verdadero Salvador*, y Jesús es su mediador, su revelador. No se salva a los hombres contra Dios, contra su cólera real ni contra su exigencia formal de expiación. Nada de eso. Nos salvamos por la «voluntad» de Dios que preside toda la obra de revelación y suscita en Jesús una palabra definitiva, una revelación para salvar a los hombres, para arrancarlos de su ignorancia y de su extravío: «Es en virtud de esta voluntad de Dios como hemos sido salvados, merced a la oblación, de una vez para siempre, del cuerpo de Jesucristo» (10,10). La oblación de Jesús es mediación, y el origen es la voluntad de Dios, la voluntad de «llevar muchos hijos a la gloria» (2,10) y, consiguientemente, de revelar e inaugurar dicha voluntad en la historia, *comenzando por Jesús*.

El mecanismo queda radicalmente invertido: Jesús ya no constituye un refugio ante Dios, sino la revelación del verdadero Dios. Toda la eficacia de la obra de salvación, tanto del *sacrificio* único como de la *intercesión* constante de Jesús, viene de Dios en orden a transformar al hombre, y jamás del hombre —mediante la sustitución por un inocente— en orden a transformar a Dios.



Con tal de que se comprenda debidamente su lenguaje sacrificial como la utilización de una simbólica ritual para expresar lo existencial, la Carta a los Hebreos no viene a restaurar, pasando por encima de los evangelios, los viejos mecanismos de la religión, sino que, por el contrario, asumiendo todas las grandes «preparaciones» veterotestamentarias, proféticas y rituales, lo que consigue es una maravillosa síntesis —cuyo «programa» es anunciado ya en el primer versículo— de todas las anteriores «palabras» parciales en la gran «Palabra» definitiva, pronunciada y realizada en Jesús. Si el cristianismo, posteriormente, se ha alejado de esta síntesis y la ha desfigurado, volviendo a sumirla en la religión, ello no puede imputarse en modo alguno a la Carta a los Hebreos, que ha quedado más bien como «un mensaje al que es preciso prestemos mayor atención para que no nos extraviemos» (2,1).

La salvación, restituida a la fe

Dios salva a Jesucristo, *inaugurando* en él el mundo nuevo de la perfección junto a Dios, único objeto adecuado del deseo del hombre; *revelando* al mismo tiempo su verdadero rostro y el verdadero sentido de la vida del hombre; y *atrayendo* al hombre a emprender el mismo camino de existencia que Jesús.

En esta perspectiva, ya no hay lugar para una salvación según *la religión del miedo*: el creyente no tiene que hacerse valer ante Dios ni con sus propios méritos ni con los de ningún otro hombre. Cristo no es ninguna protección contra Dios; Cristo es el precursor que el propio Dios proporciona a nuestra fe para, mediante él, revelar que el camino está abierto y el acceso ha quedado expedito, a pesar de nuestro desconocimiento y nuestro miedo.

Tampoco queda ya lugar para una salvación según *la religión de lo útil*, y ello por dos razones. Dado que la salvación no transforma a Dios, si éste no estaba anteriormente terriblemente enojado, tampoco queda ahora aplacado y en actitud favorable hacia el hombre y, consiguientemente, como algo útil para éste. Por el contrario, el velo de la carne y de la muerte sigue ahí, con todo lo que ello significa de «prueba»: la salvación es revelación para el corazón y la libertad, para pasar del miedo a la confianza, del atolladero al camino abierto, no para cambiar milagrosamente los acontecimientos. «En los días de su vida mortal», el propio Jesús suplicó al Padre, «que podía salvarle de la muerte», y «fue escuchado» (5,7); pero esto se evidenció en la resurrección, que «lo llevó a la perfección» (5,9), no en una milagrosa supresión de la muerte.

Ciertamente, el ateísmo no se explica por la mera decepción provocada por la religión. El ateo «de la segunda generación», por ejemplo, no reacciona ya contra una religión de la que ha estado absolutamente aislado. Con todo, aún queda la posibilidad de que ese ateo efectúe una *búsqueda* fuera de su ateísmo; en tal caso, ¿se encontrará con esa misma religión que había ahuyentado a la generación precedente, y se verá entonces obligado a efectuar personalmente ese mismo movimiento de huida? El esfuerzo por restituir la salvación a la fe no afecta directamente al ateo dándole razones para abandonar su ateísmo, pero sí puede evitar que el cristianismo proporcione al ateo en actitud de búsqueda razones de peso para regresar a su ateísmo.

Por eso es importante que el *ateo existencialista* no vea en el cristianismo un discurso que ofrece al hombre la gestión de su propia culpabilidad encerrándolo en arcaicos mecanismos victimarios. En esto consiste precisamente el interés de la obra de R. Girard: en haberlos descubierto y haber mostrado el fundamental papel que desempeñan en toda la cultura humana.

Del mismo modo, es importante que el *ateo práctico* no vea en la salvación cristiana una coartada jurídica o maravillosa para eludir las tareas concretas de nuestro mundo. Lo que hemos dicho acerca del contenido existencial del proceso sacrificial de Jesús no debería ahuyentar, *a priori*, al ateo existencialista. Y en cuanto al ateo práctico, la acción concreta de Jesús y su lucha contra las mentiras del poder, que ya hemos visto que es el contenido real del sacrificio de Jesús, debería invitarle a proseguir su búsqueda de sentido en el horizonte de su compromiso y de su trabajo.

Lo característico de la *malcreencia*, como reacción ante la religión, es el malestar. Se considera que, de un cristianismo desfigurado por la religión, hay que conservar determinados elementos y rechazar otros. Pero ¿por qué? ¿Según qué criterios? ¿Y cómo evitar importantes pérdidas de «sustancia»?

Nuestra restitución de la salvación a la fe se acredita por su capacidad para evitar todo tipo de reduccionismos y amputaciones de la figura de Jesús. Para librarse del evidente atolladero de la «satisfacción», la malcreencia ha optado por silenciar la muerte de Jesús, fijándose únicamente en su resurrección. Y hay otros que, en definitiva, lo único que conservan de Jesús es un mensaje, como es el caso de R. Girard, que reduce el papel de Jesús —y de los «buenos» (!) textos bíblicos referidos a él— a revelar el mecanismo victimario como mecanismo social fundante.

Al recuperar el sentido del sacrificio tal como acabamos de hacerlo a través de los evangelios y de la Carta a los Hebreos, ha quedado

rehecha la unidad de todo cuanto constituye la vida de Jesús: su praxis histórica, con toda su aventura real; su muerte, con todo su espesor histórico y no sólo con su contenido formal de padecimientos compensatorios; su resurrección (la «sangre» que salva, porque revela que la vida humana puede descubrir en el plan de Dios, y «obedeciéndolo», un camino hacia la perfección). Lejos de ser una pasión inútil, enloquecida en el atolladero de su humanidad actual, su deseo puede descubrir sentido, horizonte y libertad y emprender confiadamente este camino.

Los tres sacrificios de la fe

Entendido de este modo, el sacrificio de Jesús conecta perfectamente con la experiencia fundamental de la fe, la cual incluye, esencialmente, tres «movimientos»: el movimiento de *revelación* que va de Dios al hombre en Jesucristo, revelación que permite a dicho hombre existir acogiendo esa palabra y ese amor; el movimiento de *acción de gracias*, por el que el hombre responde a Dios y le manifiesta la nueva alegría que siente de existir en su amor; y el movimiento de *praxis real*, por el que el hombre prolonga hacia los demás, en la historia y en la vida concreta, la existencia que recibe de Dios.

En la totalidad inseparable de sus tres actos (praxis, muerte, resurrección), el sacrificio de Jesús constituye el primer tiempo de la experiencia de la fe: la revelación por recibir y que transforma el atolladero en camino abierto. Pero, en respuesta a esta revelación, compete a continuación al hombre creyente avanzar por dicho camino y acceder, por lo tanto, a esa dinámica sacrificial. ¿Qué significa esto? ¿Que Dios, fiel a sus exigencias, espera ahora que los creyentes se dediquen a sufrir lo más posible con objeto de complacerle?

Escuchemos una vez más nuestra Carta: «Ofrezcamos a Dios sin cesar, por medio de él, un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de los labios que celebran su nombre» (13,15): el sacrificio de acción de gracias; y decimos «sacrificio», porque con él el hombre accede a Dios —si bien de manera parcial y no definitiva— para comulgar en El y hallar junto a El la perfección de su vida. Es el segundo movimiento de la experiencia de la fe.

«Y no olvidéis hacer el bien y ayudaros mutuamente, porque son éstos los sacrificios que agradan a Dios» (13,16). He aquí el tercer movimiento de la experiencia de la fe: la beneficencia (hacer el bien) y la ayuda mutua propician la existencia de los demás, prolongando hasta ellos la propia existencia recibida de Dios.

Así pues, entrar en el sacrificio de Jesús no significa para el creyente —como no lo significó para Jesús— acumular y padecer sufrimientos como si éstos tuvieran un valor compensatorio ante Dios y como si le agradaran a Dios precisamente por ello. Lo que significa es *integrarse en una praxis positiva*, en el camino existencial inaugurado por Jesús, el camino que lleva nuestra existencia hacia Dios y hacia los demás, *aun cuando*, al recorrerlo, sea inevitable soportar la resistencia, el cansancio, el miedo, la decepción, el sufrimiento y, al final, la muerte.

Etimológicamente hablando, el «sacrificio» es el acto por el que se realiza lo sagrado. Y tan sólo es sagrada la existencia, tanto la de Dios, porque es «perfecta», como la de cualquier hombre, porque se halla habitada por el deseo de esa «perfección» (y será tanto más sagrada cuando mayor sea su compromiso en pro de dicha «perfección»).

II. EL LENGUAJE DE LA JUSTICIA

La teoría de la «satisfacción» tiene dos aspectos, de los que acabamos de ver el primero: la condena a muerte del inocente. Ahora hemos de hablar del segundo aspecto: el de la justicia de Dios, de la que se supone que exige ese sacrificio compensatorio.

¿UN CASTIGO NECESARIO?

Siempre que un creyente, laico o teólogo, se esfuerza por exonerar a la salvación cristiana de un determinado modo de hablar «dolorista» (afirmando, por ejemplo, el valor salvífico de la resurrección), hay alguien que le acusa de «edulcorar» a Dios y olvidar su justicia: «Por supuesto que Dios es amor, pero también es venganza y, como afirma frecuentemente la Biblia, fidelidad absoluta a sus propios decretos y leyes: el pecado debe ser castigado; la ofensa infinita no puede ser olvidada; primero hay que pagar, y ya vendrá el perdón. Si Dios, como pretenden algunos modernos, fuera únicamente misericordia, ¿dónde quedaría la seriedad de la vida y del propio Dios? ¡Cada cual podría obrar a su antojo, convencido de su impunidad! ¿Y dónde quedaría la importancia de la fidelidad del hombre si no hubiera una justicia divina que recompensara al fiel y castigara al infiel?»

Si se argumenta con la parábola de los jornaleros de la hora undécima (Mt 20,1-16), que parece dar la razón a los partidarios de la misericordia, y en la que ciertamente la justicia parece salir malparada (¡«los últimos serán primeros, y los primeros últimos!»), dirán

que se trata de un simple parábola y que nunca hay seguridad de interpretar correctamente una parábola. En cambio, la muerte de Jesús es un hecho, y su interpretación no ofrece dudas: Dios no perdonó ni a su propio Hijo, sino que le hizo pecado por nosotros y lo entregó por nuestros pecados. Sobre él se abatió la cólera de Dios, provocada precisamente por los horrores de los hombres, y en él se reveló la justicia de Dios. Esta interpretación nos la ofrece la Biblia de manera inequívoca y se refiere a un hecho, la muerte dolorosa de Jesús, que habla suficientemente por sí mismo. Y, además, es en este necesario castigo donde se manifiesta Dios en su superioridad infinita y en su más absoluta seriedad. ¡No se burla uno impunemente de Dios!

Pero, si se considera con detenimiento, esta argumentación resulta bastante menos perfecta y menos sólida. De hecho, se afirma la justicia de Dios... para con los demás, mientras que se espera la misericordia para uno mismo. El más preclaro ejemplo de este dualismo lo constituye el gran poema del «Dies Irae», sobre todo en la lírica y espléndida versión musical de Mozart: una música violenta, con estruendo de trompetas y fantásticos coros, anuncia la Cólera que se desata sobre todos los hombres pecadores; pero, a continuación, una dulcísima melodía, con estremecimientos de flauta, canta la misericordia de Dios para con el autor de la secuencia, que, sin embargo, se reconoce tan pecador como los demás. Tras haber confundido a los réprobos y haberlos enviado al fuego eterno, ¿a qué se debe la excepción: «llámame junto a los elegidos»?

Afirmar la justicia para los demás —incluido el propio Cristo— y esperar la misericordia para uno mismo (que se reconoce, además, incapaz de salir airoso del juicio de Dios) no es, evidentemente, una argumentación demasiado afortunada.

Pero tampoco es afortunada —sino que, por el contrario, es propia de un modo unilateral de considerar la religión y, consiguientemente, es propia de la increencia— la postura de quien reduce a Dios a mera misericordia. Y no es que la verdadera misericordia signifique una reducción de su divinidad. Sólo cuando se presenta como una reacción contra la teoría religiosa de la «satisfacción» constituye la misericordia una reducción contra la que es preciso protestar. ¡La increencia es siempre mala consejera!

A LA LUZ DE LA CARTA A LOS ROMANOS

Es menester, por lo tanto, abandonar ese inútil balanceo entre la justicia punitiva de Dios, que reduce a ésta a la función de un frío e impasible pronunciadore de sentencias, y la sola misericordia de Dios,

que encierra el peligro de reducir su papel al de simple espectador, indiferente y un tanto débil, de la historia.

Por encima de las contaminaciones excesivamente humanas de la religión —y son perfectamente conocidas las raíces personales y sociales de las exigencias de venganza y de castigo!— y por encima de las reacciones excesivamente unilaterales de la increencia, nuestro propósito es recuperar al verdadero Dios de la fe: el Dios que no es separable en funciones diferentes, según las personas o las épocas; el Dios que, de un extremo a otro de la historia de los hombres, es Justicia y *ha revelado* su Justicia divina —la suya, no la de los hombres—, de una vez por todas, en Jesucristo.

Para esta segunda parte de nuestro capítulo vamos a servirnos de la Carta a los Romanos —aunque sin lanzarnos a una exégesis sistemática, cuyas dimensiones nos abrumarían—, porque esta Carta anuncia con toda claridad su síntesis fundamental cuando «titula»: «El Evangelio es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree... Porque en él *se revela la Justicia de Dios*» (Rom 1,16-17).

Es una empresa arriesgada, no sólo por las dimensiones de la Carta o por la dilatada historia de su interpretación, sino también por las numerosas y expresivas fórmulas que la Carta ha proporcionado a la tradición y que, incorrectamente entendidas, han servido, muy a su pesar, para «cimentar» las teorías de la «satisfacción». ¿Quién no ha sentido un estremecimiento (o, por el contrario, una confirmación de su personal deseo de venganza y de triunfo) ante la evocación de «la cólera de Dios (que) se ha revelado desde el cielo contra la impiedad y la injusticia de los hombres...» (1,18)? ¿Y quién no ha dudado de su propio futuro y de sus posibilidades de subsistir ante Dios al saber que la exigencia y la severidad de éste no han «perdonado ni a su propio Hijo» (8,32) y que, por consiguiente, nada podrá librarnos de tan devoradora justicia, a no ser la certeza de que ésta ha quedado saciada con la persona de Jesús? Monstruo vengativo, ogro adormecido...: ¡qué peligroso es jugar con estas imágenes de Dios que habitan en tantas mentes!; ¡qué arriesgado es agitar estas íntimas elaboraciones del espíritu y de la historia!

1. La revelación de la Cólera de Dios

En su Carta a los Romanos —maravillosa exposición sistemática de la salvación realizada en Jesucristo y de la historia de la salvación que se estructura en torno a semejante acontecimiento—, Pablo hace uso, ya desde el comienzo, de una fundamental conexión entre la Cólera de Dios y la revelación de su Justicia. Este equilibrio entre

Cólera y Justicia ciertamente ha proporcionado —muy a su pesar, por haber sido mal comprendido— un sólido fundamento a las teorías de la «satisfacción». Si Jesús nos permite pasar de la Cólera a la Justicia, tan sólo puede deberse a que su muerte aplaca la Cólera de Dios —que, consiguientemente, dejará de hostigar a los pecadores— y hace realidad, al fin, su Justicia, con lo que queda clarificada en general la situación jurídica existente entre Dios y el hombre y se hace personalmente válida para el hombre que cree en ella. La fe es el medio de aplicarse a sí mismo esta nueva y pacífica relación que la muerte de Jesús ha establecido entre Dios y la humanidad.

Para exponer a grandes rasgos el pensamiento paulino a propósito de la Justicia, vamos también nosotros a hacer uso de ese significativo equilibrio entre Cólera y Justicia, pero evitando dejarnos atrapar por el sentido aparentemente evidente de estas palabras y, sobre todo, por los estereotipos que, de un modo más o menos consciente, tienden a introducirse en el texto.

1.1. *El hombre, un ser de deseo*

Para la antropología bíblica, el deseo del hombre es la energía vital que fundamenta, a un mismo tiempo, su grandeza específica y su enorme miseria. Y, puesto que deber ser hecho realidad y, por consiguiente, puede arrastrar al hombre en cualesquiera direcciones, desde las más nobles hasta las más inicuas, el deseo aparece como algo fundamentalmente *ambiguo* desde las primeras páginas de la Biblia, ya en el mito mismo del Paraíso. De todas las criaturas, el hombre es la única capaz, gracias al deseo que le habita, de percibir la creación-paraíso como algo deseable, y sus árboles como «deleitosos a la vista y buenos para comer» (Gn 2,9); pero es ese mismo deseo el que, un poco más adelante, va a perderle: «la mujer vio que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para obtener la sabiduría» (Gn 3,6).

Posteriormente, en la gran tentación del desierto (Num 11,4ss.), será nuevamente el deseo del pueblo el que moverá a éste a no querer seguir adhiriéndose a Yahvé y a sentir nostalgia por «los ajos y cebollas» de Egipto:

«Comieron hasta quedar bien hartos: así satisfizo su apetito; mas aún no habían colmado su apetito, su comida estaba aún en su boca, cuando la cólera de Dios estalló contra ellos» (Sal 78,29-31).

En su Primera Carta a los Corintios, Pablo se refiere a esta gran crisis de Israel durante el éxodo y extrae de ella ejemplo e instrucción

(10,11) para la comunidad cristiana: «para que no codiciemos lo malo como ellos lo codiciaron» (10,6). El deseo (o la codicia) constituye, pues, el meollo del problema moral; y Santiago, otro testimonio de esta antropología bíblica, lo sabe perfectamente y se atreve a hacer este audaz y brillante resumen:

«Cada uno es tentado por su propia concupiscencia, que le arrastra y le seduce. Y una vez que ha concebido, la concupiscencia da a luz al pecado, el cual, una vez consumado, engendra la muerte» (Sant 1,14-15).

La palabra griega utilizada en el Nuevo Testamento (*epizymía*) se puede perfectamente traducir por «concupiscencia»; pero es preciso evitar darle un sentido peyorativo —y menos aún sexual— *a priori*, que es el sentido que suele tener en español. Dado que la realidad del deseo es ambigua, su cualidad —buena o mala— depende totalmente de la fase evolutiva en que se encuentre el individuo. «Deseo» (o «concupiscencia») puede tener, pues, un sentido perfectamente neutro: el de una energía (o una tendencia) que puede ser tanto la energía buena del espíritu como la energía desastrosa de la carne (cf. Gal 5,17). Y esta misma postura la encontramos también, aunque con una palabra sinónima, en Rom 8,6.7.27.

Pero el «deseo» (o «concupiscencia») es también susceptible de ser usado de un modo eminentemente positivo, como el «deseo» de Cristo de celebrar la Pascua con sus amigos (Lc 22,15), o el «deseo» de Pablo de estar con Cristo (Flp 1,23), o el «deseo», imposible de confundir con una vil concupiscencia, de ser obispo (1 Tim 3,1).

Sólo cuando el deseo pierde el norte o se pervierte —y su pervisión puede venir indicada por el contexto o por el añadido de un calificativo como «carnal» o «mundano»—, adquiere la expresión un sentido negativo: del mismo modo que designaba el pecado de Adán y el de Israel, designa ahora el pecado del mundo (cf. Rom 1,24; 6,12; 1 Jn 2, 16-17). Sólo en este último caso resulta adecuado traducirlo por «concupiscencia», con el sentido peyorativo que posee en nuestro idioma. Según sea el contexto, habrá que traducir, pues, por «deseo» o por «concupiscencia».

1.1.1. La tensión del deseo

Por todo lo anterior es por lo que, en el gran texto antropológico de Rom 7,7ss., hay que tener en cuenta esta ambigüedad del lenguaje si se quiere tener alguna posibilidad de captar el pensamiento de Pablo.

Para el Apóstol, el deseo del hombre está abierto al infinito: el hombre está hecho para alcanzar la plenitud de la gloria de Dios. Es de esta gloria de la que se ve privado como pecador (3,23), y es la esperanza de esta gloria la que recupera como justificado (5,2).

Pero ese *deseo infinito*, hecho para llegar a la gloria de Dios, se despierta en medio de una historia y de un mundo cuyos valores «deseables» no son en absoluto infinitos, sino que son incluso tan limitados y hasta inconsistentes que el deseo infinito del hombre—que, sin embargo, se despierta al contacto con ellos—, se ve, por así decirlo, negado.

Es en este punto en el que Pablo resulta original dentro de todo el pensamiento bíblico: *esta tensión del deseo entre los valores humanos que lo despiertan y la gloria de Dios que lo define* constituye la puerta de acceso a la síntesis paulina acerca de la revelación de la Justicia de Dios.

«Yo habría ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: ‘No te des a la concupiscencia’» (7,7): he ahí el fulgurante resumen que formula Pablo para describir el despertar del hombre a su deseo y las fuerzas actuantes que lo condicionan.

El actor que Pablo pone en escena en primera persona es el hombre, todo hombre, en cualesquiera circunstancias históricas y psicológicas (7,24), en el momento en que despierta a su deseo y a su libertad.

Frente a él y frente a quien despierta su deseo (la ley, y *sólo la ley*, que dice: «No te des a la concupiscencia»), se alza también la ley que niega su deseo. Pero ¿qué ley es ésta?

Es, ante todo, la ley mosaica, el Decálogo, porque tal es la situación personal en que se encuentra el propio Pablo. Y, efectivamente, el Decálogo dice con toda claridad: «*No codiciarás* la casa de tu prójimo, ni codiciarás a la mujer de tu prójimo, ni a su siervo ni a su sierva, ni su buey ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo» (Ex 20,17).

Sin embargo, y a partir del Decálogo, Pablo efectúa una abstracción que amplía su propio discurso. En primer lugar, se fija exclusivamente en el acto prohibido por el Decálogo, dejando de lado todas las concreciones: «¡No codiciarás en absoluto!»! Por otra parte, el capítulo 7 no se enmarca en un contexto de polémica antijudía, porque las personas que, según Pablo, desean emanciparse de la ley—«Entonces, ¿qué? ¿Vamos a pecar porque no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia?» (6,15)—, aquellos partidarios de un laxismo gnóstico, son antiguos paganos. Y sabemos, por lo demás —2,14-15

y 7,22-23—, que Pablo reconoce la existencia de una ley, a diferencia de los judíos, incluso allí donde no hay ley positiva alguna: la ley de Dios, inscrita en el corazón de todo hombre y reconocible por la inteligencia y la conciencia de éste.

Ultimo grado de abstracción: la «ley» significa además para Pablo —y éste es el sentido obvio que adquiere un poco más adelante (7,21 — 8,2)— una forma de existencia, *una estructura que se impone* al hombre. Y esta estructura normativa, esta «ley» a la que todo hombre —judío o no— estaría sometido, tendría por contenido la *negación del deseo del hombre*: «¡No te des a la concupiscencia!» ¿Qué significa esto?

El deseo del hombre se despierta al contacto con la realidad que lo niega: tal es la «ley» de la vida para cualquier hombre.

El mecanismo del que aquí se trata es perfectamente conocido a un nivel de experiencia más sencillo: basta con prohibir algo a alguien para que ese algo se convierta en algo rabiosamente deseable. «No te des a la concupiscencia» / «¡Sí, he de darme a la concupiscencia!», y ya ha sido despertada la concupiscencia: «el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí todo tipo de concupiscencias» (7,8).

En el nivel de abstracción general en que se sitúa Pablo, el mecanismo es de la misma naturaleza, aunque algo más complicado. El deseo del hombre se despierta al contacto con los valores del mundo. Ahora bien, todos éstos son limitados, cuando no falsos y vacíos. Algunos de ellos pueden engañarnos durante algún tiempo, pero al final acaban todos manifestando su insuficiencia y su vanidad. Sin embargo, son ocasión (y ocasión necesaria) para que despierte el deseo de lo absoluto: el deseo se orienta a «la gloria de Dios», a los valores infinitos. Y si no encuentra más que valores limitados, o vanos y vacíos, el hombre tiene *la experiencia de una realidad que niega su deseo*.

Si el deseo infinito del hombre no puede hacerse realidad mediante los valores del mundo, aun cuando sean éstos los que lo despiertan, entonces es que hay sobre el hombre *una ley* que lo niega; una necesidad que se le ha impuesto y que se opone a su deseo; una ley que —no mediante una orden formal inscrita en alguna parte, sino mediante una estructura real cuya norma no puede evitar— le dice: «¡No te des *en absoluto* a la concupiscencia.

¿Cuál puede ser el resultado de semejante tensión?

1.1.2. El extravío del deseo

El resultado es el «pecado» y, mediante éste, la «muerte»: «En cuanto sobrevino el precepto, revivió el pecado, y yo morí» (7,9-10a).

El «pecado» es la *rebelión* del deseo, reacción inevitable ante la ley que lo niega. Mientras no se hallen frente a frente más que el deseo y la «ley», el fruto de esta confrontación no puede ser otro que la rebelión del deseo y su intento, cada vez más insensato y enloquecido, de *hacerse realidad como sea*. De este modo se abre la espiral de las concupiscencias, y el deseo se lanza en persecución de cualesquiera valores, dispuesto a pagar el precio que haga falta y exigiendo de ellos que le satisfagan; pero ello no sirve sino para que se evidencien aún más la insuficiencia o el vacío de tales valores, percibir más claramente la «ley» de la realidad que niega el deseo, salir aún peor parado y reiniciar nuevos intentos aún más alocados que los anteriores. Una vez desatada la espiral, la herida no puede dejar de abrirse cada vez más profundamente, y el resultado es la «muerte»: una existencia que ya no ve salida alguna, «vendida al poder del pecado» (7,14), cada vez más gravemente desgarrada entre su deseo, que no es capaz de abandonar, y la «ley», que nadie ni nada puede hacer vacilar, porque la realidad es lo que es. Y entonces se produce el grito final, la trágica constatación del fracaso: «¡Pobre de mí! ¿Quién me librerá de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (7,24).

Pero hay algo aún peor, porque a la dramática relación deseo-realidad, o deseo-ley, se añade automáticamente la relación deseo-Dios. Por detrás de esta ley —ya se perciba en una formulación positiva, como el Decálogo, ya se perciba simplemente como la ley de la vida, *la ley del deseo inevitablemente negado por la vida*— es a Dios, creador de toda la realidad, a quien se percibe —bajo el nombre que se le quiera dar— como autor de dicha ley. Por eso es también contra Dios contra quien se dirige la rebelión que supone el pecado, con lo que se abre otra espiral de muerte, se choca cada vez más con la ley de Dios, se hace caso omiso de ella y, consiguientemente, se hace uno cada vez más merecedor de su propia *condena*: «Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (7,22-23).

La «muerte», que es el término final del extravío del deseo, conlleva, pues, estos dos aspectos: es una existencia sin salida, *porque está privada de sentido*, dado que la vida no puede satisfacer el deseo, y *porque ha sido condenada* por el Dios de esa ley, dado que el hombre no puede admitir que sea negado lo mejor de sí mismo: su deseo infinito. Verdaderamente, «¡pobre del hombre...!»: su existencia

está «muerta», privada de toda perspectiva de vida, tanto en la dimensión trascendental —puesto que no puede dejar de oponerse a un Dios que le condena— como en el horizonte concreto de su vida, en el que su deseo se desgarrá cada vez más dolorosamente ante la vanidad de sus objetos.

1.1.3. La liberación del deseo

Aun a riesgo de anticiparnos al desarrollo lógico de nuestra exposición, es menester seguir el ejemplo de Pablo y, tras haber visto un aspecto tan sombrío, hacer ver inmediatamente el otro aspecto: el de la salvación. Si no lo hiciéramos así, que es como lo hace Pablo en Rom 8, correríamos el riesgo de hacer dudar de la sabiduría de Dios, que creó la existencia del hombre estructurada de acuerdo con semejante ley.

Esta es ya la preocupación constante de Pablo durante el propio curso de su exposición. A la vez que subraya la negatividad de la ley en cuanto a su contenido («No te des a la concupiscencia») y en cuanto a su efecto (porque hace que reviva el pecado), Pablo se apresura a precisar (y lo hace por dos veces) que, en sí, esta ley es, sin embargo, sana, buena y espiritual (7,12.14). ¿De qué se trata ahora?

Si un individuo ha salido a escalar una montaña de 4.000 metros, no puede contentarse con el hecho de haber franqueado, a lo largo de su marcha, una serie de colinas. Lo mismo ocurre con el deseo del hombre: si ha sido hecho para alcanzar la gloria de Dios, *es preciso* que antes de llegar ahí no se satisfaga con nada, porque tendría el peligro de detenerse en ello. Los valores del mundo, *a la vez* que deben despertar el deseo, deben también negarlo, para que llegue aún más lejos. *En sí*, la ley es, por lo tanto, «santa, justa, buena y espiritual», porque es, en sí, instrumento para que la existencia del hombre avance hasta la plena realización de su deseo. Y la dirección que indica («más lejos; no instalarse jamás ni contentarse con valores a medias») es la dirección apropiada.

Pero el drama de la «ley» consiste en que, aun siendo buena *en sí*, no puede convencer *por sí sola*. Por sí sola, lo que provoca es la rebelión: «¡Sí, he de darme a la concupiscencia!»! Mientras no haya más que estas dos fuerzas frente a frente, el deseo y la ley —el deseo y la negatividad de la vida como estructura normativa—, el resultado no puede ser otro que la rebelión y el loco intento de forzar a este mundo a colmar el deseo, con la consiguiente y funesta decepción que supone el no conseguirlo.

Es preciso, pues, que surja una *tercera fuerza*. El aspecto trágico de Rom 7,7ss. se centra en la palabra de la ley: «¡No te des a la concupiscencia!»; el otro aspecto (a modo de respuesta al primero, a partir de 8,1) se centra, por su parte, en la palabra del Espíritu: «¡Abbá, Padre!» (8,15). A la negatividad de la ley, que sólo puede ser entendida como un aplastamiento del deseo, se añade ahora la positividad del Espíritu, que abre ante el deseo un horizonte absoluto, el horizonte que le es propio: «Hijo y heredero de Dios, coheredero de Cristo» (8,17).

La tercera fuerza es la *revelación* del Espíritu. Mientras no haya más que la «ley», el deseo topará únicamente con su palabra negativa y no verá (no podrá ver) el horizonte absoluto que la ley defiende. Pero, si se añade la revelación del Espíritu, entonces todo resulta claro y sensato: «No te des a la concupiscencia, SINO déjate engendrar por el Padre en la plenitud de su gloria».

¡Y ya está *liberado* el deseo! Liberado de la condena de Dios (8,1): al no percibirse ya a Dios únicamente a través de la ley, lo que aparece ahora es un rostro distinto, y la rebelión puede dejar paso a una nueva praxis. Y liberado también, por lo tanto, de «la ley del pecado y de la muerte» (8,2): liberado de esa inevitable espiral, quebrada ahora por la aparición de una nueva ley», la del Espíritu. Una ley que no viene en absoluto a abolir la primera: el «no te des a la concupiscencia» sigue en pie, porque es algo bueno y espiritual; la nueva ley viene únicamente a situar la antigua ley en una perspectiva de tal naturaleza que su exigencia negativa, en lugar de ser percibida y vivida como una negación definitiva y como una agresión soliviantadora, pueda ser, al fin, comprendida y vivida como una mediación necesaria hacia el absoluto para el que está hecho el deseo.

De este modo se revela la dialéctica del deseo del hombre «*en devenir*»: se revela al contacto con los valores del mundo, pero, para que se descubra como habitado y atraído por la gloria de Dios, es menester que esos valores le resulten insuficientes, e incluso inútiles, para evitar que se instale en ellos. Pero, por sí sola, esta situación inevitable, esta «ley», hiere, subleva y enloquece el deseo, precipitándolo en acciones aberrantes *mientras* no le haya llegado una *revelación*, un conocimiento suplementario: el de la gloria de Dios prometida a su deseo.

Entonces habrá llegado a su madurez el deseo del hombre: liberado de sus contradicciones mortales, del «pecado» y de la «muerte», puede ahora equilibrarse, no exigiendo ya a los valores del mundo más que los servicios provisionales que pueden prestar; y, por lo que hace al resto, manteniéndose a la espera de la gloria de Dios, de la que ya se gloría en la esperanza.

La salvación se inscribe, pues, en el *devenir real* del deseo del hombre; y lo hace como una *revelación*: la apertura de un horizonte —el de la gloria de Dios— que libera el deseo, permitiéndole al fin reconocer a su «partenaire» y adherirse a El.

Si me atrevo a calificar a Dios como «*partenaire* del deseo del hombre», es porque los profetas lo hicieron, hace ya mucho tiempo, cuando hablaban de «seducción» y de «esponsales» entre Yahvé y su pueblo (cf. Os 2), y porque el propio Pablo concluye esta exposición con lo que podríamos llamar el «cántico del deseo liberado»: «Nada podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro» (8,39).

Pero todo esto es, como decíamos, una anticipación que, a la vez que ilumina la meta, facilita nuestro avance. Por eso debemos volver atrás, a nuestro deseo aún extraviado, para proseguir la investigación de la situación originada por tal extravío, tanto de parte del hombre como de parte de Dios.

1.2. *Del juicio a la condena*

Ante el extravío del deseo del hombre, Dios no puede permanecer como un espectador indiferente. Ese deseo lo ha creado él; y ha sido también él quien lo ha abierto al infinito y lo ha definido por una sola finalidad adecuada: la gloria de Dios. Consiguientemente, no puede permitir que se pierda a mitad de camino; por eso Dios va a reaccionar, y *esta reacción constituye el comienzo de la salvación del hombre*.

1.2.1. Entregado a la vanidad

Es esta reacción de Dios lo que Pablo denomina «la revelación de la Cólera de Dios» (1,8). Pero es preciso desconfiar de una comprensión excesivamente apresurada y demasiado antropomórfica: no se trata de una cólera susceptible de ser aplacada por los méritos infinitos de un inocente.

Considerémosla más de cerca, y en primer lugar en sus efectos. Hay un verbo que describe esta reacción de Dios: ENTREGAR. Puesto que el deseo del hombre se extravía y, en lugar de mantenerse a la espera de la gloria de Dios, se entrega a las concupiscencias del mundo, Dios le *entrega a ese callejón sin salida*, dejándole caer en contradicciones y decepciones cada vez mayores, en formas de existencia en las que el deseo del hombre resulta cada vez más lastimado y herido.

El texto fundamental a este respecto se encuentra en el capítulo 1 de la Carta a los Romanos, donde por tres veces —y este número perfecto significa la globalidad— se expresa la reacción de Dios ante el extravío del hombre con este dramático estribillo: «Por eso Dios los entregó». Porque, «jactándose de sabios, se volvieron estúpidos y trocaron la gloria de Dios...» (1,22-23) por sus propias concupiscencias humanas, por eso Dios los entregó a tales concupiscencias, con toda su dinámica de contradicción y de muerte. Entregada, abandonada a sí misma y a su error de base, la existencia del hombre se deteriora, tanto a nivel personal (1,24) como a nivel de pareja (1,26-27) y a nivel de la sociedad en general (1,28-32). «Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, entrególos Dios a su muerte réproba, para que hicieran lo que no conviene» (1,28). Y en el horizonte de esta existencia «entregada» en todas y cada una de sus dimensiones importantes, de esta existencia en la que todo se descompone desde que se efectuó mal el primer «cambio de agujas», aparece la muerte (1,32), que es el fondo último del atolladero y significa la ruina definitiva del deseo que no ha sabido orientarse y al que Dios abandona, *entregándolo* a la locura de su fundamental extravío.

De este modo, la humanidad entera se encuentra «*entregada* al poder de la nada (de la vanidad), no espontáneamente, sino por la autoridad del que la sometió» (8,20). Esta «vanidad» es «la esclavitud de la corrupción» (8,21): la existencia que se desmembra mientras aguarda a precipitarse en la nada de la muerte.

Ciertamente, no es «espontáneamente» como el hombre se ve entregado a la vanidad: él buscaba la plenitud, la realización de su deseo; pero lo ha buscado por un camino en el que no se encontraba, y Dios jamás dirá: «Renunciemos a nuestro primer proyecto de hacer del hombre un deseo de Dios y de su gloria, y démosle una minúscula felicidad intramundana y mientras dure su vida mortal». No; Dios mantiene el deseo del hombre en tensión hacia el infinito, y no hace nada por permitirle instalarse a medio camino; por eso le *entrega* a la vanidad, porque, entre los valores del mundo, no hay ninguno lo bastante sólido y completo como para satisfacer el deseo infinito del hombre.

De hecho, pues, esta acción de Dios consiste en no hacer nada, en no intervenir ni en el deseo del hombre, para reducirlo a objetos más simples e inmediatos, ni en los acontecimientos, para estabilizarlos en un cierto bienestar. Nos encontramos aquí —ahora en el plano de la teología de la salvación— con lo que en mi anterior libro (*El Dios ausente*, Santander 1987, pp. 91ss.) llamaba yo la *abscondeidad* de Dios: su no-intervención. Al *desentenderse* del hombre y de los acontecimientos

tecimientos, Dios, de hecho, *entrega* al hombre a la vanidad y a la corrupción, puesto que, en ese erróneo camino del deseo, es eso lo único que el hombre puede y acabará siempre por encontrar.

1.2.2. Provocado a la conversión

Ya podemos presentir que, si Dios entrega al hombre de ese modo a la vanidad de su deseo extraviado, es precisamente *para que la propia experiencia de esa vanidad le aparte de ella* y le haga buscar en otra parte lo que, evidentemente, no le aporta la vida por ese camino. Si el hombre ha de convertirse en deseo de Dios, únicamente la experiencia de la insuficiencia de todo lo demás puede permitirle descubrir aquello para lo que está hecho. Únicamente la experiencia de la limitación es capaz de abrir el deseo al más allá.

Cuando Dios entrega al hombre —y es ahora, al llegar a las motivaciones, cuando podemos ver el sentido especial y único de la mencionada Cólera de Dios—, no lo hace por venganza, como diciéndole altivamente: «¡Tú lo has querido! ¡Ahí lo tienes!» Si Dios entrega al hombre, es para provocarle a cambiar de dirección. Dios es creador de todo, y no tiene necesidad alguna de emprender ningún tipo de acción especial ni de intervenir para llevar a cabo una operación de castigo (y nunca lo hace, por lo demás). Junto con El, su creador, es toda la realidad la que se resiste, por así decirlo, al extravío del hombre, el cual, a fuerza de constatar su incapacidad para satisfacerse e instalarse en dicha realidad, ¿no acabará descubriendo que ha sido hecho para otra cosa? A fuerza de descubrirse a sí mismo como deseo frustrado en el camino que ha escogido, ¿no acabará presintiendo que hay otro camino?

Es en este punto donde volvemos a encontrarnos con el lenguaje de la Justicia: al «entregar» al hombre a toda la vanidad de su deseo, Dios «juzga» al hombre o, más exactamente, comienza a realizar su «juicio» sobre el hombre. La Cólera de Dios, efectivamente, no es más que la *primera capa* de su juicio y de su Justicia.

Pablo utiliza aquí conceptos que es preciso comprender a partir del Antiguo Testamento. En el mundo veterotestamentario, «juzgar» es sinónimo de lo que nosotros entendemos por «reinar»: el rey goza de un poder absoluto y, en principio, sus decisiones y veredictos lo definen todo y dan forma a toda la vida social, hasta el punto de crear un organismo en el que reinen el orden, la paz y la felicidad o, por el contrario, la opresión, la injusticia y la miseria del pueblo. «Juzgar» es reinar, ejercer el poder supremo; y cuando este poder se ejerce en pro de la armonía y la felicidad de todos, entonces se dice del rey que

«juzga con justicia». La «justicia» es, pues, la cualidad del «juicio» (del reinado, del gobierno) *cuando éste se ejerce en bien del pueblo.*

En nuestra cultura moderna, y a raíz de la separación entre el poder ejecutivo y el poder judicial, la «justicia» ha adquirido, por lo general, un sentido diferente, pasando a definirse por la aplicación correcta de la pena prevista por el código para tal o cual delito. En la Biblia —ya se trate del rey o, por extensión, de Dios—, la «justicia» es mucho más amplia y global: es la cualidad de un poder universal, en la medida en que éste se ejerza, activa y eficazmente, para el bien del pueblo. Es en este sentido en el que se afirma que la justicia de Dios no es una justicia punitiva (una justicia que aplica correcta e impertubablemente la sanción prevista para determinado delito), sino una Justicia *salvífica*, es decir, un «juicio», *un poder que se ejerce activamente para producir el bien del hombre.* Y este sentido aparece con toda claridad desde la primera tesis que se enuncia en la Carta: «No me avergüenzo del Evangelio, que es una *fuerza de Dios para la salvación* de todo el que cree... Porque en él [el Evangelio] se revela la *Justicia* de Dios...» (1,16-17).

Es por eso por lo que, al «entregar» al hombre, Dios también lo «juzga». Ejerce sobre él su poder supremo de Dios; «gobierna»; se hace realidad su sabiduría política: no admite que el hombre, para su desdicha y su malogro, se extravíe en su deseo; y entonces, para su fortuna, le provoca a que descubra algo distinto de lo que el deseo descubre al despertar.

De hecho, pues, la Cólera de Dios constituye ya un «juicio de justicia», no en el sentido de que Dios castigue como es debido el pecado, sino en el sentido de que su poder divino se ejerce activamente para el bien del hombre, provocando a éste a la conversión.

Sin embargo, es preciso que el hombre comprenda esta provocación. En el capítulo 2 de la Carta a los Romanos, al dirigirse con vehemencia a los judíos que pretenden no sentirse concernidos por este juicio de Dios, Pablo lo define, con suma precisión, como un juicio, en sí mismo, de justicia salvífica: «¿Acaso te figuras... que escaparás al juicio de Dios? ¿O, tal vez, desprecias sus riquezas de bondad, paciencia y longanimidad, sin reconocer que esa bondad de Dios *te impulsa a la conversión?*» (2,3-4).

Es preciso fijarse en esta sinonimia y sopesarla debidamente: la Cólera de Dios es al mismo tiempo bondad, paciencia y longanimidad. Es un juicio de Dios, pero un juicio en el que se ejerce no el castigo y la reprobación del hombre hasta que dicha cólera quede aplacada por la víctima inocente, sino la bondad, la paciencia y la longanimidad

de Dios. Lo que revela, de hecho, es la Justicia salvífica de Dios en una acción que constituye ya el primer movimiento de una obra aún inacabada.

1.2.3. Reducido al desconocimiento

Cuando el hombre comprenda, se convertirá, reorientará su deseo y será salvado. Pero ¿puede el hombre comprender? Hemos definido este primer movimiento del juicio de Dios como una «provocación»; pero la provocación *por sí sola* ¿no hace que el adversario endurezca su postura y su pretensión?

Estamos tocando aquí el fondo mismo del extravío del deseo: «la tendencia de la carne es contraria a Dios: *no se somete* a la ley de Dios; ni siquiera *puede* hacerlo» (8,7).

La «carne» designa esa mezcla extremadamente peligrosa que constituye al hombre: la mezcla de deseo y de fragilidad. El deseo del hombre es infinito, pero los medios a su alcance (su cuerpo y el mundo que le rodea) *no sirven para realizarlo*. Esta es la tensión fundamental de la «carne», cuya reacción, en un primer momento, no puede ser otra que la de intentar, al menos, realizar su deseo mediante los valores del mundo, para lo cual va a sumirse cada vez más en la existencia «entregada» y va a «rebelarse» cada vez más contra esa existencia imposible y contra el Dios que le ha entregado a ella. Entonces se instala el *desconocimiento* de Dios, y por doble motivo: él ha creado el deseo, con su fragilidad, y él lo conserva. En lenguaje paulino: Dios ha dado la *ley* —«No te des a la concupiscencia»— y *entrega* al hombre a todas las contradicciones que se derivan de la voluntad de éste de librarse de esa negatividad.

La consecuencia extrema de este desconocimiento de Dios —consecuencia inevitable, dado que ninguno de los dos términos (el deseo y la fragilidad) puede desaparecer si no es con la muerte— será la percepción del mismo Dios como un poder hostil al hombre y al deseo del hombre, como un *poder que condena*.

«El juicio se ha convertido en condena» (5,16): he ahí el fondo del pecado, de la rebelión y del desconocimiento a que se ha visto reducido el hombre. El «juicio» de Dios —esa acción por la que Dios «gobierna» el mundo desentendiéndose del hombre, entregándolo a la vanidad—, ese «juicio» que, al igual que la ley de la que procede, es *en sí algo bueno para el hombre*, un juicio de salvación, preñado de «bondad, paciencia y longanimidad», todo ello es desconocido y, consiguientemente, dicho juicio es visto como una condena. «Des-

conoces que esa bondad de Dios te impulsa a la conversión» (2,4) y, por el contrario, sólo puedes ver ese juicio sobre ti como una condena que, por causa de la muerte, no tardará en ser una condena definitiva de toda tu existencia de hombre. Y como esta condena te resulta insoportable, vuelves a introducirte en la espiral de la rebelión y de concupiscencias aún más violentas, para acabar incurriendo en una condena aún más drástica, en una existencia aún más entregada a la vanidad. «¡Pobre de mí! ¿Quién me libraré de esta existencia de muerte?» (cf. 7,24).

Pero resulta que la salvación no está en la ley judía. Si es una ley, entonces participa de la naturaleza y la eficacia que sobre el hombre tiene la gran ley fundamental que se le impone al deseo: «No te des a la concupiscencia». Ahora bien, «la ley produce la cólera; por el contrario, donde no hay ley no hay transgresión» (4,15). Esto mismo va a darse también en la ley judía, cuya eficacia real consiste en que «abunde el delito» (5,20). Por sí sola, la ley judía es incapaz, consiguientemente, de salvar el deseo del hombre, de librarle de su existencia de muerte.

Sin embargo, para quienes lo pretenden y se esfuerzan por realizarlo, el diagnóstico y el veredicto son inequívocos: «Tienen celo de Dios, pero no conforme a pleno conocimiento, porque, *desconociendo* la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, *no se sometieron* a la justicia de Dios» (10,2-3).

Los judíos «celosos» —pues hay otros que se burlan de la ley como los paganos: cf. 2,17-25—, que observan escrupulosamente la ley y realizan las obras de ésta, parecen hallarse en las antípodas de la existencia pagana. Pero sólo lo parecen, porque basta con rascar ligeramente ese aparente celo para descubrir en el corazón el mismo *desconocimiento* de Dios —al que también ven como autor de un juicio de condena—, la misma *rebelión* y la misma pretensión insensata de prevalecer sobre él. La rebelión mediante la apariencia de celo es más sutil, pero se trata en realidad de la misma «carne»: ya se trate de realizarse en las más excesivas concupiscencias o, por el contrario, en un enorme celo religioso, en un positivo balance de obras de justicia personal, se trata siempre del mismo deseo extraviado en el desconocimiento y la rebelión, un deseo orientado contra Dios, a pesar de que debería comprender que ha sido hecho para la gloria del mismo Dios.

2. La revelación de la Justicia de Dios

El deseo, la fragilidad, la ley, el juicio...: ninguna de estas fuerzas que hasta ahora hemos visto puede salvar al hombre y ponerle en el camino de su propia realización.

Es preciso, pues, que surja una nueva fuerza, una fuerza que acabe con ese *desconocimiento* que hunde a la existencia en la muerte. Lógicamente, esta fuerza no puede ser más que una *revelación*. Dado que el juicio de Dios es indebidamente conocido como Cólera de Dios, como hostilidad y condena, es preciso que, al fin, *ocurra algo que revele* cuál es el sentido auténtico de ese juicio de Dios, y que los hombres, judíos o paganos, dejen, cada cual a su modo, de rebelarse contra él. Es preciso, pues, que la Justicia de Dios se revele (1,17; 3,21); es preciso que el juicio de Dios deje de ser percibido, por desconocimiento, únicamente como Cólera de Dios, y sea al fin reconocido y vivido como lo que es y ha sido siempre: un juicio que salva; Justicia de Dios.

2.1. *Jesús entregado y resucitado*

Ese acontecimiento revelador es Jesús, en quien, al fin, puede ponerse término al desconocimiento, permitiendo al deseo del hombre abrirse a un nuevo espacio; un espacio que habrá de reconocer como su verdadera morada, a la vez que como su futuro: la gloria de Dios.

Jesús es, ante todo, el que fue «entregado» (4,25); aquel a quien Dios «no perdonó, sino que lo entregó» (8,32); y aquel a quien Dios «hizo pecado» (2 Cor 5,21). Así pues, Dios envió a su Hijo a nuestra existencia «entregada»: su deseo, como el nuestro, se vio «entregado a la vanidad y a la esclavitud de la corrupción» (8,20.21). Pero hay entre él y nosotros una diferencia importante: su existencia tan sólo participa en esta situación «entregada» de un modo material, porque, como constantemente lo subraya el texto, en Jesús no hay pecado y, consiguientemente, no hay rebelión ni desconocimiento. Lo cual significa que el juicio de Dios que «entrega» a Jesús es percibido y vivido por éste no como cólera y condena, sino como camino de salvación, como fuerza de vida favorable al hombre y a su deseo auténtico, como Justicia.

Y la prueba de ello es la resurrección, que es el acontecimiento en el que la vida de Jesús alcanza su granazón en la gloria de Dios, en el que el juicio de Dios se manifiesta, al fin, en toda la plenitud de su acción en favor del hombre. La resurrección es, pues, el acontecimiento que revela la Justicia de Dios: «Si crees que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (10,9).

Jesús fue «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra salvación» (4,25). Este mecanismo lo ilumina, ante todo, el anti-tipo Abraham (4,17-22). También él, junto con su mujer Sara, se encontraba en una situación de muerte, en una existencia «entregada»

en la que su deseo de una innumerable descendencia, su deseo infinito, inducido en él por la promesa de Dios, parecía no poder ya realizarse. Sin embargo, su reacción no fue la de la desesperanza y la duda: «fortalecido por la fe, dio gloria a Dios, persuadido de que Dios es poderoso para cumplir lo prometido» (4,20-21). De este modo, Abraham pasa, del desconocimiento que le amenazaba, al conocimiento de Dios como Aquel «cuyo poder hace vivir a los muertos (= Abraham y Sara, demasiado ancianos para procrear) y llama a la existencia a lo que no existe (= Isaac)». Esta fue la fe de Abraham (4,17).

Este mecanismo de revelación se renueva y se realiza plenamente en Cristo: al igual que el Abraham de entonces, todo creyente es, ante todo, un hombre que vive una existencia «entregada» a la vanidad y a la muerte. Ahí es donde viene Jesús a unírsele y, a través de esa existencia «entregada», alcanza la plenitud de la resurrección, a cuya luz Dios ya no es el que entrega al hombre a la muerte y a la destrucción de su deseo, sino «el que resucitó a Jesús nuestro Señor de entre los muertos» (4,24).

Al dejar pleno espacio a la fe y a la confianza absoluta, desaparece el desconocimiento, así como la rebelión que el desconocimiento propicia: en adelante, el hombre se encuentra «en paz con Dios» (5,1), porque su deseo infinito ve cómo se abren ante sí, en la resurrección de Jesús, el espacio para el que ha sido hecho y el camino para acceder a él: «Hemos obtenido el acceso a esta gracia (la justificación por la fe) en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios» (5,2).

2.2. *Dios, al fin, reconocido en la fe*

Este proceso, revelación de la Justicia de Dios, recibe el nombre (en lo que se refiere a su efecto transformador del hombre) de «justificación»: gracias a él, el hombre resulta justificado. Jesús fue «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (4,25).

Ser justificado significa descubrirse a sí mismo como beneficiario de la Justicia de Dios; y este descubrimiento, que viene a acabar con el viejo y fatal desconocimiento de la carne, se ha realizado ciertamente en la resurrección de Jesús, pero como término definitivo de su existencia «entregada».

Jesús fue entregado por nuestros pecados. Esto significa, ante todo, que no lo fue por lo suyos (la frase que explicita que Jesús no conoció personalmente pecado alguno es de todos conocida, pero con-

viene recordarla: «Dios envió a su Hijo en una carne *semejante* a la del pecado» [Rom 8,3]; «A quien no había *conocido* el pecado, Dios le hizo pecado por nosotros» [2 Cor 5,21]).

No hay en Jesús extravío alguno del deseo merecedor de que su existencia fuera «entregada» por el juicio de Dios. Si Jesús es «entregado», es «por nuestros pecados», en beneficio de nosotros, pecadores, y para introducir entre nosotros la justificación.

Y cuando, al término de esta existencia «entregada», semejante a la que merecen nuestros pecados, Jesús sea resucitado, *esta resurrección revelará el sentido global del juicio de Dios*: se trata de un juicio de justicia, de una fuerza de Dios ejercida no en contra del deseo del hombre, sino en favor del mismo y para consumarlo en la gloria. A partir de este descubrimiento, de esta revelación, de esta inversión de perspectivas, el hombre queda justificado: se sabe beneficiario de la Justicia de Dios, y en adelante puede organizar su deseo en torno a este conocimiento nuevo.

Antes de pasar adelante, recordemos al menos que la fórmula «entregado por nuestros pecados» es una cita de Isaías 53,12. Pero, a pesar de inspirarse en este viejo oráculo del Siervo sufriente, Pablo lo transforma por completo al atribuir la justificación a la resurrección y situarlo todo en un contexto de revelación y no de compensación. «El soportó el castigo que nos trae la paz», dice el oráculo profético (Is 53,5). Esta perspectiva religiosa y «satisfaccional» no aparece en Pablo.

La fórmula paulina más breve, más enigmática y, consiguientemente, más expuesta a todo tipo de interpretaciones aberrantes es en realidad la de 2 Cor 5,21: «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él». La inversión, tan abruptamente descrita, se nos manifiesta ahora con toda claridad: al hacerse pecado —sin haberlo cometido, sino para unirse a nosotros en nuestra existencia—, Jesús se hizo objeto, con nosotros y como nosotros, del juicio de Dios, a quien manifestó como Justicia al resucitar.

En suma: *Jesús fue hecho pecado* (consiguientemente, objeto del juicio), y *nosotros* (que también éramos objeto del juicio, pero por razón de nuestros pecados) *hemos sido hechos* (objeto de la) *Justicia de Dios* (que Jesús nos ha revelado como la verdadera naturaleza del juicio). Si el juicio de Dios «entrega» al hombre, no es para condenar a la vanidad al deseo del hombre, sino, por el contrario, para arrancarlo de ella y atraerlo a la gloria de su resurrección, que es lo único que puede colmarlo.

El pecado, con su rebelión, encerraba al hombre en su desconocimiento, el cual atribuía al juicio de Dios la máscara de una condena; el don de Dios en Jesucristo ha suprimido este desconocimiento: el juicio es conocido, al fin, como lo que es, como una justificación. En lo sucesivo, el hombre puede confiar en dicho juicio, y eso es la fe. La frase de Rom 5,16, tan enigmática a causa de su condensación, puede parafrasearse, para darle todo su contenido, de la siguiente manera: el único juicio de Dios es *incorrectamente conocido* por el pecado como condena, pero finalmente se ha revelado, en Jesús entregado y resucitado, como Justicia. La Cólera ha dado paso a la Justicia, *no porque Dios haya dejado de enojarse, sino porque ha dejado de ser desconocido.*

Frente a la ley fundamental con la que el deseo no puede dejar de encontrarse («No te des a la concupiscencia»), el hombre se ve reducido, efectivamente, al desconocimiento. Pero, desde el momento en que a esta ley se añade, revelado al fin en Jesús resucitado, el otro aspecto del plan de Dios («No te des a la concupiscencia, SINO déjate engendrar, resucitar y consumir en la gloria de Dios»), entonces el hombre comprende, puede desarmar su rebeldía, abrirse a la confianza y, en lo sucesivo, orientar su deseo por el camino de la gloria de Dios. Ese hombre se habrá salvado, y su salvación se habrá realizado por revelación. Nada ha cambiado en Dios, que no ha saciado su cólera ni ha satisfecho su justicia (punitiva) de tal manera que ahora pueda pasar a la misericordia. Es en el hombre en quien todo cambia, en su mirada, en su conocimiento y en la dinámica fundamental de su deseo. Dios no se ha reconciliado con el mundo; «Dios ha reconciliado al mundo consigo» (2 Cor 5,19), con su manera única de obrar eternamente, con su juicio que atraviesa los siglos, *revelado al fin en lo que es* (Justicia de Dios), *en lo que quiere* (el hombre resucitado, que ve colmado su deseo en la gloria de Dios) y *en la vía que utiliza* (el deseo humano en evolución a través de la condición carnal). Se ha dado un paso definitivo hacia la salvación cuando el hombre ha pasado, del desconocimiento, a *la fe en el Dios que resucita.*

3. El encuentro entre ambos lenguajes

Para expresar la salvación realizada en Jesús, el lenguaje del sacrificio y el de la Justicia utilizan referencias reales y simbólicas muy distintas. Sin embargo, ambos tienen un elemento común: uno y otro se articulan sobre un proceso de *revelación* que ambos se esfuerzan igualmente en poner de relieve. Por eso los dos lenguajes pueden encontrarse y compenetrarse mutuamente con facilidad. Vamos a fi-

jarnos ahora en dos de los puntos de coincidencia (o de encuentro) cuyo análisis acabará de evidenciar (así lo esperamos) cómo comprende la Biblia la salvación realizada por Jesús.

3.1. *Jesús, propiciatorio para revelar la Justicia*

«²¹Ahora se ha manifestado la Justicia de Dios... ²²Justicia de Dios, por la fe en Jesucristo, para todos los que creen, pues no hay diferencia alguna: ²³todos pecaron y están privados de la gloria de Dios, ²⁴y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la *redención* realizada en Cristo Jesús.

²⁵Fue a él a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos anteriormente, ²⁶en el tiempo de la paciencia de Dios, en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que cree en Jesús» (Rm 3,21-26).

3.1.1. Cuando el Misterio se hace hecho histórico

Una simple lectura de este texto —verdaderamente crucial en la Carta a los Romanos— muestra cómo se entrelazan ambos lenguajes: el de la justicia, puesto que se habla de su revelación, y el del sacrificio, del que se conservan los símbolos fundamentales (el propiciatorio y la sangre).

Y ya podemos calibrar hasta qué punto es importante dominar debidamente ambos lenguajes si no se desea, por ejemplo, que una comprensión material y «compensatoria» del sacrificio acabe pervirtiendo totalmente, al encontrarse con él, el lenguaje de la justicia.

El texto empieza empleando el lenguaje de la justicia. Tras haber hablado de la revelación de la Cólera (a partir de 1,18), revelación cuyo efecto es la existencia misma del hombre, «entregada» a todas las consecuencias del desconocimiento de Dios, Pablo pasa ahora a la revelación de la Justicia, cuyo efecto —opuesto al desconocimiento, pero tan universal como éste— es ahora la fe en Dios.

La «revelación», efectivamente, no significa que algo haya cambiado en Dios, sino más bien que algo que existía desde siempre en Dios *produce ahora sus efectos en la historia*. Por consiguiente, si la Justicia de Dios se revela, su novedad consiste en la aparición en la historia de los efectos concretos de dicha justicia: son ellos los que la «revelan». Escondida anteriormente en Dios, se manifiesta ahora en la nueva situación que produce en el hombre: gracias a Jesucristo, el hombre se ha hecho creyente en Dios.

Este cambio está absolutamente abierto a todos y es el mismo para todos, porque «todos pecaron», todos se rebelan contra Dios, en su desconocimiento del mismo, y «todos están privados de la gloria de Dios»; por el camino de la rebelión y de las concupiscencias a que Dios le «entrega», nadie llega a realizar verdaderamente su deseo infinito. Y nadie goza de ningún tipo de ventaja, porque el cambio sólo puede venir de Dios, de una «revelación» por parte de Dios: de verse *entregado* y *condenado* por Dios, el hombre va a descubrirse *justificado* en virtud de una «redención realizada en Jesucristo» (v. 24). ¿En qué consiste, pues, esta redención? La respuesta la tenemos en los vv. 25-26, si bien congelada en una formulación increíblemente concisa. Vamos a tratar, pues, de ver todos sus componentes.

3.1.2. Cuando la Justicia muestra, al fin, de lo que es capaz

«A quien Dios exhibió... para mostrar su justicia»: nos hallamos, evidentemente, en el lenguaje de la justicia. Una justicia que Dios revela «exhibiendo», realizando abiertamente en la historia sus efectos concretos.

«Dios exhibió a Jesús como instrumento de propiciación por su propia sangre»: ahora nos hallamos en el lenguaje sacrificial. Recordemos la función y el sentido del propiciatorio en la gran liturgia de las expiaciones, y no olvidemos tampoco que la sangre significaba la vida. Nos hallamos en el tercer momento del sacrificio: la sangre cae sobre el propiciatorio; la vida de Jesús se ha hecho junto a Dios; *se trata de la resurrección*.

Pero la «exhibición», la revelación, no acaba ahí; Cristo resucitado no es más que su primer efecto, el efecto mediador ordenado a su efecto último: el hombre hecho creyente. Por eso añade Pablo: «mediante la fe». La Justicia de Dios se revela cuando el hombre se hace creyente en «Aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús, Señor nuestro» (4,24). He ahí los *dos efectos en cadena* que produce la Justicia y que la revelan: en primer lugar, el perfeccionamiento de Jesús al término de su vida humana; y luego, a la luz de este acontecimiento, el primer «acceso» del hombre a dicha perfección, su primer paso hacia esa gloria, haciéndose creyente, es decir, dejando de conocer indebidamente a Dios como una fuerza hostil y confiando, al fin, en él, reconociendo que su juicio es justicia, fuerza poderosa para la plena realización del propio deseo.

Esta revelación —que acaece en Jesús y se verifica en todos cuantos, gracias a él, se hacen creyentes— establece una separación temporal entre el «anteriormente» (3,25) y el «tiempo presente» (3,26).

«Anteriormente», la justicia de Dios ya existía en Dios, el cual no estaba encolerizado con los hombres, como lo prueba el hecho de que «pasara por alto» los pecados cometidos anteriormente, reduciéndolos a la nada. Además, al «pasarlos por alto» ejercía sobre ellos un juicio que, en sí mismo, los impulsaba al arrepentimiento, haciéndoles palpar la vanidad de sus concupiscencias. Era, pues, el tiempo de la «paciencia» (3,26), de la que ya ha hablado Pablo como uno de los sinónimos del juicio que «entrega»: «¿Desprecias, tal vez, sus riquezas de bondad, de *paciencia* y de longanimidad, sin reconocer que esa bondad de Dios te impulsa a la conversión?» (2,4).

Los hombres no comprendían, no podían comprender aún. Y, sin embargo, este juicio, aunque siguiera siendo incomprendido, ya *era* justicia; pero convenía que se *revelara* también como justicia, «produciendo» al fin, «exhibiendo» en el mundo, la plenitud de sus efectos: *unos hombres convertidos en seres confiados ante Dios, a la luz de la consumación de su obra de glorificación en Jesús, mediante la «entrega» de sus vidas.*

Así es como acaba cumpliéndose la obra global de Dios «en el tiempo presente»: Dios se ha revelado «justo y justificador».

Es «justa» toda acción del rey que produce el bienestar de su pueblo. Es «justa» toda acción de Dios que haga realidad la alianza en la que el pueblo encuentra su felicidad.

Dios ya era «justo» cuando, como creador, ponía en el corazón del hombre un deseo infinito, el de su propia gloria, porque ahí radica la felicidad perfecta del hombre.

Dios también era «justo» cuando no aceptaba que ese deseo del hombre, deseo en «devenir», se quedara a medio camino. Dios era «justo», pues, al ejercer su juicio sobre el hombre «siendo paciente», «entregándolo», y preparando así una situación de revisión y de conversión.

Pero Dios sólo es plenamente «justo» cuando al fin puede «justificar»: ejercer su justicia salvífica sobre un hombre capaz de comprenderla perfectamente, Jesús; y luego —a través de él, el resucitado— sobre todos cuantos creen, sobre todos cuantos —en lo que atañe a sí mismos y a su propio deseo— confían absolutamente en el Dios que resucita a los hombres del mismo modo que resucitó a Jesús.

Al fin ha sido revelada la justicia: al fin es justo Dios, porque justifica; es justo y, al mismo tiempo, justificador. No existe primero una justicia (punitiva) que, una vez reconocidos sus derechos en el cruel castigo de un inocente, pueda dar paso a la misericordia. Lo que hay de un extremo a otro de la historia —y de un extremo al otro de

cada vida humana— es solo «juicio» de Dios, que no permite que, a través de la resistencia, la vanidad o la insensatez del mundo, el deseo infinito del hombre se estanque, sino que le provoca incesantemente a que se descubra de veras y se convierta, y finalmente le impulsa a reconocer a Dios como la poderosa fuerza de vida que colma su deseo.

Ya se exprese en términos «sacrificiales» o en términos «jurídicos», el proceso de salvación es esencialmente el mismo, y ambos lenguajes pueden, por tanto, entrelazarse: el hombre está salvado desde el momento en que su deseo infinito deja de extraviarse por los atolladeros humanos y ve cómo se abre ante él el acceso a la gloria de Dios para la que ha sido creado. El hombre se salva mediante la revelación.

3.2. *Jesús, víctima expiatoria para el cumplimiento de la ley*

¹Por consiguiente, ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús. ²Porque la ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte. ³Pues lo que era imposible a la ley, reducida a la impotencia por la carne, Dios, habiendo enviado a su Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne, ⁴a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, que seguimos una conducta no según la carne, sino según el Espíritu (Rom 8,1-4).

La imbricación de ambos lenguajes salta a la vista con sólo leer el texto: el lenguaje de la justicia habla, sobre todo, de condenación (vv. 1,3) y de cumplimiento pleno de la ley (v. 4); el lenguaje del sacrificio aparece en el centro de la perícopa: Dios envió a su Hijo para hacer de él sacrificio expiatorio por los pecados.

3.2.1. Una ley puede encubrir otra

El texto comienza con una exclamación de alivio: «¡Ninguna condenación pesa ya!» Es el grito de la novedad de Cristo. El hombre que anteriormente se quejaba de su suerte («¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de esta existencia de muerte?»: 7,24) es el mismo que *ahora* canta su «liberación» (8,2). Pero ¿cuáles son los términos de esta liberación? ¿Liberado de qué y para qué?

El creyente se descubre liberado de «la ley del pecado y de la muerte» (8,2). No se trata de una ley positiva, como podría ser la ley mosaica, sino de la ley en el sentido global de *estructura que se impone*. Volviendo al estilo pagado de imágenes de Pablo, el deseo topa

nueva estructura que viene a definir la existencia del hombre, pero ahora para un «devenir» libre, para un conocimiento armonioso del deseo: al fin, la «ley de la vida».

3.2.2. Cuando la condenación se «desplaza»

Lo que es imposible para la ley es posible para Dios. Sólo él es salvador. Y lo primero que hace es enviar a su Hijo —al que «no perdona, sino que lo entrega» (8,32)— en la condición de nuestra carne de pecado; justamente donde anida nuestro deseo es adonde debe venir a unírsele la revelación para poder ser comprendida.

Es aquí donde debe intervenir el lenguaje «sacrificial», el cual, a quien lo comprende, le permite hacer formulaciones asombrosamente sintéticas. Dios envió a su Hijo para realizar en él «el sacrificio de expiación por el pecado», lo cual significa: para hacerle perfecto junto a él a través de la condición carnal y de la muerte.

Con lo cual se revela que el juicio de Dios conduce al hombre a la vida, y su deseo a la perfección. Si Dios condena y destruye, no es al hombre ni su deseo infinito, los cuales resucitan y son llevados a la gloria. Lo que Dios condena y destruye es «el pecado en la carne» (8,3), la rebelión y toda la desdichada existencia que de ella se deriva. El juicio que Dios ejerce sobre el hombre al «entregarlo» a la vanidad, y a la vanidad definitiva que es la muerte, es un juicio que salva al hombre resucitándolo. —¡«ya no pesa la condenación» sobre el hombre!—, y lo salva precisamente condenando y destruyendo —mediante la muerte— la carne y la rebelión de la carne. En el horizonte de la vida del hombre, la muerte ya no es la ruina definitiva de su deseo, sino su verdadera liberación (¡al fin!) y su pleno cumplimiento en la gloria de Dios.

Insistimos de nuevo en que el hombre se salva a través de la revelación del sentido. Ya no necesita, efectivamente, codiciar ni intentar desesperada y violentamente arrancar al mundo algo con lo que realizar el deseo infinito. La justicia (la dirección correcta, el «¡no te des a la concupiscencia!») exigida (en vano) por la ley se revela ahora, por obra de Dios —del Padre que envía, del Hijo enviado en nuestra carne y del «Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos» (8,11)—, como algo realizable y ya progresivamente realizado. En lo sucesivo, el hombre puede «marchar», realizar su deseo no ya «según la carne» (poniéndolo absolutamente en las concupiscencias mundanas, por ignorar aún la existencia de otro espacio), sino «según el Espíritu», según el nuevo conocimiento que éste proporciona y las infinitas perspectivas que ofrece. Hecho creyente gracias

a la revelación de la Justicia de Dios, el hombre ya no codicia, sino que mantiene su deseo en progresiva y activa espera de la filiación divina. Ha comenzado a dejar de estar privado de la gloria de Dios: está salvado.

Conclusión: La Justicia de Dios para el deseo del hombre

Entre el sistema tradicional de la «satisfacción» y el pensamiento bíblico centrado en la revelación, la ambigüedad es casi absoluta. Casi todos los términos empleados por una y otra concepción son idénticos: Dios y su justicia, Jesús y su sacrificio en su sangre, el hombre y su fe...; y, sin embargo, se trata, en realidad, de dos mundos diferentes. De un lado, está el mundo de la religión, que, con una cierta lógica y un considerable rigor, se constituye *proyectando* sobre Dios, a través del deformador prisma del pecado y del desconocimiento, los datos y las normas de nuestro funcionamiento social. Y de otro lado, está el mundo de la fe, un mundo en el que la irrupción de la absoluta *diferencia* de Dios en su Misterio, ahora revelado, hace saltar por los aires nuestras categorías humanas y las transforma, refiriéndolas no ya a las normas de nuestra humanidad, sino al acontecimiento único que es Jesucristo. De este modo, el Misterio de la fe se expresa en un lenguaje humano cuyas palabras y diferentes sentidos deben ser constantemente refundidos en el crisol de la revelación y renovados de acuerdo con el «molde» de Jesucristo, si no se quiere que reincidan rápidamente en los viejos y petrificados estereotipos humanos. Por lo demás, todo ello no es más que un aspecto del gran desafío humano: orientar el deseo al infinito y no permitir jamás que se petrifique en la vanidad.

¡Cuántas y cuán lastimosas posturas!

El Dios de la «satisfacción» es un ser extrañamente esquizofrénico. Hay en él dos personajes, el justiciero y el padre misericordioso, cada uno de los cuales constituye un verdadero estorbo para el otro; pero este «Jano» es, sobre todo, un problema insoluble para el hombre: ¿acaso su rostro severo y duro se vuelve hacia el inocente Jesús, mientras su rostro tierno y sonriente se vuelve hacia los pecadores? ¿O tal vez el primero se vuelve hacia los horrendos criminales, y el segundo hacia el pobre pecador arrepentido que soy yo?

En cuanto al Cristo de la «satisfacción», también sus distorsiones son innumerables. Cristo resultaría una vida humana privada de su

real y significativo espesor, para quedar reducida a la única operación de la ofensa y la realización del derecho. Pero la peor y más monstruosa distorsión, para quien ama a Dios y ha empezado a experimentar la maravillosa seducción de su rostro, consiste en la separación del mundo en dos bandos: de un lado, el Ogro eterno; del otro, la desdichada humanidad, víctima de su pecado y del castigo divino. Y Jesús situado de nuestro lado, acreditando esa separación y recibiendo los golpes a nosotros destinados...

En la Carta a los Romanos, Pablo supo detectar perfectamente, por debajo del celo religioso judío, el mismo desconocimiento de Dios, el mismo miedo y la misma y profunda hostilidad; en suma, la misma *irreconciliación* que entre los paganos, que aún siguen estando abiertamente «en la carne». No es difícil prolongar este análisis paulino, aplicándolo a las teorías de la «satisfacción», y comprobar las grandes dosis de irreconciliación vivida y de miedo a Dios que hay en tales explicaciones, de las que, sin embargo, se piensa que describen la obra de reconciliación realizada en Jesús.

Y ojalá que, al ponerse del lado de ese Dios justiciero, no se haya compartido más bien su odio hacia el hombre. Porque el hombre de la «satisfacción» no resulta demasiado lucido. Lo que se denomina su «fe» tiene más de ficción jurídica y de capacidad para imaginar dicha fe que de descubrimiento interpersonal y de capacidad del corazón para dejarse arrastrar a la confianza.

Por lo demás, las teorías de la «satisfacción» suelen ser incapaces de explicar *verdaderamente* la absoluta diferencia que Pablo establece entre la justificación judía por las obras del hombre fiel a la ley y la justificación por la fe en Jesucristo. De hecho, las teorías de la «satisfacción» desembocan en una teoría mitigada de la justificación por las obras. Mitigada, porque, a pesar de mantener el mismo principio —para ser justificados y hallarse sin tacha ante Dios, los hombres deberían reparar y compensar la infinita ofensa hecha a Dios—, admite simplemente una realización más «cómoda» del mismo (Cristo supliría la impotencia de los pecadores y efectuaría la «reparación» en lugar de ellos, a los que Dios, por otra parte, no exigiría sino que «creyeran» que Cristo ha pagado por ellos). De la justificación por las obras se ha pasado a la justificación por la mini-obra. La diferencia no es realmente fundamental.

A título de ejemplo, he aquí una significativa nota de la *Traduction Oecuménique de la Bible*, París 1972 (Rom 3,24, nota w/II): «Esta justicia... culmina en un veredicto de gracia que no *exige* de parte del hombre más que una humilde aceptación, la obediencia de la fe». La obra exigida se ha realizado en Cristo, que ha padecido y ha muerto

y en quien ha podido realizarse el veredicto de cólera de Dios. En adelante, Dios puede optar por pronunciar un veredicto de gracia sobre los hombres, no exigiendo de ellos más que la mini-obra de creer que las cosas están bien de ese modo, y que esa sustitución ha librado de nubarrones el cielo jurídico que se cernía sobre sus cabezas.

¿Quién no comprende que tan lastimosa antropología no hace sentir demasiadas ganas de ser salvado?

La dialéctica del deseo en su infinito «devenir»

En el pensamiento del apóstol Pablo, la salvación cristiana no se distingue de la salvación judía por el hecho de que la obra de la perfecta observancia de la ley haya sido reemplazada por la obra de Cristo, completada tan sólo por la mini-obra de la fe. Si así fuera, Dios se habría limitado a reducir sus exigencias, pero el sistema de relación habría seguido siendo el mismo y no habría ocurrido en Cristo nada radicalmente diferente y nuevo: «Pero ahora, independientemente de la ley...» (3,21).

Dicha novedad radical consiste en que el hombre efectúa el paso, de su obra —el perfecto cumplimiento de la ley—, a la obra de Dios, totalmente de Dios: la resurrección de Cristo. Este cambio a una novedad absoluta queda claramente expresado en Rom 10,5-10. Ya no se trata, pues, *en absoluto*, de «satisfacción» (= hacer lo suficiente), de una obra reducida que, procedente del hombre, haría cambiar a Dios. Es el propio Dios quien se revela y, al hacerlo, cambia al hombre.

En Dios, por consiguiente, no se da esa justicia que, una vez saciada, puede dar paso a la misericordia (con la divina astucia de encarnizarse con el inocente, que ocuparía el lugar de los culpables).

En este Dios diferente, también la justicia es diferente: no hay en él más que poder de vida y de salvación para conducir al hombre a lo largo del complicado camino en el que, primero, se despierta su deseo y, más tarde, descubre el alcance infinito del mismo: en primer lugar, de modo negativo, en la vanidad del mundo; y después, de manera positiva, en el descubrimiento de la gloria de Dios.

Al igual que en el lenguaje del sacrificio, una sola motivación guía eternamente a Dios: ejercer y revelar su justicia para llevar el deseo del hombre hasta aquel punto en el que pueda reconocer a Dios como el que le justifica, porque le reconoce como el que resucita a Jesucristo. Este paralelismo se expresa con toda claridad en Heb 2,10

y Rom 3,25-26. Empleando diferentes términos y símbolos, ambos lenguajes sobre la salvación de Dios pueden encontrarse y coincidir perfectamente, porque ambos pretenden expresar cómo la existencia del hombre ha sido al fin salvada, porque ha quedado transformada por una revelación de sentido.

El poder y el deseo

Esta revelación se ha efectuado, esencialmente, en Jesús entregado y resucitado. Lo cual no significa, sin embargo, que el papel de Jesús se reduzca a esta función última. Cuando el lenguaje teológico de la justicia habla de Jesús como de aquel que fue «entregado», «enviado a una existencia semejante a nuestra carne de pecado», se trata de otras tantas formulaciones esquemáticas sobre la existencia real de Jesús; formulaciones que es preciso completar con todo lo que los evangelios nos dicen al respecto y con todo cuanto nosotros mismos hemos descubierto en nuestros capítulos 2 y 3.

Esta existencia de Jesús consiste, esencialmente, en la relación entre el poder y el deseo, tal como Jesús la vivió desde las tentaciones hasta la muerte. A diferencia de los hombres cuya aventura del deseo viene a compartir, Jesús estructura totalmente su existencia en torno a la confianza absoluta en el poder de Dios (o en su «juicio») y, consiguientemente, en torno a la absoluta desconfianza en el poder del hombre, con sus trampas y sus astucias de violencia e hipocresía. La revelación de esta opción culmina ciertamente en la muerte y la resurrección, pero, al igual que ocurre con el sacrificio, abarca la totalidad de la vida de Jesús, con lo cual la praxis de Jesús recobra toda su importancia y todo su significado, en paridad con la muerte y la resurrección.

Hay en los evangelios (Mt 21,33-46 y pars.) una parábola que afirma inequívocamente esta relación esencial. Se trata de la parábola de los viñadores homicidas, que concluye con la cita del salmo 118 que alude a una «construcción»: «La piedra que los constructores desecharon se ha convertido en la piedra angular. Es el Señor quien lo ha hecho, y es algo maravilloso a nuestros ojos».

La «construcción» de que se trata es la de la vida, la del mundo, la del deseo del hombre. La piedra angular que escogen los hombres —la que, según ellos, hará que se tenga en pie todo el edificio de su deseo— es el poder. El poder a cualquier precio, contra Dios y contra los demás hombres; o, a lo más, el poder compartido mediante útiles alianzas. Jesús, por su parte, es la piedra diferente; pero diferente no porque tenga que morir como víctima sustitutoria, sino por el conte-

nido, por la praxis real de su vida: una praxis que es diferente, porque, de un extremo a otro de su vida, Jesús no apuesta por el poder humano ni por ninguna de las aberraciones que entraña.

Es esta diferencia la que hace que se rechace dicha praxis, la que hace que se mate a Jesús. Y es *esta diferencia la que Dios autentifica* resucitando a Jesús.

A partir del momento en que los «constructores» acepten esta revelación en su totalidad, estarán en condiciones de cambiar, porque podrán revisar sus cálculos, modificar la construcción, «seguir a Jesús» (no en su muerte, sino, ante todo, en su vida, en su praxis, gracias a la certeza, al fin reconocida, de que Dios no es el enemigo de su deseo, sino más bien aquel junto a quien puede hacerse realidad su deseo).

Una vez descubierta la gloria de Dios como un espejo que ha sido abierto ante él —y a imitación de Abraham, que «esperaba la ciudad asentada sobre cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (Heb 11, 10)—, el deseo del creyente en Jesús puede al fin entrar en el juego de Dios, *el juego de su Justicia*, organizar su deseo en la fraternidad, el servicio, la ternura y el compartir fraterno, y liberar su deseo del miedo a la muerte, sabiendo que en ella destruye Dios la condición carnal para re-crear y perfeccionar al hombre en la resurrección.

Este cambio comienza en el hombre por el acceso a la fe, que pone fin al desconocimiento de Dios y hace al hombre pasar, de la existencia «entregada», a la existencia liberada. Pero ¿cómo puede darse este paso?

La existencia «entregada» se manifiesta de manera definitiva en la decepción del deseo, en la percepción de la vanidad de todos los esfuerzos. Esta decepción, sin embargo, no puede producir la fe mediante una inversión voluntarista del deseo. Por sí solo, el hombre no puede decir: «¡El mundo es pura vanidad!; ¡hay que volverse a Dios y a su gloria!». Hasta ahora, a Dios sólo se le percibe a través de ese mundo negativo, a través de esa ley de la vida que niega su deseo: Dios únicamente puede ser percibido como hostil, y la «carne» *no puede* volverse hacia él, porque se halla presa de su desconocimiento. ¿Qué puede esperar el hombre de un enemigo tan absoluto y tan poderoso, si no es ruina, condenación y muerte? En cuanto a su deseo, no puede contar más que con su propio poder: ¿cómo va a poder, de pronto, volverse confiadamente hacia el poder de Dios?

Por el contrario, esta decepción tiene por efecto la desinstalación del deseo, impulsándolo hacia *algo distinto*, aun cuando todavía no

haya aparecido ninguna otra cosa en el horizonte. Decepcionado y desinstalado, el deseo está negativamente dispuesto a «algo distinto». Bastará entonces con que Dios revele ese «algo distinto» en Jesús, entregado como él, pero resucitado, para que el deseo se desplace hacia la novedad y la liberación que supone una confianza absoluta. La decepción, que es ya obra de la justicia de Dios, que primeramente «entrega», no es sino una preparación negativa, «materia» apta para recibir la «forma», la cual vendrá de la justicia, que a continuación se revela, al fin, como «fuerza poderosa para la vida».

La fe no es, pues, un requisito previo, la mini-obra necesaria para que Dios cambie su veredicto acerca del hombre. La fe es obra de Dios, porque en ella culmina la revelación, la cual produce primeramente al Cristo entregado y resucitado, y después al hombre que cree en Cristo, al hombre que en adelante confía absolutamente en el Dios de ese Cristo.

A la luz nueva de esta revelación, y tratando de estar cada vez más en compañía de ese Jesús precursor y revelador, el creyente se hace capaz de cumplir la ley del deseo: no darse a la concupiscencia, sino dejarse engendrar.

Tal hombre se habrá salvado, y lo *experimentará* progresivamente en lo mejor de sí mismo (su deseo) y en la realidad de su existencia (su praxis). Es la *revelación* de Dios la que le salva; revelación «efectuada» de una vez por todas en Jesucristo: «Por él creéis en Dios, que le ha resucitado de entre los muertos y le ha dado la gloria, de modo que *vuestra fe y vuestra esperanza estén en Dios*» (1 Pe 1,21).

5

La salvación en su desarrollo histórico

La indagación que hemos hecho hasta ahora sobre la salvación cristiana nos ha llevado a establecer con suficiente claridad cuál es su proceso fundamental. Hemos rechazado decididamente la *satisfacción* como un mecanismo de intercambio indigno del Dios de Jesucristo y como una contaminación religiosa de la fe y de sus grandes síntesis neotestamentarias. Y, en su lugar, hemos descubierto en la *revelación* el proceso fundamental por el que Dios salva en Jesucristo.

A partir de este núcleo, recuperado por encima de todos los viejos esquemas tradicionales y todos los arcaicos fantasmas de la religión, resulta posible —y tal es el objeto de este capítulo— iluminar con una nueva luz todo el ámbito histórico en el que se desarrolla la salvación de Dios. En torno a ese proceso fundamental que es la revelación, podemos ahora poner también de manifiesto los grandes ejes de la *economía* salvífica. Este concepto, en teología, designa la manera y las etapas concretas que Dios sigue para llevar a cabo su salvación entre los hombres.

Y lo primero que surge es el problema de los orígenes, que la tradición ha resuelto mediante su teología del pecado original. Sabido es lo profundamente unidos que van «satisfacción» y «pecado original»: el primer pecado por el que Dios exige y espera una reparación sangrienta es el de Adán, que transformó a la humanidad entera en una masa pecadora y réproba, hasta que vino un salvador a «borrar la mancha original y aplacar la ira de su Padre» (oficio de Navidad).

Ahora bien, desde el momento en que la salvación, tal como ya hemos establecido, no se realiza ya mediante una «satisfacción» compensatoria, sino mediante una «revelación» liberadora, es probable que también para el problema de los orígenes pueda adoptarse una nueva perspectiva que permita salir del atolladero teológico y catequético en que nos hallamos hoy con nuestro «pecado original».

Surge a continuación el problema del desarrollo histórico de esta salvación mediante la revelación. Y al hablar de «desarrollo histórico», nos referimos, por una parte, a la historia en general de la humanidad entera (y en este terreno topamos, bajo una nueva luz, con el problema de la universalidad de la salvación); y, por otra parte, al desarrollo concreto de cada vida humana y a la progresiva estructuración de su deseo, con o sin la revelación que libera y salva. La economía salvífica puede evidenciar ahora un funcionamiento y unas etapas muy diferentes, desde el momento en que ya no gira en torno a un intercambio compensatorio cuyo valor supremo lo constituye el sufrimiento, sino más bien en torno a una revelación cuyo auténtico sentido lo constituye la liberación del deseo del hombre.

I. EL PROBLEMA DE LOS ORIGENES

1. La teología tradicional del pecado original

La idea imperante acerca de los orígenes del mundo no sufrió prácticamente ninguna evolución desde la época en que se elaboraron los viejos mitos del Génesis hasta la segunda mitad del siglo XIX. Según dicha idea, Dios, con su acto creador, había suscitado un mundo completo, con todos los elementos y todos los seres que lo componen. Esta visión «fixista» de los orígenes compagina perfectamente con la visión «monogénica» de los orígenes de la humanidad. En ese mundo completo, producido de la nada, de una vez por todas y en su totalidad, por el acto creador, surge de la misma manera un sola pareja humana, origen de toda la humanidad ulterior.

1.1. *El estado paradisíaco*

En el principio, dicho mundo era perfecto y, especialmente, no conocía la violencia, el dolor ni la muerte. Instalado en aquel paraíso terrenal y disfrutando de aquel jardín de las delicias, el hombre era la auténtica obra maestra. Su humanidad era perfecta: poseedor, ante

todo, de todos los dones sobrenaturales, el hombre vivía en una profunda amistad y, consiguientemente, en una total santidad en presencia de Dios. Esta relación perfecta con Dios se reflejaba, en su naturaleza de hombre, en los dones preternaturales de la ciencia y la inmortalidad y en una existencia concreta definida por la integridad moral y física: perfecto dominio de sí y ausencia de todo sufrimiento.

Con el Concilio de Trento, la teología tradicional admite, de suyo, que el estado paradisíaco no fuera real, sino tan sólo virtual. «Real» significa que Adán habría tenido que merecer su conservación superando victoriosamente la prueba impuesta por Dios. «Virtual» significa que Adán habría tenido que merecer su acceso a él a través de esa misma prueba, pero que no lo habría conseguido.

El primer hombre se vio, pues, en la situación de tener que decidir por todos sus descendientes: según cuál fuera su opción ante la prueba, habría de legar a sus hijos y a todas las generaciones venideras la perfecta naturaleza humana que Dios deseaba para los hombres, o tan sólo unos maltrechos restos, unos jirones de dicha perfección originaria.

Así pues, en virtud de un decreto de Dios, la suerte de la humanidad entera se encuentra en las manos de Adán. Lo cual le constituye en cabeza y jefe de toda la humanidad, sobre la que ejerce una causalidad universal (nefasta, en este caso), semejante a la de Cristo, que, cual nuevo Adán, vendrá a restaurar la humanidad y a restablecerla en su perfección primera.

1.2. *El pecado original de Adán*

Adán pecó, y su pecado supuso para todos sus descendientes la pérdida del estado paradisíaco original.

El pecado de Adán fue un acto histórico acaecido algún tiempo después de la creación. Según la Biblia, consistió en una desobediencia a una prohibición concreta impuesta por Dios. Más tarde, y debido a la perfección moral que se le atribuía a Adán, hubo que ver en ello más bien un pecado de orgullo, el mismo orgullo que ya había resultado fatal para el ángel de luz, Lucifer, a quien su pecado convirtió en el diablo tentador del hombre que había de arrastrar a éste a una parecida perdición.

La ruptura de la amistad provocada por el pecado produjo inmediatamente la pérdida de los dones sobrenaturales y preternaturales: la ignorancia, la concupiscencia, el sufrimiento y la muerte hacen,

pues, su entrada en el mundo. Por lo demás, éste era el castigo anunciado. Pero dicha pérdida no afecta únicamente a Adán, sino a todos sus descendientes, a los que ya no puede transmitir lo que él ha perdido. Así pues, y por culpa de él, sus descendientes nacerán con una naturaleza sobrenaturalmente despojada, herida y disociada en sus aptitudes naturales. Y este desorden, por lo demás, se refleja en toda la creación: el jardín de las delicias da paso a una naturaleza rebelde, plagada de violencia y de muerte y con la triste perspectiva de que la historia de los hombres habrá de funcionar aún peor que ella.

1.3. *La situación de todo nacido*

En adelante, todo hombre nacerá con lo único que Adán pudo transmitir: una naturaleza expoliada y herida. Y todavía podría admitirse la pérdida de aquella maravillosa integridad originaria; pero resulta, además, que, con la pérdida de la gracia, es la propia alma del niño la que nace muerta, atrayendo sobre sí la cólera y la indignación de Dios...

Por supuesto que el recién nacido no es personalmente culpable de nada; pero su estado original de ausencia de gracia es, sin embargo, pecaminoso por culpa de Adán, que lo causó voluntariamente para todos sus descendientes. El «pecado» original del niño no es, pues, un pecado personal, pero no por ello deja de ser un verdadero pecado.

Este estado pecaminoso del recién nacido no se transmite por simple imitación, por la nefasta influencia de un mundo extraviado, sino por generación: es un pecado de naturaleza por el que el niño se ve realmente privado de la gracia que debería poseer y resulta ser verdaderamente pecador delante de Dios y, por ello, entregado al poder de Satanás, del sufrimiento y de la muerte y, una vez adulto, a la esclavitud de sus pecados personales.

1.4. *La salvación por Cristo*

Bastantes siglos después del desastre original, Dios, en la persona de Jesús, su Hijo encarnado, pone en la humanidad a un inocente capaz —mediante su muerte no hipotecada por el castigo— de reparar la ofensa infinita hecha a Dios y liberar a la humanidad de aquella situación por la que se hallaba fatalmente bajo la cólera y la indignación de Dios.

Por la fe y el bautismo, el hombre pecador puede salir del ámbito de influencia del primer Adán y acceder al del nuevo Adán. De este

modo se le devuelve al hombre la gracia, pero únicamente la gracia. Lo demás no experimenta cambio alguno, sino que su naturaleza sigue estando herida, sometida al sufrimiento y a la muerte, arrastrada por su concupiscencia; y es ahí donde se le ofrece al creyente la ocasión de librar un combate en el que la gracia, recobrada en Cristo, le ofrece la posibilidad de obrar, en lo sucesivo, según la justicia.

El niño que muere sin haber sido bautizado sigue, por tanto, privado de ese estado de gracia necesario para unirse a Dios en el cielo. Sin embargo, no se halla en ese estado de privación por causa de un pecado personal; consiguientemente, no podría ser castigado con el infierno. Por eso hay para él un lugar intermedio: el Limbo, donde no se recibe un castigo, como ocurre en el infierno, pero tampoco se goza de la visión beatífica de Dios. Lo que se obtiene allí es un estado de felicidad natural.

Por otra parte, nadie puede ser condenado por el solo pecado original. El niño que muere sin haber sido bautizado iría al Limbo, como hemos dicho; y en cuanto al adulto, o se convierte por la gracia de Cristo, conocido o no, o sanciona personalmente el pecado original con su propia vida, entregándose a su vez a la rebelión del pecado. Si al final se condena, será, pues, por sus propios pecados.

2. El ataque de la crítica moderna

Esta síntesis teológica tradicional que acabamos de esbozar sumariamente no carece de lógica ni de grandeza. Sin embargo, con la aparición de las ciencias modernas, y en particular las ciencias paleontológicas, este perfecto sistema comenzó a resquebrajarse, para acabar saltando hecho pedazos. La Iglesia, responsable del Evangelio y de la fe en el mundo, se encuentra entonces ante un grave desafío. El problema de los orígenes ocupa un importante y decisivo lugar en la fe en Cristo Salvador; pero entonces, si se abandona el sistema de pensamientos y de imágenes con que hasta ahora se ha revestido la fe, ¿se habrá de abandonar la propia fe? Al dar con un nuevo lenguaje para expresar su fe, ¿podrá la Iglesia impedir que, «junto con el agua de la bañera, se arroje también al niño»?

2.1. *El estado paradisíaco, negado por la evolución*

Dentro del marco de la concepción *fixista* de los orígenes del mundo, resulta perfectamente posible imaginarse un estado original paradisíaco. Si el mundo surgió de buenas a primeras a impulsos de

la palabra creadora de Dios, podría perfectamente haber sido un mundo maravilloso, sin erupciones volcánicas ni terremotos, en el que todos los animales serían herbívoros (aunque no parece que a la planta llamada «dientes de león» le hiciera demasiada ilusión ser triturada por la dentadura de un león) y los hombres estarían dotados de una ciencia ante la que el propio Einstein sería un simple párvulo.

A partir únicamente de los relatos del Génesis, y antes de que el hombre accediera a los conocimientos paleontológicos, era inevitable que el hombre tratara de historizar dichos relatos y transformar aquellos mitos sapienciales —aptos, por lo tanto, para transmitir una sabiduría al hombre en general— en un informe preciso y exacto que describiera los orígenes del mundo y de la humanidad.

Pero con el descubrimiento de la evolución del mundo, de la vida y de las especies, ya no resulta pensable el estado paradisiáco original, como también resulta impensable la hipótesis de una humanidad postadámica definitivamente instalada en el paraíso terrenal gracias al buen comportamiento de su antepasado. Si es cierto que el hombre aparece en una fase muy tardía de la inmensa trayectoria evolutiva; si es cierto que mucho antes de que apareciera el hombre ya abundaban las especies, y la vida ya era una lucha llena de violencia, de sufrimiento y de muerte, entonces ya no es posible pensar que todo esto sea consecuencia del pecado. La rebelión del primer hombre no pudo haber arrojado al hombre a un estado de lucha y de muerte que ya existía como tal desde hacía miles de años.

Y como no es posible pensar de otro modo que no sea el evolucionista, ni ha sido jamás posible creer verdaderamente sin pensar, será preciso aceptar estos nuevos conocimientos, abandonar las antiguas representaciones (incluido el monogenismo, si hace falta) y aprender a expresar la *fe en Cristo Salvador de los hombres desde los orígenes* desde dentro mismo de estas nuevas perspectivas.

2.2. *El papel de Adán: una exageración perniciosa, pero clásica*

En una concepción fixista del mundo es perfectamente concebible un primer hombre, obra maestra original, cuya aparición se produzca simultáneamente con la del conjunto del universo, y con una originaria perfección común. Que un decreto de Dios confíe a semejante superhombre, dotado de todos los conocimientos y de todas las virtudes, el papel realmente único de decidir acerca de la suerte de toda la humanidad, parece perfectamente concebible y conciliable con la sabiduría divina.

Sin embargo, una vez lanzada por esta senda, la reflexión no tarda en sufrir una serie de patinazos, el primero de los cuales sería el siguiente: un Adán tan perfecto no puede cometer el pecado de transgredir tan estúpidamente una prohibición. Y, a diferencia de la Biblia, será menester invocar el orgullo del hombre, el único defecto todavía posible en semejante perfección espiritual, intelectual y moral.

Un segundo patinazo, más pernicioso aún: si se acepta la hipótesis del orgullo, no puede impedirse —y así lo prueba inequívocamente la experiencia catequética en todas partes— el seguir haciendo preguntas. Y la pregunta inmediata es ésta: si Dios deseaba, como parece, que Adán superara la prueba e instalara definitivamente a sus descendientes en el estado de perfección que él poseía (o que iba a recibir), entonces ¿por qué no lo sostuvo Dios suficientemente con su omnipotente gracia para que no cediera a su orgullo?

Y la respuesta («Hijo mío..., Dios deseaba tanto un 'sí' libre por parte de Adán que quiso correr el riesgo de que le dijera 'no', que fue lo que, desgraciadamente, hizo...») es una respuesta definitivamente perniciosa, ruinoso para la fe y para la teología, porque opone la gracia de Dios y la libertad del hombre como dos valores contrapuestos. Si es cierto que con el aumento de la gracia disminuye la libertad del hombre, entonces tiene razón Sartre cuando dice: «Si Dios existe, el hombre es nada; y si el hombre existe...»

Otro pernicioso patinazo, inevitablemente contenido en esta respuesta: ya no podemos estar seguros de Dios y de su deseo de que Adán, y con él toda su descendencia, saliera airoso de la prueba. Su omnisciencia tenía que haberle hecho prever lo que iba a ocurrir; consiguientemente, ¿por qué tenía que someter al hombre a semejante prueba, a no ser que la desgracia de éste fuera de su agrado?

Resulta inevitable, por tanto, que esta reflexión nos lleve a pensar, y por partida doble, en un dios enemigo del hombre. Ahora bien, ¿es éste un lenguaje de la fe? ¿No será más bien su ruina, y ya desde abajo, puesto que se trata del problema de los orígenes?

¿Qué queda de todo el antiguo esquema, y qué vamos a pensar de Dios desde el momento en que pasemos —y no parece evitable en nuestros días— del fixismo al evolucionismo? Porque el Adán de la evolución —suponiendo que la evolución haya podido producirse a partir de una única pareja— no es ya el super-hombre de la concepción fixista, sino un ser que apenas ha accedido a la conciencia de sí y a la libertad, por estar aún fuertemente condicionado por la animalidad de la que acaba de emerger. ¿Acaso iba Dios a encomendar, mediante un sabio y benevolente decreto, la decisiva tarea de procurar la feli-

cidad o la desgracia de toda la humanidad a un prognato recién descendido del árbol?

Además, ¿en qué nos basamos para hablar de esa *tarea decisiva* y *universal* atribuida a Adán por decreto divino? En ningún lugar de la Revelación hay rastro alguno de semejante decreto. Pero es que, por otra parte, la tarea en cuanto tal no encaja en absoluto en los planes de Dios, al menos tal como Pablo nos lo presenta. Para el Apóstol, efectivamente, es impensable que la filiación divina —por la gracia y por la fe— pueda ser jamás un bien poseído, adquirido de una vez por todas por la humanidad o por un pueblo determinado, como puede ser el pueblo judío. La filiación sigue siendo, para cada generación, fruto de la llamada libre y personal de Dios y de la respuesta y la aceptación libre y personal del adulto que se ve atraído por Dios. Jamás podrá ser adquirida mediante derecho alguno, ni en virtud del nacimiento ni en virtud de las obras (cf. Rom 9,6-12).

Cuando un determinado lenguaje de la fe queda no sólo en evidencia frente a las adquisiciones científicas incontrovertibles, sino además en contradicción con lo mejor que la propia fe conoce acerca de Dios, a saber, su benevolencia y su libertad, entonces ha llegado el momento de buscar otro lenguaje, aun cuando para ello sea preciso moverse en terrenos peligrosos.

Es interesante observar también que todo ese conjunto de imágenes referidas a los orígenes, esa doble perfección del mundo y del hombre en sus remotos comienzos, procede de un arquetipo que es clásico, tanto en las culturas humanas como en los individuos. Se trata del arquetipo de la «edad de oro», según el cual tanto en la historia como en la propia vida los comienzos son vistos siempre como algo maravilloso y, cuanto más difícil de vivir resulte la situación, tanto mayor es la tentación de compensarla regresando a un pasado que es percibido como una «edad de oro».

En este sentido, y con respecto al tema de la salvación, parece muy claro que la tradición cristiana no ha sabido defenderse debidamente de esta reacción arquetípica. Edad de oro original / degradación progresiva a lo largo de la historia / restauración de la perfección primigenia por un salvador providencial: la historia de la salvación es pensada de una manera cíclica. Pero, como veremos más adelante, el Nuevo Testamento, a pesar de establecer el paralelismo entre Adán y Cristo, no sucumbe en modo alguno al arquetipo de la edad de oro original —aun cuando la literatura judía contemporánea le ofrecía un ejemplo perfecto al respecto— y concibe la historia que va de Adán a Cristo de una manera no cíclica, sino lineal y ascendente. En lugar de ensalzar al infinito el personaje de Adán, se le considera como el

simple y humilde comienzo de una humanidad que posteriormente, en Cristo, accede a la plenitud de su desarrollo. Esta perspectiva, que perdurará todavía en los Santos Padres (y de modo especial en un san Ireneo o en un san Ambrosio), desaparecerá definitivamente con san Agustín.

El pensamiento evolucionista moderno excluye esta representación arquetípica: no hay en el pasado una edad de oro de la vida, sino una lucha constantemente renovada y que va gradualmente desarrollando formas de vida cada vez más complicadas. Es en esta línea ascendente —de la evolución natural y, más tarde, de la vida humana— donde el lenguaje de la fe ha de expresar el acontecimiento-Jesús como una revelación de sentido y de esperanza: no se trata de restaurar cuestas que ya no existen, sino de progresar ininterrumpidamente hacia una meta que es posible, porque ya ha sido inaugurada.

2.3. Una «desviación» teológica

La finalidad de toda teología es hablar de Dios, de Cristo y del hombre desde la mayor cercanía posible a la luz de la Revelación. Pero, por desgracia —como ocurre con los aviones—, a veces también los teólogos se desvían de su meta primera y vuelan en sentido inverso al de su normal punto de destino.

Por lo que a Dios se refiere, la primera función de la teología de los orígenes consiste en reconciliar con Dios al mundo y su espectáculo de violencia, de sufrimiento y de muerte, y evitar, por ejemplo, la malevolencia o la indiferencia divina. En suma, se trata de justificar a Dios.

De hecho, la teología del pecado original produce el efecto contrario. Por supuesto que afirma haber justificado a Dios, porque toda la culpa se le atribuye al hombre, que no tenía más que respetar el decreto de Dios. Pero, como ya hemos visto, no hay necesidad de seguir demasiado tiempo en esta línea de reflexión para desembocar de hecho, e inevitablemente para cualquier hombre que piense, en un Dios con un comportamiento totalmente injusto, insoportablemente arbitrario o, simplemente, carente de sentido común. Por lo que a la teología de los orígenes se refiere, la «desviación» ha obtenido un rotundo éxito. Y lo mismo se diga de su función cristológica: en lugar de hacer resaltar a Cristo como Salvador del hombre, lo rebaja a la categoría de un simple «fontanero» al que se llama para que repare una instalación que había sido perfectamente diseñada y que debería haber funcionado a la perfección. Si todo hubiera marchado debidamente, nuestra Cabeza, nuestro Jefe, nuestro Bienhechor y Señor no

habría sido Jesucristo, ¡sino Adán! Quien lo habría decidido todo por nosotros y de una sola vez no habría sido el Hijo de Dios hecho hombre en nuestra historia para unirse a nosotros, precedernos y atraernos, sino un lejano antepasado.

Así pues, en el plano antropológico, esta teología nos propone un ideal originario más propio de una concepción infantilista o del «mejor de los mundos» de Huxley. Y por lo que respecta a la humanidad real, la nuestra, esta teología, si la siguiéramos de veras, no podría producir más que fatalismo o rebelión, porque toda identidad personal quedaría diluida bajo el peso agobiante de nuestra dependencia directa del primer hombre, que lo decidió todo y todo lo estropeó.

¿Cómo pudo producirse semejante «desviación»? ¿Qué ocurrió para que tantos elementos, perfectamente sanos en sí mismos, se complicaran progresivamente en un sistema tan aberrante?

La respuesta es ciertamente compleja y debería tener en consideración una multitud de causas que han ido sumándose a lo largo de los siglos de nuestra tradición. Pero la llave maestra de esta vasta evolución ¿no se hallará, una vez más, en una contaminación de la fe por la religión?

La religión es la relación que el hombre establece y organiza con Dios, proyectando en él las relaciones que la sociedad desarrolla entre el débil y el poderoso, proyección que tan sólo puede cesar con la revelación del Dios diferente y con la fe que acoge y acepta esta relación nueva. Para la religión, por tanto, el hombre debe, ante todo, hacerse *valer* ante Dios y, de ese modo, *merecer* a su vez el favor del Poderoso.

Desde el momento en que este principio fundamental logró contaminar la teología de los orígenes, ésta comenzó a organizar en torno a este fundamental mecanismo todos los elementos que ella poseía de la Revelación. La creación, dado que, por definición, es un acto absolutamente primero, emanará entonces de la pura generosidad de Dios. Pero éste será también su último acto gratuito, porque, desde el momento en que el hombre hace su aparición en la tierra, estará en ella para *merecer* que Dios le conserve en su perfección original o, por el contrario, le castigue haciéndole desaparecer.

De este modo, la religión llevó a la teología (de la que, sin embargo, se pensaba que era un lenguaje de la fe en la Revelación) a alejarse una vez más y a organizarse totalmente en torno a un decreto divino que hace caer a toda la humanidad, ya desde sus orígenes, en una infelicidad universal bien merecida.

2.4. Un «test» significativo: el Limbo

La crítica a la teología del pecado original no procede únicamente de «fuera». También en el interior mismo del sistema pueden detectarse procesos de desarrollo muy significativos de un malestar inherente a este modo de pensar.

Por ejemplo, el Limbo. Al principio, en san Agustín, el Limbo es un «sector» del infierno donde el fuego quema menos, pero donde, con todo, los niños muertos sin haber sido bautizados reciben, como cualquier condenado, un doble castigo: el de no gozar de la visión beatífica y el de padecer las torturas eternas del fuego.

A partir de esta inicial severidad, no dejó de producirse una evolución hacia una visión más mitigada del Limbo. Primero se suprimió el fuego; pero siempre quedaba en pie el primer y más terrible castigo: la privación de Dios. Más tarde se suprimió también este castigo, para lo cual se inventó un «paraíso natural». El niño muerto sin haber recibido el bautismo no entraría ciertamente en la visión beatífica, pero tampoco sufriría lo más mínimo, sino que gozaría de una «felicidad natural», de una especie de paraíso idílico en el que disfrutaría del refrescante rocío de la mañana y del suntuoso movimiento de las estrellas.

Finalmente se cayó en la cuenta (y ésta es la situación actual del tema) de que esta última imagen del Limbo resultaba contradictoria en sí misma. Si todo hombre nace dotado de una vocación sobrenatural y de un deseo abierto al infinito de la plenitud divina, entonces el niño en el Limbo, al quedar privado por hipótesis de la visión beatífica de Dios, no puede dejar de sentirse horriblemente frustrado, privado, amputado de lo mejor de su deseo. Y como no es posible ser a la vez castigado y no castigado, es el concepto mismo del Limbo el que se revela contradictorio y, consiguientemente, insostenible. Por lo tanto, *exit Limbus* («desaparezca el Limbo»). Llegar a esta decisión requirió tiempo, pero acabó haciéndose.

Sin embargo, no podemos quedarnos ahí. El Limbo formaba parte lógica del sistema y expresaba la consecuencia inevitable de una causa; por eso no podemos ahora ignorar la consecuencia sin contar con que también del lado de la causa se produzca una serie de cambios:

Ahora bien, la causa era el estado del niño no bautizado, un estado de *pecado* que es merecedor de la cólera y la indignación de Dios. Pero, si ahora decimos que ya no merece el odio de Dios, sino que, por el contrario, ese niño, al morir, es acogido en el cielo, entonces hay que concluir que el estado del niño no bautizado es distinto del que se pensaba; probablemente no tan ruinoso, pervertido

habría sido Jesucristo, ¡sino Adán! Quien lo habría decidido todo por nosotros y de una sola vez no habría sido el Hijo de Dios hecho hombre en nuestra historia para unirse a nosotros, precedernos y atraernos, sino un lejano antepasado.

Así pues, en el plano antropológico, esta teología nos propone un ideal originario más propio de una concepción infantilista o del «mejor de los mundos» de Huxley. Y por lo que respecta a la humanidad real, la nuestra, esta teología, si la siguiéramos de veras, no podría producir más que fatalismo o rebelión, porque toda identidad personal quedaría diluida bajo el peso agobiante de nuestra dependencia directa del primer hombre, que lo decidió todo y todo lo estropeó.

¿Cómo pudo producirse semejante «desviación»? ¿Qué ocurrió para que tantos elementos, perfectamente sanos en sí mismos, se complicaran progresivamente en un sistema tan aberrante?

La respuesta es ciertamente compleja y debería tener en consideración una multitud de causas que han ido sumándose a lo largo de los siglos de nuestra tradición. Pero la llave maestra de esta vasta evolución ¿no se hallará, una vez más, en una contaminación de la fe por la religión?

La religión es la relación que el hombre establece y organiza con Dios, proyectando en él las relaciones que la sociedad desarrolla entre el débil y el poderoso, proyección que tan sólo puede cesar con la revelación del Dios diferente y con la fe que acoge y acepta esta relación nueva. Para la religión, por tanto, el hombre debe, ante todo, hacerse *valer* ante Dios y, de ese modo, *merecer* a su vez el favor del Poderoso.

Desde el momento en que este principio fundamental logró contaminar la teología de los orígenes, ésta comenzó a organizar en torno a este fundamental mecanismo todos los elementos que ella poseía de la Revelación. La creación, dado que, por definición, es un acto absolutamente primero, emanará entonces de la pura generosidad de Dios. Pero éste será también su último acto gratuito, porque, desde el momento en que el hombre hace su aparición en la tierra, estará en ella para *merecer* que Dios le conserve en su perfección original o, por el contrario, le castigue haciéndole desaparecer.

De este modo, la religión llevó a la teología (de la que, sin embargo, se pensaba que era un lenguaje de la fe en la Revelación) a alejarse una vez más y a organizarse totalmente en torno a un decreto divino que hace caer a toda la humanidad, ya desde sus orígenes, en una infelicidad universal bien merecida.

2.4. Un «test» significativo: el Limbo

La crítica a la teología del pecado original no procede únicamente de «fuera». También en el interior mismo del sistema pueden detectarse procesos de desarrollo muy significativos de un malestar inherente a este modo de pensar.

Por ejemplo, el Limbo. Al principio, en san Agustín, el Limbo es un «sector» del infierno donde el fuego quema menos, pero donde, con todo, los niños muertos sin haber sido bautizados reciben, como cualquier condenado, un doble castigo: el de no gozar de la visión beatífica y el de padecer las torturas eternas del fuego.

A partir de esta inicial severidad, no dejó de producirse una evolución hacia una visión más mitigada del Limbo. Primero se suprimió el fuego; pero siempre quedaba en pie el primer y más terrible castigo: la privación de Dios. Más tarde se suprimió también este castigo, para lo cual se inventó un «paraíso natural». El niño muerto sin haber recibido el bautismo no entraría ciertamente en la visión beatífica, pero tampoco sufriría lo más mínimo, sino que gozaría de una «felicidad natural», de una especie de paraíso idílico en el que disfrutaría del refrescante rocío de la mañana y del suntuoso movimiento de las estrellas.

Finalmente se cayó en la cuenta (y ésta es la situación actual del tema) de que esta última imagen del Limbo resultaba contradictoria en sí misma. Si todo hombre nace dotado de una vocación sobrenatural y de un deseo abierto al infinito de la plentitud divina, entonces el niño en el Limbo, al quedar privado por hipótesis de la visión beatífica de Dios, no puede dejar de sentirse horriblemente frustrado, privado, amputado de lo mejor de su deseo. Y como no es posible ser a la vez castigado y no castigado, es el concepto mismo del Limbo el que se revela contradictorio y, consiguientemente, insostenible. Por lo tanto, *exit Limbus* («desaparezca el Limbo»). Llegar a esta decisión requirió tiempo, pero acabó haciéndose.

Sin embargo, no podemos quedarnos ahí. El Limbo formaba parte lógica del sistema y expresaba la consecuencia inevitable de una causa; por eso no podemos ahora ignorar la consecuencia sin contar con que también del lado de la causa se produzca una serie de cambios.

Ahora bien, la causa era el estado del niño no bautizado, un estado de *pecado* que es merecedor de la cólera y la indignación de Dios. Pero, si ahora decimos que ya no merece el odio de Dios, sino que, por el contrario, ese niño, al morir, es acogido en el cielo, entonces hay que concluir que el estado del niño no bautizado es distinto del que se pensaba; probablemente no tan ruinoso, pervertido

y pecaminoso como se creyó que había que afirmar y del que, con razón, se había llegado a concluir la existencia necesaria de un lugar especial de castigo. Si no hay Limbo, ¿no será, entonces, porque el niño no bautizado no se encuentra precisamente en estado de pecado? Y si no recibe ningún castigo, ¿no será porque no hay en él nada que castigar? *Todo en él debe ser salvado, evidentemente; pero nada debe ser castigado.*

2.5. Reabrir el «dossier»

Nos acercamos así a la tesis fundamental de esta parte del capítulo. Pero todavía es preciso hacer una observación de carácter histórico verdaderamente decisiva.

San Agustín desarrolló su teología del pecado original en su lucha contra el pelagianismo, una herejía que exaltaba las posibilidades morales del hombre hasta el punto de reducir de un modo inaceptable el papel salvador de Cristo y de su gracia. En contra de Pelagio, Agustín afirma que todos los hombres tienen estricta necesidad de ser salvados, incluso los niños recién nacidos, como lo demuestra el bautismo que, desde siempre, les ha sido administrado en la Iglesia «para la remisión de los pecados». Por consiguiente, ya desde su nacimiento —aunque aún no haya realizado un solo acto personal—, el hombre debe ser salvado de su pecado por la gracia de Cristo; y ese pecado no puede ser otro que el «pecado original».

¿Qué valor tiene esta argumentación? Sabemos que, ya desde la era apostólica, los adultos se hacían bautizar «con toda su casa» (Hch 10,2; 11,14; 16,15.31; 18,8; 1 Cor 1,16), en la cual, además de los familiares íntimos y los criados, había niños. Pero el bautismo, que se administraba a todo el mundo, era un bautismo de adultos, correspondiente a la trayectoria de conversión y de fe de los adultos. Los niños quedaban espontáneamente integrados en dicha trayectoria, sin jamás analizar los elementos constitutivos de su situación infantil.

Posteriormente se desarrolló el bautismo de los niños: los padres, cristianos desde su propia infancia, hacían bautizar a sus hijos. Pero tampoco entonces se reflexionó sobre el sentido propio de esta celebración sacramental infantil ni hubo, consiguientemente, adaptación litúrgica alguna a tal situación infantil. Se celebraba un solo y único bautismo para los adultos y para los niños: el bautismo «para la remisión de los pecados».

Esta situación proporcionó a Agustín una estupenda argumentación en una causa, por lo demás, sumamente justa y eminentemente

vital para el cristianismo: la afirmación de la necesidad universal de la Salvación de Cristo. Sin embargo, la polémica contra el pelagianismo incidió en una precipitada reflexión sobre el bautismo y condujo al terreno de la univocidad lo que hasta entonces había permanecido ambiguo. En lo sucesivo, resultaría evidente que los niños eran bautizados en Cristo para ser salvados por él de un estado de pecado que no podía ser sino «original». Pero. ¿hay que ser verdaderamente pecador para ser salvado? Para salvar la vida de alguien, ¿es preciso que ese alguien haya muerto? No, sino que basta con que se encuentre en una situación de tal naturaleza que le resulte imposible salir de ella por sí solo.

El bautismo «para la remisión de los pecados» podría ser, pues, un acto sacramental que, como tal, sólo tendría sentido en el caso de los adultos que hubieran pecado personalmente. En cuanto a los niños, el bautismo les proporcionaría la salvación de Cristo, absolutamente necesaria no porque sean pecadores de nacimiento, sino simplemente porque el mero nacimiento no les proporciona todo lo que les es necesario para llegar a la Vida. Y entonces la liturgia debería haber empleado para los niños una fórmula diferente.

La polémica antipelagiana, al precipitar las cosas por causa del grave peligro que suponía la herejía, no permitió abordar con tranquilidad el problema de los orígenes. Y, llegados a este punto, me parece que debemos retomar la reflexión teológica si queremos librarnos, al fin, de un malestar que ha durado demasiado.

3. Los peligros de la «mal-creencia»

Nadie ignora que el malestar existe. En 1966, Pablo VI reunía en Roma un «simposio» encargado de estudiar «el pecado original frente a la ciencia y el pensamiento contemporáneos», el cual no dio, sin embargo, fruto alguno, porque, tras haber animado vivamente a los participantes a encontrar «una definición y una presentación más modernas del pecado original» (*Ecclesia* 1966, n. 1302), el papa, en definitiva, establecía tales límites que no debían ser superados que toda innovación quedaba imposibilitada ya de entrada. Y desde entonces, la situación ha seguido pudriéndose.

3.1. *Silencios violentos o establecidos*

En la base —ya sea en la catequesis, en la preparación al bautismo o en la predicación—, dicho malestar se traduce frecuentemente en el silencio. Y no es que la gente haya olvidado, porque sigue bromeando acerca de la manzana, la costilla, la serpiente y la hoja de parra...

En un texto de la importancia del de la comisión ecuménica «Fe y Constitución» sobre el bautismo, se hace una sola alusión al problema de los orígenes: «El niño ha nacido en un mundo roto y comparte tal ruptura» (*Bautismo, Eucaristía, Ministerios*, Salamanca 1975, p. 19). Una alusión, como se ve, sumamente breve y de un contenido significativamente reducido.

El silencio puede ser únicamente parcial, en cuyo caso se conservan determinados elementos, pero ni siquiera se intenta pronunciarse sobre otros. Es el caso del documento de los obispos franceses titulado *Il est grand le mystère de la foi*, y que lleva el subtítulo de «Proposition de la foi aux catholiques de France» (*DC 1754 [17.XII.1978], Les grandes textes*, n. 23): «Nuestra condición innata ya no manifiesta en sí misma la amistad con Dios y la participación en su vida, porque desde los orígenes de la humanidad el pecado hizo su entrada en el mundo, afectando a todo hombre, y no ha dejado de proliferar» (p. 7).

De la gran síntesis tradicional se conserva el estado de justicia original, pero ha desaparecido el «paraíso terrenal» y ya no se sabe decir ni por quién surgió el pecado ni cómo afecta a todo hombre.

3.2. *La reducción al pecado del mundo*

La «mal-creencia» (el modo incorrecto de creer) se manifiesta del modo más evidente en la reinterpretación del pecado original bajo la forma de *pecado del mundo*. Veamos un ejemplo en el que el «desliz» y la «escapatoria» resultan particularmente evidentes: «El pecado que contamina a los demás no fue cometido por un tal Adán al comienzo de la historia humana, sino que fue cometido por *Adán*, por el hombre, por todos los hombres. Es 'el pecado del mundo', del que mis pecados forman parte. Yo no soy ningún cordero inocente al que corrompen los demás. También yo pecho» (*Une introduction à la foi catholique*, Idoc-France 1968, p. 344).

El «desliz» es realmente explícito: se pasa resueltamente, del «pecado original», al «pecado del mundo». La escapatoria queda algo más camuflada: se elimina el problema del niño para preocuparse exclusivamente por el adulto, al que se hace a la vez partícipe activo y víctima del pecado del mundo. Pero, si pudiera hablar el niño, ¿no seguiría diciendo una y otra vez: «Yo, personalmente, soy un inocente cordero al que los demás corrompen. Probablemente deje de serlo cuando crezca, pero de momento lo soy»? No constituye precisamente un acierto silenciar el problema que justamente se pretende resolver.

Sin embargo, este «desliz» de la «mal-creencia» nos presta un doble servicio. En primer lugar, añade a la reflexión teológica sobre el condicionamiento innato del niño una dimensión que durante demasiado tiempo se ha pasado por alto, en beneficio únicamente de Adán, y con el que la fe realmente se enriquece. El pecado del mundo, el entorno concreto de todo niño, es ciertamente un factor sumamente real (y con demasiada frecuencia realizado) de degradación moral desde el nacimiento.

En segundo lugar, y esta vez por contraste, el mencionado «desliz» delata su propia insuficiencia y, con ello, recuerda la gran intuición de fe que, a pesar de determinadas peripecias que habría que atribuir definitivamente al pasado, atraviesa toda la tradición cristiana. La teología de los orígenes ha vivido siempre de esta certeza verdaderamente central: Jesucristo es Salvador hasta tal punto que, fuera de él, nada humano puede ser santo. Jesús es salvador universal. Jesús le es necesario al hombre para llegar a la plenitud, pero no porque el hombre haya sufrido un accidente que necesite ser reparado, sino por la naturaleza misma del hombre. El hombre no *deviene* un ser necesitado de salvación —y es por esto por lo que la tradición cristiana ha insistido siempre en que el pecado original no se propaga «por imitación»—; el niño no se transforma en un menesteroso de salvación porque haya quedado atrapado en las redes del pecado, ese sub-producto estadísticamente inevitable de la evolución. Nada de eso. El niño *nace* necesitado de salvación por su propia naturaleza. Hasta tal extremo es salvador Jesús, y la teología de los orígenes está ahí para ilustrarlo.

En el contexto de la mencionada reducción al «pecado del mundo» (reducción que puede ser una simple amenaza, pero puede ser también una realidad ampliamente generalizada), el recién nacido, suponiendo de nuevo que pudiera hablar, podría decir con toda verdad: «¡En mí todo es perfecto, y no me faltaría nada... si mi condicionamiento social fuera mejor!» Y nada impide plantear la hipótesis —perfectamente pensable y durante un cierto tiempo realizable— de un entorno perfecto que hiciera al niño totalmente independiente de Cristo, al menos mientras en el niño o en su entorno no se produjera el menor deterioro.

La insuficiencia consiste, pues, en no señalar la radical necesidad de salvación del recién nacido. Cristo sólo tendría importancia a la hora de reparar el pecado, que no sería más que un accidente social y estadísticamente inevitable. Pero, por hipótesis (una hipótesis perfectamente pensable y que, de hecho, no tardó en pensarse), se puede prescindir de Cristo: ¿por qué bautizar a un niño cuando la acción educativa, política y social responde mucho mejor al análisis de las

necesidades que se ha realizado bajo la expresión de «pecado del mundo»?

La radical necesidad de un salvador que hay en todo hombre desde su nacimiento y la función salvífica fundamental de Jesús no son puestas ya de relieve, sino todo lo contrario. De este modo, es en el corazón mismo de la fe cristiana donde se produce una peligrosa pérdida de sustancia. Y hace ya demasiado tiempo que no se hace nada para remediarlo.

La «mal-creencia» que supone la hipótesis del «pecado del mundo» nos recuerda, pues, que no es posible eludir el problema de la condición innata del hombre, y que el niño no es una mera víctima inocente a la que los demás corrompen, aun cuando sea dramáticamente cierto que esto forma parte de la realidad.

El problema está en que, a partir de Agustín, todo el pensamiento ha quedado bloqueado en la siguiente alternativa: o el niño es ya *pecador* (por el pecado original) y Jesús es ya su único salvador, o el niño es *perfecto* y no tiene necesidad de salvador alguno. Ha llegado el momento, pues, de renovar la reflexión introduciendo en ella un tercer elemento: el hombre puede estar *necesitado de salvación por mera falta de medios*.

Al proponer esta investigación acerca del pecado original, espero estar observando la advertencia de Pablo VI cuando pedía a los teólogos del «simposio» que no franquearan «imprudentemente» determinados límites. Mi personal propósito de ser prudente puede apoyarse en el marasmo generalizado de la fe de la Iglesia en relación a los orígenes (ha llegado verdaderamente el momento de hacer algo y de hacerlo a la luz del día, porque todo el mundo tiene necesidad de ello; cuanto más nos demoremos en hacer las necesarias reinterpretaciones, tanto más estaremos induciendo a la gente a caer en la «mal-creencia» o en la indiferencia). Y se apoya también en una orientación que, a mi modo de ver, daba Pablo VI en su «profesión de fe» (*Eccllesia* 1968, n. 1397, pp. 1005ss.). Con respecto al pecado original, dicha profesión comienza, ante todo, evocando el Concilio de Trento, el cual se hacía eco, a su vez, del Concilio de Cartago (y debemos decir que estas constantes repeticiones desde el tiempo de san Agustín apenas nos permiten avanzar). Sin embargo, el papa añade con énfasis personal: «Sostenemos, pues, con el Concilio de Trento, que el pecado original se transmite con la naturaleza humana, 'no por imitación, sino por propagación', y que, por tanto, es propio de cada uno». Este énfasis apunta ciertamente a desenmascarar la reducción al «pecado del mundo», y es en este mismo sentido en el que pretendemos orientar nuestro ensayo.

4. La condición innata del hombre: la carne original

El problema de los orígenes, ya se refiera a la condición innata de todo hombre o a la condición original de la humanidad entera, sólo puede abordarse como el reverso de una moneda cuyo anverso lo constituye la teología de la salvación por Cristo. Este fue ya el proceder del Nuevo Testamento: es a la luz de Cristo, de la plenitud y la perfecta consumación que él ha venido a traer a la humanidad, como se puede calibrar debidamente lo que es el hombre en sus humildes comienzos y, sobre todo, en sus sucesivos extravíos.

La teología de la salvación *por revelación* (y no por «satisfacción») que hemos desarrollado nos proporciona, pues, la llave que nos permite abrir de nuevo el «dossier» de los orígenes: el reverso de una salvación otorgada por revelación lo constituye, simplemente, una condición innata que, de por sí, no conlleva esa revelación liberadora: *un infinito deseo humano que se abre a un horizonte que permanece aún cerrado*. Tal situación innata *no constituye un pecado*, por lo que no podría ser objeto de castigo. Pero sí constituye una *necesidad absoluta y radical* de salvación, porque, si la revelación de Dios no viene algún día a liberar ese horizonte, el deseo del hombre no podrá dejar de enloquecer y acabar asfixiándose en ese callejón sin salida.

4.1. Grandeza y miseria del deseo humano infinito

Ya hemos analizado y estructurado en el capítulo anterior (pp. 153ss.) los datos fundamentales que constituyen la condición original del hombre según san Pablo (Rom 7,7-12).

Para definir el drama original, Pablo se limita a señalar en el hombre que despierta a la libertad *dos únicas fuerzas*: la «concupiscencia» y la «ley», que prohíbe terminantemente la concupiscencia. Bajo esta descripción eminentemente abstracta hemos reconocido, de una parte, el deseo humano, y de otra la realidad global, con su absoluta incapacidad para satisfacer el deseo humano infinito. El deseo será inevitablemente negado por la realidad; sea de la manera que sea, y transcurra el tiempo que transcurra —porque cada vida es diferente—, la vida negará el deseo, y el hombre topará con la ley de la realidad, que necesariamente dice: «no». Hay, pues, una especie de *doble bloqueo* del deseo humano: por una parte, la realidad del mundo no tiene, ni tendrá jamás, manera de satisfacer la búsqueda infinita del deseo; por otra parte, sólo al contacto con dicha realidad puede el deseo despertar a sí mismo, desarrollarse y estar a la altura de su objeto.

4.1.1. Una tensión insoluble

Esta situación original —susceptible de adoptar tantas concreciones como seres humanos hay— provoca indefectiblemente la rebelión del *pecado*: «¡Sí, he de darme a la concupiscencia!», con el consiguiente desencadenamiento de insensateces, violencias y acumulaciones injustas de bienes para tratar de hacer realidad el deseo a toda costa. Y la misma situación provoca, con idéntica indefectibilidad, el *desconocimiento* de Dios: por detrás de esa ley de la vida que niega al hombre y su deseo, se oculta, sin duda alguna, un Dios hostil, por lo que la rebelión del hombre va a enconarse aún más. Pero, por más que se rebele, la ley sigue siendo más fuerte que él, y el Dios Enemigo sigue siendo también más fuerte que el hombre, el cual, cuanto más se rebele, más *condenado* se va a ver.

La situación original del hombre, definida exclusivamente por el *enfrentamiento entre el deseo y la realidad*, produce indefectiblemente *la muerte*, es decir, esta existencia actual totalmente cegada, definida por la rebelión del pecado, el desconocimiento de Dios (al que se considera un Dios hostil) y la certeza enfermiza de estar condenado. De este modo queda perfectamente demostrado, por una parte, que esta condición original es absolutamente normal (el hombre es, en principio, la mencionada tensión, insoluble con sus solas fuerzas, entre un deseo infinito y una realidad que le es necesaria y que, sin embargo, no es capaz de satisfacerle plenamente); y por otra parte, y a pesar de ser normal, crea en el hombre, desde su mismo origen, una necesidad absoluta de salvación. Mientras la *tercera fuerza* (la de la revelación) no haya logrado dar salida al «impasse» de su enloquecido o empedernido deseo, el hombre no podrá evitar perderse. «¡Pobre de mí! ¿Quién me librá de esta existencia de muerte?» (Rom 7,24). La condición original del hombre es, pues, la necesidad de salvación, sin necesidad de ser pecado.

4.1.2. Una vieja sabiduría sobre el hombre

Distintos detalles de Rom 7,7ss. hacen ver que su autor se inspira, teologizándolo, en el pintoresco mito de Génesis 3. Este mito sapiencial ha de ser leído como tal. No se trata ni de un texto científico (capaz, por lo tanto, de transmitir conocimientos a la paleontología moderna) ni de un texto histórico, en el sentido periodístico de la expresión (capaz, por lo tanto, de aportar informaciones sobre acontecimientos concretos que hubieran tenido lugar en el momento en que la evolución franqueaba el umbral de la hominización).

En el lenguaje corriente, «mito» es sinónimo de leyenda o de historia falsa y falaz, capaz de engañar a espíritus crédulos. En realidad, y en cualquier literatura seria, el mito es un relato que, mediante una escenificación concreta y situada en los tiempos originarios, se esfuerza por expresar una sabiduría acerca de (y para) el hombre de todos los tiempos.

Más allá de la escenificación (el jardín, los árboles —sobre todo el del conocimiento y el de la vida—, la serpiente tentadora, etc.), a la que Pablo renuncia en su reelaboración más teológica, el mito posee exactamente el mismo modo de percibir la condición originaria del hombre: un enfrentamiento, insoluble para el propio hombre, entre del deseo y la realidad, la cual niega dicho deseo. La relación entre el deseo y el jardín, al comienzo del mito, es aún una relación apacible, como aletargada. El despertar lo provoca el tentador: la serpiente es experta en transformar la prohibición objetiva en una mutilación hostil del deseo y de su plena satisfacción. Por detrás de la ley negativa se esconde un Dios enemigo del hombre: es todo lo que hace falta para desencadenar la rebelión. El hombre toma el fruto, tratando de realizar personalmente su propio deseo sirviéndose del mundo. Pero al final del mito se desvela la inutilidad de semejante intento, y el hombre se descubre a sí mismo absolutamente privado de la plenitud del conocimiento y de la vida; se descubre desnudo, siente miedo y se oculta: la muerte está presente, tal como lo había anunciado la palabra de Dios. La situación originaria, por muy normal que sea —y el primer relato de la creación llega incluso a decir que estaba «muy bien»—, ha producido indefectiblemente el extravío y el pecado. Por el hecho mismo de que dicha situación no cuenta más que con las dos fuerzas del deseo y del jardín, el deseo va, inevitablemente, a despertarse y a transformarse en rebelión: se querrá tomar el fruto, que se ve como altamente deseable, y sólo se atrapará el vacío; se querrá realizar uno a sí mismo, y se descubrirá desnudo.

Pero ese mito es también una palabra inspirada: se inicia en este antiguo texto una revelación que habrá de conducir al creyente hasta Cristo, nuevo Adán. Al final del mito, Dios es Aquel que, a pesar de no ser debidamente conocido por el hombre, no abandona a éste: «Hombre, ¿dónde estás?». Pero habrá que esperar a Jesús para encontrar al fin al hombre nuevo que, ante esta pregunta de Dios, en lugar de ocultarse entre los árboles movido por el miedo y el desconocimiento, podrá responder finalmente: «He aquí que vengo, oh Dios, a hacer tu voluntad» (Heb 10,9).

4.1.3. De Harpagón a Jesús

«El Avaro» de Molière y el himno cristológico de Flp 2,6ss. Este emparejamiento es algo más que un juego de palabras con trasfondo griego («Harpagón» viene de un verbo griego que significa «aferrar», «asir como una presa»). Con esta palabra, la Biblia nos ofrece un eje antropológico fundamental para pasar de Adán a Cristo y calibrar la novedad de éste: «Jesús no consideró como una presa a la que aferrarse (*harpagmos*) el ser igual a Dios».

Por lo tanto, si no es una «presa a la que aferrarse», es un *don que hay que recibir*, y Dios es para Jesús el que colma el deseo infinito del hombre. Para Jesús no hay desconocimiento posible ni horizonte obstruido por un enloquecido o desesperado deseo, sino tan sólo el grande y perfecto *conocimiento de Dios* como Aquel que le atrae, le acoge y le hace nacer a la plenitud del deseo que El mismo ha puesto en el corazón del hombre. Desde que la triple tentación aparece por primera vez hasta que reaparece en la cruz, Jesús no es más que deseo liberado por ese conocimiento de Dios; liberación que se manifiesta en su praxis y que el propio Dios autentifica y consuma en la Resurrección.

Es a través de esta trayectoria global de su vida, a través de su sacrificio, como finalmente se realiza el nuevo Adán, la verdadera cabeza de la humanidad, a la que salva trayéndole al fin la *tercera fuerza* que aún faltaba, el conocimiento de Dios: una fuerza que no forma parte de la condición innata del hombre; una revelación que, a continuación, no puede dejar de incidir en un deseo ya despierto y más o menos extraviado.

De nacimiento, lo único que hay es la naturaleza humana, el mero e insoluble enfrentamiento entre el deseo infinito y la realidad, que constituye, evidentemente, el ámbito al que despierta el deseo, pero también el lugar de su extravío mientras no le llegue de arriba una nueva luz que le permita superar la normativa y necesaria negatividad de la vida y descubrir la Benevolencia del Padre. «No te des a la concupiscencia, *sino déjate engendrar*»; no trates de apresar: lo único que acabarás atrapando será el vacío; aprende más bien a reservar tu deseo para Dios, que aguarda a poder colmarlo.

Empleando la terminología de Juan, la condición innata del hombre es su «carne»: «lo nacido de la carne es carne» (Jn 3,6). Lo cual es algo normal, no consecuencia de una catástrofe anterior; sin embargo, es una situación que exige absolutamente un nuevo nacimiento que cree en el hombre la necesidad radical de remontarse a otro origen situado más arriba, el Espíritu: «Lo nacido del Espíritu es espíritu».

El hombre nace «carne», y esta «carne originaria» expresa esencialmente una condición de fragilidad; pero una fragilidad habitada, sin embargo, por un deseo infinito. Esta tensión, en sí misma insoluble, lo primero que va a producir, y de modo necesario, es un intento por parte del hombre de autorrealizarse (lo que la Escritura llama la «carne de pecado y de muerte»). Y no puede realizarse de otro modo mientras el Espíritu, don de Jesús resucitado que transforma la relación entre el hombre frágil y el Dios poderoso, no le haga *renacer* y acceder a la existencia nueva y liberada: la «carne» se convierte entonces en «espíritu».

Así pues, todo niño que nace es un niño «perdido», y perdido incluso físicamente. Lo cual no significa que carezca de algún órgano vital que debería poseer; aun cuando esté perfectamente constituido, estará perdido a no ser que alguien le cuide y le alimente. Pero perdido también psíquicamente, y no porque su cerebro se encuentre atrofiado, sino porque, aun cuando esté perfectamente constituido, jamás logrará desarrollarse a no ser que alguien le ame y le hable. No es de extrañar, por tanto, que también se encuentre sobrenaturalmente perdido, y no porque esté contaminado, desmembrado o corrompido por una falta que se remonte a la noche de los tiempos, sino simplemente porque también en este terreno (y sobre todo en este terreno) es incapaz —por muy perfecto que sea su desarrollo humano, físico y psíquico— de acceder a la gloria que constituye, sin embargo, la culminación última de su deseo y de todo su ser. Esta gloria sólo puede recibirla de Aquel a quien deberá aprender a descubrir como su Salvador.

En la teoría tradicional del «pecado original» descubríamos una auténtica exageración provocada fundamentalmente por la perspectiva religiosa, cuyos motores esenciales son la relación «meritoria» y la compensación del pasado. En la moderna y extendidísima teoría del «pecado del mundo» detectábamos una reacción característica de la «mal-creencia» frente a la religión, una peligrosa reducción de la sustancia misma de la fe.

Nuestro intento de reinterpretación, que se resume en el concepto de «carne original», se sitúa a medio camino —que es donde dicen que se encuentra la virtud— entre ambas teorías, de la primera de las cuales evita la exageración religiosa, pero manteniendo íntegramente su verdad de fe: la necesidad radical del Salvador Jesús; de la segunda, acepta, por una parte, la crítica que hace a la primera y, por otra, acepta también, como elemento enriquecedor, la atención que presta al «pecado del mundo», que es ciertamente un elemento importante de la condición innata del hombre; pero evita su reducción, al descubrir no ya en la religión, sino en la fe, las razones profundas de la necesidad radical de salvación.

La solución fundamental, que hemos dejado esbozada en un interesante equilibrio, puede ser completada ahora con una serie de cuestiones conexas.

4.2. *El pecado y la muerte*

Y la primera cuestión conexas que debemos abordar es la del estado paradisiaco original. ¿Qué ocurre con dicho estado desde esta nueva perspectiva? ¿Hubo un maravilloso y perfecto estado primigenio caracterizado, sobre todo, por la ausencia de muerte? ¿Se hizo mortal el hombre como consecuencia y castigo del pecado de Adán? En la perspectiva que hemos dado en llamar de la «carne original» no hay, evidentemente, relación alguna de causa y efecto entre el pecado y la muerte; ahora bien, ¿es conforme semejante afirmación con los textos bíblicos pertinentes?

Tenemos, ante todo, el capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios, donde aparece una frase que parece ser decisiva: «Porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo» (vv. 21-22).

4.2.1. Evitar los mitos

Ciertamente que «por un hombre vino la muerte»; fue el primer hombre, Adán, quien la inauguró. Pero en ningún lugar se afirma que aquel Adán no habría tenido que morir, sino que había sido creado inmortal, pero que su pecado le precipitó (a él y a todos sus descendientes) en la muerte. El contexto inmediato no sólo no dice tal cosa, sino que afirma positivamente lo contrario. La primera humanidad, inaugurada en Adán, es definida con las siguientes características naturales: «corruptible, sin gloria y débil» (1 Cor 15,42-43). Adán fue creado «cuerpo animal» (mortal, por lo tanto); sólo con Cristo, nuevo Adán, se inaugura una «humanidad nueva», «cuerpo espiritual» (por consiguiente, inmortal, participante de la vida de Dios).

Al establecer explícitamente esta sucesión *normal* («No es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo animal; lo espiritual viene luego»: 15,46), Pablo se apoya, también explícitamente, en la palabra de Dios que él mismo cita (Gn 2,7): «Así está escrito: *fue hecho* el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida» (15,45). «Alma viviente» («esta expresión se aplica tanto al

hombre como a los animales»: nota de la *Traduction Oecuménique de la Bible*): «un ser dotado de vida por su *psyjé*, pero de una vida puramente natural, y sometido a las leyes del desgaste y de la corrupción» (nota de la *Biblia de Jerusalén*). Así es como fue hecho Adán, según lo que dice el Génesis e interpreta Pablo: «El primer hombre, salido de la tierra, es terreno —Pablo comenta aquí el segundo relato de la creación—; el segundo viene del cielo» (15,47).

Apelando a la palabra de Dios, Pablo se sitúa, pues, en el polo opuesto a las exageraciones en que posteriormente se fue incurriendo en relación a la forma originaria de Adán. Y la discreción de Pablo es tanto más notable cuanto que, en la literatura judía de su tiempo, ya era moneda corriente considerar a Adán un super-hombre, un ser originariamente dotado de una excelencia tal que le hacía estar por encima de los propios ángeles. Pablo, indudablemente, conoce aquella literatura y sus exageraciones; sin embargo, él prefiere retornar a la serenidad y la sencillez de la auténtica palabra de Dios. Y sobre todo —y es su fe en Cristo como *único Señor* de toda la historia lo que le mueve a hacerlo—, describe el plan de Dios no sucumbiendo a los pesimismoes naturales o históricos que dan pábulo a los mitos de la «edad de oro original» y de la evolución cíclica de la historia, sino ateniéndose a la sabiduría misma de Dios, que consiste en atraer a una humanidad primeramente carnal, por los caminos de la historia y de la existencia, hasta la plenitud de la vida.

Adán es, pues, un humilde comienzo que inaugura una humilde humanidad mortal. Pero el humilde comienzo tiene prometida la gloria, y esta promesa se inaugura y se revela en Cristo resucitado. El soberbio Adán de los orígenes es rechazado por Pablo, porque no es así como lo describe la palabra de Dios y, sobre todo, porque semejante gloria pertenece únicamente a Cristo. Jesús no es el restaurador de una desaparecida «edad de oro» ni está al servicio del retorno cíclico de una historia que gira sobre sí misma. El es, y sólo él, el que inaugura la plenitud futura, el que hace que la historia se eleve por encima de sí misma, en esa progresión lineal en la que Dios es el único que atrae, revela y colma.

4.2.2. Abstenerse de los «a priori»

El pensamiento de Pablo se profundizaría en la Carta a los Romanos, donde, con la célebre frase de 5,12, afirmaríamente la relación de causa y efecto entre el pecado y la muerte: «Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron».

A no ser que se haga una interpretación *a priori* de este texto, no es posible ver en él relación alguna entre el pecado y la muerte en el sentido físico de la palabra. En efecto, si el pecado de Adán hubiera hecho pasar de la inmortalidad primigenia a la condición mortal a toda la humanidad, éste sería un hecho que nos vendría dado a todos por nacimiento, y Pablo no tendría que añadir que la muerte alcanza a todos los hombres «por cuanto todos pecaron» personalmente. Si se trata de la muerte física, ésta es ya una condición natural que afecta a todos, independientemente de que sean o no personalmente pecadores. Por el contrario, si se trata de la «muerte» en el sentido actual y existencial —esa existencia sin sentido, carente de esperanza y de vida por estar encerrada en la rebelión, el desconocimiento y la condenación—, entonces se comprende perfectamente que esta «muerte», inaugurada por el pecado del primer hombre, no afecte al resto de los hombres sino en la medida en que cada uno de ellos peque personalmente.

¿Aparece en el texto en cuestión alguna confirmación de este sentido *actual* de la «muerte»? No es cosa de abordar aquí una exégesis pormenorizada de Rom 5,12-21; sería demasiado prolijo. Limitémonos, pues, a lo esencial, a la argumentación global que Pablo desarrolla.

La perícopa de Rom 5,12-21 constituye una polémica contra la teología judía, la cual pretendía que, en la historia de la humanidad, el momento crucial de la salvación lo constituyen Moisés y la entrega de la Ley, de la que aquél fue mediador. Esta es la razón por la que aparece Moisés en nuestro texto:

«Hasta que llegó la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley; con todo, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán» (vv. 13-14).

Para la teología de la salvación, es la ley mosaica la que supone novedad en la humanidad. A partir de ella, el mundo entero quedaría dividido en dos categorías: de un lado, los judíos, observantes de la Ley y que, gracias a su observancia, son salvados de la condenación divina; del otro, todos los paganos, que, al no observar la Ley divina, incurrían en dicha condenación.

Pablo, seguro de que es Jesús, y no Moisés, quien trae la novedad de la salvación, corta las alas a esta pretensión judía. La Ley mosaica no es el momento crucial de la historia de la salvación: por una parte, antes de que llegara la ley («desde Adán hasta Moisés») ya pecaban los hombres —contra la ley de su conciencia, a falta de una ley positiva

(cf. 2,14ss.)—, y este pecado, aun sin merecer la cualificación de la transgresión positiva de Adán, les acarrea de todos modos la condenación de Dios («la muerte [en sentido actual] reinaba); y por otra parte, en lo que respecta a los judíos, la Ley, lejos de traerles la salvación, les ha condenado aún más: «la Ley intervino para que abundara el delito» (5,20).

Para admitir el sentido físico de la palabra «muerte» en el v. 14 sería preciso que los judíos hubieran pretendido que la observancia de la Ley podía salvarles de ella. Pero jamás creyó judío alguno poder ser inmortal gracias a la Ley. La argumentación paulina, por lo tanto, sólo es válida si se entiende la palabra «muerte» en su sentido *actual*.

Y éste es precisamente el sentido que se detecta en el versículo final, donde el pensamiento de Pablo, tras numerosos zigzagueos, encuentra al fin su formulación definitiva. El paralelismo de los términos resulta suficientemente expresivo del mencionado sentido de «actualidad»:

«lo mismo así también		que el <i>pecado</i> reinó reinará la <i>gracia</i>		en la <i>muerte</i> en virtud de la <i>justicia</i>		para <i>vida eterna</i> » (5,21).
--------------------------	--	--	--	--	--	-----------------------------------

Y aún podríamos ampliar esta argumentación bíblica. Rom 5,12 se inspira en Gn 2,17 («el día que comieres de él, morirás sin remedio»); pero el nexo se establece por medio de Sab 2,23-24, donde, efectivamente, aparece una formulación muy parecida a la de Rom 5,12:

²³Porque Dios creó al hombre *incompactible*,
(para la *incompactibilidad*)

le hizo imagen de su misma naturaleza;

²⁴mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo,
y la *experimentarán* los que le pertenecen.

(experimentan)

He citado la primera traducción de la *Biblia de Jerusalén* (1957), subrayando los dos errores de traducción que contiene y poniendo entre paréntesis la nueva traducción. Aquella primera traducción es un ejemplo característico (y significativo) de una interpretación *apriorística* y susceptible de alterar abiertamente el texto original. El *a priori* de la teología del pecado original (estado paradisíaco de inmortalidad y posterior caída en la muerte física) ha funcionado aquí de manera evidente. Donde el texto griego dice «para la *incompactibilidad*», el traductor introduce un estado absoluto, ya adquirido, otorgado al hombre desde el principio: «*incompactible*». Y donde el texto griego pone clarísimamente el verbo en presente («*experimentan*»),

aludiendo a una experiencia actual de la muerte —que no es, por lo tanto, la defunción futura—, el traductor pasa al futuro («experimentarán»), reintroduciendo en el texto una tesis que le es ajena.

De hecho, todo el contexto de los tres primeros capítulos del libro de la Sabiduría subraya la actualidad tanto de la «muerte» para los impíos como de la «inmortalidad» o «incorruptibilidad» para los justos. Los impíos *experimentan* ya la muerte, porque su existencia, falta de la alianza con Dios, se extravía en el sinsentido, con todas las violencias que éste produce. El justo, por su parte, ya ha alcanzado la inmortalidad para la que Dios le ha creado, porque «la justicia es inmortal» (1,15). Esta vida que aún permanece escondida, de suerte que también ella es sometida a prueba y agredida por el impío (2,10ss.), se revelará, sin embargo, después de la muerte; pero se revelará como poseída ya desde siempre: «su esperanza *estaba llena* de inmortalidad» (3,4).

Para quien conozca a Pablo y sus desarrollos acerca de la gloria que habita ya en nosotros, pero que aún no se ha manifestado (8,18), y acerca de la creación entera que «gime y sufre dolores de parto» (8,22), la profunda afinidad de imagen y de pensamiento con el libro de la Sabiduría le resultará absolutamente evidente.

Ciertamente la «muerte» *actual* y la defunción futura no dejan de tener relación en el hombre concreto. Considerada, pues, en un contexto de sinsentido, de condenación y de rebelión, la defunción representa, en el horizonte amenazador de esta existencia, el punto álgido de cada uno de estos datos: la muerte física constituye la máxima expresión del sinsentido, la culminación de la condenación y el motor principal de la rebelión. Todo esto es cierto, y es esta situación la que la revelación de la Justicia viene a invertir, con objeto de liberar de la misma al hombre. Todos estos lazos son, pues, evidentes. Sin embargo, también sigue siendo cierto que la «muerte» actual y la defunción física son dos cosas diferentes: la primera se deriva ciertamente del pecado, un pecado que entró en el mundo con el primer hombre y que cada uno comete personalmente. Sin pecado personal, lógicamente, no hay «muerte». Pero la condición mortal del hombre, la muerte física, no se deriva en absoluto del pecado ni constituye en modo alguno un estado diferente del «estado original». «El primer hombre *fue hecho* (simplemente) alma viviente» (1 Cor 15,45).

No es en modo alguno necesario, por consiguiente, oponerse —en nombre de la fe y de la palabra de Dios que la fundamenta— a las perspectivas modernas del evolucionismo y obstinarse en las viejas representaciones del «paraíso terrenal». Ahora ya es posible dejar la palabra de Dios y la fe a la Iglesia, y la investigación científica a los paleontólogos.

4.3. *Adán, mera figura inaugural y revelatoria*

Esta misma libertad, en un inequívoco reparto de atribuciones entre la teología y la ciencia, se extiende también a los problemas relacionados con Adán y su papel: si, en el origen de la humanidad, Adán desempeña el decisivo papel que se le ha atribuido, entonces el monogenismo forma parte de la fe. Pero también entonces el científico (y con él cualquier hombre moderno), que no puede ya pensar desde otra instancia que no sea la del poligenismo, sea cual sea la forma que éste adopte, o ya no podrá ser creyente o, en todo caso, tendrá que hacer cohabitar en su mente dos distintas imágenes de la realidad.

Por lo que se refiere al papel de Adán, ya hemos puesto seriamente en entredicho el carácter supuestamente espectacular de su protagonismo al determinar que la palabra de Dios no alude a él ni como al super-hombre originario ni como aquel cuyo pecado habría servido para degradar la condición humana, al menos en el plano físico. Ahora bien, ¿desempeñaría tal vez ese papel en el plano de la gracia? Al pecar, ¿habría perdido Adán la justicia original y se habría hecho, consiguientemente, incapaz de transmitir, junto a la naturaleza humana, una justicia que ya no poseía? En suma: ¿existe entre Adán y su descendencia un vínculo de causalidad nefasta en el plano de la gracia?

La teología del pecado original ha afirmado siempre esta causalidad nefasta, pero también ha experimentado constantes dificultades y ha evolucionado incesantemente a la hora de explicar esa solidaridad universal en Adán. Desde la explicación dada por los Santos Padres, que buscaban el fundamento de dicha solidaridad en una «mancha» carnal contraída por Adán y que afecta a la stirpe humana de generación en generación, y pasando por todo tipo de explicaciones jurídicas, se ha llegado en nuestros días a la explicación que ha dado en llamarse de la «personalidad corporativa», una expresión con la que se designa un concepto bastante habitual en los viejos textos del Antiguo Testamento: un grupo humano o un clan se identifica con su antepasado, o con su primer rey, y reconoce que lo sucedido a dicho personaje afecta y condiciona a todos los miembros del clan. Esta sería la estructura mental que habría que adoptar para comprender en el siglo XX la solidaridad, tan universal como nefasta, de todos los hombres con Adán.

A mi modo de ver, esta argumentación supone una auténtica duplicidad teológica. ¿Cómo es posible, por un lado, entonar las alabanzas a la revelación por el Espíritu, que supo hacer percibir a su pueblo la responsabilidad personal, desterrando la antigua mentalidad de clan —y esto se produce, seis siglos antes de Cristo, en el capítulo

18 de Ezequiel— y, por otra parte, pretender hacernos volver a dicha mentalidad en asunto tan importante como es el de los orígenes? No hay dificultad en reconocer que antes del siglo VI el Antiguo Testamento pensara con mentalidad de clan; también puede admitirse que esa argumentación sea un astuto ardid para desembarazarse de los problemas adámicos y hasta para pasar, en teología, del monogenismo al poligenismo. Pero que en ese retorno a la mentalidad de clan se dé algún tipo de avance que permita al hombre moderno una mejor comprensión del pecado original no parece evidente, sino todo lo contrario. De hecho, el resultado concreto de esta teoría es que confirma en su postura a quienes piensan que, por lo que se refiere a los orígenes, toda la fe cristiana es un montón de mitos y leyendas, producto de una mentalidad arcaica y residual. ¡Bonito avance para la fe de hoy en el Cristo Salvador de siempre...!

4.3.1. Una simple aproximación tipológica

Si hace ya quince siglos que se busca inútilmente el fundamento de la solidaridad universal en Adán, tal vez haya llegado el momento de pensar que quizá se trate de un falso problema.

Aun sin haber hallado la explicación del «cómo», la teología tradicional ha creído deber afirmar el hecho de esa inserción de todos en Adán a causa del paralelismo que el Nuevo Testamento establece en Cristo: todos estábamos, para nuestra desdicha, insertos en el primer Adán; pero sólo así podemos estar también insertos, para nuestra salvación, en el segundo. He aquí el texto fundamental: «Así como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, *así también* por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos» (Rom 5,19).

Examinándolo con detenimiento, se detecta perfectamente que este texto constituye una simplificación que responde a una finalidad polémica: se trata de convencer a los judíos de que no sigan pretendiendo hacer «rancho aparte», porque también ellos pertenecen a la única multitud, que es pecadora a partir de Adán y que sólo puede acceder a la salvación a través de Cristo: la ley —prosigue el texto inmediatamente en 5,20—, lejos de arrancarlos de la multitud pecadora, les ha hecho aún más pecadores y, consiguientemente, más necesitados aún de Cristo.

El texto es una simplificación tipológica, porque no menciona las mediaciones: del lado de Adán, sólo nos hacemos víctimas del pecado y de la muerte personalmente, «por cuanto todos pecaron» (5,12), no

automáticamente; y del lado de Cristo tampoco la inserción es automática, pues sólo se hace realidad personal por medio de la fe.

Si no existe, pues, relación causal automática entre Adán y sus descendientes, ¿qué es lo que queda? Pues queda el simple papel de *mera figura inaugural y revelatoria*.

Inaugural, porque fue en Adán en quien dio comienzo la aventura humana, dado que, por definición, él es el primero. *Revelatoria*, porque al hablar de él primeramente como del primer hombre (Génesis), y luego en contraste con «el que debía venir» (Rom 5,14), con Cristo, la Biblia *revela* la situación de todo hombre en cuanto tal. Para Pablo, Adán no es un ser único que ejerza una maléfica causalidad universal, sino que es el hombre, todo hombre, el «Yo-hombre» que Pablo pone en escena en 7,7-24, el hombre tal como la Biblia —valiéndose de esa figura llamada Adán— lo revela a todo aquel a quien le interese saber en qué consisten las fuerzas que actúan en su vida y lo que se halla en juego en su existencia.

«Personalidad corporativa», si se quiere, pero en el sentido tipológico y no en el sentido causal. Por lo demás, esta estructura mental aparece varias veces en la Carta a los Romanos. En primer lugar, Abraham —también él figura inaugural y revelatoria de la economía de la fe (Rom 4,13-25)— es explícitamente calificado por Pablo como «nuestro padre en la fe» (4,16.17.18), pero no para atribuirle un papel causal de engendramiento en la fe. Abraham no es más que aquel en quien ha sido inaugurada y revelada la economía de la fe: lo que es eficaz para la fe es lo que ha sido *escrito* a propósito de él «para él y para nosotros» (4,23.24). La misma estructura de pensamiento puede observarse en Rom 9 en relación a Isaac (9,7.9) y en relación a Esaú y Jacob (9,12.13).

4.3.2. Al servicio de una antropología cristiana

La figura de Adán ha quedado, pues, «desinflada»: no queda de él más que el humilde personaje de los comienzos. El que la ciencia paleontológica establezca ahora que la hominización no puede producirse sino en un grupo, o en varios grupos paralelos, le es indiferente a la fe, no es de su competencia. Uno o varios, ¿qué más da?: en cada hombre se tratará siempre de la misma naturaleza, definida por la misma tensión —insoluble para las solas posibilidades del hombre— entre el deseo infinito y la única realidad mundana en que le sitúa su nacimiento.

Transmitida por generación, es la misma naturaleza humana —inaugurada en «Adán» (cualquiera que sea su nombre) y revelada

para nuestra instrucción por la Biblia— la que el recién nacido recibe en su nacimiento. El niño, pues, no es pecador bajo ningún concepto. Lo cual no significa que sea un ser perfecto al que el mundo se va a encargar de corromper rápidamente. Entre uno y otro extremo, el niño es un ser necesitado de salvación. Por el simple hecho de su nacimiento humano, todo niño se encuentra en la misma situación original que Adán, a partir de la cual emprenderá inevitablemente, por sí solo, el mismo camino que Adán el pecador: se apoderará de los frutos del Jardín, exigirá al mundo que haga realidad su deseo al precio que sea y se perderá en él... hasta que descubra que este mundo, a pesar de ser el primer interlocutor de su deseo, no es más que el trampolín necesario para que ese mismo deseo despierte y se estructure. Tal descubrimiento le proporcionará entonces la ocasión de abrirse a la salvación, a esa salvación que únicamente viene del encuentro histórico, en algún momento de su vida, con la revelación que libera su deseo. Y es este encuentro el que se produce en el bautismo, cuyo sentido consiste en insertar al niño en la Iglesia y en una comunidad concreta de creyentes: ahí es donde Cristo otorga incesantemente su revelación y ejerce su atracción; y es también ahí donde el niño aprenderá a estructurar progresivamente su deseo, hasta hacer de su propia vida un continuo caminar en compañía de Cristo.

La tipología Adán-Cristo, lejos de establecer una estructura fatal en la existencia del hombre, para su desgracia o para su salvación, le lleva, por el contrario, a autoperibirse e insertarse personalmente en una aventura cuyo sentido global comprende perfectamente, puesto que se encuentra como «balizada» tanto en su comienzo como en su término.

Esta preocupación antropológica de Pablo resulta aún más evidente si se observa un detalle sumamente significativo en nuestro contexto. Allí donde el viejo mito del Génesis hablaba de la tentación de la serpiente, una serpiente que los textos posteriores identificaban con Satanás («por envidia del diablo entró la muerte en el mundo»: Sab 2,24), allí mismo corrige Pablo el texto introduciendo al hombre, y al hombre solo: «por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte...» (Rom 5,12). Y en 7,11, allí donde el Génesis (3,13) decía que la serpiente «sedujo» a la mujer, Pablo afirma que quien «sedujo» al hombre fue el pecado: la rebelión del deseo contra la ley que lo niega.

En ambos e importantes casos, Pablo elimina toda referencia a fuerzas fatales y exteriores al hombre concreto, con lo cual reintroduce en el hombre y en los datos de su existencia real tanto el mecanismo de sus propios extravíos como el de su conversión a una existencia libre y constructiva. Según esta antropología paulina, el hombre no

es la palestra en la que se enfrentan determinadas fuerzas procedentes del exterior al propio hombre. El hombre, por el contrario, es capacidad de escucha de una palabra, capacidad de comprensión de las fuerzas de su naturaleza, capacidad de conversión y de progresivo dominio de su deseo, desde el momento en que Cristo le muestra el camino, precediéndolo y atrayéndolo a él.

II. LA SALVACION EN LA HISTORIA

La última cuestión conexas, en esta teología de los orígenes, es la de la sabiduría de Dios. La tradición siempre ha pensado que Dios sólo podía crear un hombre perfecto: de ese modo, Dios quedaba plenamente justificado frente a toda la iniquidad y toda la miseria del mundo presente, cuya responsabilidad sería de la total incumbencia del hombre.

Es cierto que hace ya siglos que estamos habituados a pensar de esta manera; pero también es verdad que no siempre ha sido así. Ya hemos visto cómo Pablo no duda en atribuir a Adán, tal como Dios lo creó, no la perfección original que en su tiempo ya se le atribuía ampliamente, sino la humilde estatura de un ser sacado de la tierra y apenas superior a los restantes seres vivos.

Ireneo, obispo de Lyon (135-202), piensa todavía de la misma manera: al principio no existe la perfección, sino un humilde comienzo; sin embargo, Dios es perfectamente sabio al respecto y no hace más que plegarse a una necesidad objetiva: «Por su parte, Dios podía haber concedido al hombre la perfección desde el primer momento, pero el hombre era incapaz de recibirla, porque no era más que un niño pequeño». O, como también dice el mismo Ireneo: «Así pues, desde el principio tenía Dios el poder de conceder la perfección al hombre, pero éste, recientemente creado, era *incapaz de recibirla o, si la hubiera recibido, de conservarla*».

Dado que el plan de Dios consiste en que los hombres, esos seres del mundo, *lleguen a ser hijos de Dios*, es esta dimensión histórica la que hace imposible cualquier otro modo de lograrlo. «Tal es la dinámica por la que el hombre, creado y modelado, *se hace imagen y semejanza del Dios increado*» (textos citados por H. Rondet, *Le Péché originel*, p. 52).

1. Una economía en dos tiempos

Como ya veíamos más arriba, la justificación tradicional de Dios se convierte, de hecho, en todo lo contrario. Advertido por su omnisciencia de que el pecado de Adán iba a arruinarlo todo, Dios, de

todos modos, crea; consiguientemente, su creación perfecta se reduce a un ejercicio formal, y uno se ve irresistiblemente llevado a pensar que Dios no ama demasiado a la humanidad, puesto que no ha impedido el drama.

El mencionado intento de justificar a Dios no puede desembocar más que en el fracaso: nos engañamos con respecto a sus planes, embarcamos a Dios en una lógica que jamás ha sido suya y no podemos evitar incurrir en contradicciones. El plan de Dios no consiste en hacer un hombre perfecto, maravillosamente acabado: un espléndido «robot», por así decirlo. Nada de eso; Dios desea que la vida crezca, que a continuación produzca a los hombres y que, finalmente, éstos *se hagan* hijos de Dios, primero en la fe y más tarde en la gloria. Y al decir «hacerse», estamos diciendo, simultánea y necesariamente, que hay una etapa anterior en la que aún no se es lo que se debe llegar a ser.

Por supuesto que, si cosificamos la gracia y la imaginamos al modo de un «marcapasos» para cardíacos, o como un implante que proporciona energía a las virtudes y regula las pasiones humanas, entonces no hay razón alguna para pensar que Dios no otorga su gracia a todos los hombres en el momento de nacer, y nuestra explicación de la condición innata se convierte en una injuria a la bondad salvífica y a la sabiduría de Dios.

Por el contrario, si concebimos la gracia como una relación interpersonal, entonces la cosa cambia. La gracia es, ante todo, la sonrisa y la benevolencia de Dios. Para que esta gracia me alcance, me ilumine, me llene de gozo y me transforme, tengo que poder ver esa sonrisa, percibir esa benevolencia y eliminar todo cuanto pueda velarlas. En suma, es preciso que el deseo de hombre primeramente se despierte, a continuación se estructure en unas relaciones problemáticas con el mundo y, finalmente, deje ver su verdadera dimensión absoluta: sólo entonces se convierte el deseo en el órgano capaz de percibir y recibir la «gracia» de Dios.

Según Apoc. 3,20, Dios es el que está a la puerta y llama: «*si alguien oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él, y él conmigo*». El hombre, que es un ser «en devenir», en formación psicológica y mental a partir de un punto cero, necesita tiempo, así como abundantes experiencias, extravíos y rectificaciones para conseguir, al fin, ser capaz de «oír su voz». Necesita haber descubierto la insuficiencia de los diversos ruidos del mundo para llegar a tener un oído capaz de escuchar la Voz. Necesita haber descubierto también la insuficiencia de las compañías mundanas y su propia soledad para acceder al placer que supone permitir la entrada

al que llama a la puerta. Pero necesita, sobre todo, que el Espíritu le revele la benevolencia del que aguarda ante la puerta, con el fin de no cerrarla con todos los cerrojos de la propia rebelión, el propio miedo y el propio resentimiento. Entonces, y sólo entonces, podrá entrar el que está llamando a la puerta y, tal vez para asombro del que abre, Dios no se manifestará como alguien en competencia con un mundo que le hace el vacío, sino más bien como alguien que valora a los seres y las cosas y que, al fin, concede al deseo del hombre la posibilidad de experimentar a esos seres y esas cosas con serenidad y ternura, con simplicidad y desprendimiento, con talante de pobreza y de entrega generosa.

Cuando el Nuevo Testamento habla de la economía salvífica, del plan de Dios para la historia en su conjunto, propone siempre una perspectiva totalmente unificada. Jamás se imagina la hipótesis de un mundo primigenio creado en toda su perfección y que debería haberse mantenido así gracias a una decisión acertada de Adán, y posteriormente una segunda etapa, improvisada sobre la marcha, en la que habría venido Jesucristo para restaurar aquella primera. Muy al contrario: desde el principio, todo está pensado por Dios *en Cristo*, en quien la aventura humana llega a su término y comienza a percibir su propio sentido. Y esto que decimos es aplicable tanto a Pablo como a Juan, los dos grandes teólogos del Nuevo Testamento.

En cambio, del mismo modo que Pablo insiste incesantemente en esta unicidad en Cristo del plan de Dios, así también supo descubrir, dentro de dicho plan, una estructura *binaria* a la hora de su realización. Y esta estructura responde plenamente al plan de Dios, que fundamentalmente desea que los hombres *lleguen a ser* hijos suyos. Este plan *único* se realiza forzosamente de acuerdo con un ritmo *binario*: una primera etapa en la que el deseo del hombre sigue aún extraviado en el pecado, y una segunda etapa, que comienza por la conversión gracias al Espíritu y a la revelación, en la que el deseo del hombre se abre, al fin, a su interlocutor auténtico: Dios.

Este ritmo constituye el eje fundamental de la exposición teológica de la Carta a los Romanos. La acción de Dios para con el mundo (y también su sabiduría, consiguientemente) se manifiesta, ante todo, en la revelación de su Cólera (Rom 1,18), y posteriormente en la revelación de su Justicia (3,21). El desarrollo teológico de la Carta a lo largo de once capítulos culmina en esta tesis capital (11,32), más allá de la cual no queda más que la alabanza y la adoración (11,33-36): «*Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia*».

¡Horror y escándalo! ¿Es posible que Dios haya encerrado a todos los hombres en la rebeldía? Para una mentalidad acostumbrada a ver

a Dios atrincherado tras la perfección primigenia de su creación y fingiendo ignorar lo que iba a ser de ella al día siguiente de su labor creadora, semejante afirmación resulta intolerable. Por eso no se tardará en edulcorarla con una explicación «adecuada»: fueron los propios hombres quienes acudieron «por su propio pie» a ese lugar de la rebeldía; y, como nadie puede burlarse de él, Dios se limitó a dar una vuelta a la llave y encerrarlos en esa situación, que de este modo quedó sin salida.

1.1. *La sabiduría divina, comprometida en el «devenir» humano*

Pero el texto se resiste a tal explicación, porque, al atribuir al verbo «encerrar» un complemento con acusativo de movimiento, afirma claramente que, en un primer momento, fue Dios ciertamente quien condujo a los hombres a la prisión de la rebeldía, y allí los encerró. ¿Qué significa esto?

Señalemos, ante todo, que la «rebeldía» o «desobediencia» es el pecado por excelencia de Adán (y de todo hombre, por lo tanto) y contrasta abiertamente con la obediencia de Cristo. Además, en la traducción griega del Antiguo Testamento, «encerrar» es sinónimo del famoso verbo «entregar», al que ya nos hemos referido.

Nos hallamos, pues, en el primer tiempo de la única economía salvífica: el tiempo de la «Cólera», durante el cual «Dios encierra a los hombres en la rebeldía». Pero ¿cómo lo hace?

En primer lugar, atreviéndose a emprender la aventura humana y a «marcar» al hombre con el deseo de la gloria de Dios; lo cual supone necesariamente poner al hombre en una situación original de tensión insoluble, con lo que se «encierra» necesariamente al hombre, *en un primer tiempo*, en la rebeldía y el desconocimiento; y esta situación se prolongará mientras el deseo siga siendo negado por la realidad.

En segundo lugar, atreviéndose a proseguir la citada aventura humana, «entregando» al hombre a sus locuras y violencias, dejándolo errar por los caminos cerrados de la rebeldía o la desobediencia, porque únicamente recorriendo dichos caminos aprenderá el hombre que se trata de auténticos callejones sin salida, y comenzará entonces a desear ser liberado de esta prisión y acceder a una nueva morada.

En esta misma visión de Dios es preciso situar otra afirmación de Pablo a propósito de la sabiduría divina: «El mundo, mediante su propia sabiduría, no conoció a Dios» (1 Cor 1,21). En efecto, al no

ser aún capaz de comprender en absoluto el propósito de Dios de conducir el deseo humano a la gloria divina, el mundo orientó su deseo a la posesión actual del poder: «los judíos, pidiendo signos; los griegos, buscando la filosofía» (Rom 1,22). Pero Pablo no duda en atribuir a la Sabiduría de Dios toda esta primera etapa, en la que el mundo, ante todo, se extravía y se pierde en objetos de deseo que no son más que vacío y división. Todo esto no se produce *a pesar de* la Sabiduría divina, como si se derogara un plan originario perfectamente aséptico. Nada de eso, sino que «*fue por disposición de la sabiduría divina por lo que el mundo no consiguió con su propia sabiduría conocer a Dios*» (cf. 1 Cor 1,21).

Textualmente, es ésta la traducción que se impone. Pero, teológicamente, resulta insostenible para el pensamiento tradicional. Por eso, tanto en la *Biblia de Jerusalén* como en la *Traduction Oecuménique de la Bible*, esta traducción únicamente se menciona en nota a pie de página.

De hecho, el que el pensamiento tradicional se empeñe en justificar a Dios por la perfección primigenia de su creación original es, en muy buena parte, consecuencia de su manera fixista de representar el mundo: si el mundo es un todo que ha sido hecho realidad con un solo acto, entonces ese acto tiene que ser perfecto; de lo contrario, sería una obra indigna de Dios.

Si, por el contrario, tanto en la realidad como en el plan de Dios, el mundo *deviene*, entonces la sabiduría creadora se aviene gustosa y necesariamente con unos comienzos humildes, insertándose sin dificultad en todos los avatares de ese «devenir». La obra digna de Dios y que debe justificar su sabiduría divina no es ya únicamente el comienzo, sino el todo, que alcanza su plena realización en la Resurrección.

1.2. *Una teología devuelta a su auténtico cauce*

Después de tantas condenas pronunciadas contra la ciencia en nombre de la fe, ¿no resulta agradable descubrir las ventajas que para la fe supone la ciencia? Desde una mentalidad globalmente evolucionista —consciente, por lo tanto, del carácter evolutivo de toda la realidad, incluido el hombre— se aborda mucho mejor la propia palabra de Dios y se pueden discernir en ella determinadas perspectivas que, de otro modo, serían absolutamente impensables.

Pero, a diferencia de lo que ocurre con la Biblia, ¿no es entonces la Tradición, y en particular la enseñanza definida por los concilios, la que sale bastante malparada?

Concretamente, son dos los concilios involucrados en el asunto: el concilio de Cartago, del año 418, y la sesión V del concilio de Trento, del año 1546.

Una doctrina conciliar no es automáticamente infalible en toda su integridad. Entre el conjunto de textos que un concilio produce, cabe distinguir diferentes niveles de afirmación. El problema es muy complejo, pero vamos a limitarnos a un principio que resulta importante para el tema que nos ocupa. Aunque produzca una doctrina muy extensa, un concilio tan sólo adopta postura formalmente sobre la cuestión concreta que provoca su reunión y su decisión: éste es el espacio de su autoridad propia en materia de fe.

El concilio de Cartago fue provocado por el pelagianismo, que puede ser definido como una concepción excesivamente optimista del hombre y que minimiza la necesidad de la gracia y de la salvación por Cristo. Consiguientemente, es esta necesidad de la gracia la que es definida por el concilio, pero no toda la argumentación agustiniana, más o menos afortunada, que se organizó en su tiempo para hacer frente al grave peligro pelagiano.

Nuestro intento de reinterpretación mantiene inequívocamente esa necesidad de la gracia y hasta se inspira en ella para reaccionar, siguiendo la indicación de Pablo VI, frente a la generalizada y exclusiva reducción al «pecado del mundo». Frente al pelagianismo, que no aceptaba la necesidad de la gracia más que accidentalmente, el concilio afirmó su necesidad radical: es la naturaleza misma del hombre, no sólo su historia, la que tiene necesidad de un salvador. Todo esto lo hemos mantenido fielmente. Lo que no hemos mantenido —aunque es un paso que nos hemos esforzado en dar de un modo argumentado y prudente, según el consejo de Pablo VI— es la argumentación de Agustín, que se basa en una alternativa excesivamente rigurosa. El niño no es necesariamente o perfecto o pecador; también puede, simplemente, estar constituido de tal manera que no sea capaz de librarse de su situación por sí solo y que su primer grito, en el fondo, sea un grito dirigido al Salvador.

El concilio de Trento, por su parte, tuvo que tomar postura frente al protestantismo, y más exactamente (sesión VI) acerca de su teología de la justificación. El protestantismo se había ido al otro extremo en el problema de la gracia: el pecado original habría destruido al hombre de tal manera que no le habría quedado a éste ni siquiera el libre arbitrio. La gracia de Cristo, por consiguiente, no vendría a salvarle más que por imputación externa, dejándole internamente tan pecador como antes. Tras el optimismo pelagiano, el pesimismo protestante desembocaba, ciertamente, en una enérgica afirmación de la necesidad

de la gracia, pero a riesgo de hacer de ella una simple vestimenta que envolvería al hombre, pero sin transformarlo en sí mismo.

Si el concilio, en su sesión V, comenzó formulando un enseñanza global acerca del pecado original, fue por voluntad de síntesis y para introducir el problema siguiente, referido a la justificación. Pero nadie ponía en tela de juicio la doctrina tradicional acerca del pecado original; simplemente, había diferentes escuelas, en torno a las cuales se esforzó el concilio por elaborar una síntesis común. Y es importante hacer notar que las objeciones provenientes de la ciencia moderna no existían en absoluto, ni existirían durante varios siglos. La doctrina del concilio de Trento a propósito de los orígenes representa, pues, una importante elaboración que llegó a convertirse en la teología que, a raíz del concilio, habría de predominar mientras no vinieran nuevos problemas a provocar nuevas elaboraciones. Pero el concilio únicamente emite *definición*, en el sentido formal del término, acerca del problema que se trataba de resolver y que era, en relación con la justificación, el de la condición innata del hombre: ¿es la condición de un ser privado del libre arbitrio, incapaz de acceder personalmente a un proceso de conversión y de transformación bajo la gracia de Dios? Nosotros, a una con el concilio, hemos afirmado esencialmente lo contrario: en su sabiduría, Dios desea atraer el deseo del hombre para que, a lo largo de su propia historia y existencia, se transforme progresivamente en la instancia capaz de la gloria de Dios.

Al asumir de este modo lo esencial de la Tradición al respecto, creemos haber logrado también devolver a la teología de los orígenes a sus auténticas funciones.

Y la primera de ellas es la *función teológica*: la gracia de Dios y la libertad del hombre ya no se oponen. Es ésta una adquisición verdaderamente esencial.

Dios desea una historia, un «devenir». Una libertad humana que inicia su estructuración a partir de cero y debe aprender a desprenderse de la naturaleza y del mundo para acceder y reconocer a Dios, a través de toda esta negatividad, como el auténtico interlocutor de su deseo; una libertad humana semejante tiene necesariamente que quedarse atascada mientras esa misma experiencia, iluminada por la atracción de Dios, no la instruya acerca de ese más allá que le pertenece. La gracia de Dios no se opone, pues, a la libertad del hombre, sino que, por el contrario, crece con ella. Si, al principio, Dios no pudo conceder a Adán la gracia suficiente para que no pecara, no es porque dicha gracia hubiera suprimido su libertad, sino más bien porque esta libertad, apenas nacida a sí misma y al mundo, era *incapaz aún* de recibir la mencionada gracia «y, si la hubiera recibido —decía Ire-

neo—, de conservarla». Y esto, que poderíamos afirmarlo de Adán, podemos también afirmarlo acerca de cualquier niño que viene a este mundo.

Función antropológica: en lugar de ser fuente de fatalismo, de rebelión o de increencia, la teología de la «carne original» proporciona al creyente la posibilidad de comprender las fuerzas que actúan en su libertad y lo que se ventila en ella, a la vez que le orienta y le estimula hacia el futuro al que Dios le atrae en Jesucristo. La naturaleza del hombre no es, ciertamente, un «palacio». Pero, mientras que la tradición cree deber mostrarla como una ruina que es preciso restaurar a toda costa, nosotros preferimos verla como una obra en construcción, y pensamos que así es también como la ve Dios: el sentido se encuentra en el futuro, no en el pasado.

En cuanto a la *función cristológica*, nuestra síntesis no reduce a Cristo al papel de necesario restaurador *tras* el accidente sufrido en el recorrido: tras el gran accidente cósmico de Adán, o tras cualquiera de los pequeños accidentes históricos, cada vez que el mundo, con su pecado, corrompe a los inocentes. Nada de eso; Cristo es salvador de un modo radical, porque es propio de la naturaleza misma del hombre, de todo hombre, ser «finalizada» por un valor inasequible: la gloria de Dios, que en modo alguno se puede conquistar, sino únicamente recibir. Y «recibir» significa realmente «dejarse salvar».

2. Cristo, Salvador universal

La teología de los orígenes culmina, pues, dando a Cristo el título de «nuevo Adán». Ningún hombre puede aducir coartada alguna en relación a la condición adámica, sino que todo hombre debe reconocerse afectado por lo que la Biblia revela sobre el hombre cuando habla del primero de todos; todo hombre puede llegar a una mejor comprensión de su existencia, y de lo que en ella está en juego, a la luz de la manera en que la palabra de Dios hace que dicha existencia se inicie en Adán. Pues bien, del mismo modo, a todo hombre le concierne también el «nuevo Adán», y tiene que llegar a reconocerlo.

Pero ¿puede verdaderamente decirse: «del mismo modo»? El propio Pablo nos advierte que se da ciertamente semejanza tipológica, pero no igualdad: «Adán es figura del que había de venir; pero con el don no sucede como con el delito» (Rom 5,14-15). Allí donde Adán es *tan sólo* figura inaugural y revelatoria, Cristo, nuevo Adán, es *además* el hombre consumado en la gloria de Dios, cabeza de la nueva humanidad, que al fin llega a su consumación definitiva. Allí donde Adán no pasa de ser realidad instructiva, ciertamente, pero *pasada*,

Cristo, nuevo Adán, es una realidad también instructiva, pero, sobre todo, *definitiva, radiante y atrayente*. Es el Salvador universal. Y es precisamente en este punto donde podemos retomar el hilo de los anteriores capítulos y acabar de elaborar con la mayor claridad posible estas dimensiones de universalidad de Cristo Salvador.

Nuestra línea argumental a propósito de la salvación realizada por Cristo ha utilizado constantemente el registro de la «novedad»: Cristo es el *nuevo Adán*; ha inaugurado un camino *nuevo* hacia Dios y su cálida y acogedora gloria; etc. ¿Cómo debe entenderse esta novedad? ¿Cuál era la situación de los hombres antes de Cristo? ¿Puede Cristo ser Salvador universal si únicamente hay salvación a partir del momento en que ésta fue *inaugurada* por él?

En el marco de las teorías de la «satisfacción», la historia de la humanidad postadámica se divide en dos partes. Durante la primera, la humanidad no sólo es incapaz de reparar la infinita ofensa hecha a Dios en la persona de Adán, sino que además incrementa dicha ofensa con los innumerables pecados de cada generación: masa condenada sobre la que gravita la cólera y la indignación de Dios.

En medio de semejante océano de perdición no había más remedio que admitir la presencia de algunos «islotes» de salvación; pero ello sólo era posible gracias a un «astuto truco» divino —sobre el que, por lo demás, surge la angustiada pregunta de por qué no se generalizó más— consistente en salvar «en previsión de los futuros méritos de Cristo».

El sacrificio de Cristo, que compensa las ofensas con su muerte inocente, habría *inaugurado* la segunda parte de la historia, al haber quedado transformada la relación entre Dios y la humanidad una vez que ésta puede ampararse en los méritos de Cristo. La salvación habría sido ya universalmente ofrecida, y todo hombre podría acceder, a través de la fe y del bautismo, al «refugio» inaugurado por la muerte de Cristo.

Para el Nuevo Testamento, por el contrario —y justamente porque su referencia central no es la «satisfacción», sino la «revelación»—, la historia constituye una unidad que, simplemente, se subdivide en dos etapas: la humanidad entera, desde el primero hasta el último de los hombres, es beneficiaria de la única salvación de Dios, que abarca la totalidad de los tiempos; pero dicha salvación se subdivide, en relación a la historia, en una primera etapa, en la que todavía permanece oculta en el *misterio*, y una segunda etapa, en la que la salvación se *revela* en la historia.

Así lo da a entender la magistral conclusión de la Carta a los Romanos:

«A Aquel que puede consolidaros conforme al Evangelio mío y la predicación de Jesucristo —revelación de un Misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero *manifestado al presente* por las Escrituras que lo predicen y, por disposición del Dios eterno, *dado a conocer* a todos los gentiles para obediencia de la fe—, a Dios, el único sabio, por Jesucristo, ¡a él la gloria por los siglos de los siglos! Amén» (16,25-27).

2.1. *El Hijo hecho perfecto*

Esta perspectiva es común al lenguaje del sacrificio y al lenguaje de la justicia. En la Carta a los Hebreos, la novedad la constituye la «*perfección*» a la que Jesús orienta y conduce su vida, inaugurando así un camino nuevo a través de la carne. Sin embargo, el autor no ignora que, ya antes de Cristo, era efectiva la «voluntad» de Dios (10,9-10) de «llevar a la perfección a una multitud de hijos» (2,10). Esta es la razón de que el capítulo 11 se dedique a enumerar una larga serie de personajes anteriores a Cristo a los que el autor agrupa finalmente bajo el título de «justos llegados a su consumación» (12,23). Consiguientemente, ésta ya esta posible: Dios no tuvo que esperar a Cristo para ser quien conduce al hombre, a través de la carne de su condición originaria, hasta la perfección de su propia condición divina.

Con Jesús, sin embargo, a este profundo y único estrato viene a añadirse algo nuevo. De los creyentes anteriores a Cristo dice también el autor que «no consiguieron el objeto de las promesas. Dios tenía ya dispuesto algo mejor para nosotros, de modo que no llegaran ellos sin nosotros a la perfección» (11,39-40). ¿En qué consiste ese «algo mejor»? ¿Dónde se encuentra la novedad?

La novedad consiste, ante todo, en el absoluto grado de perfección que se hace realidad en Jesús resucitado. Los anteriores a él alcanzaban ya una cierta perfección; pero la perfección total, que consiste en que un hombre «se siente a la diestra de la Majestad en las alturas» (1,3), sólo se hizo realidad con Jesús, dando sentido y razón de ser, a la vez, a todo cuanto de parcial se realiza antes y después de él. La plenitud única, al fin realizada, es «el Hijo hecho perfecto para siempre» (7,28); un hombre «semejante a todos sus hermanos» (7,28), que ha soportado la condición común de «la carne y la sangre» (2,14), se ha convertido en el ser glorioso al que corresponden los títulos de «resplandor de la gloria de Dios» e «impronta de su esencia» (1,3). Desde siempre había conducido Dios a los hombres a la perfección, que es comunión con El; pero sólo con Jesús realiza la obra maestra y fontal de dicha perfección: la perfección de la unidad total.

Recordemos que, en el lenguaje sacrificial, «salvar» significa *inaugurar, revelar* y, finalmente, *atraer*. En cuanto a la realidad inaugurada, la novedad que acabamos de ver se refleja ciertamente, ante todo, en la revelación: en la buena noticia de Cristo resucitado pueden ahora los hombres *aprender* que ha quedado abierto el camino, y pueden emprenderlo con confianza. Ya no deben contentarse con promesas, con ritos proféticos, con fe implícita, con una esperanza todavía oscura, porque ahora tienen «un sumo sacerdote al frente de la casa de Dios» (10,21).

Pero este sumo sacerdote —y aquí reside la función de atracción personal— es también un guía: ahora ya es posible avanzar teniendo ante los ojos no ya un difuso programa, «una patria» (11,14) que es preciso buscar, sino un hombre real en el que todos pueden fijar su mirada para aprender con él a acceder a su nueva praxis (12,2).

La novedad de Jesús pertenece totalmente, pues, al orden de la revelación, porque, de hecho, el único plan divino de llevar a la humanidad a la perfección se manifiesta, al fin, en la realización de su obra maestra, y haciendo de este hombre el que puede *activar a la humanidad* en la comprensión de Dios y en la colaboración con El en su obra de vida. No hay, pues, nada nuevo de parte de Dios; sencillamente, su único misterio salvífico se ha revelado en la historia, produciendo su obra definitiva (el Hijo hecho perfecto a través de esa misma historia) y produciendo, a la vez, una nueva dinámica y un nuevo modo de acompañamiento en la historia.

2.2. *El Primogénito de una multitud de hermanos*

El lenguaje de la justicia de la Carta a los Romanos es mucho más universal que el lenguaje del sacrificio. Como se habrá observado, los personajes citados en Heb 11 para ejemplificar la perfección adquirida antes de Cristo pertenecen todos ellos al Antiguo Testamento: Abel, Henoc, Noé, Abraham, José, Moisés, etc. La cuestión sacrificial circunscribe necesariamente la reflexión al ámbito de las promesas y los ritos proféticos del Antiguo Testamento y de su perfecta realización con Jesús.

Por su parte, el lenguaje de la justicia —gracias también al genio universalista de Pablo— no conoce ya límite alguno y se abre a la existencia humana en cuanto tal. Recordemos, sin embargo, que la Carta a los Hebreos también practica esta abertura: el paso del velo del templo al velo de la carne y la transposición de la expiación ritual a la liberación respecto del miedo y de la muerte constituyen las pruebas principales en este sentido. Pero el lenguaje de la justicia tiene la

ventaja de que, prescindiendo de todo rito concreto, se circunscribe a Dios mismo y a su «juicio» sobre el conjunto de la historia, resultando así perfectamente apto para expresar la universalidad de la salvación.

El «juicio» es el poder de Dios en ejercicio sobre el mundo y sobre la vida de cada uno de los hombres. La «justicia» de Dios es ese mismo juicio, ese mismo poder, ejerciéndose *en favor de la vida* del hombre, para conducirlo a la gloria para la que ha sido hecho.

Hechas estas precisiones, la tesis de la Carta a los Romanos aparece con toda claridad: el juicio de Dios *ha sido siempre justicia* —éste es el estrato fundamental—; pero en Jesús resucitado se ha *revelado* además *como justicia*, se ha manifestado, se ha dado al fin a conocer tal como siempre ha sido: fuerza de Dios para la vida del hombre. «Dios quiso mostrar su justicia pasando por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de su paciencia; quiso mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que cree en Jesús» (Rom 3,25-26).

La novedad no es, pues, absoluta; lo único nuevo es la revelación y el grado de realización. Dios ha sido siempre el que justifica al hombre; aquel cuyo poder, en su benevolencia para con el hombre, conduce a éste a la plena realización de su deseo: la gloria de la resurrección.

Benevolencia de Dios es, efectivamente, crear al hombre en una condición innata hecha de deseo ilimitado. Es ciertamente una formidable audacia por parte de Dios el iniciar semejante aventura; pero es éste el más hermoso regalo que el Creador deposita en la cuna de su criatura, porque es el que promueve a ésta, en el centro de la evolución cósmica, a un destino infinito.

Benevolencia de Dios es también el que, según lo previsto, el deseo del hombre se despierte, y posteriormente se estructure, orientándose necesaria y espontáneamente, ante todo, a sus objetos naturales, a lo que el mundo ofrece al deseo del hombre. Despertar y estructurarse es, efectivamente, algo bueno: es una etapa necesaria para un deseo que, partiendo de la nada, debe *hacerse* deseo de Dios y deseo colmado por Dios.

Benevolencia de Dios es, además, el hecho de que éste permita al hombre extraviarse en su deseo y, de este modo, lo «entregue» o lo «encierre» en la desobediencia y la rebeldía. A esta benevolencia la denomina Pablo «bondad, paciencia y longanimidad», porque «impulsa al hombre a la conversión» (Rom 2,4). Ahí, por lo tanto, hay *ya* benevolencia y «justicia», *aun cuando* al mismo tiempo el hombre siga sin conocer a Dios, al que todavía percibe como hostilidad y condena de su deseo.

Y benevolencia de Dios es, finalmente, el que —sin intervenir en la historia, sino dejando que ésta siga su propio curso— «entregue» tanto al hombre individual como las grandes realizaciones de la historia a la vanidad y a la muerte, porque, al «entregar», Dios «libera»; al condenar a la carne y su vanagloria a una muerte que él no hace nada por impedir, Dios salva al hombre y lo libera para la verdadera gloria que sólo Dios puede otorgar.

El «Juicio» de Dios sobre el hombre y sobre la historia *ha sido siempre* «justicia»; pero era preciso, de cara a la historia, que todo ello saliera de las sombras del misterio y fuera dado a conocer a los hombres en un Acontecimiento que viniera a «revelar la justicia de Dios» (3,21) y hacer que el desconocimiento se trocara en conocimiento y confianza. Y esto lo hizo Dios en Jesús, con su vida «entregada» hasta la muerte y consumada en la gloria. Esta es la primera novedad, la de la revelación.

La segunda novedad, inseparable de la primera, consiste en que dicha revelación se produjo en un grado perfecto de realización. Ya con anterioridad conducía Dios a los hombres a la gloria al otro lado de la muerte, aun cuando los hombres aún no sabían nada al respecto, o no sabían nada con demasiada precisión.

Pero en Jesús Dios realizó la Imagen, el Icono perfecto de su gloria. Primogénito de la multitud de hermanos (8,29) —primogénito no en un sentido numérico o histórico, sino ontológico—, Jesús resucitado es la Imagen perfecta de Dios, de la cual los demás hombres son una faceta, en la medida en que hayan «reproducido» su gloria plena (8,29). Al constituir a Jesús como «Hijo de Dios con poder, por su resurrección de entre los muertos» (1,4), Dios se reveló, al fin, tal como siempre había sido y tal como venía actuando desde siempre. Una vez que su Misterio se ha hecho Acontecimiento y Obra maestra, le es posible al hombre, en el Espíritu, «leer» la verdad plenaria de su destino y el sentido global de su existencia: Dios le entrega a un mundo que niega su deseo precisamente para permitirle *llegar a ser infinito*. La última novedad obtenida en Jesús es, pues, la existencia del hombre, y un hombre capaz de decir con respecto a su pasado: «Ya no pesa ninguna condenación sobre los que están en Cristo Jesús» (8,1); y con respecto a su futuro: «Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los principados, ni lo presente ni lo futuro... ni criatura alguna podrá separarme del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (8,38). Todo capítulo 8 de la Carta a los Romanos, que es un canto a la existencia cristiana, se resume en estos dos versículos.

«Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia» (11,32): Jesús entregado y resucitado es la manifestación universal de dicha misericordia.

2.3. *El futuro y el sentido*

Así pues, la naturaleza humana —la que «Adán» recibió y transmitió, la que constituye la condición innata de todo niño— es buena.

Es buena..., pero no perfecta. La perfección habrá de llegar, y es el más profundo objeto del deseo; pero la condición innata no es más que un humilde y frágil comienzo.

Es buena..., pero no en el sentido de que podría garantizar un desarrollo perfectamente armónico si no fuera porque su funesto entorno, el pecado del mundo, va a corromperla inevitablemente.

Es buena como punto de partida de un formidable «devenir»; y es precisamente esta tensión infinita entre lo que el niño es y lo que debe llegar a ser, tensión igualmente buena, la que permite localizar la necesidad radical de salvación en la naturaleza misma del niño, y no únicamente en su entorno.

Por supuesto que el «pecado del mundo» existe; y por supuesto, también, que dicho pecado viene a añadirse a la mera consideración de la «carne original» para formar con ella la condición innata de todo niño. «Carne original» y «pecado del mundo» son inseparables: no hay naturaleza humana si no es en individuos concretos y localizados en un determinado lugar de la historia. Pero sólo la consideración de la «carne original» permite verdaderamente acceder al corazón mismo del destino del hombre, revelando su verdadera fragilidad, pero también su dignidad infinita, así como la tierna y paciente benevolencia de Dios revelada en Jesús, el Primogénito.

En cuanto al «pecado del mundo», pertenece a la mejor tradición apologetica hacer de él un argumento, supuestamente irresistible, en favor de un pecado original. «Fijaos en el mundo y en el comportamiento de los hombres y de los pueblos: ¡es obligado llegar a la conclusión de que algo no funciona en la naturaleza humana!»

La hipótesis de un deterioro original de la naturaleza no es en modo alguno necesaria: en lugar de recurrir a un pasado hipotético, ¿por qué no buscar la comprensión del pecado del mundo en su presente y en función de su futuro? Cuando algo no funciona, puede pensarse que la máquina se ha estropeado; pero también cabe pensar que no sabe hacerla funcionar.

Mientras sigamos representándonos la vida humana a base de datos abstractos —de un lado, el hombre y su libertad; del otro, Dios con su ley y su gracia—, no podremos explicar satisfactoriamente el pecado del mundo si no es recurriendo a una catástrofe original.

Pero la vida humana debe pensarse *en devenir*. No hay seres humanos si no es en el «devenir». No hay pensamiento ni libertad ni deseo si no es en una lenta estructuración que, partiendo de cero, de una capacidad aún vacía de contenidos, se constituya progresivamente (y no libremente, sino en medio de una inverosímil maraña de influencias y coyunturas difícilmente controlables). La psicología moderna sabe perfectamente que la personalidad de cualquier ser humano se estructura en su primera infancia, a una edad en la que todavía no se domina absolutamente nada.

Además, este frágil «devenir» sólo puede producirse en un entorno social en el que se va a topar con otras fragilidades igualmente «en devenir», en fases de estructuración más o menos avanzadas, más o menos superadas. ¡Qué formidable aventura!

Y hay que contar, finalmente —y me limitaré a indicar algunos grandes parámetros—, con el enorme peso que adquiere esta evolución a partir del momento en que se produce la agrupación de todo el planeta, con la infinidad de deseos que coordinar y organizar para que la vida se realice y progrese cueste lo que cueste...

Y por encima de todo ello, que constituye una masa evolutiva sumamente problemática, está la apertura al infinito del deseo humano: ¡auténtica dinamita! El deseo de la gloria es, ciertamente, lo mejor del hombre; pero ¡cuánta violencia va a desencadenar este deseo infinito, tanto en la posesión de su objeto como en la frustración que supone el no conseguirlo, mientras no haya logrado estructurarse como actitud receptiva ante Dios, sino que siga manteniéndose como relación exclusiva con un mundo que es preciso poseer y dominar...!

Por otra parte, tampoco la gracia de Dios es un dato abstracto, sino que es, y muy concretamente, conocimiento y percepción de Dios como benevolencia, amor supremo e interlocutor del deseo humano; un conocimiento que no es posible adquirir en cualquier momento, sino que primero tiene que arraigar, y después crecer lentamente, en el corazón mismo de la experiencia humana.

Evidentemente, el presente del hombre, que se halla en función de su futuro infinito, contiene en sí mismo cuanto hace falta para comprender el pecado del mundo y para no vivirlo como una fatalidad heredada de los orígenes; para no considerarlo ya como el ámbito normal de la dinámica animal: la victoria de los violentos.

Junto a este pecado del mundo o, mejor, en el centro mismo del pecado del mundo, íntimamente unido a él, con la ambigüedad de todo lo que es humano, se encuentra también el maravilloso *amor del mundo*. La historia querida por Dios —ese aterrador recorrido en el

que sólo Dios puede atreverse a llamar a la nada a la existencia hasta conducirla hasta su propia gloria— es el camino de un «hacerse-divino» en el que necesariamente han de afrontarse las más crueles violencias y las más altas generosidades, según el grado de estructuración del deseo al que haya logrado acceder cada persona o cada grupo humano en particular.

Sólo quien ha accedido al fin a la revelación y al conocimiento del Dios que resucita puede abordar el drama del mundo *estimando* «que (dicho drama) no es *comparable a la gloria* que se ha de manifestar en nosotros» (cf. Rom 8,18). No ha de entenderse el mundo actual como el residuo deteriorado de una perfección original, sino más bien como el formidable éxodo de la vida entre la nada y el Infinito.

6

La liberación del deseo

Toda palabra es ambigua; tan sólo la praxis real que verdaderamente se inspira en ella le confiere un peso de realidad.

«Estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables a la gloria que se ha de manifestar en nosotros» (Rom 8,18): estimar de esta manera el mundo, «entregado a la vanidad... y al poder de la corrupción» (Rom 8,20.21), emitir semejante juicio acerca del inmenso desamparo de la humanidad, tiene el serio peligro de que al lector moderno le dé un cierto tufillo a «opio» y lo considere pura ensoñación de espiritualistas ingenuos o coartada de gentes emboscadas en las comodidades eclesiásticas.

Es la praxis del propio Pablo la que permite minimizar tales sospechas y confiere a su juicio acerca de los sufrimientos de la humanidad un valor auténtico, ejemplar e irresistible. La mencionada praxis consiste en su propio compromiso apostólico. De los sufrimientos del tiempo presente no habla Pablo teóricamente ni como tratando de tranquilizar con unas cuantas consideraciones espirituales a quienes las padecen. En absoluto. Pablo padeció en propia carne tales sufrimientos: «tribulación, angustia, persecución, hambre, desnudez, peligros, espada...» (Rom 8,35). El Apóstol no formula una idea genérica para aplacar el escándalo de los fieles, sino que nos transmite su propia experiencia: «En todo esto salimos vencedores gracias a Aquel que nos amó. Pues estoy seguro de que... nada podrá separarnos del amor de Dios...» (Rom 8,37-39).

Esta *experiencia* de la salvación, esta praxis que confiere vida y verdad a las palabras y a los análisis, constituye el objeto de este

último capítulo. En un primer momento, intentaremos situar con toda claridad los elementos negativos de esta experiencia (el sufrimiento y el mal), utilizando las conclusiones a que hemos llegado en los capítulos precedentes. Sólo entonces podremos pasar a la descripción positiva de la experiencia de la salvación. Lo que ya sabemos es que se trata de una *liberación del deseo* en virtud de una revelación; lo que nos queda por ver más de cerca es su funcionamiento interno y la praxis, sobre todo eclesial, en que se manifiesta y se autentifica.

Este último capítulo podrá tener la ventaja de la brevedad y seguir una trayectoria rápida, en ocasiones en forma de «tesis», porque, de hecho, se trata, bien sea de agrupar simplemente las conclusiones de los precedentes análisis, bien sea de describir una praxis, lo cual sólo puede hacerse a grandes rasgos, mientras que el resto compete, por definición, a la imaginación y a la inventiva propias del lector.

1. Dios y el sufrimiento

1.1. *Ensayo en nueve tesis*

Ya en mi primer libro (*El Dios ausente*, pp. 125ss.) tuve que abordar este problema, aunque el marco de aquel primer estudio me impidió tratarlo de un modo global y satisfactorio, porque faltaban las aportaciones —ahora ya adquiridas— de la teología de la salvación y de los orígenes. Agrupando ahora los resultados de mis estudios, creo poder formular en nueve tesis lo que debe pensarse del sufrimiento humano en relación con Dios y desde una perspectiva de fe.

Como en tantísimas ocasiones, para llegar a la fe es preciso primero criticar la visión religiosa, la que interpreta el sufrimiento introduciéndolo en ese sistema que consta esencialmente de la acción meritoria (o de-meritoria) del hombre en relación a Dios, y de la todopoderosa reacción de éste. Las tres primeras tesis rechazan, por tanto, esa visión religiosa del sufrimiento humano.

1. *El sufrimiento humano no es consecuencia de un pecado original.*

Esta tesis ya ha quedado suficientemente establecida en el capítulo anterior. «Adán» —cualquiera que pudiera ser su forma y su número—, lejos de ser un super-hombre original, brotó como humilde criatura de la animalidad anterior y en continuidad con ella por lo que se refiere a la lucha por la vida y a la fragilidad de los organismos y las organizaciones.

El sentido del sufrimiento no ha de ser buscado, por consiguiente, en el pasado: si el mundo sufre, no es porque un lejano antepasado no fuera capaz de legar a sus descendientes la maravillosa invulnerabilidad primigenia. Rechazamos, pues, la primera consideración religiosa.

2. *El sufrimiento humano no tiene para Dios ningún valor compensatorio ni reparador: no constituye placer ni exigencia jurídica de Dios.*

Esta segunda tesis queda incluida en el rechazo de la «satisfacción» como teoría de la salvación cristiana. Al pasar de la «satisfacción» a la revelación para la liberación del deseo, cambia también de arriba abajo la visión del dolor.

3. *El sufrimiento humano no le alcanza al hombre como si fuera efecto de una disposición divina o algo permitido concretamente por Dios a modo de prueba, de advertencia o de castigo para tal o cual persona o grupo.*

Es preciso distinguir entre, por una parte, el hecho general de que exista el sufrimiento y, por otra, la existencia de un hecho determinado que acarrea sufrimientos a tal o cual persona o grupo de personas. Esta tercera tesis, referida exclusivamente al hecho concreto, se desprende de cuanto dije en la segunda parte de mi anterior libro acerca de la no-intervención de Dios en los acontecimientos del mundo y acerca de la autonomía de éstos. Concretamente, el sentido de «castigo» queda excluido junto con todo el sistema «satisfaccional».

Rechazado de este modo el último elemento de la visión religiosa del sufrimiento, las tres tesis siguientes se limitan a exponer la realidad tal como se ofrece, ante todo, a nuestra observación. Antes de pasar a la visión propia de la fe, es preciso establecer, con una mirada puramente objetiva, la realidad, a la que la fe viene a aportar un incremento de sentido.

4. *El sufrimiento humano es la consecuencia normal de la fragilidad física y moral de la humanidad y del mundo. El sentido de tal o cual sufrimiento es, pues, puramente inmanente al acontecimiento y a sus causas concretas, en principio reconocibles.*

Un accidente de automóvil, por ejemplo, no tiene más sentido que el de ser el resultado del reventón, a excesiva velocidad, de un neumático en mal uso. Si el conductor fallece, es porque el hombre es relativamente frágil y no es capaz de absorber cualquier impacto.

5. *A esta primera causa que es la fragilidad se añaden, por desgracia, la maldad, la violencia y la injusticia del hombre.*

Esta quinta tesis expresa una evidencia. Sin embargo, por muy verdadero y necesario que sea este primer nivel de lo constatable, el hombre trasciende siempre el dato objetivo en virtud del ilimitado impulso de su deseo. Jamás podrá reducirse al hombre, si no es mediante una evidente pérdida de sustancia, a contentarse, en su búsqueda de sentido, con las tesis cuarta y quinta: su deseo, abierto al infinito, se rebela y se niega a verse de tal modo entregado al primer acontecimiento peligroso que sobrevenga. Se rebela, se niega y se defiende con mayor o menor fortuna; y esta defensa y este deseo de asegurarse contra todo riesgo van a convertirse en una nueva fuente de sufrimientos, tanto para los demás (por ser una defensa acaparadora, posesiva y violenta) como para sí mismo (por revelarse siempre dicha defensa como inoperante).

6. *La condición humana de fragilidad (4) y de vulnerabilidad (5) representa una provocación y un escándalo para el deseo ilimitado del hombre: esta ausencia de seguridad choca con el deseo del hombre y provoca en él reacciones, activas o pasivas, que sólo consiguen agravar aún más el sufrimiento y su falta de sentido.*

Si existe, pues, una relación entre pecado y sufrimiento, sólo puede ser en el sentido de las tesis 5 y 6.

Sobre esta base objetivamente reconocida, la fe, a la luz de la revelación de Dios efectuada en Jesús, viene a añadir un nuevo incremento de sentido.

7. *Aun sin ser querido ni enviado ni organizado por Dios en tal o cual acontecimiento y para tal o cual persona —se mantiene, pues, la tesis 3 en lo referido al acontecimiento concreto—, el sufrimiento en general forma parte del mundo material «en devenir» que Dios creador ha querido y sigue incesantemente queriendo.*

La configuración concreta del destino de cada persona o grupo de personas está a merced de la autonomía de los acontecimientos, y en especial de la libre interacción entre las personas. Pero el hecho global de que exista el sufrimiento, de que toda la vida humana tenga que pasar, de una manera o de otra, por el dolor y la muerte, es, aunque parezca imposible, globalmente querido por Dios, en quien no cabe el viejo truco de parapetarse tras un supuesto mundo originalmente perfecto, pero que él sabía perfectamente que no iba a durar más de veinticuatro horas.

De hecho, la alternativa que se le presenta al Creador es absoluta: o bien no tolera más que existencias perfectas, en cuyo caso (como

ya existe la eterna y perfecta Trinidad divina, fuera de la cual no puede haber nada perfecto) Dios no crearía, o bien, si se decide a crear, tiene que arbitrar un «devenir» a partir de los límites de la nada, donde lo suscita, y después atraerlo, a través de la evolución y la historia, hasta la participación de su propia gloria. Y quien dice «devenir material» —y Dios lo «dice», en el sentido creador de la expresión—, dice también «lucha», «dolor», «sufrimiento» y «muerte».

8. *Dios quiere para el hombre esta condición de fragilidad y de vulnerabilidad, a fin de que, mediante la libre opción, la fe, la esperanza y la perseverancia, dicha condición constituya la ruta de su «devenir», el camino histórico y único en el que puedan aparecer y estructurarse, como otras tantas capacidades de la gloria de Dios, multitud de deseos humanos; multitud que, al término de dicho «devenir», Dios acoge y re-crea con la participación en su plenitud.*

Este es el incremento de sentido revelado en Jesús: el sufrimiento no proviene del pasado, ni de una remota falta, ni de una deuda por pagar, ni de una ofensa que reparar; el sufrimiento proviene únicamente de la fragilidad del hombre embarcado en un «devenir» material (tesis 5), y se trasciende a sí mismo en el *sentido*, cuando descubre el futuro prometido a tan doloroso «devenir» y que va preparándose a lo largo del mismo.

En el lenguaje sacrificial, la vida del hombre es presentada como un atolladero de sufrimiento y de muerte, para revelarse en Jesús como *camino abierto a la perfección*.

En el lenguaje de la justicia, la vida del hombre, con su deseo entregado a la vanidad y a la muerte, no aparece ya como la condena decretada por un dios hostil, sino que es comprendida, al fin, como el efecto global de su «juicio de justicia», que es tanto, como decir: de su poder de vida, que jamás permite al hombre instalarse en su vanidad, sino que al final le libera de ella para re-crearlo en la gloria.

Al pasar de un contexto de «satisfacción compensatoria» al contexto de la revelación para la liberación y la plena realización del deseo humano, el sufrimiento adquiere una dimensión totalmente diferente en la que, en virtud de un compromiso personal que jamás será evidente ni fácil —tampoco lo fue para Cristo en su agonía y en la cruz—, se mezclan, por un lado, el aspecto crudo y brutal del sufrimiento y, por otro, el incremento de sentido que revela la resurrección de Jesús.

Una imagen fundamentalmente bíblica permite agrupar las tres tesis esenciales sobre el sentido del sufrimiento: «la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rom 8,22; cf. Jn 16,21). Primera afirmación: los dolores de parto no son ni castigo ni

compensación por el placer experimentado al hacer el amor para engendrar al niño. Segunda afirmación: lo que causa dolor a la mujer es el tremendo esfuerzo de dilatación de la pelvis; y éste es el primer sentido de dicho sufrimiento. Tercera afirmación: puesto que esta simple consideración técnica no puede bastar, el sentido del sufrimiento reside en la aparición de una nueva vida.

9. *El sufrimiento no es en sí mismo portador de valor —se mantiene la tesis 2—, sino que es más bien humillante y degradante. Su verdadera eficacia consiste en que provoca el deseo y la libertad y es ocasión de fe y de perseverancia.*

Como ya hemos visto, la Carta a los Hebreos define el sacrificio de Jesús, en pleno contexto sacrificial, no por sus sufrimientos, sino por sus «oraciones y súplicas» (Heb 5,7); el verdadero valor no lo constituye el estertor de Jesús, sino las palabras que le brotan de sus sufrimientos: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu».

El sufrimiento es un «trampolín», y el trampolín desarrolla una fuerza bruta y brutal, proyectando peligrosamente el cuerpo del saltador no se sabe adónde, *a menos que*, poseedor de otra fuerza distinta de la del trampolín, el saltador haya aprendido a utilizar la brutal violencia de éste y a transformarla en un salto cuya maravillosa trayectoria convierte al hombre, durante unos instantes, en pájaro.

Sufrimiento humano, dolor y muerte son los trampolines necesarios para hacer definitivamente del hombre un hijo de Dios.

«Aun cuando nuestro hombre exterior se vaya desmoronando —dice el Apóstol a la vista de su envejecimiento—, el hombre interior se va renovando de día en día. En efecto, la leve tribulación de un momento nos produce, sobre toda medida, un pesado caudal de gloria eterna» (2 Cor 4,16-17).

1.2. *Jesús y el sufrimiento*

Estas nueve tesis sobre el sufrimiento en general permiten elaborar otras tantas tesis paralelas aplicando a Jesús las mismas consideraciones y formular, también en este sentido, una síntesis final.

1. Jesús no viene a restaurar un primigenio plan de Dios y a tomar el testigo abandonado por el desfalleciente atleta del Paraíso. Jesús no es el reparador de la humanidad postadámica. Jesús accede a la condición humana para ser la Cabeza de la humanidad, aquel en quien ésta llega al fin a la plenitud de su deseo: la superación de su condición carnal en la gloria de Dios.

2. Jesús no viene a reemplazar a nadie; su visión de Dios no le hace percibir en éste exigencia alguna de sufrimiento «reparador», sino más bien el deseo infinito de engendrar al hombre en la gloria y de que su deseo deje al fin de ser desconocido.

3. El destino de Jesús, que desemboca en la conspiración mortal urdida por la complicidad maquiavélica de los poderes religiosos, no fue «escenificado» por Dios. No fue Dios quien suscitó los verdugos capaces de torturar y asesinar a su víctima escogida.

4/5. El destino de Jesús es el desenlace normal de una situación en la que, sin apoyarse en ningún poder y negándose a constituir uno nuevo, Jesús los critica y los provoca a todos ellos de palabra y de obra: de este modo, consigue, inevitablemente, que se unan para eliminarlo.

6. Desde la triple tentación en el desierto hasta la muerte, Jesús —un hombre tan real, tan frágil y tan vulnerable como cualquier otro— es capaz, sin embargo, de dominar el miedo que le inspira la agresión a que se ve sometido su deseo, triunfando sobre el sinsentido de su existencia, tan tempranamente destruida; y lo hace con la fuerza del conocimiento de Dios que le habita. Así es como no hay pecado en él y como logra mantener hasta el final su praxis de verdad, de servicio, de práctica del bien y de amor.

7. A pesar de no haber organizado él el suplicio de Cristo —de ello se encargarían enseguida los poderes humanos, sin ayuda de nadie—, Dios quiso, sin embargo, que su Hijo accediera a la condición humana, hecha de carne y de sangre. Ahí será donde, inevitablemente, topará Jesús con el sufrimiento, y por dos motivos concomitantes: por la fragilidad natural de su cuerpo y por su debilidad política frente a los poderes, a los que provocará aplicando efectivamente a la vida social la revelación de Dios.

8. Dios quiso que Jesús pasara a través del sufrimiento, con el fin de hacer de ello el camino hacia la gloria y engendrar así al Primogénito, al Precursor de la multitud humana. Ya el profeta Isaías había presentado y revelado esta voluntad de Dios en los célebres cánticos del Siervo sufriente.

9. El sufrimiento de Cristo, por lo tanto, no es en modo alguno un valor en sí. Jesús no buscaba sufrir, sino vivir una praxis positiva, aun cuando tuviera por ello que padecer cruelmente, Jesús no debía ni quería sufrir en lugar de nosotros, sino emplear su vida, hasta el final, en liberar nuestro deseo y en salvarnos. El sufrimiento es, pues, la ocasión para Jesús de revelar el amor que nos tiene, y la estremecedora posibilidad para nosotros de reconocerlo. Con respecto a Dios,

el sufrimiento es también para Jesús la ocasión y el trance obligado para vivir hasta las últimas consecuencias de la condición humana el conocimiento amoroso que él tiene de Dios, su Padre, empleándose con todo su ser en arrancar del corazón de los hombres el desconocimiento de Dios e inaugurar el espacio en el que, un día, Dios lo será todo en todos.

1.3. *Sufrir con Jesús (Col 1,24)*

A todas estas consideraciones acerca del sufrimiento y del sentido que tiene para Dios hay que añadir aún un celeberrimo texto: «Yo completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo» (Col 1,24).

Según la lectura «satisfaccional» que ha solido hacerse de este texto, habría que interpretarlo en el sentido de que, en su insaciable afición al sufrimiento, Dios no habría quedado plenamente satisfecho con el de Cristo y, por consiguiente, sería menester seguir ofreciéndole sufrimientos interminablemente. Y éste sería el deber más fundamental de los fieles.

De hecho, la frase de Pablo, si se interpreta en este sentido satisfaccional, que no es el suyo, no puede conducir más que a una serie de aberraciones: insuficiencia del sacrificio de Cristo, insaciabilidad de Dios, valor compensador y complementario de los sufrimientos de los creyentes...

El único contexto que le cuadra a esta célebre frase es precisamente el de la propia Carta paulina, donde lo primero que se descubre es la perfecta y definitiva suficiencia de la obra de reconciliación realizada en Cristo: «A vosotros, que en otro tiempo fuisteis extraños y enemigos por vuestros pensamientos y malas obras, *os ha reconciliado* ahora, por medio de la muerte en su cuerpo de Carne, para presentaros santos, inmaculados e irreprochables delante de El» (Col 1,21-22).

Esta obra de reconciliación total y definitiva queda perfectamente calificada como «revelación», no como «satisfacción»; no es Dios quien debería ser transformado mediante ciertas compensaciones o «reparaciones», sino los hombres, a quienes Dios *los* ha reconciliado, liberándolos de *su* profunda hostilidad, para conducirlos a una nueva relación con El.

Esta obra de revelación, este anuncio de «la Palabra de Dios, misterio escondido durante siglos y generaciones, y que Dios mani-

fiesta ahora a sus santos» (Col 1,25-26), es Jesús quien lo ha inaugurado, para lo cual no ha retrocedido ni siquiera ante la muerte. La revelación que reconcilia ha sido inaugurada, pues, de una vez por todas, en Jesús; pero su anuncio a los hombres dista mucho de haber concluido. Por eso es por lo que están inconclusas las tribulaciones proféticas y los «padecimientos» de Jesús; otros —y de un modo eminente el Apóstol de los gentiles— deben tomar el relevo y «completar en su propia carne» la obra de la evangelización iniciada por Cristo. Los sufrimientos de Pablo no tienen, en modo alguno, un sentido de reparación complementaria; se trata de los sufrimientos apostólicos soportados «por vosotros» (1,24), «por su Cuerpo, que es la Iglesia» (*ibid.*), para «dar cumplimiento al anuncio de la Palabra de Dios» (1,25), para anunciar a Cristo entre los gentiles (1,27). Se trata de la constitución real de esa Iglesia universal, lugar de la revelación del misterio de Dios y de su salvación, que Cristo se limitó a inaugurar en Israel y que Pablo consuma, abriéndola definitivamente a todo hombre, aunque para ello tenga que sufrir: «Por esto precisamente me afano, luchando con la fuerza de Cristo que actúa poderosamente en mí» (1,29).

No se trata, pues, de sufrimientos que haya que seguir añadiendo incesantemente a los de Cristo bajo la mirada de un dios insaciable. Se trata del combate profético, evangélico y apostólico a través del cual prosigue el apóstol entre los paganos la revelación de la palabra de Dios que inició Jesús en Israel librando el mismo combate. O mejor: es Jesús quien, a través del apóstol y por medio de su Espíritu (1,29), prosigue en el mundo, de generación en generación, la obra de la revelación del Dios que reconcilia a los hombres y los hace «perfectos en Cristo» (1,28).

En todo lo cual no hay el menor rastro de interpretación «satisfaccional» alguna del sufrimiento, ni del de Cristo ni del del Apóstol. Y lo que decimos del Apóstol y de su labor apostólica verdaderamente única, podemos decirlo también de cualquier cristiano y de cualquier comunidad eclesial.

1.4. *Sufrir conforme a la voluntad de Dios (1 Pe 4,19)*

Este paso del sufrimiento único del apóstol al sufrimiento común y cotidiano de cualquier cristiano dentro de cualquier comunidad, podemos observarlo en 1 Pe 4,12-19, texto que constituye una síntesis maravillosamente viva y profunda.

«Queridos, no os extrañéis del fuego que ha prendido en medio de vosotros para probaros, como si os sucediera algo extraño» (4,12).

Esta carta fue escrita entre los años 60 y 63 después de Cristo. Aún no había tenido lugar la violenta persecución de Nerón, pero la comunidad a la que va dirigida la carta sufre, sin embargo, una persecución latente: la opresión social ejercida por la sociedad pagana circundante. Por eso se habla de «injurias por el nombre de Cristo» (4,14), de sufrimientos «por ser cristiano» (4,16); sobre ellos se ejerce una presión social que hace que se les calumnie «como malhechores» (2,12), se «critique su conducta» (3,16) y resulte extraño que «no corran con ellos hacia ese libertinaje desbordado, por lo cual son injuriados» (4,4). Este es el «fuego purificador» (4,12) y éstos son los sufrimientos que debe soportar aquella comunidad.

Todo lo cual escandaliza a los cristianos, que lo encuentran «extraño» y anormal (4,12). Su fe les ha enseñado que son los hijos amados del Dios Todopoderoso; consiguientemente, ¿no debería su nueva condición proporcionarles protección y no persecución? El escándalo que amenaza a su fe es doble: por lo que se refiere a Dios, ¿por qué se muestra tan ausente y tan poco «útil»?; y por lo que se refiere a la orientación de su vida, ¿no harían mejor conformándose a las normas de la sociedad pagana?

De hecho, al hablar del «fuego que en ellos ha prendido, el autor anuncia la solución ya desde el mismo planteamiento del problema. La imagen del fuego purificador (o del crisol) proviene de la orfebrería, y aparece ya en la introducción de la carta: «Es preciso que todavía seáis afligidos por algún tiempo con diversas pruebas, a fin de que la calidad probada de vuestra fe, más preciosa que el oro percedero que es probado por el fuego, se convierta en motivo de alabanza, de gloria y de honor en la revelación de Jesucristo» (1,6-7).

La solución así anunciada es, sin embargo, de un orden excesivamente general y moral para resultar suficiente; por eso va a ser inmediatamente completada con una triple aportación teológica basada en la alianza trinitaria con el Señor Jesús (4,13), con el Espíritu (4,14) y con el Padre (4,15-19).

«Alegraos en la medida en que participáis en los sufrimientos de Cristo, para que también os alegréis alborozados en la revelación de su gloria» (4,13).

La primera aportación de sentido viene dada, pues, por la *camaradería* con Cristo. Los cristianos no imitan a Cristo, sino que «comparten» sus sufrimientos. Y no se trata de sufrir enfermedades —aunque el texto puede y debe, en segunda instancia, ser aplicado al sufrimiento físico o moral natural—; los cristianos sufren por ejercer concretamente una praxis que, al igual que la de Jesús (y prolongán-

dola), va contra corriente respecto de la del mundo, por lo cual atrae sobre sí la oposición masiva de éste. Pero, si se permanece fiel a esa «camaradería» con Cristo, se podrá también unirse a él un día en el triunfo final de su modo de proceder: en su gloria, en su gozo y en su infinita alegría. Así pues, la primera aportación de sentido es cristológica, como debe ser; pero inmediatamente da paso a la segunda aportación, de carácter pneumatológico: del mismo modo que el Espíritu, según el oráculo de Isaías (11,2), arma al mesías de Dios y le sostiene en su lucha, así también «reposará» el mismo Espíritu sobre cada uno de los cristianos para sostenerlo en su «camaradería» con Jesús:

«Dichosos de vosotros si sois injuriados por el nombre de Cristo, pues el Espíritu de gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros» (4,14).

He aquí una nueva aportación de sentido: lo que resultaba escandaloso, extraño y anormal puede transformarse en dicha, con tal de que se adopte una perspectiva dinámica: ya no se trata tanto de sufrir una persecución cuanto de librar un combate. Es esta conversión, este cambio de perspectiva, lo que el Espíritu puede aportar: «¡Dichosos de vosotros»!

Con Cristo, y en el Espíritu, se desemboca finalmente en el propio Dios. El autor se esfuerza en resolver por partes, uno tras otro, el doble escándalo. Y el primero lo constituye la sensación de haberse equivocado, lo cual no tardaría en conducir a renunciar a toda diferencia, conformándose a las normas de la sociedad pagana. Por eso aborda el autor, ante todo, la «vergüenza» de ser cristiano, que es preludio de todas las defecciones:

«Que ninguno de vosotros tenga que sufrir ni por criminal ni por ladrón ni por malhechor...; pero, si es por ser cristiano, que no se avergüence, sino que glorifique a Dios por llevar este nombre. Porque ha llegado el tiempo de comenzar el juicio por la casa de Dios; pues, si comienza por nosotros, ¿qué fin tendrán los que no creen en el Evangelio de Dios? Si el justo se salva a duras penas, ¿en qué pararán el impío y el pecador?» (4,15-18).

Puesto que se trata de acomodarse a una norma, acomodémonos; ¡pero escogiendo bien la norma! Por supuesto que no por ser diferente es el cristiano un anarquista, sino que acepta la norma social en lo que a honestidad civil se refiere; por eso no ha de ser «ni criminal ni ladrón ni malhechor». Pero esta norma civil no puede pretender, como la hace, abarcar todo el campo de la existencia. La norma civil no es

más que una «función»; el juicio total corresponde a Dios. Y frente a esta norma universal, los cristianos, lejos de avergonzarse por padecer un atraso cultural, se encuentran más bien en vanguardia: en la Iglesia, «casa de Dios», los cristianos anticipan ya lo que habrá de ser el Reino de Dios universal, donde el juicio de Dios habrá de imponer universalmente las auténticas normas y los auténticos valores.

A la luz de este futuro, que ya despunta en la Iglesia, puede producirse un vuelco total de la situación entre perseguidor y perseguido: la vergüenza del perseguido se transforma en seguridad y en sano orgullo.

Y llega al fin, dando lugar a una admirable tesis final, el aspecto principal del escándalo: la ausencia y la no-intervención de Dios en favor de sus hijos perseguidos.

«De modo que, aun los que sufren conforme a la voluntad de Dios, confíen sus almas al Creador fiel, haciendo el bien» (4,19).

Es preciso ponderar debidamente cada palabra si se desea llegar a comprender la totalidad, que contiene una verdadera perla de sabiduría existencial, simple y perfecta como esa piedra preciosa.

«Sufrir conforme a la voluntad de Dios» tiene un primer sentido muy concreto en el contexto inmediato: no se trata de quienes sufren, conforme al juicio de la sociedad, por haber sido «criminales, ladrones o malhechores» (4,15), sino tan sólo de quienes sufren por ser cristianos. ¿Significa esto que existiría una voluntad de Dios que organizaría para ellos la opresión y los ultrajes? ¿Qué voluntad de Dios es ésa que preside los sufrimientos de los cristianos?

La introducción de la carta habla de Dios y de su poder, y su postura es bastante iluminadora:

«Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien, por su gran misericordia, mediante la Resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado a una esperanza viva, a una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros, a quienes el poder de Dios, por medio de la fe, protege para la salvación, dispuesta ya a ser revelada en el último momento» (1,3-5).

¡Menudo poder de Dios...! Parecía lógico esperar oír algo así como: «A vosotros, los creyentes, los hijos amados de Dios, a quienes su poder preserva de todo peligro, de toda opresión y de todo sufrimiento con sus contundentes intervenciones...» Pero no; hay que contentarse con oír esto otro: el poder divino nos guarda *por medio de la fe y para una salvación futura*.

Y es que ésta es realmente la voluntad de Dios: inaugurar una nueva dinámica por medio de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, y confiar después incesantemente esta dinámica a los hombres que acepten integrarse en ella haciéndose creyentes. Los cuales deberán vivir esta nueva dinámica, al igual que Cristo, en medio del mundo y en oposición a él. De este modo, abandonados como Jesús a esta vida de lucha, habrán de «sufrir conforme a la voluntad de Dios»; lo cual no significa que Dios vaya a organizar para ellos una serie de pequeñas persecuciones para ponerlos a prueba o para que aumenten sus méritos (queda en pie nuestra tesis 3.^a sobre el sufrimiento), sino simplemente que Dios los deja, en general, en una existencia histórica «entregada» a la confrontación, la cual no dejará de producir por sí misma todo tipo de dificultades y penalidades (queda igualmente en pie nuestra tesis 7.^a sobre el sufrimiento, así como nuestra teología de la ausencia de Dios y de la autonomía de los acontecimientos).

Todos cuantos sufren, de la manera que sea, temen por su vida, cuya fragilidad perciben perfectamente. Pero quienes sufren «conforme a la voluntad de Dios» y son capaces de percibirla, lo viven en alianza con un Dios al que conocen como «Creador fiel». *Creador*, porque es el origen y la fuente permanente de su vida. Y *Creador fiel*, porque Dios, sin dejar de ser jamás origen y fuente, prosigue hasta el final su obra creadora. Lo cual es tanto como decir que «Dios resucita». Con la fuerza de esta fe, acreditada en Jesús resucitado, los que sufren «conforme a la voluntad de Dios» pueden, por tanto, vencer el miedo, confiando su vida en manos del Dios que resucita. El escándalo de la ausencia de Dios ha quedado superado: el creyente accede al ámbito del Dios que no se apresura, sino que actúa a largo plazo, y se produce el último y decisivo incremento de sentido aportado al sufrimiento.

A corto plazo, por consiguiente, hay que seguir «haciendo el bien» (literalmente: mantener el «correcto proceder»). «Confiad vuestra vida al Creador fiel y seguid haciendo el bien»: maravillosa sabiduría existencial que empalma con la de Jesús: «No os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su inquietud» (Mt 6,34). El pasado ya no existe, y el futuro ha sido confiado al Creador fiel, al Dios que resucita: sólo el presente cotidiano es el espacio de la obra del hombre.

Por supuesto que «hacer el bien» significa, ante todo (lo repetimos una vez más), no obrar como criminal, ladrón o malhechor. Esto es fundamental. Pero, hablando de un modo aún más concreto —pues se trata de cristianos en medio de una sociedad pagana—, significa perseverar en la praxis «diferente», es decir, «observar en medio de los gentiles una conducta ejemplar, a fin de que, en lo mismo que os calumnian como malhechores, a la vista de vuestras buenas obras den

gloria a Dios en el día de su venida» (1 Pe 2,12); significa «estar siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza» (3,15). Una praxis diferente, por lo tanto; y, siempre que sea posible, una palabra explicativa. De este modo, todos los cristianos se hallan comprometidos en la obra de la revelación, de la evangelización.

Sufrir *con Cristo y conforme a la voluntad de Dios* adquiere, pues, ante todo, un sentido sumamente dinámico. Uno y otro término designan una praxis, un combate, una manera de vivir diferente y, en caso necesario, una palabra explicativa de la esperanza que informa dicha praxis. Ese es el «valor» que permite acceder a Dios y que vincula al cristiano con Cristo, no el mero y pasivo hecho de sufrir.

Además, en ningún momento hemos visto que, para dar sentido al sufrimiento, tenga que insinuarse una explicación «satisfaccional»: el sufrimiento no tiene en sí mismo valor alguno que pueda emplearse en ningún tipo de intercambio entre Dios y la humanidad. *El valor lo constituye una praxis conforme al Evangelio y capaz de revelarlo*; una praxis que haga de los hombres compañeros de Cristo; la praxis para la que el Espíritu nos da las mismas armas que dio al Mesías; la praxis «entregada» a la confrontación con el mundo y que, de ese modo, anticipa y revela en el mundo la realidad que habrá de sobrevivir cuando Dios, conforme a su voluntad, intervenga para consumir su obra fiel de creación.

En cuanto al sufrimiento simplemente pasivo y procedente no de una praxis, sino de la enfermedad, de la separación, etc., aunque no sea contemplado en primer término por los textos que hemos citado, sí resulta, al menos indirectamente, concernido. Y la aplicación de tales textos a ese tipo de sufrimiento es sencilla: tampoco en el terreno del sufrimiento pasivo reside el valor en el sufrimiento en cuanto tal, sino en la praxis. Que sea la praxis cristiana en el mundo la que produce el sufrimiento (en forma de persecución, por ejemplo) o que, por el contrario, sea el sufrimiento (la enfermedad, por ejemplo) el que provoca una praxis cristiana, es lo de menos. Con independencia de que la praxis preceda al sufrimiento o sea consecuencia de él, el valor lo constituye siempre la praxis, porque es ésta la que nos conecta realmente con Jesús, con el Espíritu y con el Dios que resucita a los muertos. Y es esta participación la que constituye el sentido, la salvación y la vida.

Dios no siente afición alguna por el sufrimiento; no encuentra en él placer especial alguno; ni tiene tampoco que exigirlo, como a pesar suyo, para que se haga justicia. A lo que Dios, por el contrario, es sumamente «aficionado» es a la fe del hombre: Dios desea ser conocido

por el hombre como su Creador fiel, y desea también que este conocimiento se convierta en vida y en praxis igualmente fiel, *aun cuando haya que sufrir* (ya sea debido a la mencionada praxis o a cualquier otra razón natural).

En estricto rigor, el sentido de los sufrimientos no consiste, pues, en «ofrecérselos a Dios». A nadie se le puede ofrecer sino lo que se piensa que le agrada y proporciona gozo o enriquecimiento. Cuando una persona sufre, por la razón que sea, Dios no se complace en el hecho de que sufra, sino en que a través del sufrimiento, y a pesar de él, esa persona crezca en su «camaradería» con Cristo, en su capacidad de acoger al Espíritu y en su fe en el Creador fiel, el Dios que engendra a la vida.

2. Dios y el mal

La misma dialéctica que hemos formulado con respecto al sufrimiento en las tesis 3.^a y 7.^a va a repetirse a propósito del mal. El que en la vida del hombre se produzca tal o cual acontecimiento doloroso no depende de una voluntad concreta de Dios. Por consiguiente, aunque pueda parecer «piadoso», es una perfecta tontería decir: «Dios no ha querido que viviera...», o cualquier otra cosa semejante, a propósito de un determinado acontecimiento. Por el contrario, el que la vida del hombre tenga lugar en medio de la fragilidad de nuestro organismo y la vulnerabilidad de nuestras organizaciones sociales, eso sí que depende de la voluntad creadora de Dios, que quiso y sigue queriendo un mundo en «devenir» y en evolución material.

Dicho «devenir» no conlleva tan sólo un crecimiento orgánico y social, sino también un crecimiento psíquico y moral: el propio deseo del hombre se halla en «devenir». Pero el que dicho deseo se extravíe y se vuelque violentamente sobre tal o cual objeto del mundo no es algo provocado por Dios, y así lo expresa claramente la Biblia: «Que nadie, cuando se vea tentado, diga: 'Es Dios quien me tienta'; porque Dios no es tentado por el mal ni tienta a nadie, sino que cada cual es tentado por su propia concupiscencia, que le arrastra y le seduce» (Sant 1,13-14).

En cambio, el que el deseo del hombre tenga necesariamente que pasar —de una u otra manera, que vendrá dictada por la autonomía de los acontecimientos— por la adhesión a determinados valores del mundo, cuya inadecuación y la consiguiente necesidad de buscar en otra parte vendrá revelado por la experiencia, esta dialéctica de la estructuración progresiva de un deseo infinito sí que depende realmente de la voluntad de Dios, y tampoco duda en afirmarlo la Biblia: «Dios

encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia» (Rom 11,32).

Todos los hombres son, ante todo, «vasos de cólera» (aunque lo son en diversos grados, y hay quienes lo intensifican y lo agravan sin motivo aparente). Es «vaso de cólera» el deseo del hombre que se vuelca totalmente, y al precio que sea, sobre los valores del mundo: el juicio de Dios le entrega a la vanidad (que él no es aún capaz de discernir), esperando que se aleje lo antes posible de ella, acceda a la revelación del verdadero interlocutor de su deseo (Dios y su gloria), y esta conversión le conduzca a una inversión más rentable de su deseo y a una nueva praxis. El que todo hombre sea primeramente «vaso de cólera» para, posteriormente, *convertirse* él mismo, en su propia vida, en «vaso de misericordia», eso sí que depende de la voluntad de Dios; y una vez más lo afirma la Biblia: «Dios, queriendo manifestar su cólera y dar a conocer su poder, soportó con gran paciencia vasos de cólera preparados para la perdición, a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria en vasos de misericordia» (Rom 9,22-23).

Los capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos constituyen una prolija elaboración de este plan universal de salvación tal como Pablo ve a Dios realizarlo concretamente en el momento en que Israel es incapaz de abrirse a la revelación, mientras acceden a ella los paganos. Y es al final de esta «ejemplificación» histórica cuando, finalmente, puede Pablo formular esta verdad universal:

«Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía (todos, primeramente, vasos de cólera) para usar con todos ellos de misericordia (todos, finalmente, vasos de misericordia)» (Rom 11,32).

No es éste, por lo demás, el único ejemplo que Pablo nos ofrece de esta dialéctica histórica entre el deseo y la salvación: él mismo se reconoce como una manifestación «típica» de dicha dialéctica (1 Tim 1,16). Y en la Carta a los Gálatas (1,13-16) dice: «Ya estáis enterados de mi conducta anterior en el judaísmo: cuán encarnizadamente perseguía y devastaba a la Iglesia de Dios (...) Pero, cuando Aquel que me separó del seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto...» todo cambió. El deseo de Pablo se había primeramente estructurado y empleado violentamente en el extravío, hasta el momento en que la revelación acabó orientando toda la violencia de ese mismo deseo en la dirección adecuada.

El pecado de ese primer estadio es definido, por lo demás, como un pecado de ignorancia: «Antes fui un blasfemo y un perseguidor insolente. Pero encontré misericordia, porque obré por ignorancia en

mi infidelidad» (1 Tim 1,13). ¿Acaso la más espantosa violencia de la humanidad, la condena a muerte del «Señor de la gloria» (como dice el propio Pablo en 1 Cor 2,8), no fue calificada del mismo modo por el propio Crucificado: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34)?

Este sentido personal de Pablo, auténtica base de su teología (cf. también Flp 3), no constituye un hecho único, una especie de «oasis» de la gracia de Dios. «Si hallé misericordia, fue para que en mí primeramente manifestara Jesucristo toda su paciencia y sirviera de ejemplo a los que habían de creer en él para obtener vida eterna» (1 Tim 1,16).

Así pues, del mismo modo que Dios no siente la menor afición a vernos padecer el sufrimiento, tampoco siente afición alguna a castigarnos con el mal. Lo que sucede, simplemente, es que su voluntad creadora general de hacernos *llegar a ser hijos de Dios* exige inevitablemente que no lo seamos desde el principio, sino que vayamos descubriéndolo y realizándolo a través del aprendizaje de la vida y sus errores.

En la parábola del «hijo pródigo» (Lc 15,11ss.) —parábola que bien podría titularse: «Cómo llegar a ser hijo»—, el destino del hijo pequeño constituye una perfecta ilustración de este plan de salvación de Dios. En cuanto al hijo mayor —que en su vida ha roto un plato, sino que se ha quedado en una hostil y rencorosa sumisión, donde el «devenir» brilla por la ausencia—, no hay para él la menor posibilidad de «devenir» hijo.

En realidad, podría penetrarse aún más en el plan de Dios y su posible alternativa: o bien quería hijos perfectos —pero resulta que hijos perfectos no puede tener más que uno solo, y Dios ya tiene a su Hijo desde toda la eternidad—, o bien quería unos seres que *llegaran a ser* hijos suyos, y entonces podría hacer que, a la cabeza de ellos, *llegara a ser* también su propio hijo. El hijo ya «era»; consiguientemente, sólo «haciéndose» Jesús, «haciéndose» uno de nosotros, podía también «devenir» Hijo de Dios. Era preciso que hubiera un lugar fuera de Dios —la historia de la vida de los hombres— para que el Hijo pudiera «salir de Dios a fin de volver a Dios» (Jn 13,3) encabezando a una multitud de hermanos. Era preciso que hubiera una humanidad en «devenir» para que Aquel que «está en el seno del Padre» (Jn 1,18) fuera también Aquel que, a la cabeza de toda la humanidad, pudiera decir con toda su vida: «He aquí que vengo» (Heb 10,7).

Y puesto que ese «devenir» le ha sido verdaderamente confiado por Dios a la historia, por eso compete a aquellos hombres cuyo deseo

ha accedido ya, por revelación, al conocimiento y a la libertad filial, acelerar el proceso con sus palabras y sus obras, «apresurar la venida del Día de Dios, (...) de la tierra nueva en la que habite la justicia» (2 Pe 3,12-13).

Si el sufrimiento y el mal son globalmente queridos por Dios en su creación, es en beneficio únicamente de la *praxis*: «¿Quieres que vayamos a arrancar la cizaña? —No, no sea que, al arrancar la cizaña, arranquéis a la vez el trigo» (Mt 13,28-29).

3. La existencia salvada

Al actuar por revelación de sentido, Dios realizó la salvación en Jesús para que fuera efectiva en el hombre: en el hombre Jesús, en primer lugar, que se convierte en la Cabeza, en el Señor de la gloria de la humanidad; y después en cualquier hombre capaz de ver cómo se abre ante su deseo el horizonte de gloria para el que ha sido creado. La revelación salva mediante una especie de equilibrio de fuerzas: antaño, el plan de Dios permanecía escondido en el misterio, y el espectáculo del mundo, con toda su fundamental negatividad, era, con mucho, lo que prevalecía; ahora el misterio ya ha sido revelado, y puede prevalecer la positividad de esa gloria brindada al deseo.

Así pues, esa salvación ha de realizarse necesariamente en una experiencia, en una forma de existencia nueva que es perfectamente posible describir en sus rasgos principales. Hela aquí, ante todo, formulada a modo de ecuación básica:

Liberación
del deseo

=

conocimiento +	$\frac{\text{discernimiento}}{\text{ley}}$
+ práctica +	$\frac{\text{acción de gracias}}{\text{esperanza}}$

Pablo no deja de subrayar en sus cartas la importancia primordial del conocimiento; y lo primero que le produce verdadero gozo es observar cómo dicho conocimiento crece en sus comunidades: «habéis sido enriquecidos en todo, en toda palabra y en todo conocimiento» (1 Cor 1,5). Para el Apóstol, todo cambia radicalmente cuando se ha accedido al conocimiento: se trata de «conocerle a él y el poder de su resurrección» (Flp 3,10).

3.1. *El conocimiento fundante*

De hecho, y puesto que es la revelación la que salva, su primer efecto en el hombre lo constituye, lógicamente, el conocimiento. Del mismo modo que el desconocimiento (de Dios, de su ley) constituía el núcleo del pecado, así también el conocimiento constituye la clave de la salvación. El propio Jesús únicamente accede a su praxis profética y a su éxodo sacrificial hacia la gloria gracias a la fuerza constante del conocimiento; y Dios es para él esta palabra teofánica: «Tú eres mi hijo, yo mismo te he engendrado» (Lc 3,22). Mediante su Espíritu, Cristo resucitado salva y arrastra en su seguimiento, prolongando en los creyentes el conocimiento perfecto que él mismo tiene del Padre: «el Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios, y es en él en quien gritamos: ¡Abbá, Padre!» (Rom 8,15-16).

Es gracias al conocimiento como queda liberado el deseo: liberado del temor a no obtener provecho en el mundo; liberado de la rebeldía frente a tantas negatividades; liberado del enloquecimiento provocado por la concupiscencia y la violencia con que ésta nos hace arrebatar a los demás y al propio mundo los frutos que pensamos pueden colmar el deseo; liberado, finalmente, de la angustiosa sensación de descubrirse desnudo y estafado.

Esta liberación es, sobre todo, positiva: el deseo es liberado para la gloria de Dios —«nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios» (Rom 5,2)—; y es liberado también, a base de mantenerse en la confiada espera de la gloria, para una constante readaptación constructiva y una continua revisión de todas las relaciones con los demás y con el mundo.

El conocimiento que libera conduce, pues, a una nueva praxis: «para ser libres nos liberó Cristo» (Gal 5,1). Sin embargo, este paso no se efectúa directamente, sino que se requiere una doble mediación: el *discernimiento* sobre la base de la *ley*. Puede resultar extraño que la moral forme parte, tan pronto, de la ecuación de la libertad salvada. Sin embargo, en su constante cometido de realizar su propia existencia, el hombre no tiene por qué estar inventándolo todo, generación tras generación, y constituye un verdadero alivio y un medio de liberación al poder acceder a la existencia sirviéndose de caminos ya roturados por otros. En la historia del pueblo de Dios, la ley —desde el decálogo hasta las normas de la Tradición de la Iglesia— representa el conjunto de los principales caminos previamente roturados por las generaciones anteriores. Afortunadamente, no todo ha de ser inventado constantemente.

Ahora bien, la ley no lo dice todo. Es preciso, además, añadir el discernimiento, que resulta verdaderamente necesario, porque cada existencia es una existencia concreta y determinada: sólo así la libertad se personaliza y progresa incesantemente en dicha personalización. La presencia constante de este tema en las cartas paulinas es ya una prueba de su importancia para el funcionamiento de la existencia cristiana. De hecho, sin el discernimiento (y sin el derecho y el deber de practicarlo), la libertad cristiana corre el grave e inminente peligro de desaparecer, en beneficio del sometimiento a una autoridad externa, con lo que la praxis se reduce a mera ejecución. Sin discernimiento, la libertad no tarda en quedar reducida a una pretensión hipócrita y vacía, y la vieja servidumbre de la concupiscencia recobra toda su antigua preeminencia. Sin discernimiento, en fin, la libertad no pasa de ser una cualidad formal, incapaz de comprometerse progresivamente en una praxis real, constantemente adaptada y reequilibrada, donde la vida otorgada por la revelación tome cuerpo y se haga trayecto e irradiación.

3.2. *Libertad y discernimiento*

La profunda riqueza de este tema resulta evidente con sólo leer las cartas de Pablo y comprobar las veces que lo menciona.

1 Tes 5,19-21: «No extingáis el Espíritu; no despreciéis la profecía; examinadlo todo y quedaos con lo bueno». La gradación está clarísima: en primer lugar, está el Espíritu; a continuación, el ministerio profético, que exhorta a la comunidad; y, finalmente, el discernimiento personal, que en modo alguno queda anulado por las dos «autoridades» precedentes en beneficio de la obediencia y la ejecución de sus órdenes.

1 Cor 11.28: «Examínese cada cual (disciérnase), y coma entonces del pan y beba del cáliz; pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo». Ya veíamos más arriba cuál era la contradicción que Pablo reprochaba a las asambleas eucarísticas de Corinto. Sólo el discernimiento personal respecto de su propio comportamiento permitirá al cristiano percatarse de si está incurriendo en la más absoluta hipocresía y recuperar una praxis verdaderamente propia de su solidaridad con Cristo y susceptible de ser celebrada en la Cena del Señor.

Por eso nunca podrá bastar con la autoridad apostólica, la cual sirve para prevenir, pero sólo da sus frutos definitivos en el discernimiento personal. «Examinaos a vosotros mismo y discernid si estáis en la fe. ¿O no reconocéis que Jesucristo está en vosotros?» (2 Cor 13,5). Es interesante comprobar que, cuando el Apóstol vive una grave

tensión con su comunidad, por una parte les remite a su propio discernimiento, y por otra sigue argumentándoles y recordándoles que son perfectamente capaces de hacerlo.

Por supuesto que el discernimiento de los creyentes no es infalible; a pesar de lo cual es preciso intentarlo: ha de ser una aventura en la que el creyente debe embarcarse sin vacilar, porque ya no se encuentra dominado por el miedo a Dios. Además, «el que no se arriesga no cruza el mar». Y, por otra parte, al final de la audacia cristiana existe una nueva bienaventuranza: «¡Dichoso aquel que no se juzga culpable a sí mismo al decidirse!» (Rom 14,22): dichoso aquel a quien el discernimiento personal le proporciona tranquilidad de conciencia. De hecho, así es como la libertad se personaliza, se construye en medio de la transparencia y la serenidad, se habitúa a percibir debidamente a las personas y las situaciones y produce los debidos frutos de vida: «Que vuestro amor siga creciendo cada vez más en conocimiento perfecto y en todo discernimiento, para que podáis aquilatar lo mejor» (Flp 1,9-10).

3.3. *Discernimiento y praxis*

El discernimiento, esa mediación entre el conocimiento global de la benevolencia de Dios y su transposición histórica en la praxis, desempeña, pues, una doble función en relación a esta misma praxis. Por una parte, la precede, proporcionándole sus orientaciones concretas. «Vivid como hijos de la luz»: por supuesto; pero ¿qué quiere decir esto? Y, sobre todo, ¿qué hay que hacer? «El fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad...»: por desgracia, esto aún resulta excesivamente poco concreto. «Discernid qué es lo que agrada al Señor» (Ef 5,8-10).

La palabra de Dios abunda, ciertamente, en indicaciones e incluso provocaciones en orden a una *praxis diferente* de la del mundo. Nuestros capítulos 2 (con el sistema simbólico del rechazo de Baal) y 3 (con su descripción de la praxis profética de Jesús) ofrecían abundantes muestras en este sentido. Todo ello inspira y provoca. Pero sólo el discernimiento —a base de analizar la realidad, percibir las necesidades y formular hipótesis— permite en último término pasar a la acción.

El discernimiento, por otra parte, desempeña una función igualmente importante, después de la acción, para juzgar acerca de ésta y reactivarla o corregirla. La descripción de esta función da pie a una de las grandes páginas paulinas: el capítulo 5 de la Carta a los Gálatas, el cual manifiesta una sabiduría que hunde sus raíces en el Sermón del Monte: al árbol se le conoce por sus frutos (cf. Mt 7,15ss.).

Y un árbol es, para Pablo, la libertad, por cuyos frutos se conocerá si se ha mantenido en la verdad de la praxis la libertad para la que «Cristo nos liberó» (Gal 5,1.13). Más exactamente: dicho árbol produce esencialmente un fruto: el amor, pues en él se cumple lo esencial de la ley: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Gal 5,14). Esta sabiduría también procede de Jesús, concretamente de su Regla de oro, que fundamentalmente exige dedicarse a hacer realidad el deseo del prójimo: «Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros: ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12).

La alternativa objeto del discernimiento es clara, por consiguiente: actuando de un determinado modo se hace existir a las personas; actuando de otra manera se las destruye: «Si os mordéis y os devoráis mutuamente, ¡mirad no vayáis mutuamente a destruiros!» (Gal 5,15). Ahora bien, como resulta que no se trata únicamente de los demás, sino también de uno mismo y del propio Dios, por eso lo que constituye el criterio de discernimiento para la acción es la calidad global de las relaciones, la calidad global de la existencia.

De un lado están los frutos de la muerte, las acciones que destruyen, lo que Pablo llama «obras de la carne», añadiendo que son perfectamente «conocidas» (5,19), que hay en ellas criterios fácilmente utilizables por todos. Y las llama «obras de la carne» porque en su fragilidad sigue aún encerrado el deseo, que enloquece y se extravía, por lo que todas las relaciones quedan pervertidas y no producen más que destrucción y muerte. Y una destrucción y una muerte, en primer lugar, para uno mismo, y que se concretan en «libertinaje, impureza y disolución»: el deseo se realiza en el extravío más absoluto. Y con respecto a Dios se concretan en «idolatría y hechicería», es decir, en un intento de domeñar a los dioses para plegarlos a los propios deseos. La imagen de Dios y la imagen del hombre resultan destruidas a un mismo tiempo. Por lo que se refiere a la enumeración «odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias», las relaciones engendradas por las «obras de la carne» no sirven más que para destruir o, en el caso de que sirvan para aunar, es tan sólo para alienarse en común: «embriagueces, orgías y cosas semejantes» (Gal 5, 19-21).

Es la revelación del Espíritu la que puede permitir al deseo salir de la prisión de la «carne», de su fragilidad encerrada en sí misma, y acceder a la libertad constructiva de Dios. Por eso el otro aspecto del discernimiento se organiza en torno al fruto del Espíritu: el amor. La propia materialidad del texto esboza una especie de «racimo»:

AMOR

alegría - paz

paciencia - afabilidad - bondad

fidelidad — mansedumbre - templanza

Como fruto principal que es y realización de «toda la ley» (5,14), el amor se discierne en la calidad de la propia existencia: «alegría y paz». Este discernimiento, que apela a la propia persona y a su manera de percibirse día a día, es constante en Pablo. Veamos otro ejemplo: «El Reino de Dios... es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14,17). A continuación, el amor se discierne en el comportamiento que se observa en relación a los demás: «paciencia, afabilidad, bondad», así como en los medios que se emplean para ello: «fidelidad, mansedumbre, templanza». El amor edifica, hace existir; y esto se refleja en los frutos, especialmente en uno mismo. Es este discernimiento personal, por lo tanto, y no la sola ley, el que orienta y reactiva incesantemente mi libertad. Por lo demás, entre el árbol y los frutos la naturaleza interpone un espacio de varios meses. En la vida, dicho espacio puede ser aún mayor. El deseo liberado del hombre, precisamente por no estar sometido al temor ni a la ley, sino abierto al horizonte infinito de la aventura divina, puede concederse todo ese espacio de tiempo, sin quedarse necesariamente en una simple adecuación objetiva con la ley; puede escoger una dirección de la que únicamente después, por los frutos, sabrá si fue escogida según la «carne» (con el consiguiente extravío y la falsa libertad, que será preciso no prolongar) o según el Espíritu (con el consiguiente descubrimiento de un camino personal que habrá que prolongar e intensificar). Sí: dichoso el hombre a quien el discernimiento personal le proporciona tranquilidad de conciencia (cf. Rom 14,22), adquiriendo cada vez mayor seguridad y haciéndose, por consiguiente, cada vez más libre, a la vez que se ven crecer los frutos de la libertad.

3.4. *Dios y el cuerpo*

Con la libertad y la felicidad del hombre crece igualmente la gloria de Dios. El último término de nuestra «ecuación básica» era la acción de gracias, el culto espiritual, la existencia entera, engendrada por la palabra de Dios, dando *cuerpo* a esa vida recibida y consumándola en el agradecimiento al Padre. Esta existencia puede retornar confiadamente al Padre y ponerse en sus manos para ser consumada, en la medida en que se desarrolle sobre un trasfondo de esperanza universal: «la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones» (Rom 5,5).

Ahora ya podemos leer, para poner fin a esta ecuación, el texto de una síntesis, tan perfecta como concisa, de la que hemos extraído nuestra fórmula básica; un texto, además, fundamental a la hora de hablar del discernimiento y que, si no lo citamos anteriormente, fue porque preferíamos reservarlo para que nos dejara un buen regusto al final. Conviene leer y analizar dicho texto (Rom 12,1-2) de abajo hacia arriba:

—«Transformaos mediante la renovación de vuestra mente»: se trata del *conocimiento*, del «saber» obtenido no en la fragilidad de la vida, que es permanente, sino en la fe en el Dios que resucita. «Sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman» (Rom 8,28).

—«Discernid cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto». No hay una voluntad de Dios que haya que adivinar en sus disposiciones concretas. Lo que hay es una alianza con el Señor: «ya vivamos, ya muramos, del Señor somos» (14,8). Lo que el Señor desea es que se prosiga su obra de vida: ésta es su única ley (cf. 13,9), y ésta ha de ser la primera preocupación del discípulo («procuremos... lo que fomenta la paz y la mutua edificación»: 14,19). Toda ulterior concreción es competencia del discernimiento.

—«No os acomodéis al mundo presente»: el conocimiento y el discernimiento, efectivamente, al definir las acciones concretas conforme a la voluntad de Dios, permiten adoptar una praxis diferente, escapando así a los «esquemas» normales del mundo (por emplear la raíz griega).

Conocimiento, discernimiento y praxis: una auténtica existencia toma *cuerpo* poco a poco, y este «cuerpo» se realiza precisamente en la medida en que se vuelva hacia Dios agradeciéndole toda la realidad que su revelación, y sólo ella, ha logrado desencadenar en él.

—«Ofreced vuestros cuerpos (vuestra existencia) como víctima viva, santa y agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual».

Ahí reside también —gracias a la dinámica de esa existencia propia de un deseo liberado— la única manera de acceder verdaderamente al sacrificio de Cristo. Al igual que ocurrió con Jesús, no es el sufrimiento lo que Dios busca, sino el «cuerpo», la existencia que ha aprendido a decirle a Dios, a uno mismo y a los demás: «Heme aquí».

4. La Iglesia, entre la «satisfacción» y la revelación

Cuando se habla de «salvación», es verdaderamente fundamental describir la experiencia personal de dicha salvación en una existencia capaz de estructurarse «diferentemente» en torno al deseo liberado.

Pero también es fundamental, y mucho más delicado y difícil, hacer lo mismo con la experiencia eclesial de la salvación. La experiencia única de la salvación conlleva, inseparablemente, la dimensión personal —sin la que el hombre salvado no pasaría de ser un consumidor de ritos apaciguadores— y la dimensión eclesial, sin la que la salvación no logra ser la novedad de sentido y de praxis integrada en la historia y en la vida de los hombres que debería ser.

Desde el comienzo de nuestro estudio, primeramente el análisis de la acción profética de Elías, y posteriormente de Jesús, han revelado la existencia de una constante *ambigüedad* en ese «pueblo de Dios» en el que se supone que la salvación ha tomado cuerpo y se ha hecho vida en el mundo. Es como si ese pueblo se viera constantemente *en tensión entre dos rumbos opuestos*.

4.1. *Entre ideología y teología*

El texto de Elías revela inequívocamente esta dualidad, haciendo que el profeta se vea en el dramático trance de pasar de una a otra postura. Como se recordará, estaba, por una parte, la opción del «Carmelo», donde el pueblo de Dios es una entidad global, enrolada —gracias al doble poder mediador del profeta y del rey— en la sumisión indiscutible al Dios que se ha manifestado como el más fuerte; la opción contraria es representada por «Sarepta» —el profeta, hombre frágil en medio de una humanidad igualmente frágil, revela a Dios como benevolencia en favor de la vida—, que luego habrá de ser definitivamente autenticada y llevada a la profundidad del propio Dios en la teofanía del Horeb. Dios mismo se niega a ser el más fuerte de los Baales y se revela, en su misteriosa diferencia, como una suave brisa que, sin embargo, es capaz de animar la libertad y el coraje de su «Resto», que niega a Baal y su sistema de dominación, y de su profeta, que es nuevamente enviado a desempeñar su función de animación y revelación junto al Resto.

Esta dualidad del pueblo de Dios va a ser no sólo confirmada por la praxis profética de Jesús, sino también manifestada como portadora de una tensión irreductible y mortal. Y esta tensión constituye propiamente el lugar histórico de la obra de la salvación: por haberse insertado en ella hasta las últimas consecuencias, muere Jesús; y por haber revelado en ella el carácter definitivo de una existencia de tal modo comprometida en la historia, Dios lo resucita. Es ahí donde se realiza el sacrificio que salva y donde se revela la justicia salvífica de Dios.

En perfecta continuidad con la tensión Carmelo-Horeb, veíamos un nuevo binomio revelado por la praxis profética de Jesús. De un

lado se alza lo que, simbólicamente, podemos denominar «el Templo», o «la Sinagoga», poderosa estructura religiosa en manos de una casta sacerdotal que organiza en su propio provecho, aunque en nombre del Dios del sacrificio, el sometimiento o la condenación de los hombres.

Del otro lado, con la praxis de Jesús —y, progresivamente, de sus discípulos—, surge una realidad diferente y verdaderamente amenazadora para la primera: el Resto, el «pequeño rebaño». Llevando al hombre concreto la revelación del Dios de la misericordia y rechazando todo poder de dominación, Jesús, profeta auténtico, se incorpora a todos cuantos rechazan los Baales de los poderes humanos y los reúne en la comunión en su praxis para que sean ellos, en este mundo de los Baales, testigos y fermento de la diferencia divina.

La Biblia —Antiguo y Nuevo Testamento— no es un simple libro de historias antiguas más o menos cautivadoras y edificantes. «Todo cuanto fue escrito en el pasado se escribió para enseñanza nuestra» (Rom 15,4). Lo que nosotros descubrimos acerca del pueblo de Dios y acerca de la acción profética, que siempre provoca una especie de «decantación» dentro de dicho pueblo, es, pues, algo que sigue siendo hoy «instructivo», significativo. El pueblo de Dios se ve siempre, como decíamos, en tensión entre dos rumbos opuestos: el «Carmelo» y el «Horeb», el «Templo» y el «Resto», no cesan, generación tras generación, de agitar, sacudir y hasta desquiciar al pueblo de Dios. No es fácil (ni es jamás algo adquirido) ser en el mundo de los Baales el pueblo que revela al Dios diferente.

Existe, ciertamente, una determinada ideología eclesiástica que rechaza de plano semejante forma de ver a la Iglesia. Según esta ideología, la Iglesia es la única y total heredera de Jesús. Los que así piensan están dispuestos a reconocer que existen, lógicamente, ciertas adherencias humanas que es preciso tolerar; pero, por lo demás, y en el conjunto de su organización y de su presencia en el mundo, la Iglesia se alinea absolutamente del lado de Jesús (o del lado del Horeb), y no hay en ella el menor rastro de los «extravíos» del Carmelo ni de las mentiras de la Sinagoga. Por lo demás, si este modo de pensar considera la «sinagoga» y a los «fariseos» como otros tantos símbolos negativos, es únicamente porque en este punto resulta imposible contradecir al Evangelio. En cuanto al Carmelo, se trata de un valor seguro, de un ideal digno de admiración e imitación por parte de la Iglesia y de sus responsables.

Esta visión de la Iglesia la califico yo de «ideología», en el sentido en que la ideología es un «discurso» estructurador de un poder. Esta ideología eclesiástica, evidentemente, es perfectamente apta para organizar y estructurar un cuerpo religioso inquebrantablemente sumiso

al sacerdocio jerárquico. «¡Reunid a todo Israel junto a mí!», decía Elías en el Carmelo. Pero esta ideología produce, además, otro efecto: en el momento en que algunos de sus miembros, laicos o clérigos, instruidos por su propia praxis y experiencia, comienzan a percibir la dualidad interna de la Iglesia, se descubren a sí mismos absolutamente disociados, en una división interna y práctica que no tarda en hacerse insoportable. La ideología de una Iglesia perfecta heredera de Jesús y de su praxis puede contar por algún tiempo con unos fieles incondicionales y con servidores generosos. Sin embargo, incapaz de asimilar la experiencia que, un día u otro, habrá de tener de la dualidad interna de la misma Iglesia, producirá, en virtud de una decepción íntima y no exteriorizada, miembros fríos, distantes y pasivos, o bien, en virtud de una decepción más violenta, defecciones, abandonos y «portazos».

Muy distinta es la visión teológica, no ideológica, que la Biblia nos enseña acerca del pueblo de Dios, transido, generación tras generación, de las dos citadas corrientes antagónicas, como lo revela la Biblia en relación a todas las épocas pasadas de las que habla, a la vez que proporciona los elementos necesarios para detectarlo y discernirlo en el presente y en el futuro.

El pueblo del Antiguo Testamento tuvo que soportar constantemente la oposición entre, por una parte, el rey y el sacerdocio y, por otra, el profeta, como lo ilustra el paradigmático caso de Elías. En el Nuevo Testamento sigue dándose esta tensión entre Jesús, perfecto heredero del profetismo anterior, y la casta sacerdotal en el poder. ¿Puede imaginarse, entonces, que a partir de Jesús comience de pronto a existir un pueblo de Dios libre de esta constante ambigüedad? ¿Un pueblo totalmente estructurado en torno a «Jesús» (o a «Sarepta» o el «Horeb»), y en modo alguno en torno a la «Sinagoga» (o al «Carmelo»)?

El Evangelio no nos da pie a pensar semejante cosa, sino todo lo contrario. Basta con recurrir al capítulo 23 de Mateo, por ejemplo, para constatar cuán evidentemente pasa la palabra evangélica, sin solución de continuidad, del nivel histórico «Jesús» al siguiente nivel «comunidad cristiana»; de las críticas dirigidas a los escribas y fariseos a las críticas, no menos agresivas y tajantes, dirigidas a los ministros cristianos.

Generación tras generación, por lo tanto, la Iglesia será siempre el lugar del mundo en el que se enfrenten «Jesús» y la «Sinagoga». La Iglesia jamás será totalmente «Jesús», aun cuando sea éste el contenido más estimado por la ideología eclesiástica. Pero la Iglesia tampoco será jamás totalmente la «Sinagoga», aun cuando sea éste su contenido más evidente para quienes abandonan la Iglesia y optan por el secularismo.

Las promesas de Jesús a la Iglesia significan precisamente que la Iglesia seguirá siendo *siempre* el lugar del mundo en el que, en nombre del Dios verdadero, «Jesús» se opone a la «Sinagoga», y a través de ella —puesto que la «Sinagoga» no es otra cosa que el «mundo» en la Iglesia— a todas las formas que el poder tiene de elaborar y estructurar la mentira humana. Jamás prevalecerá la «Sinagoga» sobre el «Resto», porque ahí está Jesús, con su Espíritu, para prolongar incesantemente en el mundo la verdadera y única praxis con la que él desencadenó en la historia una nueva dinámica e inauguró en la Vida la humanidad perfecta y consumada de la Resurrección.

Sólo la visión teológica, que toma sus criterios de la revelación de ese Dios que es diferente del mundo y de sus alienadores poderes, permite a un miembro de la Iglesia seguir siéndolo verdadera y activamente desde su condición de laico, de religioso o de «ministro», sin necesidad de taparse los ojos, los oídos y la boca y, al mismo tiempo, sin que el dolor ocasionado por decepción alguna le obligue a «desertar».

4.2. Entre la «distracción» religiosa y el servicio al «sentido»

Aun sin abandonar el ámbito de unas conclusiones que apelan fundamentalmente a la experiencia y el discernimiento del lector, es preciso ir más allá de estas consideraciones de carácter general sobre la Iglesia y señalar dónde se localizan hoy, concretamente, esas dos «corrientes» del pueblo de Dios.

La opción «Carmelo» o «Sinagoga» se organiza fundamentalmente en torno a la teoría de la «satisfacción». Ya dijimos en el primer capítulo que la «satisfacción» no es un hecho marginal, un «accesorio», sino que constituye el motor de la máquina. En torno a ella se organizan aberrantemente la Iglesia, el ministerio y el pueblo.

La «satisfacción» es, como diría Pascal, la gran «diversión» de la Iglesia. La «satisfacción» *distrae* o *di-vierte* a la Iglesia de su auténtico quehacer (en prolongación del quehacer de Jesús) para centrarla en la gestión de unos ritos religiosos supuestamente aptos para aplacar a Dios. A medida que los hombres y las mujeres van tomando progresivamente conciencia de esta «distracción», abandonan, lógicamente, la Iglesia y optan por el secularismo, a no ser que, desde una distinta lógica, la del Espíritu de Jesús, se empeñen muy concretamente en fomentar en la Iglesia la otra corriente: la de Sarepta y el Horeb, la del Resto evangélico, la de la fe.

La «satisfacción», lógicamente, selecciona en la Iglesia a la casta sacerdotal, otorgándole el poder de *satisfacer* las terribles y amena-

zadoras exigencias de Dios renovando constantemente para el pueblo pecador la gran inmolación expiatoria. De este modo, la misa se convierte en el lugar central de la Iglesia, porque es en ella donde Dios recibe incesantemente la expiación que le aplaca, donde el sacerdocio ejerce su poder de carácter único y universal y donde, finalmente, ha de reunirse el pueblo para recibir la benéfica «lluvia» de la acción sacerdotal.

Al centrarse en la «satisfacción» y en la inmolación que la hace realidad, la Iglesia se centra al mismo tiempo en su sacerdocio: la misa se convierte en la manifestación, la justificación y la celebración del poder sacerdotal. Investido de este carácter de mediación protectora entre los hombres pecadores y el dios ofendido y exigente, el sacerdocio va a ampliar, de un modo perfectamente natural, su poder. Al igual que Elías con el rey, el sacerdocio tratará de llegar a una alianza con los poderes temporales; una alianza, allí donde sea (todavía) posible, de dominación; y, si no, al menos de apoyo y servicio mutuos. Por lo que se refiere al pueblo, la supremacía sacerdotal —fundamentalmente establecida ya por el rito sagrado— se completará, lógicamente, con una doctrina fundamentalmente orientada a administrar en beneficio propio los deseos de los hombres, gobernándolos a base de prohibiciones y llenándolos de culpabilidad y de temor.

Por su carácter intrínseco, la opción «Carmelo» o «Sinagoga» induce a la Iglesia a funcionar prioritariamente con los registros del aparato jerárquico, de las estructuraciones geográficas y de la administración, porque ésta es la forma ideal de organización para, mediante la definición de una doctrina, la imposición de un derecho y la administración automática de los sacramentos, conseguir un pueblo perfectamente dócil y ordenado.

Todo ello condena a la Iglesia, por tanto, a asemejarse extrañamente a las organizaciones del mundo, siendo así que —según las palabras de Jesús en la institución de la Eucaristía (Lc 22,24-27)— debería más bien ser exactamente lo contrario. Por otra parte, la Iglesia se incapacita absolutamente para desempeñar su función principal: la de revelar y actualizar la salvación de Dios en la vida de los hombres. El desconocimiento y el miedo a Dios siguen siendo absolutos; lo que sucede es que están camuflados y son administrados por el sistema compensatorio organizado y mantenido por el sacerdocio. «¡Ay de vosotros, ...que os habéis llevado la llave de la ciencia! No entrasteis vosotros, y a los que querían entrar se lo habéis impedido» (Lc 11,52).

Pero la Iglesia también se ve transida por la otra corriente, y el Espíritu de Jesús le garantiza formalmente que jamás se verá privada de ella. Sin embargo, compete a los creyentes —en el marco de sus

funciones laicas, religiosas o ministeriales— *discernir* constantemente ambas corrientes y, mediante su acción, impulsar constantemente a la Iglesia en dirección a la fe. Pero no con la esperanza romántica e irrealista de una Iglesia perfecta, en la que todo sea «Resto» y no haya rastro alguno de «Sinagoga», sino, más bien, en virtud de una opción de acompañar incondicionalmente a Cristo, que introduce al discípulo en su propio combate en favor de la verdad.

La orientación de la fe se centra en el *sacrificio* de Cristo, es decir, en su praxis histórica llevada hasta la muerte y que desemboca en la resurrección; una praxis en la que Dios ha inaugurado y revelado la meta infinita de la existencia humana.

Por eso lo importante no es el rito celebrado por el sacerdocio ni el especial poder de la casta sacerdotal, sino la praxis real de los creyentes y el auténtico poder de éstos de incidir en la realidad humana para luchar contra las mentiras de los poderes humanos y poner en su lugar la verdad del Dios diferente. Al igual que hizo Jesús, se trata, pues, de renunciar a la «di-versión» religiosa y comprometerse concretamente en favor de la verdad aceptada y acogida en la fe (una fe que fundamenta todo lo demás) en la resurrección. Lo esencial, pues, lo constituye el *servicio al sentido*, de palabra y de obra, para que la esperanza inaugurada en Jesús se difunda en la vida de los hombres y los salve.

Por lo que atañe a la celebración, su acto central es la Cena del Señor, que congrega a quienes «perseveran con El en la lucha contra las tentaciones del poder» (cf. Lc 22,28). Es ahí donde el sacrificio de Jesús no cesa de ofrecer a los discípulos la revelación y el atractivo que necesitan para poder constituirse en el mundo en comunidades diferentes del propio mundo y hacer realidad en la vida las «diferencias» que dan gloria a Dios, restituyendo al mismo Dios y al hombre, ya desde ahora, su respectiva verdad.

El sacrificio que se realiza en la celebración no es una inmolación que el sacerdote presenta a Dios, sino la revelación que Dios hace incesantemente a los creyentes enviándoles una y otra vez, en el misterio de la celebración, al «iniciador de la salvación» (cf. Heb 2,10), al «primogénito de la multitud de hermanos» (Rom 8,29), para que nunca abandonen ese camino que constantemente se les revela como un camino abierto.

Pero hay otra profunda diferencia entre la «satisfacción» y la revelación: en lugar de un sacerdocio concebido como mediación protectora y dominadora entre la indigencia del hombre y la exigencia de Dios, la orientación de la fe exige «ministros» de la revelación. Si son mediadores entre Dios y los hombres, lo son únicamente en el

movimiento que parte de Dios para llegar a los hombres, disipar su desconocimiento, mostrarles la salida de sus diversos atolladeros y liberar su deseo. Este ministerio de revelación tiene su culminación en la Cena del Señor; pero ello supone que, previamente, dicho ministerio se ha ejercido en «Sarepta», con objeto de vivir allí la vida real de los hombres y mujeres y, mediante la palabra, aportar el sentido que viene de Dios, que ya no es desconocido.

En lugar de centrarse en su aparatosa estructura, la Iglesia se centra ahora en aquellos grupos humanos reales en los que puede vivirse y mantenerse la existencia cristiana: ante todo, mediante el conocimiento adquirido en la escucha de la palabra y en la oración; luego, mediante el discernimiento de una praxis común; y, finalmente, mediante la celebración de la Cena del Señor, lugar místico de refrigerio donde se renueva incesantemente la solidaridad con Cristo y con los hermanos, así como la certeza agradecida de un real acercamiento a Dios.

De este modo se constituye en la Iglesia un Resto que, al no pretender un dominio y una influencia omnímoda, no se siente ya agredida ni por otras religiones ni por el proceso secularizador. La Iglesia no es ya un sistema de poder organizado que se esfuerza en defender (y, si es posible, ampliar) su territorio; consiguientemente, puede abrirse a todo hombre de buena voluntad y a toda lucha auténtica. En el corazón mismo del mundo, se reconoce a sí misma como aquella parte de la humanidad que ha sido ya alcanzada y salvada por la revelación de Dios, como levadura en la masa, con la certeza de que algún día, más allá de la historia, toda la masa habrá de fermentar.

De este modo se perfila, en los meandros de la vida, un cristianismo cuyo tesoro, de entre todas las riquezas de la historia, lo constituye para siempre la Sangre de Cristo, plenitud inaugural de la humanidad atraída, aun en medio de las más grandes confusiones, por la Gloria.