

ÉTICA Y CULTO por Juan José Tamayo-Acosta

Vamos a abordar a continuación las relaciones entre ética y sacramentos, en tres momentos. Primero, analizaremos el carácter histórico de la religión bíblica y nos aproximaremos a una de las categorías fundamentales de dicha religión conforme a su dimensión histórica: la anámnesis. Posteriormente, veremos la actitud de los viejos profetas y de Jesús de Nazaret ante el culto. Terminaremos con una reflexión global sobre la relación entre ética y sacramentos.

Entre las plurales tipologías que los historiadores de las RLS han ofrecido de éstas hay una que nos interesa especialmente en este tema: la que distingue entre RLS ontológico-cultuales y RLS ético-proféticas. Las primeras se caracterizan por su dimensión preferentemente cultural y por su vertiente ahistórica. La existencia humana se configura en torno al culto, que establece una neta distinción entre lo sagrado y lo profano en sus diferentes manifestaciones: tiempos, lugares, personas y acciones. Sagrado y profano son dos mundos contrapuestos que no pueden armonizarse.

El tiempo, en las RLS ontológico-cultuales, no es histórico e irreversible, sino cíclico y reversible; no es humano, sino cósmico: se rige por los ciclos de la naturaleza. El ser humano no se auto-comprende como ser histórico ni tiene conciencia de futuro. La historia queda en suspenso. El tiempo verdadero no es el tiempo histórico, sino el tiempo mítico de los orígenes. La vida carece de significación por sí misma. Lo que da sentido a la vida es su conexión con el tiempo de la fundación del mundo. Las diferentes etapas de la vida humana se enmarcan en un universo sagrado. La trascendencia se manifiesta fuera y por encima de la historia. La fe en el ser supremo -o en los seres supremos- no genera actitudes éticas orientadas a mutar el curso de la historia en clave de libertad, sino que desemboca en prácticas cultuales y en la aceptación del destino. Las RLS ético-proféticas, sin embargo, tienen su centro en la vida; su horizonte es la historia como espacio de salvación y lugar de revelación de la trascendencia. La experiencia religiosa no se cierra sobre sí misma, sino que se traduce en actitudes éticas.

Los acontecimientos no son una sucesión de hechos que se repiten cíclicamente, sino fenómenos nuevos que llevan la marca de la libertad del ser humano y de la comunidad en que vive. El punto de mira no es un pasado ideal que nunca existió, sino un futuro que está por venir y que hay que construir.

Constructores del tiempo

La religión bíblica pertenece a la familia de las RLS ético-proféticas y se caracteriza por su dimensión histórica. La historia es la categoría central de dicha religión y una de sus principales aportaciones a la humanidad. Seeligman define dicha categoría como «el pentagrama conceptual de la fe yahvista» y Heschel describe a los israelitas como «constructores del tiempo». Israel experimenta la existencia como historia orientada a una meta, la tierra prometida, que es la que da sentido al camino a seguir. El tiempo cósmico y reversible cede paso al tiempo histórico e irreversible. Ello produce una modificación sustancial en la manera de entender y experimentar la revelación y la propia divinidad. La revelación tiene lugar en la historia y a través de la historia, que se convierte en el lugar privilegiado de la salvación. El Dios que se revela es un Dios histórico; renuncia a estar en el Olimpo de los dioses y entra en el escenario de la cotidianidad para compartir la suerte de los seres humanos. El nombre mismo de Dios, Yahvé, tiene significación histórica y remite al futuro. Yahvé significa: «seré el que seré, os sacaré de la esclavitud y os acompañaré en el itinerario hacia la tierra prometida».

La manifestación de Dios tiene lugar a través de su acción histórica. La visibilidad de Yahvé es perceptible en sus obras de salvación. En consecuencia, el camino que lleva derechamente al conocimiento de Dios no es otro que el de su presencia liberadora en la historia.

El culto como memorial histórico-profético

Una religión así, ¿es radicalmente ajena al culto? No necesariamente. Lo que hace es darle un contenido diferente al de las RLS ontológico-cultuales. El culto es vivido como «memorial histórico-profético», que rompe «la circularidad mítica simple y la recurrencia cósmica en espiral de la ritualidad vivida en la ingenuidad primitiva»¹ Llegamos así a la categoría que mejor expresa y define la identidad del culto judío: memorial, anámnesis, recuerdo. Se trata de una categoría descuidada y hoy recuperada en la filosofía gracias a W. Benjamin y en la teología gracias a los especialistas en la religión bíblica y a teólogos como J.-B. Metz.

El recuerdo subversivo

Metz ha reformulado la «memoria de los vencidos» de Benjamín a través de la expresión «razón anamnética». Con ella se refiere no a la teoría platónica de la anámnesis (memoria), sino a la idea bíblica de recuerdo subversivo del sufrimiento en la historia. La destrucción del recuerdo es una medida típica de la dominación totalitaria, que recurre a borrar toda huella del pasado para eliminar, así, la identidad cultural de los pueblos sometidos y cercenar las aspiraciones a la libertad inscritas en la historia de las colectividades humanas. Cuando al ser humano se le priva de sus recuerdos, se inicia su estado de esclavitud.

QUE-ES MEMORIAL: La fe cristiana es definida como «memoria de la pasión y de la resurrección de Jesucristo». La resurrección se comprende no desde el lado triunfalista del vencedor que impone su ley a los vencidos, sino a partir del memorial de la pasión que genera solidaridad con y entre los que sufren y devuelve la vida. La razón anamnética se muestra solidaria no sólo con las personas que viven en el presente y que vivirán en el futuro, sino también con las víctimas del pasado. El recuerdo en sentido bíblico no es la simple evocación de algo sucedido en el pasado, ni posee el tono añorante que con frecuencia suele darse a la memoria. Más que recordar en ese sentido de añoranza, memorial significa re-avivar, re-vivir, traer a la memoria, hacer presentes los acontecimientos liberadores de la historia del pueblo.

El memorial constituye un puente de comunicación entre el pasado y el presente, se caracteriza por la actualización del pasado que se torna operativamente presente y encierra un impulso ético, una llamada a actuar aquí y ahora. Un ejemplo del impulso ético que implica el memorial es el relato que hace el libro del Génesis, capítulo 40, sobre la prisión de José en Egipto. José interpreta los sueños del copero y del panadero del rey, encarcelados con él. Al panadero le predice que, tras abandonar la cárcel, volvería a ocupar el puesto del que fue desposeído. Tras la predicción le dice: «Sólo te pido que te acuerdes de mí cuando te vaya bien; hazme el favor de hablar de mí al faraón, para que me saque de esta prisión» (Gn 40, 14). Sin embargo, continúa el texto, «el copero no se volvió a acordar de José, sino que se olvidó de él» (Gn 40, 23).

Aquí recordar no es un simple acto de la memoria, sino que exige llevar a cabo una acción efectiva en favor de José: interceder ante el faraón para que lo sacara de la cárcel. El olvido del panadero no es una simple pérdida de memoria, sino dejar de actuar, no hacer nada por el otro.

El memorial o anámnesis se encuentra ejemplificado de forma paradigmática en la fiesta cultural más importante del pueblo judío: la Pascua, «día de memorial», que hace presente y aviva el acontecimiento fundante de la historia de Israel, el éxodo, la liberación de Israel de la opresión faraónica. La conmemoración de tal acontecimiento tiene lugar ritual y narrativamente.

El libro del Éxodo explica el significado de la celebración de la pascua, que los judíos habrán de celebrar cada año: «Ese día explicarás a tus hijos: "Hacemos esto para recordar lo que hizo por mí el Señor cuando salí de Egipto". Este rito será para ti como una señal en tu mano, como memorial ante tus ojos, para que tengas en tu boca la ley del Señor; porque el Señor te sacó de Egipto con su fuerza poderosa. Observaréis este rito cada año en la fecha señalada» (Ex 13, 8-10). La Misná subraya la vigencia y actualidad de la liberación de Egipto a través de la pascua.

El memorial genera una especie de contemporaneidad entre quienes fueron liberados entonces y los que lo celebran posteriormente. La celebración pascual no es un rito rememorativo sin más. Quienes participan en él entran en el mismo mundo de los liberados de antaño, re-viven su historia y hacen realidad en ellos tanto las experiencias de sufrimiento como el acontecimiento liberador que conmemoran.

El memorial no es un acto de idealización del pasado. Lo que hace es, más bien, movilizar las energías entumecidas del pasado y activarlas en el aquí y el ahora para que den frutos de liberación.

No se contenta con recordar lo que entonces sucedió, sino que busca extraer toda la fuerza liberadora escondida en la historia humana.

La anámnesis hace memoria de los sufrimientos, tanto personales como colectivos, del pasado, pero no por arte de morbosidad malsana o de sado-masochismo. Si los recuerda es para que no se repitan. El recuerdo tiene, así, efectos regeneradores para todo el pueblo, que ve preservada su identidad como pueblo. Genera, asimismo, una solidaridad transgeneracional, que se extiende a las víctimas del pasado. Constituye, en fin, una demanda de reparación y de justicia.

Memoria histórica, ética y rito

Lo peculiar de la ritualidad en la experiencia religiosa de Israel radica en su relación con la memoria y con la historia o, si se quiere, con la memoria histórica. Hay un texto paradigmático al respecto donde se describe de manera precisa e inconfundible la relación entre memorial, recuerdo e historia, Dt 26, 1-12, que dice así:

Cuando hayas entrado en la tierra que el Señor tu Dios te da en herencia, la hayas tomado en posesión y te hayas establecido en ella, tomarás las primicias de todos los productos que hayas cosechado en su suelo, las pondrás en una cesta e irás con ellas al sitio elegido por el Señor para morada de su nombre. Te presentarás al sacerdote de turno en ese momento y le dirás: «Yo declaro hoy, en presencia del Señor, mi Dios, que he entrado en la tierra que el Señor había de darnos, según había jurado a nuestros antepasados». El sacerdote recibirá la cesta de tus manos y la pondrá delante del altar del Señor, tu Dios. Y tu dirás delante del Señor...: «Mi antepasado era un arameo errante. Bajó a Egipto y se estableció allí como emigrante con un puñado de gente; allí se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una dura esclavitud. Entonces clamamos al Señor, Dios de nuestros antepasados, y él escuchó nuestra voz y vio nuestra miseria, nuestra angustia y nuestra opresión. El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo poderoso, en medio de gran terror, señales y prodigios; nos condujo a este lugar y nos dio esta tierra, que mana leche y miel. Por eso traigo las primicias de esta tierra que el Señor me ha dado». Las dejarás delante del Señor, tu Dios, te postrarás en su presencia y celebrarás una fiesta con el levita y el emigrante que vive en medio de ti, por todos los bienes que el Señor tu Dios te ha dado a ti y a tu familia. El año tercero, año del diezmo, cuando hayas terminado de separar el

diezmo de todos tus frutos y se los hayas dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, para que coman todo lo que quieran en tus ciudades, dirás en presencia del Señor, tu Dios: «He tomado de mi casa lo consagrado a ti y se lo he dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, como me has mandado».

Vamos a destacar algunos aspectos del texto.

El rito de las primicias no se relaciona aquí con fenómenos de la naturaleza, sino con acontecimientos históricos protagonizados por el Dios liberador de Israel. El autor del texto describe la fiesta de las primicias en el marco de un relato histórico, que recuerda los momentos más importantes de la historia del pueblo: emigración de Abrahán, opresión en Egipto, clamor del pueblo a Dios, éxodo y entrada en la tierra prometida.

Memorial histórico y rito remiten al ámbito de la vida, de los comportamientos, y desembocan en el campo de la ética. La presentación de las primicias de los productos de la tierra comporta la asunción de determinadas actitudes morales. El rito constituye una invitación a la ética; pero no a la ética intimista, sino a la ética cívico-social, a la ética de la alteridad. Esta se caracteriza por el reconocimiento del otro como otro. Aquí el otro son los levitas, las viudas, las personas extranjeras y las personas huérfanas, todas ellas necesitadas. Los sujetos y destinatarios de la ética son las personas marginadas. El principio ético por excelencia aquí proclamado es el de la alteridad. El reconocimiento de estas personas como tales lleva derechamente a la solidaridad y al compartir.

Hay todavía en el texto un aspecto importante relacionado con el compartir que conviene subrayar aquí. Lo que se comparte con las personas necesitadas no son los productos defectuosos, sino las primicias, lo mejor de la cosecha. Éstas, una vez presentadas a Dios, se convierten en algo sagrado. El Dios de Israel no se reserva para sí las primicias de los productos de la tierra, sino que ordena su distribución entre quienes pasan necesidad. El texto es bien explícito al respecto: «He tomado de mi casa lo consagrado a ti y se lo he dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, como me has mandado» (Dt 26, 12).

Una ritualidad encubridora de la injusticia

Pero la correcta articulación entre memoria histórica, ética y ritualidad fue realidad por poco tiempo; pronto entró en crisis. Los ritos no tardaron en independizarse y desconectarse de la ética y de la historia. Más aún, se vaciaron de contenido y se convirtieron en instrumento para encubrir e incluso legitimar la injusticia generalizada.

La alabanza verbal a Dios se tornaba negación de Dios en el interior de la persona y en la vida. El culto, cada vez más perfecto en sus formas, tenía cada vez menos que ver con la práctica de la justicia. El memorial de la liberación de Egipto no iba acompañado de actitudes liberadoras para con los/as oprimidos/as. El rito de la circuncisión carnal cada vez se alejaba más de la circuncisión del corazón. La ofrenda de las primicias no se correspondía con gestos concretos de compartir con los necesitados en la vida. Los sacrificios de animales no se traducían en entrega al prójimo.

Quienes desde muy pronto cayeron en la cuenta y llamaron la atención sobre de la perversión de los ritos y de su vaciamiento ético e histórico fueron los profetas de Israel, que dirigieron las más severas críticas contra el culto. El profeta Samuel criticó ya con dureza los sacrificios ofrecidos a Dios por el rey Saúl tras vencer a los amalecitas y propuso como alternativa la obediencia a Dios y la docilidad (1 Sm 15, 22).

La pregunta fundamental que se plantean las RLS en general e Israel en particular en relación con el culto es cómo acceder a Dios y cómo relacionarse con él. Dos son las principales respuestas: la que sobrevalora el culto como única mediación para agradar a la divinidad y conseguir su favor, y la que lo relativiza, desenmascara su carácter absoluto, cuestiona sus abusos y pone el acento en las actitudes éticas. Los profetas de Israel ofrecen la segunda respuesta y se desmarcan abiertamente de la primera.

Sobrecarga religioso-cultural

Ellos describen con todo lujo de detalles las prácticas populares más extendidas que configuraban el clima religioso de Israel, caracterizado por una desmedida actividad religioso-cultural. Entre las prácticas religioso-culturales más extendidas Amós e Isaías se refieren a holocaustos de carneros y de grasa de cebones, novilunios, sábados, reuniones litúrgicas, festividades, cantos, cítaras, etc. (Am 5, 21-24; Is 1, 11-15).

Los profetas constatan el fuerte arraigo que tenían entre el pueblo las peregrinaciones a los santuarios más renombrados, la obligación del pago de los diezmos, la práctica de sacrificios de animales. Se multiplicó la construcción de altares como cauce para que el pueblo expiara sus faltas. Tales prácticas eran consideradas el núcleo de la religión.

La corrupción, instalada en las estructuras socio-políticas

Esta sobrecarga de actos religioso-culturales coexistía con una situación de injusticia generalizada, ampliamente expuesta por los profetas en tono crítico. La ciudad -bien se trate de Samaría o de Jerusalén-, aparentemente próspera, oculta una guerra de los ricos contra los pobres y está dominada por la maldad, la opresión y la violencia. Está construida con la sangre de los pobres, observa Miqueas.

Las autoridades y las clases dirigentes están instaladas en la corrupción y se venden al mejor postor. Traicionan a Dios y a los pobres, al implantar una violencia criminal y al tratar a la gente como carne de matadero. Abusan del derecho, poniéndolo al servicio de sus intereses.

Los legisladores promulgan leyes vejatorias «que no hacen justicia a los indefensos y despojan de sus derechos a los pobres de mi pueblo, que hacen de las viudas su presa y de los huérfanos su botín» (Is 10, 1-2).

El orden jurídico se encuentra en ruinas; es una maquinaria legitimadora y perpetuadora de las injusticias.

«Cambian el derecho en amargura y echan por tierra la justicia», sentencia Amós (Am 5, 7; cf. Am 6, 12). Los jueces son corruptos; absuelven a los culpables y condenan a los inocentes; utilizan la ley para expoliar a los pobres. El funcionamiento de la justicia es nefasto.

Los poderosos amasan fortunas sin escrúpulo; arrebatan a los campesinos sus tierras y acumulan tierras y casas donde viven en medio del lujo y el dispendio, mientras el pueblo vive en estado de extrema necesidad. He aquí el testimonio de Amós: «Duermen en camas de marfil; se apoltronan en sus divanes; comen los corderos del rebaño y los terneros del establo...; beben el vino en elegantes copas y ungen con delicados perfumes, sin dolerse por la ruina de José» (Am 6, 4-6).

La vida política también deja mucho que desear. La monarquía es considerada por los profetas como señal de la ira de Dios. Así dice Oseas: «¿Dónde está ahora tu rey, para que salve tus ciudades? ¿Dónde los jueces de quienes decías: "Dame rey y príncipes?" En mi ira te di un rey, y en mi furor te lo quito» (Os 13, 10-11). La monarquía y la corte carecen de legitimación.

La economía sigue reglas ajenas al bienestar del pueblo. Los bienes están en manos de unas pocas personas (Is 5, 8-9). Cualquier método vale para acumular, sin miramiento alguno. Los impuestos son excesivos; los préstamos, abusivos; los salarios, míseros.

La reacción de los profetas frente a esta situación es de crítica airada hacia la realidad económica, de denuncia de la situación socio-religiosa y de propuesta de alternativas.

Los lugares sagrados convertidos en santuarios reales

Los profetas adoptan una actitud de sospecha hacia los lugares sagrados, sobre todo hacia los santuarios, construidos y tutelados políticamente por la monarquía. La supuesta «casa de Dios» en Betel se ha convertido en «santuario real y templo del reino» (Am 7, 13). Por eso Amasías, el sacerdote de Betel, denuncia a Amós ante el rey Jeroboán y le prohíbe profetizar en dicho santuario.

Isaías se muestra contrario a que se construya una casa o un lugar de descanso en la tierra para Dios y da como razón disuasoria el que Dios tiene los ojos fijos «en el humilde y abatido» (Is 66, 2b).

Las personas humildes y abatidas son la verdadera residencia de Dios.

El templo de Jerusalén es criticado por algunos profetas. La crítica más severa sale de la boca de Jeremías (Jr 7), que razona de esta guisa: El pueblo y las autoridades mitifican la fuerza salvadora del templo de Jerusalén; en él tienen depositada su confianza y le consideran el lugar de salvación, hasta el punto de repetir, cual jaculatoria con indulgencias, el siguiente estribillo: «¡El templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor!» (Jr 7, 4).

Tal razonamiento es, sin embargo, engañoso, ya que la seguridad que busca el pueblo en el templo no se corresponde con la conducta desviada del pueblo, que vive en un estado de permanente idolatría.

Además, argumenta el profeta, el templo se ha convertido en «cueva de ladrones»; ha pasado de centro religioso a centro económico. El templo ha llegado a ser «lugar de cita de todos los especuladores y arribistas, lugar de fornicación e idolatría» (A. Mecer). Por eso, Dios amenaza con destruir el templo de Jerusalén, como hizo antaño con el de Siló.

Jeremías propone como alternativa a la seguridad depositada en el templo un cambio radical de vida: enmendar la conducta, practicar la justicia, no oprimir al emigrante, al huérfano y a la viuda, no derramar sangre inocente en el templo, ni seguir a otros dioses (cf. Jr 7, 5-6).

Las festividades religiosas en un clima delictivo

Por lo que se refiere a las festividades religiosas, los profetas dirigen su crítica a los sábados y novilunios (Is 1, 10 ss.; Am 5, 21-27), mientras que muestran cierto respeto hacia las grandes fiestas, como los Ácimos, Pentecostés o Pascua. El motivo de la crítica a los sábados y novilunios es porque, a su juicio, no facilitan la conversión, sino que la dificultan e incluso la hacen imposible.

Las fiestas se celebran en un clima de injusticia, que no se ve modificado tras su celebración. Más aún, las fiestas encubren la criminalidad reinante.

Los sacrificios, deformación de la imagen de Dios

Objeto de crítica son también las acciones sagradas, especialmente los sacrificios, que forman parte sustancial de la religión judía. La imagen que los sacrificios presentan de Dios es la de alguien que exige sangre para aplacar su ira, que necesita alimentarse, más aún atiborrarse de comida. Y eso constituye la más crasa deformación de la imagen de Dios. De ahí el rechazo que el mismo Dios muestra por los sacrificios de animales a través de la palabra del salmista: «¿Acaso como yo carne de toros, o bebo sangre de machos cabríos?» (Sal 50, 13).

Frente a los sacrificios de animales, el salmista propone como alternativa: ofrecer a Dios un sacrificio de alabanza, cumplir las promesas hechas a Dios, seguir el camino que conduce a la

salvación (Sal 50, 14.23).

Los sacrificios van en dirección contraria al espíritu del éxodo. Si el espíritu del éxodo lleva derechamente a la liberación, a la tierra prometida, los sacrificios llevan a la obstinación en la maldad. «Yo no prescribí nada a vuestros antepasados sobre holocaustos y sacrificios cuando los saqué de Egipto. Lo único que les mandé fue esto:... seguid fielmente el camino que os he prescrito para que seáis felices» (Jr 7, 21).

Los profetas desenmascaran el doble juego de quienes ofrecen sacrificios a Dios al tiempo que atentan contra la vida del prójimo y practican la idolatría: «El mismo que inmola un toro -sentencia Isaías en clave de denuncia-, mata a un hombre; el que sacrifica a una oveja, degüella a un perro...; el que quema incienso, bendice a un ídolo» (Is 66, 3).

La práctica del ayuno y el mal trato al prójimo

El ayuno es otra práctica religiosa criticada por los profetas. Se trata de una práctica común a la mayoría de las RLS. Responde a diferentes motivos: luto, purificación, mortificación, súplica, etc.

La Biblia presenta el ayuno como una práctica piadosa regulada por la ley (Lv 16, 29. 31). En un principio la ley establecía un día de ayuno obligatorio al año. Luego se fijaron varios días más en recuerdo de las calamidades nacionales.

El ayuno constituía un refuerzo de la oración en aras de una mayor eficacia de ésta. Tenía carácter de humillación personal y de arrepentimiento colectivo.

Entre los riesgos del ayuno los profetas subrayan tres: el formalismo, la ostentación y la vacuidad.

El más implacable de los profetas en la crítica contra el ayuno es Isaías 58, 3-13, quien muestra la incoherencia de esa práctica, ya que mientras se ayuna siguen las riñas y disputas, las agresiones y los malos tratos al prójimo, la injusticia y la explotación a los trabajadores, el egoísmo y la codicia.

La alternativa al ayuno se concreta en una doble práctica liberadora hacia el prójimo que se encuentra privado de libertad y necesitado de pan, techo y vestido. Dicho en terminología actual, la primera consiste en el reconocimiento de los derechos políticos: abrir «las prisiones injustas», desatar «las correas del yugo», liberar «a los oprimidos», acabar «con todas las tiranías» (Is 58, 6).

La segunda consiste en la satisfacción de las necesidades básicas: compartir el pan «con el hambriento», hospedar «a los pobres sin techo», vestir «al desnudo», preocuparse por los «semejantes» (Is 58, 7).

Los profetas denuncian las prácticas culturales en general porque avanzan en dirección opuesta a la justicia. La alternativa que proponen es una actitud solidaria con el prójimo, lealtad, conocimiento de Dios y justicia. Lo que quiere Dios, dice Miqueas, es «tan sólo el derecho, amar la fidelidad y obedecer humildemente a Dios» (Miq 6, 8).

Primero se enumeran los principios éticos de validez universal: Lo que agrada a Dios es el cambio de conducta: «dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien y buscad el

derecho (Is 1, 16b-17a). Después se concretan conforme a las situaciones extremas en que viven los marginados: «Proteged al oprimido, socorred al huérfano, defended a la viuda» (Is 1, 17b).

Éste es el imperativo ético de los profetas, que sintoniza con las tradiciones liberadoras de Israel, que prohibían explotar a las viudas y huérfanos (Ex 22, 21) y declaraban malditos a quienes les defraudaban (Dt 27, 19).

¿Sacerdotes y profetas, a la greña?

Otro elemento importante de la vida religiosa de Israel son las personas sagradas, más en concreto, los sacerdotes. Pero, ¿qué decir de las relaciones entre sacerdotes y profetas? ¿Chocan entre

sí o se entienden? ¿Se contraponen el culto, representado por los sacerdotes, y el espíritu, representado por los profetas? Sacerdotes y profetas son dos polos de la religión judía en tensión. A. Neher cree que los profetas chocan contra los sacerdotes que eran falsos fariseos y abusaban de la ley². Los profetas critican a los sacerdotes por las negligencias y traiciones en que incurrían en el ejercicio de su ministerio: libertinaje, servilismo político y ser rehenes del poder real, ligereza ritual, sincretismo religioso, oportunismo clerical, apuesta en favor de los ricos, búsqueda de pingües prebendas, ser una casta, impiedad, ambiciones, violación de la ley, darse a la bebida, fraude.

Se muestran críticos con el sacerdocio espacial, es decir, el sacerdocio vinculado a un lugar que se convertía en sede permanente de Dios, espacio privilegiado de manifestación de Dios

y ámbito exclusivo de la alianza. Hay ahí una crítica a la religión sedentaria y estática. La alternativa de los profetas es la religión nómada, que no ata a Dios a ningún lugar concreto, sino que lo experimenta como itinerante, como el que va delante, acompañando al pueblo en la gran marcha hacia la liberación.

Jesús, persona religiosa, pero de otra forma

Si el criterio para discernir la dimensión religiosa de una persona es su relación con el mundo de la trascendencia y de lo divino, no parece que pueda negarse carácter religioso a Jesús de Nazaret.

Sucede, sin embargo, que Jesús es una persona religiosa no a la manera de las RLS establecidas, ni siquiera de la religión de su pueblo, tan mediatizada por un aparato sacral que, más que acercar a Dios, aleja de él; sino a partir del encuentro personal, directo y profundo con Dios.

Las tradiciones evangélicas coinciden en que en todas las oraciones -salvo en la cruz, Mc 15, 34, que es, en

realidad, una cita del Sal 22, 2- Jesús se dirige a Dios con la expresión aramea ¡Abba!, «Padre mío», que no encontramos nunca en el Antiguo Testamento. El aspecto novedoso de esta expresión revela certeramente la peculiaridad de la relación de Jesús con el Padre.

Se trata de una relación de confianza, de una actitud de diálogo sincero, que J. Jeremías define en estos términos tan expresivos: «Jesús habló con Dios como un niño habla con su padre, lleno de confianza y seguro y, al mismo tiempo, respetuoso y dispuesto a la obediencia» 3.

Dios no es, para Jesús, un ser ajeno y distante, al que haya que dirigirse con la formalidad y lejanía con que los seres humanos se dirigen a los monarcas terrenos. Es, más bien, el padre-madre, a quien el hijo y la hija se acercan confiadamente y con cariño filial.

Es el padre-madre que no tiene secretos para su hijo-hija.

La relación cercana y directa de Jesús con Dios constituye la clave de la actitud crítica que va a adoptar ante la religión oficial de Israel, y en concreto ante los elementos que conforman esa religión: los tiempos sagrados, los espacios sagrados, las acciones sagradas y las personas sagradas.

Mesa compartida y perdón de los pecados: liturgia de la proximidad.

Jesús es un judío, no lo olvidemos; y un buen judío, me atrevería a decir; y como tal, radicado en la cultura y las tradiciones de su pueblo; pero no al modo fundamentalista de los leguleyos, sino con talante liberal y actitud crítica. Lo expresa con precisión casi aforística E. Schweitzer en lo que se refiere a la actitud de Jesús hacia el culto: «Jesús de Nazaret vive dentro del orden cultural de Israel», pero «quebranta en toda ocasión el orden cultural de Israel» 4.

Con Jesús irrumpe la salvación en la historia. Tal irrupción parece invalidar las mediaciones religiosas judías como vías de acceso a Dios y como cauces de salvación: el culto, las leyes de pureza, instituciones salvíficas como el Templo, el sábado, etc. La salvación llega a quienes antes no llegaba: publicanos, prostitutas, pecadores, enfermos/as, posesos/as, y llega sin pasar por la mediación de los ritos o de las personas sagradas. Éstas se convierten, más bien, en obstáculo para la salvación.

Una de las señales de que la salvación está presente es el perdón de los pecados. Pero éste no se concede por medio de liturgias penitenciales, de presentación de ofrendas ante el altar o de absoluciones dadas por sacerdotes, sino a través del arrepentimiento, de la conversión y del seguimiento de Jesús, como muestran bellamente tantas escenas evangélicas, parábolas, dichos

de Jesús y testimonios de personas pecadoras. El ejemplo paradigmático de lo dicho es la parábola llamada del «hijo pródigo» (Lc 15, 11-32), donde lo que destaca es el arrepentimiento personal del hijo y el perdón del padre. La reconciliación se sella no con penitencias humillantes impuestas al hijo pecador ni con gestos altaneros del padre ofendido, sino con un banquete de acogida.

Otra de las señales de la irrupción de la salvación es la comensalía, el compartir la comida con los/as excluidos/as del sistema socio-religioso. Se trata de una comensalía abierta, que no tiene en cuenta los tabúes alimentarios y se opone a las discriminaciones por razones de sexo, cultura, religión, posición social, etc. Pero dentro de la apertura, la invitación se dirige de manera preferente a los grupos y personas que viven en situación de marginación crónica: prostitutas, pobres, tullidos, posesos/as, enfermos/as, mendigos, etc.

Hay un detalle a subrayar todavía: la comida comunitaria de Jesús con los/as marginados/as no se atiene a unos ritos sacramentales, o cuasi-sacramentales, que haya que ejecutar miméticamente, sino que se desarrolla conforme a la práctica hospitalaria de la comensalidad humana y a la prioridad de sentar a la mesa a quienes han sido alejados de ella⁵.

La fraternidad de mesa era una práctica propia del judaísmo. A esa fraternidad sólo tenían acceso las personas que estaban dentro del sistema religioso: los fieles observantes de la ley. Jesús recupera esa práctica, pero dándole un nuevo contenido y sentido.

En la nueva comida de fraternidad tienen sitio preferente las personas hambrientas y harapientas, la gente sin ley, sin moral y sin religión. Y, claro, a esa gente no se le exige guardar formalidad cultural alguna para participar en el banquete. La aceptación de la invitación es suficiente.

«Misericordia quiero, y no sacrificios»

Jesús no niega lo sagrado, ni osa profanarlo. Lo respeta y valora en su verdadero sentido. Lo sagrado es el mundo del misterio, de lo inmanipulable, tanto del ser humano como de Dios. Es

precisamente el respeto al misterio escondido en lo sagrado lo que lleva a Jesús a relativizar y desacralizar las manifestaciones o mediaciones de lo sagrado que pretenden absolutizarse y suplantar realmente lo sagrado. Ése es el caso del sábado, del templo y de los sacrificios, tal como funcionaban en la religión de Israel en tiempos de Jesús.

El sábado, como cualquier día de la semana, está al servicio de la causa de Dios, que remite derechamente a los derechos del ser humano. En la enseñanza de Jesús, la observancia del sábado, lejos de ser una excusa para despreocuparse del prójimo, se convierte en un aliciente para la atención a los hermanos y hermanas en estado de necesidad.

Aliviar el dolor de la persona que sufre y salvar la vida del prójimo en peligro son exigencias éticas inexcusables que

no pueden ser obviadas so pretexto del descanso sabático. Ése es el significado de los relatos evangélicos de curaciones siempre gratuitas. Cuando están en juego la salud, la justicia o la existencia humana, la transgresión del sábado está más que justificada, porque la persona no está al servicio del sábado, sino éste al servicio de aquélla (Mc 2, 27). La persona, más que esclava del tiempo, controla el tiempo y le da contenido humanizador. Cronos no puede seguir devorando a sus hijos, sino que se somete al control de éstos, que le dan un sentido liberador. Cabe traer a colación aquí el certero aforismo de Jorge-Luis Borges: «El tiempo es un tigre que me devora, pero yo soy el tigre».

El templo se ve igualmente relativizado por Jesús. El hecho de que Dios tenga una residencia permanente en un lugar fijo choca frontalmente con la vida itinerante de Jesús, con su teología del camino y con la religión del éxodo, de la que es seguidor. De ahí su actitud subversiva frente al templo, como se pone de manifiesto en la escena de la expulsión de los vendedores del templo, narrada por los cuatro evangelistas (Mt 21, 12-17; Mc 11, 15-18; Lc 19, 45-48; Jn 2, 13-22).

Las traducciones del Nuevo Testamento suelen introducir esta escena con el epígrafe «purificación del templo», cuando de lo que se trata en realidad es de una destrucción simbólica del templo. El templo se destruye al negar legitimidad religiosa a las operaciones mercantiles llevadas a cabo en él y al prohibir el ejercicio de las mismas. La crítica de Jesús a las acciones sagradas, preferentemente los sacrificios, se sitúa en la línea de los profetas, como consta en el evangelio de Mateo, quien pone dos veces en boca de Jesús la afirmación de Oseas: «Misericordia quiero, y no sacrificios» (Os 6, 6). Una de ellas en respuesta a quienes le echan en cara que coma con publicanos y pecadores (Mt 9, 12); otra, con motivo de la polémica sobre la conducta de sus discípulos que arrancan espigas y las comen en sábado. Es la compasión la que constituye el núcleo de la experiencia religiosa, y no los sacrificios, que pueden llegar a pervertir la religión.

La lógica de la compasión está a favor de la vida; la de los sacrificios es necrófila. Esta idea fue expuesta ya por los profetas y es desarrollada hoy por la teología latinoamericana de la liberación, tan crítica con la idolatría y con las prácticas sacrificiales de la «religión del mercado», que exigen la vida de los pobres para satisfacer las necesidades del sistema.

Culto y existencia humana.

La disociación entre ética y sacramentos no es connatural ni a la ética ni a los sacramentos. Por ello, aun cuando dicha disociación es real, es superable. De ahí que no sea necesario renunciar a ninguna de las dos dimensiones de la experiencia religiosa. Una religión sin culto sería poco expresiva y carente de dinamismo. Una religión sin referencia ética caería en el formalismo. Ética y sacramentos son dos momentos necesarios en la experiencia religiosa, también en la religión cristiana. Ambos se encuentran en tensión permanente, remitiéndose la una a los otros y viceversa.

Pero la referencia no es de mutua complacencia, sino de corrección y vigilancia.

El recuerdo cultural del éxodo tiene que estar en sintonía con una experiencia de liberación histórica. De lo contrario, se queda en una ritualidad vacía. La memoria sacramental de la muerte y resurrección de Cristo requiere, además de su celebración festiva, su verificación en la práctica. La experiencia sacramental ha de articular culto y vida, conformando una unidad diferenciada con estas o similares características: estar sólidamente arraigada en la interioridad de la persona, vivir el encuentro personal con Dios, celebrar comunitariamente y de forma visible el misterio de la salvación, ser subversiva ante la injusticia, mostrarse solidaria con el sufrimiento ajeno y defender la vida de los pobres.

En los sacramentos actitud interior y práctica exterior han de corresponderse. Las loas verbales se tornan inanes cuando el corazón está alejado de Dios (Is 29, 13, citado por Mc 7, 67; Mt 15, 8-9). El amor a Dios es retórica cuando no va acompañado del amor al prójimo.

HACIA LA COMUNIDAD 3 Los sacramentos, liturgia del prójimo EDITORIAL TROTTA MADRID-1995. Págs. 148-167

-
1. L.-M. Chauvet, Símbolo y sacramento, Herder, Barcelona, 1991, 244.
 2. A. Neher, La esencia del profetismo, Sígueme, Salamanca, 1974, 256; cf. A. González, Profetismo y sacerdocio, Casa de la Biblia, Madrid, 1969.
 3. J. Jeremías, Teología del Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca, 1974 87; cf. Id., El mensaje central del Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca, 1966,
 4. E. Schweizer y A. Díez Macho, La Iglesia primitiva: medio ambiente, organización y culto, Sígueme, Salamanca, 1974, 57.
 5. Esta idea es desarrollada con todo rigor exegético por J. D. Crossan, Jesús: vida de un campesino judío, Crítica, Barcelona, 1994. Recogeremos muchas de las aportaciones de la obra de Crossan en el cuarto tomo de «Hacia la comunidad», que llevará por título Jesús de Nazaret, profeta de la utopía y que ahora estoy preparando.