

CAPÍTULO TERCERO

LA REDENCIÓN COMO EPIFANÍA DEL AMOR

Hasta aquí hemos tratado de mostrar el carácter gratuito, puramente salvífico y liberador, del cristianismo, tanto en su estructura fundamental (cap. 1) como en su aparente negación por la presencia del mal en el mundo (cap. 2). Ahora vamos a intentar hacerlo desde el mismo núcleo: desde la realización plenaria de esa liberación en la redención. Pero antes habrá que pasar por una mediación: la del pecado original, que va a constituir una especie de gozne entre la negatividad del mal y la luminosa positividad de la gracia salvadora.



A

El pecado original como trasfondo oscuro

Representa éste uno de los temas cruciales de la teología moderna desde que la crítica bíblica acabó con la espontánea ingenuidad de la concepción tradicional. Naturalmente, no vamos a intentar resolverlo aquí. Ni siquiera —y esto es muy importante subrayarlo— vamos a ofrecer una solución particular. Queremos únicamente delimitar el ámbito donde ha de encuadrarse una solución concreta, que esté de acuerdo con la sensibilidad moderna; un dogma es siempre la lectura actual de un dato revelado, y, por tanto, la actualidad entra como *constitutivo* de su formulación. Sobre todo, intentamos abrir una perspectiva que nos permita comprender mejor nuestro tema fundamental de la liberación religiosa (al tiempo, naturalmente, que este tema arroja su luz sobre aquel problema).

En el capítulo anterior, el tema del mal fue mantenido adrede en un planteamiento general o, si se quiere, radical, que abarca tanto el dolor cósmico de la finitud como el concretísimo dolor de la enfermedad o la muerte humanas, tanto la catástrofe natural como la provocada por la maldad del hombre. En este momento, cerramos ya el círculo de la consideración en torno a un aspecto muy peculiar: el mal en cuanto que emerge de modo misterioso a través de la libertad finita.

Misterio fue, en efecto, desde siempre el hombre. Pero, si en algún punto se concentra ese misterio, es precisamente en la libertad. Por la libertad, el hombre se experimenta capaz de lo más alto: del sacrificio, del altruismo, de la creatividad...; por ella se sorprende a sí mismo como capaz de lo más bajo: de la degradación, del abuso, de la destrucción...; sin que un polo elimine definitivamente al otro ni pueda vivir en paz con él. De ahí la tensión permanente, la contradicción insuperable que dilacera —y dinamiza— el meollo de lo humano.

El hombre tiene la experiencia irrenunciable de la *libertad*: al revés que la piedra, la planta o el animal, el hombre sabe que su destino no se le da hecho, que depende de él, y que puede orientarlo en una dirección o en otra. Pero, al mismo tiempo, choca continuamente contra su impotencia. La fuerza ciega del instinto, la opacidad del mundo emocional, el muro de acero de la objetividad que se resiste, los golpes arbitrarios del azar... lo llevan a las puertas mismas de la negación de la libertad: *De servo arbitrio*, escribió Lutero⁷⁰, en un intento de sistematizar el grito paulino: «No hago el bien que quiero; el mal que no quiero, eso es lo que hago» (Rm 7,19). Y, con todo, en esa misma negación sigue sintiéndose responsable: todas las disculpas, todas las reducciones a una explicación causal resultan impotentes para eliminar la convicción de que, en definitiva, es la libertad la que tiene la última palabra. He ahí la conciencia de la *culpa*, apresando al hombre como un nudo de serpientes laocoónicas— en las contradicciones de su libertad finita.

1. El Antiguo Testamento, o la inocencia del símbolo

Esta experiencia es tan nítida y radicalmente humana que no podía dejar de preocupar al hombre desde los más remotos orígenes. Los mitos más primitivos y las culturas más antiguas testimonian este enfrentamiento perenne del hombre con su misterio. Y, como magistralmente ha ana-

lizado Paul Ricoeur, todavía hoy esos testimonios siguen «dándonos qué pensar».

La Biblia no es una excepción, y a partir de esta común matriz hermenéutica ha de leerse el relato mítico — «mítico» en el sentido riquísimo y pregnante que la fenomenología de la religión y la hermenéutica actual atribuyen a esta palabra— de la caída primera en el Paraíso. Esa caída que más tarde dio en llamarse —a menudo con notable empobrecimiento y no sin graves deformaciones— «pecado original».

Afortunadamente, pasó ya el tiempo del literalismo absurdo de la manzana y la serpiente, y la teología anda a la búsqueda del significado hondo de esta doctrina, tan obvia y capital en su intención global como oscura y difícil en su interpretación concreta. Según queda dicho, aquí interesa tan sólo destacar aquel aspecto en que se abre para nosotros una punta de claridad sobre la presencia liberadora de Dios en medio de ese mal que afecta al hombre.

*
**

«La luna creó al primer hombre, Ba'atsi, modelando su cuerpo de barro, rodeándolo después de una piel y derramando sangre en él. Cuando el hombre comenzó a respirar, Dios (Mugu) le dijo en voz baja al oído: 'Tu engendrarás hijos que poblarán la selva. Pero diles mi mandamiento, y que ellos se lo digan a su vez a sus hijos: De todos los árboles de la selva podéis comer, pero del árbol tahu no comeréis, porque, si lo hacéis, habréis de morir'.

Entretanto, Ba'atsi ha subido al cielo, donde se ha fundido con el ser supremo. Los hombres vivieron felices hasta el día en que una mujer embarazada, movida por un ansia irresistible, importunó de tal manera a su marido para que éste le llevara fruta del árbol tahu, que él, pese al mandamiento divino, cedió al deseo de la mujer y cogió la fruta durante la noche, la peló y escondió las cáscaras entre el follaje.

Pero la luna lo había visto todo y lo había comunicado inmediatamente a Mugu: 'Los hombres que tú has creado han transgredido tu mandamiento, han comido del fruto del árbol tahu'. Mugu se encolerizó tanto por la desobediencia de los hombres que, como castigo, les envió la muerte»

P. SCHEBESTA, *La religión de los primitivos*, en (F. König, ed.), *Cristo y las religiones de la tierra*, t. I, Madrid 1968, p. 556
(se trata de los *bambuti*, pigmeos africanos).

*

**

Para ello conviene tener bien en cuenta el proceso fundamental de la reflexión bíblica sobre este punto, pues es justamente ese proceso el que marca la irreductible originalidad de su aportación. El núcleo original y desencadenante de todo él está constituido por algo positivo: por una experiencia de liberación. Dios entra en la historia real y dolorosa de un pueblo oprimido —Israel bajo el yugo faraónico— para salvarlo, para empujarlo al camino de la libertad y alimentarlo con las esperanzas de una vida tranquila, plena y fraternal. Ésa es la experiencia radical: «Yahvéh, el que libera a Israel de Egipto» (G. von Rad⁷¹).

Hacia adelante, esa experiencia fue manteniendo el fuego de la historia santa; hacia atrás, llevó a la idea del dominio universal de Dios sobre todos los pueblos y sobre el mismo universo: a la *creación*. Ésta aparece, pues, como un concepto derivado, empapado todo él por la idea fundamental de salvación: la creación por parte de un Dios que libera, que acompaña amorosa y fielmente a su pueblo, tenía que ser concebida como creación para la felicidad, para la comunión, para la confianza. He ahí el mito —recuérdese: en su sentido hondo y pleno— del paraíso, donde el hombre aparece plenamente feliz, reconciliado consigo mismo, con la naturaleza y con Dios. Pero, también ahí, el mito choca brutalmente con la dura presencia del mal,

con la opresión de la mujer, con el odio fratricida, con la hostilidad de la naturaleza. Se impone una explicación.

Aquí entra en escena la experiencia contrapuesta, el auténtico anti-polo de la experiencia bíblica: el *pecado del hombre*, que se muestra tozudamente incapaz de mantenerse en el proyecto salvador de Dios sobre él, siempre a coces contra el aguijón, proclive a la idolatría, al endiosamiento en el propio egoísmo. Así como Dios se le aparece siempre al israelita como el que lucha contra el mal, así también el hombre se le aparece a menudo como cómplice de dicho mal, causante de la desgracia, solidario de la opresión. Unamos a esto una concepción más «objetiva» y más «corporativa» del pecado (en cuanto que, por un lado, lleva consigo, como una ley de compensación natural, el propio castigo; y, por otro, la transgresión del individuo, sobre todo si tiene un puesto responsable, se convierte en propia de todo el grupo); y tengamos en cuenta, además, un cierto y extraño interés por la psicología de la tentación. Entonces tendremos delimitado el espacio hermenéutico donde la tradición bíblica encuadra su comprensión de la presencia del mal en la creación.

Se trata, claramente, de una *etiología* simbólica (es decir, de la explicación de un fenómeno presente mediante una narración de los orígenes, generalmente no con intención histórica —en el sentido moderno de la palabra—, sino buscando abrir su significación profunda). Tomarla a la letra sería el camino más directo para falsearla —cosa que sucede normalmente cuando, desde una situación más racionalista, se ha perdido la sensibilidad para lo simbólico—. Se precisa, o bien una sintonía espontánea con su mensaje profundo —como en la «lectura inocente» de los primitivos—, o bien una mediación hermenéutica que, respetando la intencionalidad propia de la narración, permita una sintonía reflexiva, en una especie de «segunda inocencia», según la bella y certera terminología de Paul Ricoeur⁷².

La Biblia se mueve, ciertamente, en el primer modo de comprensión, como lo muestra el hecho, tan sorprendente para nosotros, de que en todo el Antiguo Testamento no aparezca una sola alusión directa —posiblemente, ni siquiera indirecta— a la historia del pecado de Adán. Fue la tradición teológica posterior la que, perdida la «inocencia primera» y no conseguida todavía la «inocencia segunda», introdujo una interpretación literalista, oscureciendo así la intención original y dando pie a una serie de peligrosos malentendidos.

Hoy la teología se esfuerza manifiestamente por conseguir la segunda inocencia, que le permita una justa relectura (de ahí los nuevos y numerosos esfuerzos de una hermenéutica más rigurosa de las afirmaciones bíblicas y conciliares sobre este problema). Mientras tanto, algunos puntos parecen ir descubriéndose ya con cierta claridad: que Dios, al crear, pretende únicamente la salvación del hombre, y que hace cuanto está en su mano para evitarle la caída en el pecado; que el pecado y su compañero inseparable, el mal, se encuentran «al otro lado» de Dios: en la instintividad interna del hombre, que lo mina por dentro, y en las fuerzas oscuras que lo asaltan desde fuera; en los condicionamientos cósmicos y en las presiones sociales.

Naturalmente, estos datos fundamentales no nacieron —ni, por tanto, deben ser comprendidos— de un modo aislado.

La intención salvífica de Dios, que la narración simboliza en la felicidad paradisiaca, Israel la vio encarnada en toda su historia de salvación. Partiendo, quizá, de las vagas tradiciones de los Patriarcas, se graba a fuego en su espíritu con el gran acontecimiento de la liberación de Egipto y se va agrandando y depurando en el recuerdo, confirmándose en el proceso histórico y reafirmando y profundizándose en la predicación de los profetas. Se prolonga hacia adelante en la expectación mesiánica, que,

curiosamente, redescubre el tema paradisiaco, situado ahora en el futuro: «convertirá su desierto en un edén, su yermo en paraíso del Señor» (Is 51,3; cf. Ez 36,35, y las numerosas descripciones del Reino mesiánico). Con lo cual se ilumina la intención de la narración del proyecto salvífico de Dios. Se confirma así la intuición de Karl Rahner cuando afirma que, en cierto modo, la *protología* (= narración de los orígenes) equivale en realidad a la *escatología* (= narración del fin)⁷³.

Al mismo tiempo, la pecaminosidad del hombre, tan subrayada ya en el Génesis, a pesar del optimismo de la tradición yahvista —los caps. 4-11 son en realidad una descripción del progreso, cualitativo y cuantitativo, del pecado, así como de sus estragos en la humanidad—, se va mostrando en todo su alcance: «vuestras iniquidades han abierto un abismo entre vosotros y vuestro Dios» (Is 59,2).

Toda la literatura bíblica está atravesada por esta presencia terrible: los libros históricos, las invectivas proféticas, los salmos penitenciales, la literatura sapiencial... la muestran en todas sus figuras, subrayan su profundidad y destacan su fuerza e incluso su prepotencia sobre el hombre.

2. El Nuevo Testamento, o la sobreabundancia de la gracia

Esta dialéctica fundamental entre la salvación y la impotencia-resistencia a la misma, entre la gracia y el pecado, culmina en el Nuevo Testamento. La muerte-resurrección de Jesucristo es su realidad, su superación. Y será Pablo quien vuelva a descubrir el símbolo primitivo para mostrar, mediante él, el significado de la culminación final.

Es importante el orden de las prioridades: a Pablo le interesa Cristo, sólo Cristo; Adán es únicamente un medio hermenéutico para entender la obra de Cristo (en esto con-

cuerdan todos los exegetas). En Cristo, Dios, por el «misterio» de su gracia infinita, libera al hombre del pecado: en la dialéctica pecado-salvación, Cristo es la expresión máxima del triunfo del polo «salvación», de su seguridad, de su grandeza, de su fuerza que supera toda oposición. Para patentizarlo, va a contraponer la otra narración, que ponía el acento en el polo «pecado». El Génesis quiere mostrar cómo el mal tiene su origen en el pecado del hombre; la Carta a los Romanos quiere mostrar cómo la salvación tiene el origen en Dios a través de Cristo, y cómo ella tiene la última palabra, pues es más poderosa y abundante que toda la fuerza del pecado.

Repárese, si no —sin preocupaciones exegeticas, sino dejándose llevar sencillamente por su ritmo— en el famoso capítulo quinto, y se verá cómo la impresión es apabullante. «Rehabilitados ahora por la fe, estamos en paz con Dios por obra de nuestro Señor Jesucristo»: he ahí el comienzo de la tesis que se quiere proclamar (v. 1). «En consecuencia, igual que por Adán entran el pecado y la muerte» (v. 12) es la comparación, la mediación hermenéutica: «éste era figura del que tenía que venir» (v. 14). Ahora bien, una vez cumplida su función, la comparación misma estorba y debe ser dejada de lado para evitar todo equívoco: «*Pero no hay proporción* entre el delito y la gracia» (v. 15): la gracia es «*mucho más*» (vv. 15 y 17). Aquí emerge la punta de toda la exposición, y para que a nadie le pase desapercibida el propio Pablo se encarga de subrayarlo, condensando su pensamiento en una frase cuya palabra central rompe incluso las reglas del lenguaje ordinario: «pero donde proliferó el pecado sobreabundó (*hyperepíseusen*) la gracia» (v. 20). He ahí el núcleo mismo del mensaje, el núcleo desde donde todo debe ser entendido.

Desde él hace resaltar Pablo, con singular energía y penetración, la situación desesperada del hombre entregado al pecado. Distingue muy bien entre «el pecado» (*hamar-*

tía) y «los pecados»: «caída» (*paráptoma*), «transgresión» (*parábasis*). Éstos son graves, ciertamente, y las enérgicas exhortaciones de Pablo a la moralidad —con la correspondiente condenación de toda una larga lista de inmundicias, que no se recata en llamar por su nombre— no dejan lugar a dudas. Pero, en definitiva, son una derivación de algo más grave y profundo: *el pecado*, en singular.

Éste es una especie de potencia arrolladora que esclaviza al hombre, a todo hombre —«al judío lo mismo que al griego» (Rm 3,10)—, de modo que «ninguno es inocente, ni uno solo»—. Implica la enemistad con Dios (5,10) y, como una corriente fatal, arrastra al hombre a la degradación moral (1,18-32), a la angustia asfixiante del legalismo religioso (7,7-25); en definitiva, a la muerte (5,12); a la muerte en sentido absoluto: muerte física, unida a la separación definitiva de Dios, fuente de la vida. El hombre se encuentra así impotente, «vendido como esclavo al pecado» (7,14), que es el que en realidad determina su conducta (7,17-20), incluso contra su propia voluntad (7,16.18) y contra sus más íntimas aspiraciones (7,22). La consecuencia se traduce en el grito final: «¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librá de este ser mío, instrumento de muerte?» (7, 24).

La simbología adámica viene a ser la mediación reflexiva en la que se apoya Pablo, mientras que nosotros utilizamos un análisis más bien metafísico. No resulta fácil determinar hasta qué punto él le confería un valor causal —Adán como causa real de esa situación—; pero, en cualquier caso, es claro que tal punto reviste una importancia secundaria (y, personalmente, pienso que, en la medida en que la hermenéutica teológica se vaya haciendo más sensible a la especificidad y al valor de la expresión simbólica, esa secundariedad resultará cada vez más evidente). La intención principal se dirige a visualizar la *universalidad* del pecado como situación real del hombre, para afirmar mediante su contraste la universalidad y la fuerza de la

salvación de Cristo. Y esto basta para fundamentar la línea de nuestro discurso. Pues Cristo aparece así, *exclusivamente*, como la entrada de Dios en la historia sufriente del hombre, con el único fin de ayudarlo, liberarlo y salvarlo.

De este modo, la doctrina del pecado original aparece como el trasfondo oscuro, extradivino, sobre el que se recorta la obra luminosa del amor salvador de Dios. De hecho, hemos visto que Pablo continúa su exposición mostrando, uno a uno, cómo los aspectos que constituían la miseria del hombre bajo el poder del pecado son arrancados de raíz, dando origen a una situación completamente nueva y contrapuesta: «En consecuencia, ahora no pesa condena alguna sobre los que están unidos a Cristo Jesús» (Rm 8,1). Donde estaba la Ley, está ahora el Espíritu (8,4). Donde se imponía la muerte, florece ahora la vida (8,13). Donde dominaba la esclavitud del pecado, reina ahora la libertad de los hijos, «que nos permite gritar: ¡Abbá!, ¡Padre!» (8,16). Donde anidaba la desesperación, se abre ahora la esperanza universal y sin límites (8,18.30). Donde la angustia desgarraba el mismo núcleo de la persona, surge ahora la seguridad incommovible que no teme ni a la muerte ni al poder ni al tiempo ni al espacio: «Si Dios está a favor nuestro, ¿quién podrá estar en contra?» (8,31).

Traduciendo la experiencia paulina a nuestro peculiar contexto histórico, ahí tenemos también el telón de fondo sobre el que debemos comprender el sentido y el alcance de la salvación. Alienación existencial y alienación económica, alienación psicológica y alienación cultural, alienación social y alienación histórica, alienación moral y alienación religiosa... son, todas ellas, manifestaciones de nuestra impotencia creatural, dimensiones diversas de la «tristeza de nuestra finitud».

*
**

«Desde el punto de vista crítico, habrá que decir lo siguiente: la historia mostrará si es este dogma (el del

pecado original) o si es la teoría crítica de la sociedad quien tiene la razón. Ambos afirman con igual energía: el estado actual de cosas es, a pesar de todo, falso. La teoría crítica de la sociedad vincula a ello un 'optimismo de la razón' en lo referente al futuro. El dogma no negará ese optimismo basado en la razón, sino que lo superará en un pesimismo que irá a tornarse en aquello a lo que la fe denomina 'optimismo de la gracia', es decir, redención: redención también para la razón.

A esta tematización puede hacérsele empalmar con el dato de que el 'pecado original' sólo se halla auténticamente inserto en la conciencia cristiana a la luz de la redención de Cristo. Considerado así, el dogma viene, pues, a ser la confesión —y confesión, concretamente, en negatividad crítica— de que 'en Cristo' las cosas pueden y tienen que ser de forma distinta, y ello dentro ya de nuestra historia. Puede decirse que, de este modo, el dogma del pecado original confirma la negatividad crítica, pero eso en el caso de que dicha negatividad sea proyectada en el positivo horizonte de la comprensión de la promesa, la cual, por su parte, deberá hallarse vinculada constitutivamente a una praxis cristiana; porque este horizonte de comprensión es promesa y juramento para aquella fe y amor que se concretizan en actuación cristiana, incluyendo ahí nuestra oración, que, impotente como es, saca, sin embargo, de su quicio al mundo»

E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*,
Salamanca 1973, pp. 228-229.

*
**

Forzosidad dolorosa, pero inevitable en sí misma, supuesto que alguna creatura deba aparecer en la existencia. Dios, en modo alguno se presenta como cómplice: no es ése su proyecto; si nos da la existencia, lo hace en razón de que su amor poderoso, aunque no puede eliminar la limitación —sería eliminarnos a nosotros—, puede asumirla hacia adelante, superándola en su proyecto salvador. Penetrando en nuestra historia y sometiéndose a sus con-

diciones, la va a potenciar y transformar por dentro, inaugurando un «optimismo de la gracia» que permite incluso «creer en lo humanamente imposible»⁷⁴ (E. Schillebeeckx; cf. Rm 8,3). Romper las leyes de la finitud y hacernos partícipes de su gloria⁷⁵: tal es el sentido de la Salvación o Redención.

B

La redención deformada: compra-venta, venganza-castigo

Salvación, redención, liberación, reconciliación, justificación, perdón...: son todas expresiones que intentan sugerir, con ciertas variaciones de perspectiva, el aspecto primario y fundamental de todo auténtico encuentro con Dios. El hombre, que palpa en sí mismo la potencia destructora del pecado y la propia impotencia frente a él, experimenta en Dios la presencia poderosa del amor que salva. La Biblia está toda ella hecha con la masa de esta experiencia: «Yahvéh, el que salva a Israel de Egipto», es, como decíamos, el núcleo germinal del Antiguo Testamento; el «Eu-angelion», es decir, la buena noticia de la presencia operante de la salvación de Dios, articula de principio a fin todo el Nuevo Testamento. En realidad, ser cristiano es saberse redimido, sentirse salvado; es conocer a Dios (cf. Jn 17,3) del único modo legítimo y verdadero: como el que salva, como «Emmanuel» (Dios-con-nosotros), como *Abbá* (Padre).

Pero esto, que ha sido siempre *aceptado en principio*, no ha sido siempre *reconocido de hecho*, o no lo ha sido en toda su fuerza. El carácter positivo del gesto redentor resulta tan evidente que nunca pudo ser negado. Con todo, a la hora de la interpretación teológica, ese carácter tendió a quedar oscurecido, al menos en una gran parte de la

tradición teológica, que es justamente la que más directamente llega hasta nosotros.

Los factores desencadenantes del proceso no se dejan individualar con facilidad, pues aparecen múltiples y complejos. Entre los principales, cabe citar: un trasfondo ancestral —de ordinario inconsciente, pero por ello mismo muy eficaz— de reminiscencias míticas, en las que la divinidad o algún ser divino tenían que luchar, e incluso padecer, para rescatar al hombre del poder de los seres demoníacos; una concepción cada vez más jurdicista —sobre todo a partir de San Agustín— del pecado original; las ideas germánicas acerca del honor; y hasta, quizá, la necesidad de un esquema expositivo simple... El caso es que la idea de redención se fue contaminando hasta correr el riesgo de perder su mismo núcleo: su gratuidad absoluta, su ser pura iniciativa de un amor que nos salvó «cuando aún éramos pecadores» (Rm 5,8). En su lugar se instaló una confusa, y muchas veces contradictoria, mixtura de deudas a pagar, de pecado a expiar, de castigo a soportar.

El esquema más sencillo y, hasta cierto punto, más coherente —en cualquier caso, no el más vulnerador del *amor* de Dios— quizá sea el de los gnósticos, tal como lo formula Marción: el hombre estaba en poder del Demiurgo (Dios del Antiguo Testamento, justo, pero sanguinario y vengativo); Cristo, enviado por el Padre, lo rescató pagando el precio de su sangre⁷⁶. Este planteamiento no podía prosperar, por implicar un dualismo, tanto ontológico —el mal frente a Dios— como histórico-salvífico —el Dios del Antiguo Testamento frente al Dios del Nuevo Testamento—; pero, como esquema imaginativo, penetró en la mentalidad popular, e incluso en la teología, gracias a un cambio muy sencillo: en lugar del Demiurgo se puso al demonio.

Con todo, la forma que se impuso fue la de San Anselmo —o su versión popularizada—, de mayor refinamiento teológico, pero, quizá por ello, de efectos más

nocivos. Porque, además —esta vez sí—, llegó a impregnar toda la teología. Su tenor es bien conocido: el pecado implica una ofensa a Dios que roba a éste el honor debido; un honor que debe serle devuelto: ni siquiera la libertad y bondad de Dios pueden hacer que Él no exija esta devolución. Pero el hombre no se lo puede devolver de ningún modo, porque nada tiene frente a Dios; por otra parte, todo cuanto podría hacer sería siempre infinitamente más pequeño que el honor sustraído. Es «necesaria», pues, la encarnación: Cristo, por ser Dios, puede ofrecer una satisfacción infinita; y, por ser hombre, esa satisfacción de Cristo equivale, en justicia, a una devolución del honor robado⁷⁷.

San Anselmo, a todo esto, estaba envuelto en una muy auténtica y honda experiencia religiosa, y el ambiente en que su explicación se extendió estaba igualmente impregnado de presupuestos religiosos, por lo que todo resultaba integrable en una vivencia global del cristianismo. Pero hoy, cuando un largo proceso cultural ha ido minando la evidencia de esos presupuestos, la explicación choca brutalmente con nuestra sensibilidad. Un Dios tan preocupado por su honor, que solamente puede ceder al precio de la muerte violenta de su propio Hijo, tropieza con nuestra capacidad de aceptación: no es ése el Dios del amor ni es ésa la precomprensión que nosotros tenemos de la redención.

De hecho, la misma teología tradicional nunca ha sido capaz de asimilar tranquilamente esta concepción, que se intentó ajustar de diversos modos a lo que la Biblia y la experiencia hacían presentir como auténtico sentido de la redención. La teoría del *castigo* insiste en que el sufrimiento necesario para satisfacer a Dios lo paga Cristo en lugar de la humanidad, que era la que en realidad merecía ese sufrimiento; la de la *expiación penal* conserva el esquema, pero insiste en la aceptación voluntaria y amorosa del castigo por parte de Cristo; la de la *reparación moral*,

finalmente, intenta quitarle énfasis al sufrimiento, subrayando que lo importante es que cualquier acción de Cristo se sobra y se basta para restaurar la Gloria de Dios.

La misma reacción protestante en este punto, a pesar de su insistencia en la confianza (*fiducia*), acabó recargando las tintas, haciendo revivir la teoría del castigo: Lutero insiste en que Cristo tiene que soportar la «ira», la «venganza» del Padre; y, aun en nuestros días, un teólogo tan sensible como J. Moltmann habla de que lo que acontece en la cruz es un asunto «entre Dios y Dios»⁷⁸.

El resultado es que las aclaraciones lo único que consiguen es poner todavía más de relieve la tremenda incomodidad de la explicación. Más que el amor, parece jugar aquí la venganza; Dios, en lugar de salvador absolutamente gratuito y amoroso, en lugar de Padre, aparece como juez implacable y hasta cicatero; Jesús aparece, sí, como amando al hombre, pero a costa de morir víctima de su Padre...

El daño que todo esto ha hecho y sigue haciendo a la sensibilidad religiosa —que, como tal sensibilidad, no entiende de distingos y alambicamientos teóricos— resulta horrible e incalculable, constituye una perversión —al menos objetiva— de la auténtica imagen de Dios y distorsiona, hasta profundidades que nunca podremos medir, el sentido de la experiencia religiosa.

Y no se trata de que con esto estemos convirtiendo la sensibilidad moderna en juez de la revelación o del dogma. Lo que sucede es, simplemente, que ella nos ayuda a descubrir lo que siempre hemos tenido ante los ojos: la doctrina bíblica, la maravillosa explicación de la primera y mayor parte de los Padres de la Iglesia, la tradición viva del cristianismo oriental. Verdaderamente, se impone recuperar con toda urgencia esta herencia, que es magnífica y que pertenece al meollo mismo de la experiencia cristiana.

C

El auténtico concepto de redención

1. Para que seamos dioses

Efectivamente, la concepción originaria se nos ofrece mucho más rica que todo eso. Prescindamos ya de todo cuanto hasta aquí hemos visto del Dios bíblico: puro amor, perdón generoso, cordial participación en el gozo y el dolor del hombre... La redención misma reviste un carácter denso y positivo. El misterio de la pasión, tan difícil de asimilar para las primeras generaciones —siendo Jesús el enviado del Padre, ¿cómo es posible que fracase y sea cruelmente ajusticiado?—, reviste siempre un carácter positivo: respecto de los hombres, por supuesto; pero también respecto del Padre.

Esto resulta claro allí donde Jesús es considerado, igual que tantos profetas, como un mártir de la maldad de los hombres, pero a quien Dios, resucitándolo, le da la razón y lo reconoce como suyo (cf., por ejemplo, Hch 4,10; 2,22-24; 5,30-31; 10,40; Lc 13,31-33; 11,47.48.49ss). Aparece incluso allí donde, como en la tradición de Marcos, se habla de que «debía» padecer, pues lo que interesa es mostrar que su muerte no es absurda, sino que está asumida en los planes de Dios, que lo glorifica como «justo que sufre», precisamente por ser justo. Finalmente, aun en aquellas expresiones —presentes sobre todo en la teología más tardía— en que se habla de la

muerte de Jesús como «ofrenda» o «expiación», como «propiciación», «sacrificio» o «precio» por los pecados, no se piensa sino en que Dios mismo es quien realiza en Cristo todo eso para salvar al hombre: «Y todo eso es obra de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo... Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos» (2 Cor 5,18-19).

Pero, sobre todo, es en la dinámica de fondo, en el movimiento global de la vida y la obra de Jesucristo, donde el sentido se hace presente en su plenitud. Pablo, con su tipología de los dos Adanes, hace resaltar los dos polos fundamentales: la situación de impotencia radical —*hamartía*— del hombre y la fuerza de Cristo, que con su muerte-resurrección transforma al hombre, potenciándolo por dentro hasta convertirlo en una «nueva creatura» (Gal 5,15; 2 Cor 5,17). Aquí abandonamos el plano de lo jurídico para introducirnos en la riqueza viva, en la realidad insondable en que consiste la salvación.

Ésta aparece como un gran movimiento que, saliendo de Dios, penetra en la dura y triste condición de la humanidad para liberarla de la angustia y la opresión. Así, en conjunto, se hace claro lo fundamental: si Dios crea al hombre, sabiendo que ello equivale a someterlo a la necesidad de su ser —es decir, a la limitación de la creatura, al dolor de la finitud, a la constante contradicción de la existencia—, es porque desde siempre lo concibe dentro de un proyecto más grande. El hombre no va a quedar abandonado a sí mismo: al crearlo, Dios en persona decidió entrar en su historia e, identificándose con él, elevarlo sobre sus propias posibilidades, abriéndole el camino «imposible» de la realización y la felicidad plenas.

La redención es, ante todo y sobre todo, la realización de este proyecto. Dios no quiere «cobrar» nada: quiere únicamente *dar*. Y da nada menos que a su Hijo, que se hace uno de nosotros; no se trata, pues, de que decida

hacer una especie de «turismo divino» por la tierra, sino que se identifica con nosotros y con nuestro destino. Entonces, sobre la tierra, empieza a existir algo que nunca podría el hombre haber soñado —los «precedentes» históricos no guardan con ello más que una muy superficial apariencia— y que va a ser capaz de romper la tremenda cadena de la impotencia humana. Por fin hay un *hombre* —hombre real y verdadero con todas las consecuencias, sometido a la condición humana en toda su impotencia, hecho «pecado» (= *hamartía*: 2 Cor 5,21)— que, al mismo tiempo, es *Dios* —es decir, que tiene fuerza para romper, *desde dentro* mismo de esa condición humana, nuestra impotencia, abriéndola a la posibilidad de una realización infinita.

Es aquí, en esta transformación ontológica y real —no en un pleito jurídico—, donde deberemos aplicar todo nuestro esfuerzo para «comprender» la salvación: romper una impotencia y no pagar una deuda; potenciar de cara a la realización plena y no levantar un castigo. Lo positivo es lo que marca la dirección primaria y fundamental de la salvación. A partir de ella, y no al revés, ha de entenderse todo lo demás. Eso es lo que descubre ya Pablo y lo que, desde Ireneo de Lyon —e incluso antes—, constituye la más profunda intuición teológica de la patrística. «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios»: este pensamiento, con variantes de expresión, concreta uno de los núcleos más hondos de la teología patrística⁷⁹.

2. Rompiendo desde dentro nuestra impotencia

¿Qué hay dentro de esa concepción, dentro de esa realidad? Entenderlo sería entender el misterio. Pero sí debemos intentar abrir nuestra comprensión en la justa dirección hacia donde apunta.

No se trata, desde luego, de una especie de cambio mágico por el que se truequen los papeles sin que, en el

fondo, algo se modifique. El cambio es real y profundísimo: al identificarse con el hombre, Cristo lo asoció a su destino. El hombre «se hace Dios», porque realmente se transforma y se sobrepasa a sí mismo, apropiándose el destino de Cristo.

Esto supone algo fundamental: todo lo que Cristo vive y todo lo que en Él sucede no vale solamente para Él, sino también para el hombre.

En el proceso de su vida individual, Cristo va transformando la condición humana total. Su vivir, desde dentro mismo de nuestra finitud y de nuestra impotencia, una vida de plena apertura a Dios y al hombre, una vida fraternal más allá del odio y del egoísmo, una vida absolutamente basada en el amor y llena de sentido a pesar de todo...: su vivir todo eso va simultáneamente haciendo posible que el hombre finito e impotente sea también capaz de vivirlo. En la vida de Cristo, es el hombre como tal, son todos los hombres, los que están recibiendo la capacidad real de vivir una vida no sometida ya al poder de la *hamartía*, del pecado. Por eso Cristo libera; por eso Cristo salva.

El íntimo mecanismo de esta salvación escapa, naturalmente, a nuestra comprensión, incluso a nuestra capacidad de expresión. Intuimos de lejos su posibilidad cuando consideramos que, al fin y al cabo, el Verbo está en la más íntima raíz de toda creación, dándole ser y consistencia; que de algún modo, misterioso pero realísimo, está desde siempre vinculado a nuestro destino; más aún, determinando nuestro destino, aunque no en la forma de la necesidad forzosa, sino en la de la capacitación que libera y personaliza.

En cualquier caso, lo que desde la revelación cristiana resulta claro *como hecho* es que en Cristo no se juega únicamente su destino, sino el de la humanidad entera. Nosotros, quizá, hablaríamos de Cristo como de un «universal concreto»: en este hombre concreto y singular está

de algún modo la totalidad de los hombres. San Ireneo hablaba de la «recapitulación»⁸⁰: Cristo resume y re-asume en sí toda la creación, toda «la larga serie de los hombres».

En esta perspectiva todo resulta más claro, más auténtico y más real. El Hijo se hace hombre para salvar al hombre, es decir, para ayudarlo en la tarea de realizarse, para potenciar su impotencia, para realizar su esperanza y para llenar su capacidad de infinito. Y realiza esa salvación en su mismo hacerse hombre y vivir como tal. No hay lugar para el «como si», sino únicamente para el realismo de la «carne», que nace, crece, vive y muere; Cristo va siendo y realizando cada una de las dimensiones de la existencia humana; va pasando por todas sus situaciones fundamentales.

Entonces Jesús, al ser capaz de vencer la tentación (cf. Mt 4,1-11; Heb 4,15), en cada una de ellas rompe para siempre la prepotencia de la *hamartía*; ya no hay situación alguna en la que el hombre se sienta forzosamente vencido por el mal. Y, al ser capaz de ir realizándose a sí mismo en una existencia llena de amor y de sentido, creciendo «en saber, en estatura y en gracia» (Lc 2,52), le abre a cada hombre el camino de una siempre progresiva y plena realización (cf. Ef 4,13: «la madurez del adulto, el desarrollo pleno de Cristo»). Jesús, encerrándose sin reservas en nuestra condición, fue desatando, una a una, todas las impotencias; liberando, una a una, todas las posibilidades; y, mientras lo realizaba, fue haciendo posible que también nosotros lo realizáramos.

Ése es el sentido fundamental de la salvación. Nada hay casual ni «edificante». Si Cristo dejase de vivir alguna de las determinaciones fundamentales de la existencia humana, no sería hombre cabal, y nosotros no estaríamos redimidos del todo. *Quod non est assumptum non est redemptum*, dice un sapientísimo dicho patristico⁸¹. Los Padres lo pensaban en un sentido principalmente ontológico: si Cristo no hubiera asumido alguna parte, algún consti-

tutivo del hombre, esa parte no habría quedado redimida. Nosotros debemos pensarlo también dinámica e históricamente: la situación fundamental humana que no fuera de alguna manera vivida por Cristo no quedaría redimida; es decir, que el hombre no sería capaz de vivir esa situación venciendo el egoísmo, en una apertura total al amor.

Concretando se entenderá mejor. Si Jesús de Nazaret fuera un hombre asexuado, la vivencia humana de la sexualidad no estaría redimida: nosotros no seríamos capaces de vivir una sexualidad que, en definitiva, superase el egoísmo y fuese centro de amor entregado y personalizante. Si Jesús de Nazaret no hubiera vivido la experiencia del tiempo, la desproporción entre lo que se quiere y lo que se puede («he venido a traer fuego a la tierra, ¡y cómo quisiera que estuviera ya ardiendo!»: Lc 12,49), nosotros no podríamos integrar definitivamente la «angustia de la temporalidad» (M. Heidegger⁸²) ni el «terror de la historia» (M. Eliade⁸³). Si Jesús de Nazaret no hubiera muerto, nosotros no podríamos morir convirtiendo la muerte en un acto lleno de sentido.

*
**

«Para eso, en efecto, el Verbo se hizo hombre y el Hijo de Dios se convirtió en hijo del hombre: para que quien se une al Verbo de Dios y acepta la adopción, se convierta en hijo de Dios. Nosotros no habríamos podido en modo alguno alcanzar la incorrupción y la inmortalidad sino unidos a la Incorrupción y a la Inmortalidad. ¿Y cómo habríamos podido unirnos a la Incorrupción y a la Inmortalidad, si antes ella no se hubiera hecho lo que nosotros somos, a fin de que lo corruptible quedara absorbido por la incorrupción, y lo mortal por la inmortalidad, de modo que recibiéramos la adopción de hijos?»

SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, III, 19, 1.

«Con treinta años, la edad perfecta, vino al bautismo, y para ser maestro vino a Jerusalén, a fin de oír el merecido

‘¡Maestro!’ . No era diverso de como aparecía, como afirman aquellos que lo consideran pura apariencia; aparecía como lo que realmente era. Así pues, siendo verdadero maestro, tenía la edad, sin renegar de la humanidad ni sobrepasarla, sin transgredir en sí mismo la ley del género humano, sino que santificó todas las edades mediante la semejanza consigo mismo.

Vino, en efecto, para salvar a todos mediante su persona: todos aquellos, digo, que mediante Él renacen en Dios: bebés y niños, muchachos, jóvenes y viejos. Pasó por todas las edades, hecho bebé con los bebés, para santificarlos; niño con los niños, para santificar a los que tenían esta edad, convirtiéndose para ellos en modelo de piedad, justicia y obediencia; con los jóvenes se hizo joven, haciéndose ejemplo para ellos y consagrándolos al Señor. Igualmente con los viejos se hizo viejo, para que se le pueda llamar maestro perfecto en todo; no sólo porque exponía la verdad, sino también porque santificaba de acuerdo con la verdad de cada cual; y, de paso, fue ejemplo para los viejos. Y, finalmente, llegó hasta la muerte, para poder ser llamado primogénito de los muertos, Él, que tiene la primacía de todas las cosas y que es caudillo de la vida, anterior a todos y primero de todos»

Id., *Ibid.*, II, 22, 4.

*
**

Esta última afirmación hace aparecer, de un modo inesperado, un tema fundamental: el de la muerte de Jesús. Modo inesperado, pero muy importante para una comprensión concreta. Pues resulta claro que el *modo de la muerte* de Jesús ha polarizado tanto la atención que apenas dejó lugar para considerar algo que es su presupuesto y, en cierto modo, más fundamental que éste: el *hecho de la muerte*. Según lo que acabamos de decir, Cristo pudo redimirnos sin morir *en la cruz*, pero no sin *morir*. Esto merece consideración aparte, pues permite comprender mejor tanto la *muerte* como la *cruz*, evitando que un aspecto eclipse al otro.

D

El verdadero escándalo de la cruz

1. Jesús tenía que morir

(La última observación empuja a hacer una advertencia importante, que sirve prácticamente para todo cuanto llevamos dicho y habremos de decir. Hablar, respecto de Dios, de «poder» o de «no poder» sería una pretensión desmedida, casi blasfema, si no se entiende bien la intención. La teología razona sobre los *hechos* para *entenderlos*: cuando habla de *necesidades*, lo hace siempre partiendo de esos hechos, y es muy consciente de que ellos descansan siempre sobre la *libertad* de Dios, que supera toda nuestra lógica y, por supuesto, toda pretensión por nuestra parte de ponerle normas *a priori*).

Las alusiones que aquí se hagan al «poder» o al «no poder» de Dios son, pues, muy especiales: suponiendo lo que Dios quiso *ya*, tratan de entenderlo y de buscar la lógica que de hecho tiene; buscan, en definitiva, una necesidad —si no, la teología carecería de *logos*, de coherencia—, pero una necesidad querida por Dios. En la jerga teológica, podríamos decir que se trata de una «necesidad económica», es decir, referente a la actuación histórica [gobierno = *oikonomía*] de Dios en el mundo).

Jesús, pues, por ser auténticamente hombre, llevaba la muerte física inscrita en su biología, del mismo modo que llevaba la necesidad de comer o la capacidad de sufrimiento. La muerte es un hecho mayor que configura decisivamente toda la existencia y confiere forma definitiva a todo proyecto humano: lo que el hombre es o ha sido no se puede saber definitivamente hasta que su afrontamiento de la muerte revela sus actitudes y capacidades más profundas. Hay toda una dimensión fundamental del ser humano que da la razón a la definición del hombre dada por Heidegger: «ser para la muerte»⁸⁴. Si Jesús de Nazaret no hubiera hecho la experiencia de la muerte, ¿cómo iba a ser verdaderamente hombre? Y, por lo mismo, ¿cómo iba a estar «vencida» —como dice el Nuevo Testamento— la muerte? En consecuencia, ¿cómo sería capaz el hombre de afrontar con sentido, sin caer en la desesperación o en el escepticismo, algo tan radical e implacablemente inevitable?

Lo que sucede es que «tener que morir» no equivale, sin más, a «tener que morir *en la cruz*». Jesús pudo haber muerto de viejo o en cualquier otro punto de su trayectoria vital, una vez asegurado el cumplimiento de su misión (antes —a causa de un accidente en la infancia, por ejemplo— no parece «posible»: que el designio de Dios sea máximamente respetuoso con las leyes de la historia no excluye su dominio definitivo, en orden a asegurar el plan de salvación). Si murió precisamente asesinado, violentamente eliminado en la plenitud de su vida, traicionado y escarnecido, eso es algo que ya no pertenece a la «necesidad» de la encarnación. El *modo de la muerte* pide una explicación concreta en las conductas humanas y en las causalidades de la historia.

2. La cruz, producto terrible del pecado del hombre

La «exaltación de la cruz» ha causado, a este respecto, un grave daño, porque es fruto de una teologización apresurada: la cruz como algo «querido» por Dios, sin tener en

cuenta que este «querer» divino significa tan sólo su libre asunción de los hechos provocados por la libertad del hombre, pasando por encima de un previo y decidido «no querer» mal alguno para su Hijo.

Dios no quería la cruz: ¿cómo iba a querer semejante desventura e ignominia para su Hijo «bien amado» (Mt 3,17; 12,18; 17,5; Mc 1,11; Lc 1,35)? Y tampoco Jesús la quiso: «Padre mío, si es posible, que se aleje de mí este trago...» (Mt 26,39; Mc 14,31; Lc 22,42). La cruz —y la teología actual lo subraya cada vez con mayor insistencia— es un producto terrible del pecado, si la miramos desde la perspectiva del hombre; y es manifestación del amor llevado hasta las últimas consecuencias, si la miramos desde la perspectiva de Cristo. Ése es el doble significado de la afirmación paulina: «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3).

Jesús murió porque el hombre es malo y no tolera la defensa del pobre, ni el desvelamiento de la hipocresía, ni la denuncia de la injusticia, ni la ruptura de las convenciones y privilegios sociales o religiosos. Jesús murió porque era bueno y no pactó ni se cansó, sino que se puso del lado de los oprimidos, sin retroceder ante las consecuencias; porque fue fiel a su misión, dándose sin reservas, sin guardar nada para sí, ni siquiera lo más valioso: su propia vida, su ilusión de ver coronada su obra. Jesús «muere, en verdad, a manos de los hombres, de todos: porque los hombres matamos. Y muere en nombre de ellos, por amor a ellos» (J.I. González Faus⁸⁵).

Si perdemos esto de vista, la muerte de Jesús se convierte en un frío y abstracto fantasma teológico sin sentido. Peor aún: corremos el riesgo de sustituir el verdadero «escándalo de la cruz» por un escándalo artificial, que hace incomprensible el amor de Dios, al introducirlo en las categorías «comerciales» y «burguesas» del rescate y la satisfacción. En cambio, vista en su crudo realismo, la muerte en la cruz aparece como el índice supremo del amor

de Jesús y del amor del Padre y abre ante nosotros su ejemplaridad inagotable y su capacidad de redención.

Jesús no muere asesinado en la cruz para satisfacer un principio abstracto: pensar eso es la mejor manera de hacer que «pierda su eficacia la cruz de Cristo» (1 Cor 1,17). Muere por el choque concreto y real con los límites implacables de la realidad, con la fuerza del mal y del pecado. Muere condenado, no por un puro capricho o por una absoluta y descarnada maldad: los que le hicieron matar tenían motivos muy serios para hacerlo. *Mors tua, vita mea* («tu muerte es mi vida»): tal podría ser el resumen; para los escribas, los fariseos y los ancianos, Jesús rompía todos sus esquemas religiosos y ponía en entredicho un sistema social que estaba profundamente sacralizado y que les confería a ellos su propia identidad (y, de paso, sus privilegios sociales): «antes que perezca la nación entera, conviene que uno muera por el pueblo» (Jn 11,50).

Posiblemente resulte exagerada la opinión de W. Panenberg, que afirma que a Jesús no tenían más remedio que condenarlo por blasfemo y que, en definitiva, lo condenaron *con razón*, según la Ley⁸⁶. Pero que el autor de una de las grandes cristologías modernas sostenga esto hace ver el realismo tremendo de la muerte de Jesús. Por su parte, Pilato, aunque a regañadientes, lo condena porque comprometía su carrera política, «el pan de sus hijos», pues podía ocasionarle —al menos así lo pensaba él— un grave problema de orden público.

3. La cruz, índice supremo del amor de Dios

Jesús muere, pues, condenado por la religión y por la política, como tantos profetas de ayer y de hoy; como, en cierto modo, todo el que lucha, de verdad y sin compromisos, por el amor, la paz y la justicia.

Jesús vive hasta el extremo el fracaso constitutivo de la historia de dolor de la humanidad: luchar por crear el

bien y ver, sin embargo, cómo el mal sigue proliferando; darse con todo el amor a los demás y sentirse, no obstante, desconocido, malentendido y, a veces, aplastado por aquellos mismos a quienes se ama. Si, con todo, Jesús persevera hasta el final, ése es el sello de su amor, ésa es la cifra de su salvación; gracias a Él, el hombre puede asumir en esperanza ese fracaso constitutivo de la historia y entregarse al amor, a pesar de toda la incomprensión e ingratitud.

¿Y qué hace el Padre, a todo esto? Tengo que empezar confesando abiertamente que —aunque pueda comprender su sentido a cierto nivel— no me gustan expresiones como la de que Dios *abandonó* a Jesús. Es verdad que el grito pavoroso de la cruz está ahí: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34); pero ese grito no indica un desinterés por parte del Padre, sino sólo una manifestación más —quizá la más terrible— del «silencio de Dios» en el sentido ya explicado: hecha la creación, Dios respeta —aun a costa de su propio Hijo— su legalidad intrínseca, para que pueda llegar a ser lo que es, lo que está inscrito en sus más íntimas posibilidades. La sigue con apasionado interés, pero por eso mismo no la anula sustituyéndola; como el padre auténtico que acompaña en la vida a su hijo, pero sin coartar su iniciativa ni anular su personalidad.

Como decíamos al hablar del sufrimiento, Dios sufre —de un modo que no podemos entender, pero también con mucha más realidad de la que podemos imaginar— con su Hijo; su corazón se desangra con Él en la cruz. Pero no puede librarlo: tiene que dejar que se realice y «se consuma». Sólo puede acompañarlo desde el fondo, sufriendo porque el Hijo, aplastado por el dolor y el fracaso, apenas puede sentir su compañía y su íntimo aliento. Aunque de algún modo sí lo siente o, al menos, lo *presiente*; por eso, a pesar de todo, Jesús no muere desesperado: en la punta decisiva de su libertad, en el extremo más hondo

de su corazón, permanece la confianza inquebrantable: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46).

No cabe mejor explicación para la actitud del Padre, por consiguiente, que la que aparece en la misma Biblia: «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único» (Jn 3,16). Es decir, que el obvio y sobrecogedor amor del Hijo, que se da por nosotros «hasta el fin», de ningún modo está en contraposición con una pretendida actitud justiciera del Padre. Todo lo contrario: ese amor es el puro reflejo, la fidelísima expresión del amor del Padre por nosotros. Únicamente por eso, porque nos quiere salvar, consiente en el inmenso dolor de tolerar la muerte de su Hijo. No se trata sólo, por tanto, de que Dios entre en la historia con la única intención de salvar al hombre —nunca de oprimirlo—, sino que lo hace con tal decisión y apasionamiento que ni siquiera retrocede ante la posibilidad más terrible y extrema: la de resultar herido en el mismísimo centro de su ser, en su corazón de Padre.

Puede que a alguien le resulte extraño este lenguaje humanizado, antropomórfico, para hablar de Dios. Pero la teología actual comprende cada vez más claramente la necesidad y hasta la mayor exactitud, en definitiva, del «lenguaje narrativo» para expresarse a ciertos niveles. Un lenguaje que no se debe tomar a la letra, pero que, bien entendido, «evoca» en nosotros la imagen justa y precisa de Dios y nos hace vislumbrar, aunque sea «en espejo y enigma» (1 Cor 13,12), su más honda verdad.

La suya y la nuestra. Porque es así, en concreto, viendo lo que pasa en el Hijo, como nosotros podemos intuir el sentido y la certeza de nuestra salvación. Dios está con nosotros, aunque no lo veamos, aunque no pueda sustituir inmediatamente la comprensión del amigo o el bisturí del médico, aunque tenga que dejarnos hundir en el dolor y, al fin, en la muerte. Ese es el precio imborrable de la finitud. Pero, desde que Jesús lo ha pagado, desde que sabemos que el consentirlo no implica desamor por parte de Dios, estamos seguros de que también ese precio

está redimido. Verdaderamente, Jesús penetró en nuestro dolor para salvarlo y se apropió lo más terrible de nuestra condición, con el único fin de darnos poder y ayudarnos a asumirla.

Y todo esto, no de palabra ni como mera doctrina, sino vivido en la propia carne y en el propio espíritu: vivido para nosotros, es decir, haciendo posible que también nosotros podamos vivirlo sin que nos aplaste ni elimine la segura esperanza de nuestra realización y nuestra felicidad definitivas. La pregunta gloriosa de Pablo emerge siempre con más fuerza: «¿Quién podrá separarnos de ese amor de Cristo? ¿Dificultades, angustias, persecuciones, hambre, desnudez, peligros, espada...?» (Rm 8,35).

Sin la cruz sería muy difícil convencer al hombre del amor de Dios, y más aún de su apasionado interés por salvarnos. Pero desde ella siempre será posible decirle al hombre que la suya (su cruz) tiene un sentido, y que la última palabra es «*salvación*». El enfermo, el maltratado, el pobre; el condenado, el calumniado, el incomprendido; el excomulgado, el acusado de blasfemia o de rebeldía; el que no acaba de ver el fruto de su trabajo y de su ilusión; el que recibe incomprensión, abandono u odio por su entrega; el que es encarcelado, torturado o linchado por cuerpos especiales...: todos ellos tienen en la cruz de Cristo una fuerza que actúa desde el fondo del ser y del coraje, aunque no se note; desde allí les llega una palabra viva, que conserva su sentido y su capacidad de ánimo y de convocatoria, a pesar de todas las deformaciones, de todas las ideologías, de todos los secuestros, de todos los ocultamientos de la historia.

4. Jesús, el «proletario absoluto»

Lo que acabamos de decir bastaría para «justificar» la pasión de Jesús. El valor psicológico y moral de su dolor, vivido en la entrega y la confianza, pertenece a las viven-

cias más entrañables de la humanidad; sólo por eso cabría ya hablar de una «feliz culpa».

Pero conviene ahondar aún más, hasta llegar a lo que podríamos llamar la «valencia real-metafísica» de la existencia sufriente de Cristo. El título de este apartado pretende sugerirlo, aludiendo —como ya habrá advertido el lector— a una de las más hondas y humanas intuiciones de Karl Marx. (Con lo cual, además, se consiguen dos objetivos: en primer lugar, reconocer una deuda, pues fue leyendo las reflexiones de Marx sobre el papel del proletariado como descubrí la trascendencia de este punto; y, en segundo lugar, retrotraer la intuición marxiana a sus orígenes bíblicos, donde indudablemente tiene su alimento —consciente o inconsciente: poco importa).

Para empezar, hay que advertir que no se trata ahora de insistir tanto en los sufrimientos de Cristo cuanto en el género global de vida que los enmarca y, en definitiva, los origina. Jesús fue pobre: el símbolo de la cueva donde nace y el vestido —único bien material que le quedaba— sorteado al pie de la cruz delimitan una existencia de absoluto desprendimiento: «el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8,20; Lc 9,58). Y el Evangelio deja bien claro que no es cuestión de «ascetismo» —al contrario que el Bautista, el Hijo del Hombre «come y bebe» (Mt 11,19; Lc 7,34)—, sino de voluntaria y activa identificación con la suerte de los pobres; no es cuestión de casualidad, sino de decisión estricta y coherente. Si —como ya queda dicho— algo tiene de original la proclamación de Jesús, es su universalismo sin excepción, su radical oposición a excluir de la gracia del Reino a determinados grupos de personas. De ahí sus «comidas con los pecadores», su defensa de las prostitutas, su predicación a los pobres... Y como, en la proclamación de Jesús, sus palabras no son más que la explicación de su vida, de ahí que asumiera para sí una existencia pobre, marginada. Era el único modo verdadero de proclamar un evangelio *realmente* universal y de salvar *realmente* a todos.

Intentemos aclararlo algo más. El hombre es un ser menesteroso. Todo le es poco y todo le parece poco. Tiende ansiosamente a acaparar, a convertir todo objeto en posesión, y toda posesión en privilegio. Es decir, tiende a estratificar la sociedad creando centros, grupos o modos de vida privilegiados, *a costa* —necesariamente— de los demás. El hombre rompe la universalidad del hombre, y todo resulta ya desigual: la comida, el dinero, el poder, el saber... *no pueden* ya ser universales; todo está o acaba estando *siempre* acaparado. El mismo ser-hombre queda dividido en categorías, castas, clases...

En estas circunstancias, la universalidad decrece a medida que se va subiendo en la escala social. Un ejemplo vulgar: si me dirijo a gente con un nivel de vida desahogado, no puedo pensar en todos los hombres, sino en la pequeña o media burguesía; si me dirijo a gente que cuenta sus ingresos por millones, tengo que reducir aún más el círculo, limitándolo al número relativamente pequeño de la gran burguesía; si me dirijo a gente que ingresa miles de millones, el círculo se cierra alrededor del pequeño núcleo de las grandes familias financieras. Y al revés: cuanto más reducido es el nivel de ingresos de la gente a la que me dirijo, más aumenta ésta en número: en el límite, si no exijo nada, podré encontrarme con todos los hombres. La universalidad está en la pobreza.

Es lo que Marx afirma del proletariado como clase social, que posee carácter universal por su sufrimiento universal, que no tiene más «título» que el de ser «humano»; por eso la liberación del proletariado aparece como la «liberación de todas las demás esferas de la sociedad».

Pero dejemos ahora la cuestión sociológica de si una clase social puede acumular en sí la universal negatividad de la sociedad; en cualquier caso, el diagnóstico es certero a nivel moral y de principio y, desde luego, nos vale para comprender la universalidad de Jesús de Nazaret, la única

universalidad que es posible *dentro de la historia*: la del sufrimiento, la de no tener nada, la de darlo absolutamente todo. Jesús, sí, es ciertamente el total, el universal, el absoluto «proletario», y por eso pudo identificarse con todos los hombres y salvarnos a todos.

Que no se trata de una metáfora artificiosa, lo demuestra explícitamente la tradición bíblica. Desde el comienzo, la comunidad cristiana reconoce en Jesús la realización plena de la figura del *Siervo de Yahvéh*, que acumula hasta tal punto la negatividad humana que, «desfigurado, no parecía hombre ni tenía aspecto humano» (Is 52;14); y por eso mismo pudo salvar a todos: «nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron» (Is 53,5).

*
**

«...en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas: de una esfera que posee un carácter universal, debido a sus sufrimientos universales, y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún daño especial, sino el daño puro y simple; que no puede invocar ya un título histórico, sino sólo su título humano; que no se encuentra en ninguna índole de antítesis unilateral con las consecuencias, sino en una antítesis total con las premisas del Estado (...); de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución de la sociedad como clase especial es el proletariado»

K. MARX, *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en (K. Marx - F. Engels), *Sobre la religión*, Salamanca 1974, p. 105.

«Mirad, mi siervo tendrá éxito,
 subirá y crecerá mucho.
 Como muchos se espantaron de él,
 porque, desfigurado, no parecía hombre
 ni tenía aspecto humano (...).
 Creció en su presencia como brote,
 como raíz en tierra árida, sin figura, sin belleza.

Lo vimos sin aspecto atrayente,
 despreciado y evitado de los hombres,
 como un hombre de dolores
 acostumbrado a sufrimientos,
 ante el cual se ocultan los rostros,
 despreciado y desestimado.

Él soportó nuestros sufrimientos
 y aguantó nuestros dolores;
 nosotros lo estimamos leproso,
 herido de Dios y humillado;
 pero él fue traspasado por nuestras rebeliones,
 triturado por nuestros crímenes.

Nuestro castigo saludable cayó sobre él,
 sus cicatrices nos curaron.

Todos errábamos como ovejas,
 cada uno siguiendo su camino,
 y el Señor cargó sobre él
 todos nuestros crímenes.

Maltratado, se humillaba y no abría la boca:
 como cordero llevado al matadero,
 como oveja ante el esquilador,
 enmudecía y no abría la boca.

Sin defensa, sin justicia, se lo llevaron,
 ¿quién meditó en su destino?

Lo arrancaron de la tierra de los vivos,
 por los pecados de mi pueblo lo hirieron»

ISAÍAS 52,13-14; 53,1- 8.

*
 **

Pablo, aunque en una perspectiva diferente —quería explicar la dialéctica humillación-exaltación de Cristo—,

elaboró reflexivamente esta idea. Tal es el significado hondo del tema de la *kénosis* (Flp 2,5-11), palabra griega que significa «vaciamiento»: Jesús se vació totalmente de sí mismo, de su «condición divina» (que lo situaría en un puesto único), y tomó la «condición de esclavo», que, situándolo en el último peldaño de la escala humana, le permitió ser «simple hombre» en toda la universalidad; y *por eso* nos salvó. (Pablo sigue aquí otra línea: por eso fue exaltado, constituido Señor; pero ya sabemos que ésa es precisamente también nuestra salvación).

La teología actual⁸⁷, al llamar a Jesús «el hombre para los demás», expresa una intuición certera: el que se da totalmente, el que no toma nada para sí, el que se universaliza del único modo posible en la tierra: dándose *todo a todos*.

Si muchas de las consideraciones sobre este arduo y profundo tema hubieran tenido en cuenta este aspecto, seguramente se habrían evitado muchas discusiones inútiles. Y si el tema del sufrimiento y del sacrificio se hubiera enfocado en esta perspectiva, se habrían desvanecido ciertas tentaciones de «dolorismo» y habría aparecido, en cambio, la honda seriedad del trabajo por la justicia, de la lucha contra la pobreza, de la búsqueda de la verdadera unidad.

En todo caso, el sufrimiento de Jesús resulta así comprendido en su verdadera perspectiva: no como fruto de la casualidad ciega ni como precio a pagar a un Dios airado, sino como el verdadero rostro del amor universal, que quiere llegar a todos y que por eso se sitúa en el punto más bajo: «a los pies» de la humanidad (cf. Jn 13,5-14). De este modo consigue la única —aunque real y verdadera— universalidad que es posible conseguir en la historia: la del sufrimiento, la de la gran —y también única— «internacional de los humillados y ofendidos».

Esta misma universalidad es la que entrega a su Iglesia en el mandamiento del amor y la que incluso conservará para siempre, durante toda la eternidad —el Resucitado conserva las señales de su pasión (cf. Jn 20,27 y Ap 5,6-9.12)—. Sólo que, después de la muerte, roto ya el velo de la carne, el Resucitado recibe, en favor de la Iglesia y de la humanidad, la universalización perfecta, que le permite identificarse no sólo negativamente, sino también positivamente con todos los hombres. Tal es uno de los significados fundamentales de la resurrección.

E

Resucitado para nuestra salvación (Rm 4,25)

Resulta sorprendente que esta frase, en la que se resume quizá la quintaesencia del proceso salvador, haya permanecido durante siglos oculta a los ojos de la teología. La resurrección tenía algo de «final feliz» que se sale ya de la dinámica decisiva del film. Era utilizada apologéticamente, y se reconocía de palabra su grandeza; pero, a la hora de la verdad, carecía casi por completo de eficacia teológica.

Gracias a Dios, las cosas han cambiado. La teología actual, en una auténtica catarata de estudios, trata de comprender y «realizar» el sentido hondo de esta frase paulina. Frase que no es más que el contrapunto positivo de aquella otra, más tajante aún, si cabe: «si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es ilusoria» (1 Cor 15,17). Nosotros vamos a intentar tomar lo indispensable para alimentar la marcha de nuestra reflexión.

La resurrección le pone fin a todo, pero también lo inicia todo. Los evangelios empiezan por la infancia (Mt, Lc) o por el inicio de la predicación (Mc, Jn fuera del prólogo); pero, en realidad, están escritos desde el final, desde la resurrección: son la vida del Resucitado. Y es que en ésta se abre el significado de todo lo anterior, porque ella es el *telos*, es decir, el fin que, desde el comienzo,

está animando todo el proceso. La resurrección es la palabra decisiva e irrevocable sobre Jesús.

Si Jesús de Nazaret no hubiera resucitado, habría quedado reducido a ser uno de tantos personajes —trágicos y sublimes, grandes o miserables— que se estrellaron, con toda su buena voluntad, contra el frío muro de la historia. Habría sido un fracasado, un hombre bueno al que tritularon los implacables mecanismos de los que mandaban, al que aplastó el peso ciego de las estructuras... Y cuanto llevamos dicho de su salvación para nosotros se tornaría pura utopía: un sueño soñado en la tierra de ninguna parte.

Pero no: Jesús ha resucitado, y todo se hace en Él único y diferente. Dios reivindica al condenado por blasfemo, y los pobres vuelven a ver vivo y triunfante a aquel a quien los poderosos aplastaron. Jesús tenía razón. En la tierra, en nuestra tierra concreta, es posible vivir salvados a pesar de todo; sintiendo que se acabó el miedo, porque ha quedado rota la fuerza del pecado; siendo libres, a pesar de la fuerza del dinero de los poderosos; entregándose al amor, a la paz y a la justicia, aun siendo conscientes de su inevitable precariedad; confiando en Dios y viviendo en el calor y la seguridad de su amor de padre, pese a su silencio, a su «abandono», a su respeto por los mecanismos de la naturaleza y de la historia...

Todo esto —y mucho más, claro está— nos dice la resurrección de Cristo, aunque no resulte demasiado fácil interpretar su idioma, tanto respecto del mismo Cristo —¿cómo podemos concebir al Resucitado?— como respecto de su significado para nosotros —¿qué repercusión tiene la resurrección en nuestra vida real?

1. Cristo resucitado, «cuerpo espiritual»

Cristo resucitado es un misterio para nuestra capacidad comprensiva, puesto que, por definición, está fuera de nuestro marco espacio-temporal de referencia. Nada más

equivocado —ni más corriente, por desgracia— que concebir la resurrección como la «reanimación» de un cadáver: un muerto que «vuelve» a la vida. Tal es el caso de Lázaro en la narración joánica. El uso de una palabra común produce aquí un engaño fatal. Lázaro, sí, vuelve a la vida como quien despierta de un largo sueño; pero, en el fondo, todo sigue igual para él: se trata únicamente de un paréntesis, de un aplazamiento. Por eso, todo sigue siendo lo mismo, y tendrá incluso que morir como todos.

El caso de Jesús es completamente diferente. Cristo «ya no muere» (Rm 6,9), porque no «vuelve» a esta vida, sino que «entra en su gloria» (Lc 24,26). Por el amor sin reservas, por la entrega absoluta, rompió en su carne el poder del pecado, eliminando la misma atadura de la finitud. Es el Señor, el *Kyrios*, a quien todo está sometido y que a nada ni a nadie se somete: pasó el tiempo de ser «esclavo»; ahora Dios «lo levantó sobre todo» (Flp 2,7-9).

Pablo trata de expresarlo recurriendo a una denominación paradójica: Cristo resucitado es un «cuerpo espiritual» (1 Cor 15,44). *Cuerpo*, para indicar que no renuncia a su humanidad, sino que sigue siendo el de siempre, uno de nosotros, Jesús de Nazaret; pero *espiritual*, porque ya pasó la puerta y rompió el límite: su cuerpo está totalmente traspasado por la divinidad, es pura transparencia espiritual, libertad absoluta, presencia ilimitada.

El asunto se entiende mejor a partir de la antropología bíblica, para la cual el cuerpo no es lo opuesto al alma, sino la totalidad del hombre en cuanto lugar de su presencia, de su expresión y de su capacidad de comunicación. Que el cuerpo de Cristo sea espiritual significa, pues, que su presencia a sí mismo, a los demás y a Dios es ya la misma del Espíritu: libre de las limitaciones del tiempo y del espacio, elimina el cerco cerrado de la individualidad.

Como de modo magnífico e irrepetible explican las «Cartas de la Cautividad», Jesús es el «pléroma», la *ple-*

nitud: el cosmos tiene en Él su consistencia (Col 1,17); la historia, su clave (Col 1,27); la Iglesia, su cabeza (Col 1,18; Ef 1,22). De ahí la insistencia de Pablo en hacernos sentir que Cristo no es ya algo frente a nosotros, fuera de nosotros, sino que nos penetra a cada uno y nos funde a todos en comunidad: somos «en Cristo», según la fórmula constantemente repetida.

*
**

«Por lo tanto, Jesucristo no sólo está en relación con el universo en su totalidad actual y futura, sino también en relación personal con cada uno de los creyentes. Pero entonces, ¿en qué puede consistir la presencia en nosotros de un ser que ya no es de este mundo y que, sin embargo, lo cerca por todas partes? De estos dos aspectos, individual y colectivo, el intérprete corre a menudo el riesgo de identificar uno con detrimento del otro, ya objetivando la imagen de Cristo individual puesto a su lado, ya disolviendo su persona en una especie de magma pancrístico. Sus afirmaciones dependen, en gran parte, de presupuestos de orden filosófico y dogmático; aquí tan sólo quisiéramos plantear el problema de la relación de Cristo, de persona a persona. ¿Al hablar de Jesucristo, me dirijo a un tú?»

Con Pablo respondo primero a esta pregunta con una confesión personal, que se inspira en sus propias palabras. Yo también me siento en relación con el Cristo viviente como con alguien distinto de mí, del que dependo por entero, sin el cual el vivir ya no es vivir, y con el cual todo se vuelve amor. Y, sin embargo, me parece que he exorcizado la imaginación que representa al Resucitado como un Jesús que sobrevive. En efecto, Cristo ya no es simplemente un individuo numéricamente distinto de los otros; está también en relación particular y exclusiva con todos los hombres de todos los tiempos. Silenciar esta presencia efectiva en la humanidad universal equivale a mutilar a Jesucristo. El Jesús prepascual consiste, pues, en mantener a la vez la relación con una persona única

y manifestar su presencia en todos los tiempos y en todos los seres»

X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y Mensaje Pascual*, Salamanca 1973, pp. 322-323.

*

**

El límite de la profundización en la propia experiencia es: «vivo yo, pero ya no vivo yo: es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20). Y el límite del progreso en la comunicación es: «ya no hay más judío ni griego, siervo ni libre, varón ni hembra, dado que vosotros hacéis todos uno con Cristo Jesús» (Gal 3,28).

Así pues, Cristo resucitado es individualidad viva, original, que toma la iniciativa; pero es individualidad liberada, no presa de sus propios límites, que lo penetra todo y puede identificarse con todo. Es un tú irrepetible, a quien se puede hablar y amar; pero es también un tú que nos sale al encuentro en cualquier otro tú, en cualquier otra realidad.

Las narraciones evangélicas, a su modo más simbólico e imaginativo, ya habían dicho lo mismo. El Resucitado «aparece», «se deja ver» (*ofze*, en griego); para Él no hay puertas ni ventanas; no hay distancias, pues lo mismo se deja ver en Galilea que en Jerusalén. Es decir, se muestra como Señor soberano sobre todas las leyes del cuerpo y del mundo. De ahí la extrañeza de los discípulos, que «no lo conocen» de entrada: ni María (Jn 20,14), ni los de Emaús (Lc 24,17), ni los Doce en el lago (Jn 21,4).

Por eso, vistas al trasluz de su intención, esas narraciones remiten a una experiencia única y original: a la certeza de que Jesús está vivo y presente, de que ha sido constituido en poder, de que es para siempre «el Señor».

Al mismo tiempo, esas mismas narraciones muestran un cuidado exquisito en hacer ver que el Señor es, a pesar de todo, el mismo Jesús de siempre: que se le reconoce por su voz («¡María!»: Jn 20,16) o por el gesto de «partir

el pan» (Lc 24,31), que hace reconocer sus llagas (Jn 20,27), que mantiene su delicadeza exquisita con los Apóstoles preparándoles unos peces asados en la playa y comiendo con ellos (Jn 21,9)...

Ahora podemos comprender que el paulino «cuerpo espiritual» no es cuerpo disminuido, sino todo lo contrario: puede hacer y expresar todo lo que es capaz de hacer y expresar un cuerpo normal, pero sin estar sometido a ninguna de sus servidumbres. Debido al espesor de su materialidad, nuestro cuerpo expresa, pero también oculta fatalmente: todos sabemos del sufrimiento del equívoco, incluso en los asuntos más íntimos, urgentes o elevados; el de Cristo, en cambio, es ya plena transparencia. Nuestro cuerpo es presencia y calor de intimidad, pero una presencia fatalmente limitada y una intimidad siempre amenazada por el equívoco o el egoísmo; el de Cristo, por el contrario, es presencia plena, intimidad que integra, multiplica y potencia: cuando se da a alguien, está creando apertura y comunión con los demás, con todos.

2. Cristo resucitado, «utopía realizada»

Por eso decíamos que Cristo resucitado es para nosotros misterio que no podemos abarcar (aunque de él siempre podemos vivir). Debemos recurrir a muchos modos de expresarlo, tratando de intuir lo que sugieren las diversas y convergentes referencias.

Cristo como «*universal concreto*» resulta especialmente significativo para quien, pasando por encima de su abstracción, sea capaz de presentir la gran riqueza de significado que insinúa esta expresión hegeliana. Nada de lo que en ternura, humanidad y concreción fue y supuso Jesús de Nazaret se perdió, sino que pervive en la concreción individual del Resucitado. Pero todo ello está ahora «infinetizado», no atado a ningún tiempo ni lugar, no manipulable por ningún grupo o ideología.

Cristo como «*hombre nuevo*», o incluso «hombre genérico» (según la aproximación certeramente desarrollada por J.I. González Faus⁸⁸), tiene fuertes resonancias en nuestra sensibilidad moderna. Alude a esa aspiración en que la individualidad deja de ser egoísta para hacerse comunitaria, y en que la realización propia deja de ser privada, posesiva, individualista, para hacerse social, compartida, universal. Señala la realización de ese profundo deseo de que la propia esencia se haga una con la esencia de la realidad, según la vieja y honda intuición del Romanticismo, o se identifique con todos los demás hombres: «un yo que es un nosotros, y un nosotros que es un yo», según la expresión genial de Hegel.

Cristo como «*prolepsis del ésjaton*», es decir, como anticipación del fin absoluto —tal como lo resalta W. Pannenberg⁸⁹—, es de una gran sugestividad histórica, porque en un tiempo como el nuestro, tenso hacia el futuro, ayuda a ver cómo en el Resucitado se realiza el sentido total de la historia, orientando definitivamente la acción del hombre y dinamizándola hacia adelante.

Cristo como el «*nuevo ser*» tiene hondas resonancias bíblicas y, como demostró Paul Tillich⁹⁰, posee también una gran capacidad de interpelar a nuestra sensibilidad actual. Él es el «hombre esencial», no roto por ninguna de las tremendas alienaciones de la existencia, sino plenamente reconciliado consigo mismo, con los hombres, con el mundo y con Dios. Para Él pasó ya lo viejo, y vive instalado para siempre en la novedad sin sombras y sin fisuras de la reconciliada comunión total.

Ya sabemos que Pablo recurrió expresamente al símbolo, llamando a Cristo el «segundo Adán». El Resucitado, sí, responde por fin al glorioso designio de Dios sobre el hombre. Él es el hombre universal, «obediente», es decir, plenamente identificado con Dios y, por tanto, portador de la salvación (cf. Rm 5,19). Él es «Espíritu vivificante» (1 Cor 15,45), es decir, comunión plena, «carne olvidada

de sí misma», según la magnífica expresión de san Ireneo⁹¹, generosidad total, fuente de vida y de gracia, entrega desbordante (cf. Rm 5,9.10.15.17: «mucho más»).

Cristo como «*utopía realizada*»⁹² —conforme reza, siguiendo a bastantes autores, nuestro título— puede insinuar de algún modo todos esos elementos. En el Resucitado se realizan, al fin, las más secretas y ambiciosas aspiraciones del hombre, desde la perfección soñada de los mitos primigenios hasta los más elaborados proyectos de la filosofía social. La síntesis y recapitulación de todo, la comunión sin trabas ni fronteras, el amor universalmente realizable, la vida que, de una vez, vence a la muerte... Por eso es *utopía*: por un lado, concreción de la más alta perfección presentida; por otro, no situado en el espacio (*u-topos* = no lugar) ni en el tiempo.

Pero, mientras la isla de Moro es el lugar de ninguna parte, por estar hecha únicamente de la materia irreal de los sueños y de la imaginación, el Resucitado es «*u-topos*» por todo lo contrario. Su realidad es tan plena y desbordante que ya no puede ser abarcada por las medidas esencialmente limitadas de la historia: «os conviene que yo me vaya» (Jn 16,7). Fue preciso que la muerte rompiera la cáscara de la finitud y destruyera la «carne» que estaba bajo la ley de la *hamartía* (2 Cor 5,21: «lo hizo pecado»), permitiendo así la máxima culminación posible del amor dentro de la historia (Jn 13,1: «hasta el fin»). Sólo entonces pudo Jesús pasar «al otro lado» y convertirse en el Cristo, en el Señor.

Y ahora se comprenderá mejor la ya indicada insistencia de las narraciones evangélicas en la realidad del Resucitado, que «se aparece» y se impone incluso a quien, como Tomás, se resiste a creer; en su identidad, que hace «reconocer» en el Señor glorioso al Jesús humanísimo y servicial. Por eso la utopía de Jesús en la Escritura carece de la más mínima contaminación de irrealidad: sin lugar concreto, los desborda todos, al estar en todas partes; no

visible, porque es el «pléroma», la plenitud desbordante que lo llena todo: el cielo, la tierra y el abismo (Flp 2,10); no acaparable por ningún grupo histórico (cfr. Jn 20,17: «suéltame»), porque estará con todos «hasta el fin del mundo» (Mt 28,20).

Este último rasgo nos remite a nuestra intención fundamental. La Escritura, como tantas veces se ha repetido, no se interesa por la resurrección como por un fenómeno «objetivo», interesante por insólito y extraordinario. La resurrección interesa porque es *pro nobis*, «para nosotros»: «resucitado para nuestra salvación». Por eso el Resucitado nos «da el Espíritu», es decir, nos une íntima y definitivamente a su destino: vivimos con su vida y estamos resucitados con su resurrección.

Verdaderamente, la salvación es total, y el horizonte del hombre aparece liberado de todos los límites y tropiezos, pues el mismo insuperable «último enemigo, la muerte», quedó para siempre vencido (cf. 1 Cor 15,26).

Pero ahora conviene ver, ya más en concreto, qué significa la resurrección de Cristo para nosotros.

F

Resucitados en Cristo

«Resucitados en Cristo». Esta frase, que resume nuestra salvación, constituye una idea central en Pablo, el cual fundamenta en ella tanto la moral como la esperanza cristiana. Pero ¿qué significa concretamente?

1. Esperanza versus «opio» y «utopía»

Que la respuesta no es fácil lo indican ya las reacciones en la comunidad de Corinto. Los «entusiastas» construyeron en seguida —y hasta parecían vivirla— una *ideología* de la resurrección: el cristiano ya está resucitado por Cristo y *del mismo modo* que Cristo; por consiguiente, ni el esfuerzo ni la paciente espera tienen ya sentido: todo está ya hecho y conseguido; como resucitado, el cristiano no necesita ya trabajar ni someterse a normas ni practicar la solidaridad y la obediencia... Otros, por el contrario, no creen en la resurrección: les parece imposible, y limitan su esperanza a esta vida. Curiosamente —o no tan curiosamente—, las consecuencias son las mismas: pérdida del sentido específico del cristianismo, desinterés por el hermano, abandono de la historia...

Contra los últimos, la Primera Carta a los Corintios insiste en la realidad fundamental de la resurrección; contra los primeros, la Segunda Carta a los Corintios subraya el

papel decisivo del servicio y la permanencia irrenunciable de la ley humilde de la cruz.

Polémicas pasadas, ciertamente; pero problemas presentes. La novedad incomprensible de la resurrección sigue interrogándonos, y las respuestas siguen con su tendencia a polarizarse lejos del centro cristiano.

En una de sus aportaciones más fecundas, la reciente teología acaba de mostrar la inoperancia *efectiva* de la escatología «tradicional» en la vida cristiana. No se negaba la resurrección, pero sí se la encerraba cuidadosamente en el más allá; y el resultado venía a ser el mismo: la realidad permanecía intocada por lo que debería ser su más eficaz revulsivo. Y, en el otro extremo, ciertas actualizaciones de la fuerza salvadora del Resucitado aparecen secretamente cargadas en la cuenta —quizá sin formularlo claramente ni para sí mismas— de un inminente paraíso terrestre, y circunscribiendo a esta vida, en todo caso, la esperanza cristiana.

Que esto suceda bajo la forma de un «sano escepticismo» respecto de la vida futura —en reacción contra tantos escapismos píos y con la intención de espolear el interés de los cristianos por la causa de los pobres y oprimidos— debería alertarnos y hacernos reflexionar a todos; debería hacernos volver nuevamente a Pablo para escuchar aquello de que, «si la esperanza que tenemos en Cristo es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres» (1 Cor 15,19); aunque luego debemos igualmente aferrarnos a su conclusión: «Por consiguiente, queridos hermanos, estad firmes e incommovibles, trabajando cada vez más por el Señor, sabiendo que vuestras fatigas como cristianos no son inútiles» (1 Cor 15,58).

En la precisa dialéctica de los dos extremos acontece la salvación cristiana. De lo contrario, acaban por convertirse el uno en el otro, por paradójico que parezca. La esperanza intramundana puede ser, en el fondo, el «en-

tusiasmo» de Corinto secularizado, una especie de «*theologia gloriae* inmanente», como certeramente dice González Faus del marxismo⁹³: la salvación se realiza plenamente en la historia; la plenitud total es ya posible en el más acá; no es preciso morir para resucitar... Por su parte, la esperanza ultramundana puede ser la sutil negativa de la esperanza de la resurrección: remite más allá toda exigencia; la salvación todavía no opera aquí; todo puede quedar como está... Es decir —leyendo al revés, con la realísima y tristísima gramática que nos enseña la misma historia «cristiana»—, la resurrección se convierte en un futuro abstracto e irreal, para, en su nombre, negar la salvación presente y real: se confiesa con los labios, pero se niega con la vida.

Ni opio ni utopía, pues; la palabra justa es *esperanza*. Esperanza que vive segura, que se siente salvada a pesar de todo —«esperanza contra toda esperanza» (Rm 14,18)—, pero que sabe también que no le toca a ella tomar con la mano el fruto definitivo de su aspiración, pues «esperanza de lo que se ve ya no es esperanza», sino visión, que supone descornado ya el velo del fin (Rm 8,24).

La teología actual, que, con el descubrimiento magnífico de la eficacia ya presente de lo escatológico, pudo al principio correr el riesgo de descuidar este último aspecto, ha logrado, en conjunto, un equilibrio fundamental. Es muy consciente de que la resurrección está influyendo eficazmente en nuestra vida concreta; pero sabe que la plenitud, la manifestación definitiva de «lo que somos» (1 Jn 3,2), supone la irrenunciable ascunción de la cruz de la historia, la certeza de que el dolor de la opresión y la tristeza de la finitud seguirán mientras haya hombres sobre la tierra. Dos títulos de Jürgen Moltmann⁹⁴, vanguardia sensible de esta problemática en la teología, indican perfectamente el proceso de esta toma de conciencia: a la *Teología de la Esperanza*, de corte más bien optimista y con posibilidades de equívoco triunfalista, le ha seguido

El Dios crucificado, que balancea con toda justeza la situación, haciendo ver que la resurrección es siempre la resurrección del Crucificado, del mismo modo que el Crucificado lo es de cara a la resurrección.

2. La salvación en la historia como identidad con el destino de Jesús

He ahí la salvación cristiana. No niega el sufrimiento, ni en el presente ni en el futuro de la historia: eso sería negar la realidad, creando una salvación ilusoria e «increíble», o bien equivaldría a remitirse al futuro incontrolable —«mundo feliz» tecnológico o «sociedad perfecta» sin tensiones ni necesidades insatisfechas—, abriendo la puerta a la decepción segura o al probable totalitarismo. Pero es capaz de asumir el sufrimiento, porque sabe que éste tiene ya cortada la raíz de su poder, por estar ya vencido y envuelto en la fuerza superior de una salvación operante.

Esto puede parecer abstracto. No obstante, bien mirado, es lo más real y concreto que tenemos, pues, por suerte, no se nos remite a ningún alambicado modelo teórico, sino a un ejemplo vivo: Jesús de Nazaret.

El modelo no se sitúa en la sabiduría sutil u oculta, en la *gnosis* de unos pocos iniciados, sino en la «lógica del encuentro» (O. González de Cardedal⁹⁵) o en la fuerza del «seguimiento»⁹⁶ (D. Bonhöffer), accesible a todos, principalmente a los «pequeños» (Mt 11,25).

A veces la teología puede dar la impresión de perderse en sutiles dialécticas sobre la efectividad de la salvación. El envío del Espíritu, la presencia viva del Resucitado, el comienzo de la escatología... son factores reales y verdaderos, decisivos incluso. Pero podrían ocultar el centro claro y decisivo de donde nacen: estar salvados consiste, en definitiva, en poder vivir en la tierra el mismo destino que vivió Jesús de Nazaret. (Eso quería significar todo lo que llevamos dicho acerca de la redención). Él vivió, murió y resucitó —en nuestra carne y para nosotros— una exis-

tencia salvada: sin la constricción del egoísmo, del pecado y de la muerte, libre para el amor, fundada en la esperanza... Recibir el Espíritu, ser Cuerpo vivo de Cristo, pertenecer ya al Reino... significa, justamente, estar capacitados para vivir, morir y resucitar como Jesús. Si su vida se nos aparece de verdad como una vida salvada, entonces comprenderemos lo que es la salvación cristiana; si no se nos aparece así, es que aún no «hemos visto» a Jesús, aún no lo «conocemos» (cf. Jn 14,9), aún no tenemos fe.

La salvación es humilde y realista: no niega la realidad ni suprime voluntarísticamente el sufrimiento de la historia. Pero la fe —es decir, el apoyarse confiadamente en la promesa del Padre, verificada en el Hijo y continuamente atestiguada en el Espíritu— cambia radicalmente la perspectiva y permite integrarlo todo en la seguridad definitiva del Amor salvador.

Aquí nos reencontramos con cuanto se ha dicho a propósito del problema del mal y de cómo éste queda enmarcado y superado en un más amplio proyecto de salvación. No se nos suprime el dolor, ni se nos ahorra la tentación, ni se nos libra de la muerte, pues nada de eso se le perdonó a Jesús. Y, con todo, se nos dice que somos «santos», que estamos salvados, que «ninguna condena pesa sobre nosotros» (Rm 8,1). No se nos promete triunfo alguno sobre la tierra, sino que más bien se nos echa por delante el irremediable fracaso de la cruz; se nos pide la «comida con los pecadores», la identificación con la causa de los pobres, la entrega —sin límites y sin posibilidades de éxito definitivo— al trabajo por la paz, el amor y la justicia... Y, con todo, se nos llama «bienaventurados», y el más pequeño de los cristianos es considerado superior al más grande entre los hombres (Mt 11,11).

Quizá radique ahí la característica más típica de la salvación cristiana: la máxima grandeza, entregada a la mayor humildad; la máxima utopía, empeñada en vivir en el más modesto realismo. Por eso no caben aquí ni la

soberbia ni el fanatismo, que aparecen precisamente cuando no se soportan esa paciencia y esa humildad, como demostró Dostoievski en su genial *Leyenda del Gran Inquisidor*⁹⁷. La salvación cristiana permanece oscura, enterrada en la ambigüedad de la historia, y por eso es verdadera; permanece gratuita e inmerecida, como don y promesa, y por eso es segura; permanece impotente y desvalida frente a la fuerza, sometida a la ley de la cruz, y por eso es eficaz.

Verdaderamente, aquí «patina» toda nuestra sabiduría humana. Pero en Jesús de Nazaret la salvación sigue siempre visible o, por lo menos, puede ser intuida y presentida, llamando sin intermisión a la esperanza. Su resurrección es el símbolo máximo, en cuanto que hace visible y patente el sentido y la realidad de lo que estaba presente en cada uno de sus gestos y enseñanzas y en el conjunto de su vida. Porque la resurrección no fue algo extrínseco a su existencia terrena, sino algo que salió de dentro de ella misma, como una flor nueva y maravillosa, ciertamente, e indeducible por nuestra lógica, pero alimentada, al fin y al cabo, por la misma savia de amor, confianza y entrega de que estaba hecha la planta de su vida. Por eso, desde la fe pascual comprendemos que la vida de Jesús fue ya, en realidad, un «ir resucitando» (W. Kasper⁹⁸).

Exactamente lo que, gracias a Él, nos sucede a nosotros. Pues, a la luz de Cristo Jesús y en la fuerza de su gracia, la experiencia cristiana auténtica, sin negar para nada el peso de la historia ni la tristeza de la finitud, se reconoce salvada y resucitada, más allá de toda amenaza y cargada de una esperanza incommovible.

3. Confianza versus angustia

Por eso hay —debería haber— un talante cristiano de vivir la vida: ese talante, que sorprendemos aún en Jesús mediante la lectura del Evangelio, marcado por la experiencia

del *Abba*, es decir, de una confianza sin límites en Dios-Padre. Confianza que no es en absoluto infantil, pues afronta la vida con originalísima y serena libertad, pero que sí conserva toda la ternura de la infancia. Experiencia contagiosa, puesto que todos estamos invitados a decir *Padre* y a entregarnos absolutamente a su confianza: «hasta los pelos de vuestra cabeza están contados...» (Mt 10,30; Lc 12,7).

Verdaderamente, los cristianos deberíamos tener «cara de redimidos». Porque lo estamos: resucitados en Cristo, «hijos en el Hijo». Cuanto decíamos de la dialéctica *indicativo-imperativo* tiene en estas últimas consideraciones su fundamentación y puede encontrar en ellas su expansión. Como resucitados ya en la raíz de nuestro ser, deberíamos dejarnos llevar por esa fuerza —oscura, pero fuerte y perseverante— que nos empuja hacia adelante, hacia «la madurez del adulto, el desarrollo pleno de Cristo» (Ef 4,13).

Hay un punto en que esto se manifiesta con singular efectividad: la *oración cristiana* de petición. La alabanza y la acción de gracias son más claras y evidentes. El cristiano es invitado a orar continuamente; a no cansarse de pedir, sino incluso a «cansar a Dios», si es preciso (cf. Lc 11,8-9). Y, por otra parte, se le hace notar que sobran las palabras, porque «vuestro Padre sabe lo que os hace falta, antes de que se lo pidáis» (Mt 6,8). ¿Qué significa esto? No resulta imposible de captar, y Pablo nos ayuda a situarnos en la justa perspectiva.

Es claro que Dios nos conoce hasta la más recóndita intimidad y nos quiere más que nosotros a nosotros mismos. Desde luego, no necesitamos «convencerlo»: ni para excitar su compasión ni para provocar su generosidad. Desde siempre estamos envueltos en su amor, que no busca sino dársenos y ayudarnos («cuando éramos aún pecadores...»: Rm 5,8). Pero, si no precisamos convencer a Dios, ¿a quién intentamos entonces «convencer» con nuestras

peticiones? Queda una sola respuesta posible: en el fondo, a nosotros mismos.

Esta respuesta parecerá extraña únicamente a quien no tenga siquiera un mínimo de experiencia de la oración (y conste que en este terreno nadie tiene mucho de que presumir...). A poco que una oración ahonde cristianamente, va abandonando, casi sin darse cuenta, las «peticiones», para centrarse en la única y verdadera petición: «Señor, que yo me abra a tu voluntad, a tu gracia, a tu salvación». Y las peticiones concretas se convierten, más que nada, en medio para ir precisando aquellos puntos o dimensiones de nuestra existencia en que esa apertura ha de realizarse en concreto. Pedir por el amigo enfermo equivale, ante todo, a pedir por nuestra disponibilidad para acompañarlo y ayudarlo, por nuestra apertura a la llamada divina del amor. Pedir por la justicia en el mundo no significa postular que vengan ángeles del cielo a hacer la distribución de los bienes de la tierra, sino pedir que todos nos abramos a la dinámica de amor y entrega que la salvación de Cristo ha instaurado en el fondo de nuestros corazones.

Evidentemente, la oración a Dios es algo muy profundo, y no vamos a intentar que toda ella se agote en esto: hay una dimensión de libertad y de concreta relación de Dios con el hombre que se impone respetar en su misterio. Pero, precisamente por eso, no debemos remitirnos a ella para «forzar a Dios», sino para abrirnos aun más a la penetración de su voluntad, dejando que a través de nuestra subjetividad pase su influjo: un influjo hondo y de alcance inconmensurable, tan amplio como la misma solidaridad humana. En esta perspectiva aparece muy clara la importancia de la oración en común y, sobre todo, de la oración de la entera comunidad eclesial, que ofrece la ocasión de la apertura social a Dios introduciendo en la comunidad, e incluso en el mundo entero, puntos de inserción «histórica» del influjo transformador de la gracia salvadora.

Lo que esto significa se entiende mejor partiendo de la dimensión, última y misteriosa, que de la oración nos descubre Pablo: «Pero, además, precisamente el Espíritu acude en auxilio de nuestra debilidad: nosotros no sabemos a ciencia cierta lo que debemos pedir, pero el Espíritu en persona intercede por nosotros con gemidos callados; y aquel que escruta el corazón conoce la intención del Espíritu, porque éste intercede por el pueblo santo como Dios quiere» (Rm 8,26-27).

Aquí, sí, se nos revela en paradójica profundidad el sentido definitivo de la oración cristiana. Ahora podemos comprender que, cuando los grandes orantes afirman que la oración es, ante todo, silencio, no incurren en una exageración piadosa, sino que abren su más profunda verdad. Y se nos abre también un aspecto fundamental de nuestro realísimo «estar salvados» en Cristo.

*
**

«Pero, en cuanto ‘sobrenaturaleza’, la soledad tiene la forma de la inhabitación del Espíritu Santo en lo más íntimo del yo de la creatura, de manera que todos sus pensamientos y deseos se nutren del más hondo material divino, y el Yo, en cuanto conjunto, se hace permeable a las ondas de vida divina que lo atraviesan (...).

Pero esa inhabitación del Espíritu de Dios, floreciendo en la experiencia, no se puede describir precisamente como una experiencia de ser habitado; lo cual es imposible, porque el Dios infinito no puede ser contenido en el Yo finito como en un alojamiento que lo abarque, sino al contrario: como el ensanchamiento de la persona finita, que vuelve a nacer como persona infinita, en cuanto se transparenta su casa limitada, pero no solamente como si las paredes se hicieran de cristal, y el paisaje y las estrellas se incorporaran al mundo del que vive dentro, sino entrando, en vez del cristal, la ola viviente, inundando, transparente, a través de lo transparente. Si en quien no sabe rezar (quizá porque Dios es para él de-

masiado grande, demasiado remoto, demasiado próximo) el Espíritu prorrumpe en el clamor de ¡Abba, Padre!, esta palabra, que no es una palabra audible, sino quizá sólo una callada palabra del ser, resuena desde un lugar que no se puede describir ni como situado fuera del alma ni dentro. Interior íntimo meo ('Más dentro que lo más dentro de mí')»

H.U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966, pp. 243-244.

*
**

La salvación, como decíamos, nos transforma y nos penetra; está dentro de nosotros, abriendo la posibilidad de identificarnos con el destino de Cristo. Ahora vemos que no se trata de un estar pasivo, sino de un dinámico tender a nuestra transformación, que respeta la libertad —por eso no nos fuerza—, pero que busca activamente realizarse a través de ella. Espera justamente que abramos la puerta de nuestro deseo, que nos hagamos disponibles, que acojamos: ése es el sentido fundamental de la oración. El Espíritu reza en nosotros, es decir, a través de nuestro estar perdidos en la búsqueda del sentido, a través de nuestro «no saber rezar», a través de nuestras resistencias a las llamadas de la generosidad, a través de nuestra impotencia...: a través de todo eso, el Espíritu está rezando en nosotros. El que sí sabe pedir «como Dios quiere» está ya intercediendo por nosotros: falta únicamente que nos abramos, que reconozcamos «nuestra debilidad»; en una palabra, que oremos.

Las palabras que acabamos de comentar las escribe Pablo en un contexto de gloriosa y absoluta confianza. Y a ella busca convocar a sus oyentes. Porque se apoya en una experiencia fundamental: estamos salvados en Cristo —así comienza el capítulo—, y nada «podrá separarnos de ese amor de Dios manifestado por Cristo Jesús, Señor nuestro». Paul Tillich lo tematiza diciendo: *estamos aceptados*⁹⁹.

Eso es, en definitiva, la salvación: saber que, a pesar de todo —incluso de nosotros mismos—, estamos aceptados por un amor que nos precede y nos envuelve. Nada hay que pueda ya matar en un cristiano «el coraje de existir»¹⁰⁰. «Resucitados en Cristo» tiene idéntico significado: fin de la muerte y de la angustia producida por la impotencia del pecado, confianza del que se sabe acogido para siempre: «Mirad: no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: ¡Abba! ¡Padre!» (Rm 8,15). La confianza sin límites es el fruto, porque, «si Dios está a favor nuestro, ¿quién podrá estar en contra?» (Rm 8,31).

Por eso, el talante cristiano auténtico busca expresión en la confianza, en la libertad, en la apertura. Ya sabemos que, por desgracia, eso no es siempre *lo que es*, pero sí *lo que debe ser*, lo que exige el dinamismo profundo de una humanidad resucitada que «oatea impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios» (Rm 8,16). Por eso, cuando la teología descubre esta fibra del cristianismo, como en la reciente «Teología de la Esperanza», encuentra un eco inesperado y despierta ilusiones que parecían dormidas para siempre.

Y no se trata tan sólo de un proceso psicológico: la angustia encoge —a eso alude la misma etimología de la palabra— o, en todo caso, hace agresivo; mientras que la confianza abre al mundo y al futuro. Hay algo aún más profundo: el dinamismo de una novedad que entra en la historia con un carácter tan radical que obliga a Pablo a hablar de una «nueva creación» (2 Cor 5,17; Gal 6,15), de un «hombre nuevo» (Col 3,10; Ef 4,24) que no tiene nada de estático, porque «se renueva de día en día» (2 Cor 4,16).

Verdaderamente, da pena ver cuán aplastada de rutina, cuán chata de imaginación tenemos los cristianos tan explosiva y radical novedad. Novedad que, en sí, carece

de límite, pues por delante —y por dentro— se le abre el inagotable «futuro del Resucitado», sin más limitaciones que las intrínsecas fronteras de la historia...

El contraste da pena, decimos; pero invita también a la esperanza. Porque la fe profunda presiente y como que palpa siempre, bajo las negaciones —a veces terribles— del tiempo, el soterrado caminar de la gracia; y la esperanza descubre, más allá del «eclipse de Dios»¹⁰¹, auroras siempre posibles y siempre nuevas. El «terror de la historia»¹⁰² (M. Eliade) no es abolido, pero sí puede ser leído en la esperanza como «parto» de una nueva creación (Rm 8,22). El «concepto de la angustia» (S. Kierkegaard¹⁰³) no es negado, pero sí es «superado de sobra» (Rm 8,37) en la certeza del amor. La «oscuridad de la fe» sigue siempre presente, pero bajo ella resulta posible para los ojos iluminados descubrir la gloria de la resurrección:

«Y nosotros, que llevamos todos la cara descubierta y reflejamos la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente; tal es el influjo del Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18).

G

Dios todo en todos

Las últimas consideraciones nos remiten hacia el fin, hacia la meta de la esperanza. Porque la esperanza, secreta pero firmemente animada por la plenitud de la salvación, se sabe camino, y camino más grande incluso que nuestros sueños más atrevidos. Ahora, por fin, nuestro discurso llega a su principio, el que Dios quiere de verdad para el hombre: su salvación, su realización plena, su felicidad total.

Quizá por eso deberíamos callar ya... Pero, si es verdad que «de lo que no se puede hablar, es mejor callar» (L. Wittgenstein¹⁰⁴), también lo es que la inefabilidad del misterio cristiano es inefabilidad *para nosotros*. Y eso significa que no debemos presumir de comprenderla, pero sí debemos apropiárnosla, acariciarla, hacerla nuestra en la medida de lo posible, para caldear con su calor el camino de nuestra vida.

¿Qué son el cielo, la gloria, la salvación plena...? No lo sabemos..., pero sí que lo sabemos: en la forma del anhelo, en el contorno del sueño, en la figura del presentimiento...

Y la revelación tampoco nos deja completamente a oscuras: en medio del incierto tanteo de nuestra esperanza, nos ofrece frases como relámpagos, imágenes como faros que marcan el camino. El capítulo 21 del Apocalipsis, por

ejemplo: el cielo nuevo y la nueva tierra (v. 1); Dios en persona habitando en ellos (v. 3), enjugando las lágrimas de todos los ojos (v. 4), alfa y omega que todo lo envuelve (v. 6), padre (v. 7); la ciudad santa, hecha a la medida del sueño, brillante como una ilusión (vv. 9-21); la comunión sin mediaciones, pues Dios mismo es el templo y la luz que baña e ilumina (v. 23)... O las repetidas alusiones de Pablo: lo irrepentible (2 Cor 12,4), lo incomparable (Rm 8,18), el cara a cara, fin de todo enigma (1 Cor 13,12), que relativiza todo lo anterior hasta convertirlo en pura peregrinación de desterrado (2 Cor 5,6-8).

Pero no vale la pena seguir por este camino. Mejor limitarse a la sobriedad de la estructura fundamental: novedad absoluta, pero injertada en la carne de nuestra vida; don gratuito, pero respeto personalizante; ruptura gloriosa de todo límite, pero desde el corazón mismo de la finitud: «Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25,34)..., pero «*porque* tuve hambre, y...» (Mt 25,35).

Todo debe inscribirse en esta precisa dialéctica, y entonces todo resulta poco y todo se hace legítimo. Karl Rahner, hablando de la comunión de Dios con el cristiano en la vida de la gracia, llega a decir que se trata de un misterio tan grande como el de la Trinidad¹⁰⁵. En realidad se identifica con él, ya que equivale a la inserción del hombre en el misterio mismo de la vida y del amor infinito. Pues la gloria es la explosión sin velos de todo eso: «hijos de Dios lo somos ya, aunque todavía no se ve lo que vamos a ser; pero sabemos que, cuando Jesús se manifieste y lo veamos como es, seremos como Él» (1 Jn 3,2).

Como modelo imaginativo, Jesús mismo nos ofreció el del *banquete*, la imagen mayor de la reconciliación plena: la realidad material como disfrute y mediación transparente para la comunión personal; aún más visible, quizás, en el banquete transformado en *Eucaristía*: Cristo, síntesis suprema de la realidad material y personal, como media-

ción activa, transparente y generosa del amor sin límite, donde todos pueden realizarse en el amor mutuo, en la comprensión, en el compartir fraterno e igualitario. A quien tenga la experiencia de una eucaristía auténticamente vida, quizá se le ofrezca aquí la imagen más perfecta de la gloria: extrapolando sin reservas un encuentro sin posibilidad de equívoco, una comunión sin sombra de egoísmo, un goce comunitario de realidad inexhaustible; y todo ello «en Cristo», es decir, traspasados por el Espíritu y sabiéndose plenamente aceptados por el Padre, que ha acogido sin reservas su ofrecimiento.

No estamos poetizando, sino en pleno comentario de la expresa palabra reveladora: «¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi pasión! Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el Reino de Dios» (Lc 22,15-16). «Os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta que llegue el día en que lo beba con vosotros, pero nuevo, en el Reino de mi Padre» (Mt 26,29).

Como modelo vivo, *Él mismo, resucitado*, constituye la máxima expresión. Cuanto de Él queda dicho como «utopía realizada» vale para nosotros. Pues Jesús no tiene nada de solitario, sino que todo en Él sucede «para los demás». Por eso es «primogénito» (Rm 8,29), «primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15,20). Karl Barth ha acuñado una frase significativa: «Cristo resucitado es futuro para sí mismo»¹⁰⁶. Esto significa que, en su realidad plenisima, Cristo es, con todo, espera constitutiva y esencial; espera de que en todos nosotros se realice también lo que en Él ya ha tenido lugar. Eso será la salvación de la gloria: humanidad resucitada, que significa humanidad auténtica, integral, pero libre de todo estorbo individualista; «*caro rutila*»¹⁰⁷, «*caro oblita de sui*»¹⁰⁸ (Ireneo); es decir, «carne transparente»: libre ya de todo impedimento expresivo y de la tremenda ambigüedad que lastra de tristeza toda comunión humana; y «carne olvidada de sí misma»:

libre de egoísmo, que afirma a los demás en toda afirmación de sí misma, que comparte en todo poseer, que es toda para todos —máxima y supremamente pura aspiración del hombre— en su ser ella misma.

Formulándolo de un modo un tanto más abstracto, habría que decir que la salvación es —por fin— la ruptura del límite, la «infinitezación» de la creatura, el fin de la más fontal y terrible tristeza: la de la finitud. El misterio al que, citando a Rahner, aludíamos anteriormente; la magnificencia que siempre presintió y trató de expresar la patristica griega: la *zeiosis*, la «divinización» del hombre; lo que Pablo había dicho concentrada y magníficamente: «Dios todo en todos» (1 Cor 15,25). Entonces no ofrecerá duda lo que hoy constituye nuestro velo y nuestro tormento: si Dios creó al hombre, fue única y exclusivamente para esto: para transformarlo con su gloria, para llenarlo con su felicidad, para sumergirlo en el mar sin fondo de su gozo y de su amor.

*
**

«Entonces la redención no podrá significar otra cosa que el hecho de que esta vida vivida queda redimida, no liberada de esta vida (...)

La vida finita resulta eternizada en cuanto finita. Mas no mediante una prosecución infinita (no existe una inmortalidad del alma), sino mediante la participación en la vida propia de Dios. En su vida estará segura también la nuestra. En este sentido, la fórmula más breve de la esperanza de la resurrección la constituye la proposición 'Dios es mi Más-allá'. Él lo hará bien: y precisamente lo que éramos. Nuestra persona será entonces nuestra historia manifiesta (...).

Todos estarán reunidos en Dios como han sido. En Dios, que es la vida. No se puede tratar, por lo tanto, de una colección de museo. El pasado salvado es más que el pasado; es pasado en el presente de Dios; es pasado hecho presente y — digamos la palabra— glorificado por

el mismo Dios. Ahora bien, un pasado en el presente del Dios vivo no puede, en modo alguno, ser un pasado muerto. Será más bien historia hablante, historia hecha elo-cuente por Dios y delante de Él. Entonces nos haremos manifiestos en lo que éramos sin que ni los otros ni nosotros lo supiéramos. Desvelaremos entonces qué y quiénes éramos»

E. JÜNGEL, *Morte*, Brescia 1972, pp. 170- 171.

*
**

Quizá sea éste el momento de retomar una dificultad que, en cierto modo, quedó pendiente en el capítulo anterior y que afecta de lleno a la idea que quisiera aclarar este libro. Dios —decíamos (decimos)— no sólo no quiere para el hombre la dificultad, el dolor, el pecado, el mal, sino que ni siquiera puede evitarlos: son el precio necesario de la existencia de la creatura finita. Ahora surge la pregunta: si, con todo, al fin es posible eliminar todo eso, como acabamos de ver, ¿por qué no ya al principio? Lo que Dios hace en la gloria, ¿no pudo haberlo hecho ya en la creación inicial, ahorrándole al hombre la terrible historia de su sufrimiento?

La respuesta ha quedado ya indicada: no, no pudo ser, porque ello equivaldría a anular a la creatura. Creo que ahora resulta más fácil de comprender. Precisamente por la grandeza inmensa de la salvación, que exige esa dialéctica esencial que descubríamos al principio de este apartado: novedad radical, pero en la continuidad de la vida. Si la inmensa grandeza de la gloria, su inaudita novedad, se le diera sin más al hombre, éste quedaría totalmente anulado: no sería él.

La misteriosa grandeza de la «divinización», el indecible misterio de la «infinitezación», es algo que no podemos comprender. Pero al menos nos damos cuenta de que esa exaltación al límite se realiza prolongando y plenificando lo que el hombre ya era en cierto modo, lo que

se había esforzado por ser en la oscuridad de la fe, en el salto de la esperanza. Por eso nadie se salva a la fuerza, y por eso existe la tremenda posibilidad de la «no salvación». Así podemos comprender la identidad del hombre salvado, *podemos esperarnos a nosotros mismos* salvados en el Señor; eternamente asombrados por una felicidad del «todo en todos», pero preservando la conciencia maravillosa del «cara a cara».

Ahora aparece con toda nitidez la grandeza del respeto de Dios por su criatura: una salvación puramente regalada, que no fuese —como la cristiana— prolongación de lo mejor que el hombre es en sí mismo, sería la máxima alienación. Ciertamente es «gratuita», que consiste en una especie de extrapolación infinita, de una grandeza que nunca podríamos soñar; pero es extrapolación del «dato real» de nuestra existencia; es «don», pero un don que recibo yo y que realiza el corazón mismo de aquello que yo buscaba en lo mejor y más hondo de mí...

*
**

*«Tal es el misterio de la libertad del hombre,
dice Dios,
y de mi comportamiento con él y con su libertad.
Si lo sostengo demasiado, ya no es libre,
y si no lo sostengo bastante, cae.
Si lo sostengo demasiado, expongo su libertad,
y si no lo sostengo bastante, expongo su salvación:
dos bienes, en cierto sentido, casi igualmente preciosos.
Porque esta salvación tiene un precio infinito.
Pero ¿qué sería una salvación que no fuese libre?»*

... ..

*«Una salvación que no fuese libre,
que no fuese, que no viniese de un hombre libre,
ya no nos diría nada.
¿Qué sería?
¿Qué querría decir?»*

*¿Qué interés presentaría una tal salvación?
 Una dicha de esclavos, una salvación de esclavos,
 una dicha servil...:
 ¿es que queréis que eso me interese?
 ¿Le gusta a alguien ser amado por esclavos...?
 Cuando se ha conocido una vez lo que es
 ser amado libremente,
 las sumisiones carecen totalmente de atractivo.
 Cuando se ha conocido lo que es
 ser amado por hombres libres,
 los servilismos de los esclavos ya no dicen nada...»*

Ch. PÉGUY, *Le mystère des Saints Innocents*, en *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1941, pp. 353- 354.

*
**

Igualmente claro aparece el infantilismo de las concepciones del «cielo» como un «premio»: aquí trabajo, sufro, acumulo méritos... para que después me den la paga de lo que he ganado. (Y paralelamente infantil es la concepción del infierno como «castigo» por los deméritos aquí contraídos). Eso equivale a pensar en un sujeto que recibe *algo* exterior a él. No: el cielo es salvarse, es decir, vivirse a sí mismo realizado en el amor y en el gozo del encuentro infinito con Dios que se nos da y que, dándonos, nos entrega a nosotros mismos, nos afirma en nuestra identidad; una identidad que no es ya límite o barrera, sino comunión total sin sombras y sin fronteras.

Las palabras se nos antojan pobres y menesterosas. Con todo, intuimos que la dureza de la historia era el tributo inevitable que lacera con toda verdad el corazón de Dios, pero que valía la pena: si Él se decidió a hacer la tremenda apuesta de nuestra existencia, fue porque en su Hijo estaba dispuesto a jugarse entero por nosotros y con nosotros. Él iba a darnos los signos máximos para la confianza en el camino; signos que van más allá, mucho más allá de lo que nosotros llegamos a ver, que llegan a «todos los hombres» (1 Tm 2,4) y que se realizan incluso allí donde

nosotros no llegamos a verlos... o vemos acaso lo contrario: «Señor, ¿cuándo te vimos con hambre...?» (Mt 25,37). Verdaderamente, a pesar de todo, tenemos derecho a creer que «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16) y que todo es «muy bueno» en la creación (Gn 1,31); que la última palabra, la decisiva, la única que en definitiva merece ser pronunciada, es «gracias», aunque esta palabra ya no pueda ser dicha ingenuamente, aunque tenga que ser mediada por la dura prueba de la existencia:

«¡Desgraciado de mí! ¿Quién me libraré de este ser mío, instrumento de muerte? Pero ¡cuántas gracias le doy a Dios por Jesucristo Señor nuestro!» (Rm 7,24-25).