

LORENZO ALVAREZ VERDES

FUNDAMENTO BÍBLICO DEL LEMA « COPIOSA APUD  
EUM REDEMPTIO »

La expresión « copiosa apud eum redemptio » está tomada del Sal 130, 7b-8: « Espere Israel en el Señor *porque del Señor es la misericordia y la redención copiosa*: El redimirá a Israel de todos sus delitos »<sup>1</sup>. Ampliamente repetida en el marco litúrgico, la perícopa tiene para los redentoristas una relevancia específica por recoger el concepto clave de autoidentificación religiosa, habiendo sido asumida por ello como lema del propio escudo.

« Fieles siempre al magisterio de la Iglesia, los Redentoristas han de ser entre los hombres, servidores humildes y audaces del Evangelio de Cristo Redentor y Señor, principio y ejemplar de la nueva humanidad (AG 8, 2-4).

En su anuncio proclaman de manera especial la « Redención copiosa »: es decir, el amor del Padre « que nos amó primero y nos envió a su Hijo como propiciación de nuestros pecados » (1 Jn 4, 10), y que vivifica por el Espíritu Santo a cuantos creen en El.

Esta redención abarca al hombre en su totalidad, y perfecciona y transfigura todos los valores humanos a fin de que « todo encuentre su unidad en Cristo » (Ef 1, 10; 1 Cor 3, 23) y sea llevado hacia su fin: la tierra nueva y el cielo nuevo (cf. Ap 21, 1) (LG 2-4; UR 2) » (const. 6).

---

<sup>1</sup> Creemos oportuno transcribir el texto original hebraico (TM), que permite comprobar los términos empleados por el salmista para expresar el concepto de redención-redimir (*padút-padat*): *Kî 'im Iahwé bachéséd w'arbeh 'immô padút / w'êhû yiphdat 'et-Yisbra'el mikkol 'awonôtaw.*

Los términos *padút-padat* han sido traducidos por los LXX con los términos griegos *lytrósis-litrousthai*: *Hóti parà tò kyriò tò éleos / kai pollé par'autò lytrósis / kai lytrósetai tèn Israèl ek pasón tón anomión autoû.*

Por eso, « con plena disponibilidad para todo lo arduo, como fruto de la abnegación de sí mismos, viven preocupados por llevar a los hombres la 'Redención copiosa' de Cristo » (const. 20), y han visto en las misiones, « ministerio pastoral extraordinario » del Instituto, « la Redención continuada que el Hijo de Dios actualiza perpetuamente en el mundo por medio de sus ministros » (est. 017).

En las páginas siguientes pretendemos trazar unas pinceladas sobre la carga bíblica que la perícopa encierra, ofreciendo en primer lugar una breve exposición del sentido que ésta tiene en el contexto concreto de un salmo de súplica, como el 130, para pasar en un segundo momento a analizar las valencias bíblico-teológicas más significativas del motivo « redención ».

### 1. Sentido original de la perícopa

Para comprender el sentido exacto de la expresión es necesario situarla en su contexto originario, que es el de los salmos de « súplica ». De hecho el Sal 130 ofrece la estructura característica de este género de salmos:

a) *Invocación*, que contiene el grito angustiado del hombre que se dirige a Yahwé para pedir ayuda y, antes, para pedir que escuche la súplica. La súplica, en este caso, se dice que arranca de « lo más profundo » (mimma<sup>a</sup>maqôm): « Desde lo hondo a tí grito, Señor, Señor escucha mi voz ».

b) *Exposición*: Suele hacer referencia a la situación de peligro concreto que mueve al sujeto a dirigirse a Yahwé. Tal peligro puede encontrar su origen en los enemigos externos (causantes de injusticias y opresión) o en agentes internos. Estos, a su vez, pueden ser de orden biológico, generadores de enfermedades físicas, o de orden psíquico y espiritual, que producen la angustia moral; tales serían principalmente los pecados cometidos contra Dios. En nuestro caso la causa originante de la angustia se sitúa en el corazón mismo del suplicante, agobiado por el peso de los « pecados personales » ('awonôt).

c) *Motivación*: En ella suelen confluír dos elementos: gravedad objetiva del peligro y posibilidad exclusiva de Yahwé de romper la lógica de las coordenadas generadoras de la angustia. Cuando las coordenadas son externas al sujeto, la capacidad liberadora de Yahwé

se pone de relieve mediante la referencia explícita a los grandes prodigios realizados en el pasado en favor de su pueblo oprimido. En nuestro salmo las coordenadas son de naturaleza interna: vinculación pecado-castigo/remordimiento. En ese ámbito sólo resultan válidos, de una parte, el argumento de la capacidad divina de « perdón » (« *porque en ti está el perdón* », v. 4a) y, de otra, (como excusa) la constatación de la universalidad del pecado (« *¿quién podrá resistir?* », v. 3b).

d) *Expresión de esperanza*, que a su vez es *proclamación* del prodigio que el suplicante está convencido de obtener de Dios. La esperanza es descrita aquí con la bella imagen del guardián nocturno, ansioso de que despunte la aurora para dar por concluido el turno y volver a reposar a casa. Como en el momento de la motivación, también aquí el salmista apoya su esperanza en las cualidades que definen al Señor en sus relaciones con su pueblo: *misericordia y fidelidad liberadora*: « *en él está la misericordia y la redención copiosa* » (v. 7b); cfr. v. 3: *en ti está el perdón y así infundes respeto = tiwwará*). Estas cualidades del Señor no son algo coyuntural y pasajero sino aquello que configura la acción divina en la historia. Yahwé es efectivamente « *el que redime a Israel de todos sus pecados* » (v. 8).

La perícopa « *copiosa apud eum redemptio* » tiene, pues, un encuadramiento original muy concreto: es empleada por el salmista como fundamento de su esperanza en que Dios le perdonará todos sus pecados, porque el « perdón » (*sel'cha*) es nota constitutiva de su grandeza (cfr Sab 12, 16), generadora del « temor respetuoso hacia él ».

El nivel en el que el salmista coloca la « redención » es claramente teológico: el Dios redentor tiene que habérselas no con un « esclavo » social sino con un esclavo del pecado. Por otro lado, la redención es descrita en términos de « abundancia » (*harbê* = mucho) y de « universalidad », tanto horizontal (la liberación alcanza a todo Israel), como vertical (cancela todos sus pecados: *kol 'awonôtaw*).

## 2. Raíz bíblica del tema de la redención

### A. Semántica de la redención en el A.T.

El tema de la redención se encuadra en el ámbito del tema más amplio de la « liberación » que, en cuanto tal, puede cubrir diversos campos semánticos (psicológico, sociológico, político, teológico). En todos estos campos, la liberación comporta el movimiento de un término *a quo* de negatividad hacia un término *ad quem* de mayor positividad.

La liberación por antonomasia en el A.T. es la de Egipto, que habría de convertirse en paradigma de todas las demás liberaciones históricas, a nivel colectivo y a nivel individual, y en punto de referencia etiológico para la autoidentificación de Israel como pueblo. Por ello, en los momentos de dificultad, el pueblo podrá invocar a Yahwé con la súplica: « Acuérdate de la comunidad que adquiriste antaño, de la tribu que rescataste (*ga'alta*) para que fuese posesión tuya » (Sal 74, 2). La liberación de Egipto llega a ser presentada por el Documento « sacerdotal » (P), como evento « constitutivo » del pueblo de Israel como « pueblo de Yahwé » (cfr Ex 6, 7). Pero, aún en este caso, tal evento aparece en relación con la alianza pactada con Abrahán. Ello significa que la liberación de Egipto no excluye el carácter de « restauración » o readquisición por parte de Dios que, aunque no hubiera revelado aún su nombre, ya había establecido un lazo especial con Abrahán y su descendencia<sup>2</sup>.

Por ello no fué difícil a los hagiógrafos aplicar a la acción liberadora de Dios todo el vocabulario « sociológico » de la liberación-rescate. El mismo Exodo, junto al vocabulario característico « hacer salir - hacer entrar », no dudará en usar los términos más específicos de la liberación-rescate: « Me he recordado de mi alianza... Por eso os *haré salir* (*yasá*), os *salvaré* (*našal*), os *rescataré* (*ga'al*) » (Ex 6, 6). Los términos más frecuentemente aplicados a la acción liberadora de Dios son salvar-defender (*yascha'*, de tono marcadamente forense) y rescatar (*padah* y *ga'al*). Los dos últimos son usados indistintamente para indicar la idea de « rescate » de personas o co-

<sup>2</sup> Los conceptos de « redención » (*ge'uláh*) y de « adquisición » (*se'egulláh*) van íntimamente unidos en la reflexión teológica del A.T. Se trata de dos dimensiones de una misma acción de Dios: Yahwé crea su pueblo a través del mismo acto con que lo libera de la esclavitud de Egipto. Por ello no podemos compartir la opinión de S. LYONNET, que vincula la « redención » (aspecto puramente negativo) al acto liberador de Egipto, y la « adquisición » (aspecto positivo) a la alianza sináptica (*Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, Rome 1970, 111).

sas, previo pago del precio pertinente<sup>3</sup>. El verbo *ga'al*, es especialmente conocido en su forma participial, «*go'el*», que designa el pariente encargado de «rescatar» o «vengar» al familiar esclavizado, depauperado o asesinado.

Evidentemente, en la aplicación de estos términos a la acción liberadora de Dios en relación con su pueblo, desaparece prácticamente la idea de «pago». No así la de «readquisición», por cuanto Israel será siempre considerado como «herencia» (*g'ulab*) del Señor, especialmente a partir de la primera «adquisición» liberadora del éxodo (cfr Ex 15, 18).

El paradigma «liberación-redención» reaparece en forma especialmente viva con ocasión de la segunda gran emergencia histórica de la esclavitud babilónica. El Segundo Isaías es pródigo en la recuperación de este vocabulario<sup>4</sup>. De hecho la liberación de Babilonia es interpretada como un «segundo éxodo» (cfr 44, 22ss.; 48, 20; 48, 23; 51, 10). Significativo el oráculo de 43, 1, que contempla a Israel como el pueblo que ha tornado a ser propiedad de Yahwé: «te he redimido, te he llamado por tu nombre, tú eres mío». Para el profeta, Dios es y será, a lo largo de la historia, el «redentor» (*go'el*) por antonomasia.

Con este título se dirige a Yahwé el salmista en sus himnos, plegarias y acciones de gracias (Sal 19, 15; 78, 35; cfr Is 63, 16). Este será también el «nombre» del vengador en quien Job, desde lo hondo de su experiencia dolorosa, pone su confianza: «Creo que mi rescatador (*go'el*) está vivo y al final se alzaré sobre el polvo». El grito de Job encierra todo el dramatismo y falta de lógica del momento: tras lamentarse del abandono y de la incompreensión de sus allegados y amigos, y sobre todo de la persecución a que se siente sometido por parte de Dios, piensa en un «tercero» que se alzaré para reivindicar su causa. La identidad de ese tercero resulta imposible, fuera de la lógica, como resulta fuera de la lógica que, en su invectiva contra Dios, aspire a «ver a su Dios» (19, 26). La lectura en clave de «resurrección», tras la muerte, como querían S. Jerónimo, S. Gregorio Magno y otros, queda excluída por el resto

<sup>3</sup> Cfr. J.F.A. SAWYER, *Semantics in Biblical Research*. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation, London 1972, 366 ss.; C. STUHLMUELLER, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome 1970, 100. J.J. STAMM (*Erlösen und Vergeben im Alien Testament*, Bern 1940, 30) hace notar que, aún coincidiendo ambos verbos en la idea central de rescate mediante el pago de una suma de dinero, ofrecen un uso diferenciado: mientras el verbo *padab* es usado en el contexto comercial en general, *ga'al* aparece siempre en contexto personal y familiar.

<sup>4</sup> Cfr. C. STUHLMUELLER, *Creative Redemption*, 59 ss.

del discurso (cfr 17, 13.15.16)<sup>5</sup>. La clave de explicación hay que buscarla probablemente en el desdoblamiento psicológico producido por la crisis a que Job se ve sometido. Ello le llevaría a contemplar a Dios, sea como el « enemigo » que le ha postrado en el polvo, sea como el « salvador » que, al final, se alzaría para defender su causa frente a todos sus enemigos. Una lectura posterior, en la lógica del desarrollo de la revelación, ha podido « resolver » la paradoja en clave cristológica: ese « tercero » será Cristo, el auténtico redentor, que habría de asumir hasta sus últimas consecuencias la causa del hombre.

### B. Semántica de la redención en el N.T.

El N.T. interpreta la obra de Cristo en clave esencialmente soteriológica. « Hoy os ha nacido un salvador » (*sôtêr*), proclaman los ángeles al anunciar el nacimiento del Señor (Lc 2, 11). Y el nombre que le será impuesto será precisamente « Jesús » (de *yascha'* = salvar). Toda la obra de Jesús será también interpretada en clave « liberadora » (liberación de la enfermedad, de la opresión económica, social, religiosa).

S. Pablo llevará a cabo un marcado proceso de teologización: la potencia opresora es el pecado (*hamartía*), y la intervención liberadora por antonomasia, el sacrificio de Cristo en la Cruz. La consecuencia ético-religiosa es también radical: los que han dado muerte al pecado (y al hombre viejo), a través de la inserción existencial en Cristo, muerto y resucitado, no pueden seguir ya viviendo en el pecado (Rom 6, 1 ss).

Desde esta perspectiva de opresión-liberación del pecado, Pablo recupera todo el vocabulario de la liberación del A.T. y, a través de él, la gran tradición teológica de la función liberadora de Dios. Pero con algunas peculiaridades. No se debe olvidar que Pablo lee el A.T. no en hebreo sino en la versión griega de los LXX. Ello permitirá a Pablo y a los escritores del N.T. el empleo de lexemas con connotaciones semánticas nuevas. Así, los campos semánticos de

---

<sup>5</sup> La interpretación que proyecta la « reivindicación » de Job más allá de la muerte es sugerida por la traducción de la Vg que, como otras muchas, hacen del v. 26 una lectura claramente adaptada: « Me rodearé otra vez de piel / y con mi carne veré a mi Dios ». Tal « adaptación », sin embargo, en línea con la interpretación posterior cristiana fundada en la esperanza en la resurrección del cuerpo, no está legitimada por el texto. Este supone, más bien, que la experiencia de la rehabilitación ansiada se sitúa en el marco de la existencia histórica, cuando Job esté ya reducido a pura piltrafa: « después que (*'achar*: sentido temporal y no local) me arranquen (significado primero de *naqaf*) la piel, ya sin carne (*mibb<sup>e</sup>schari*) veré a Dios ».

*padâ* y *ga'al* son cubiertos por los correspondientes a *lytroûsthai-lytrôsis* (redimir-redención). Junto a ellos aparecen también los campos introducidos por los lexemas *eleutheroûn* (liberar) y *sôzein* (salvar), en un contexto de escatología tanto futura como realizada.

Tratando de sintetizar las características más destacadas del motivo « redención » en los escritos del N.T. y especialmente en las cartas de S. Pablo, podríamos señalar las siguientes:

a) Normalmente los términos específicos de la « redención » (*lytroûsthai* etc) suelen aparecer en aquellos pasajes en que se quiere presentar a Cristo en continuidad con la actividad liberadora del Dios del A.T., especialmente la realizada en el éxodo, avalada después con la donación de la ley sináitica. Esta referencia al A.T. se hace sobre todo evidente en la carta a los Hebreos, que pone de relieve la figura de Jesús como gran Sacerdote de la Nueva Alianza.

b) El recurso a los términos específicos de « redención-rescate » es relativamente escaso. De hecho, *lytron* (rescate) aparece sólo dos veces en todo el N.T. (S. Pablo no lo usa nunca)<sup>6</sup> y el sustantivo *lytrôtês* (redentor) aparece una sola vez, aplicado a Moisés (Act 7, 35); tres veces aparece *lytrôsis* (redención). Algo más frecuente es *apolytrôsis* (10 veces). Esta relativa parquedad en el uso del vocabulario característico de la redención se debe probablemente a la convergencia semántica, cada vez más marcada, entre los conceptos de redención, salvación y reconciliación (cfr Lc 1, 68; 2, 32).

c) La terminología de la redención suele connotar el aspecto « costoso » de la salvación no sólo por la altura o dignidad del « pagante » (cfr el uso del término *timê* en 1 Cor 6, 20) sino también por su carácter « doloroso ». De ahí que el tema de la redención aparezca en estrecha relación con el sacrificio del Calvario, con referencia explícita a la sangre derramada: la redención se opera *mediante la sangre de Cristo* (*diâ toû hâimatos*: Act 20, 28; Ef 1, 7; Col 1, 14)<sup>7</sup>. La unidad inseparable entre dignidad y dolor alcanza el clímax de expresividad en 1 Pe 1, 18, donde la idea de dignidad se une en forma adjetiva con la sangre de Cristo: hemos sido redi-

<sup>6</sup> El término equivalente, *antilytron*, aparece una vez en 1 Tim 2, 6: « Jesucristo se entregó como precio de la libertad de todos ». Pero el recurso a este vocablo es un indicio de que nos encontramos en un horizonte teológico posterior a Pablo.

<sup>7</sup> La presencia en Col 1, 14 del sintagma *diâ toû hâimatos autoû*, testimoniada por la versión de la Vg y por algunos códices griegos, no es avalada por los principales códices.

midos no a base de oro o plata sino mediante la « *sangre preciosa* » de Cristo (*timiô haîmati*).

La conexión redención-sangre hace que frecuentemente la redención vaya asociada también al ritual de la « purificación », en el que entraba expresamente la sangre: « Pero todos gratuitamente habéis sido rehabilitados mediante el *rescate* (*apolytrôsis*) operado por Cristo-Jesús... Dios lo ha puesto ante nosotros (« *proétheto* »: referencia a la cruz) como lugar donde *se expían los pecados* (*hylastêrion*) *con su propia sangre* » (Rom 3, 24-25). La referencia al código de la « expiación » no implica, sin embargo, que Pablo quisiera dar a la muerte de Cristo un carácter propiamente « cultural », como haría más tarde el autor de la carta a los Hebreos. De hecho ni S. Pablo ni los Evangelios atribuyen a Cristo funciones sacerdotales<sup>8</sup>.

d) El proceso de teologización del concepto « redención » introduce en el mismo una connotación de radical positividad. La redención se identifica con el perdón de los pecados (cfr Ef 1, 7; Col 1, 14), a través del cual el hombre se reconcilia con Dios<sup>9</sup>, e.d., reconstruye su unidad con él, su condición de « propiedad » del Señor. En esta línea deben entenderse las diversas referencias al tema de la « adquisición » (comprar, adquirir, 1 Cor 6, 20; 7, 22; Gál 3, 13 4, 5; Apoc 5, 9; 2 Pe 2, 1). La integración de ambos campos semánticos es explícita en Ef 1, 14, donde el Espíritu Santo es presentado como « garantía de nuestra *herencia para redención* del pueblo de *su propiedad*, para alabanza de su gloria ». En Act 20, 28 se dirá que el nuevo pueblo redimido es la Iglesia.

Esta connotación positiva viene expresada especialmente a través del código de la « vida ». Al igual que el motivo más amplio de la « salvación », el motivo de la « redención » evoca toda la tensión que el binomio muerte-vida introduce en el existencial cristiano, y que, en terminología ya clásica, viene denominada como tensión entre el « ya » y el « aún-no ». La redención hace referencia, evidentemente, al « pecado » y a las categorías que actúan en la misma onda. Pablo usa frecuentemente la tríada *pecado-ley-muerte*, evocada en el doble grito de esperanza de redención definitiva, lanzado por los que ya poseen el Espíritu y por la creación entera, grito que, al mismo tiempo, testimonia la tensión que comporta la aplicación efectiva del dinamismo redentor (Rom 8, 19.23).

<sup>8</sup> Cfr. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980, 69 ss.

<sup>9</sup> F. BÜCHSEL, art. *apolytrôsis*, ThWNT IV, 357.



La referencia al pecado, como término *a quo*, no se presenta, pues, como límite sino como puerta abierta hacia la positividad de la vida, entendida tanto en términos de existencial cristiano como de comportamiento ético (« caminar en una vida nueva », Rom 6, 4). Todo ello no es sino el reverso del significado polivalente de la muerte de Cristo. Para S. Pablo, que ha puesto la cruz en el centro de su reflexión teológica (1 Cor 2, 2), la muerte de Cristo es, en realidad, muerte a la muerte y, por tanto, apertura definitiva al triunfo de la vida (cfr. Rom 6, 9 ss). S. Juan recogerá esta misma idea describiendo la muerte de Cristo como un « ser levantado en alto » (*hypsôthênai*). En su estilo típico de expresión a dos niveles, el autor contempla, más allá de la ignominia de la crucifixión, el triunfo y exaltación del Redentor (cfr. Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32) que, desde la cruz, « atrae hacia sí a todos los hombres ». Es el triunfo cantado por el autor del Apocalipsis en el himno al « Cordero », « rey de las naciones » (15, 3-4).

e) La proyección esencialmente positiva de la « redención » es incompatible con la interpretación frecuente, especialmente desde tiempos de S. Anselmo, que contempla la intervención redentora de Dios en Cristo como un acto destinado a « satisfacer » su justicia. La « justicia distributiva » (de acuerdo con los méritos o deméritos) sería la cualidad fundamental de Dios. De ahí que, incluso el amor, estaría subordinado a ella. En la redención, a través de la muerte vicaria de Cristo, Dios habría manifestado su amor dando al hombre pecador el instrumento para una « satisfacción » a la altura de la ofensa cometida contra la dignidad infinita de Dios. El perdón simple y llano, como puro fruto del amor, sería imposible para Dios<sup>10</sup>. A la vista de tan sutiles elucubraciones sobre la escala de valores en el obrar de Dios, tenemos que considerar una fortuna que Jesús no hubiera leído los escritos de S. Anselmo antes de contarnos la parábola del « hijo pródigo » porque, de haberlo hecho, nos habiéramos quedado sin la parábola más bella sobre el amor gratuito del Padre<sup>11</sup>.

En la base de la concepción « justiciera » de la redención está una interpretación del término « dikaiosynê » más en la línea de la tradición jurídica romana que en la de la historia salvífica.

<sup>10</sup> S. ANSELMO, *Cur Deus Homo*, I.12.13, Madrid (BAC) 1972, 776.780.

<sup>11</sup> Sobre los diversos códigos de interpretación de la idea de redención remitimos a nuestro artículo « La redenzione come liberazione », en: L. ALVAREZ VERDES - S. MAJORANO, *Morale e redenzione*, Roma 1983, 33-64. Especialmente p. 39 ss.

Todavía en nuestro siglo H. Lesêtre, en su artículo sobre la « redención » del *Dictionnaire de la Bible*<sup>12</sup>, podía poner como uno de los puntos fundamentales de la doctrina paulina el nexo intrínseco entre « justicia » y « satisfacción »: « Sacrificando a su Hijo, Dios ha satisfecho las exigencias de la justicia, por cuanto a nosotros se refiere ». Y, como prueba, cita el texto de Rom 3, 25, según el cual, Dios habría entregado a su Hijo como víctima de propiciación « para así manifestar su justicia ». Evidentemente Lesêtre no ha asumido aún el concepto, común entre la mayoría de los exegetas modernos, de « justicia salvífica » que, ya en el A.T., intentaban evidenciar los hagiógrafos al establecer el paralelismo entre fidelidad (*'emeth*) y justicia (*sedeq*). Cfr. Sal 142, lss. La justicia que Dios manifiesta, al permitir la muerte de su Hijo, se identifica con la « fidelidad » a sus promesas de amor y misericordia hacia su pueblo y hacia la humanidad entera<sup>13</sup>.

La redención, pues, está esencialmente anclada en el amor del Padre y en la entrega proexistencial de Cristo. Es revelación del amor comprometido hasta el máximo y, en cuanto tal, llamada a una respuesta incondicionada. Existen evidentemente en la Biblia frecuentes referencias al « castigo » por parte de Dios, pero siempre en la onda de la fidelidad y del amor. Si Dios castiga, escribe el autor del libro de la Sabiduría, es « para que nos corrijamos, de modo que al juzgar tengamos en cuenta su bondad » (12, 22). En esta bondad infinita se apoya Jeremías para poner en boca de Yahvé la apremiante llamada a Israel para que torne a su Señor (3, 14).

f) La redención lleva una marca esencialmente cristocéntrica. Dios aparece evidentemente como el organizador último de todo el proceso redentor. Pero el verdadero protagonista es Cristo. El fue y sigue siendo nuestra redención (1 Cor 1, 30). Prueba de ello es el recurso frecuente a las expresiones « en él » y « a través de él » (Rom 3, 24; Col 1, 14; Ef 1, 7). La redención no puede, pues, ser considerada como un producto terminado, con una eficacia autónoma. La redención se hace realidad sólo en la comunión efectiva con Cristo. Nada, pues, más opuesto a la concepción bíblica que una redención entendida como almacén de frutos a los que mecánicamente se puede tener acceso a través de determinados ritos (sacramentos). Peligro al que fácilmente conduce una concepción de

<sup>12</sup> H. LESÊTRE, « Redemption », en: *Dictionnaire de la Bible* V, Paris 1912, 1007-1016. Hic 1012.

<sup>13</sup> Cfr. S. LYONNET, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos*. Prima series, Roma 21962, 162 ss.

la redención demasiado marcada por lo jurídico y replegada sobre el concepto de « satisfacción vicaria » plenamente realizada ya por Cristo. Los sacramentos nunca podrán perder el carácter de « signo » de la realidad « significada », que, en el caso, no es un producto perfectamente terminado sino una categoría dinámica, real pero no plenamente actualizada por parte del creyente.

### 3. La idea de « abundancia » en relación con la redención

La idea de « abundancia », referida a la redención no es una originalidad del Salmo 130 (« copiosa redemptio ») sino que se encuentra presente en toda la Biblia y de modo muy especial en el N.T. Tal presencia es particularmente marcada en los textos mesiánicos, que describen la grandiosidad de la liberación del Mesías en términos de « cielos nuevos » y « tierra nueva ». Incluso la liberación del segundo éxodo será para el Deutero-Isaías una gesta de grandeza tal que no dudará en considerarla como una nueva creación o « redención creadora »<sup>14</sup>. En el rabinismo se puede citar la conocida expresión « hōscha'na rabbah », usada en el contexto de la fiesta de las « cabañas », y que, literalmente, vincula los conceptos de salvación y abundancia-grandeza<sup>15</sup>.

Para el N.T., la idea de « abundancia », en el marco amplio de la liberación-salvación y de la vida nueva, constituye uno de los presupuestos fundamentales del mensaje cristiano. La redención operada por Cristo es radical y universal. S. Juan resume la acción salvadora de Cristo como expresión suprema del amor universal del Padre: « Porque así demostró Dios su amor al mundo, llegando a dar a su Hijo único para que *todo el que le preste adhesión* tenga vida definitiva y *ninguno perezca* » (3, 16).

A la prueba de amor universal del Padre que está en los cielos deberá corresponder por parte del hombre un amor sin fronteras, incluso hacia los enemigos. Ello será condición fundante de la ética del Reino (Mt 5, 46-48).

La idea de « abundancia » se hace presente en el pensamiento

<sup>14</sup> Véase la obra arriba citada de C. STUHLMUELLER, que lleva por título precisamente *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*; IDEM, « The Theology of Creation in second Isaiah », *CBQ* 21 (1959) 429-467. La misma idea viene reflejada en los títulos de otras publicaciones sobre el Deutero-Isaías, como las de E. HESSLER, *Gott der Schöpfer. Ein Beitrag zur Komposition und Theologie Deuterjesaias* (tesis doct.), Greifswald 1961; P.B. HARNER, « Creation Faith in Deutero-Isaiah », *VT* 17 (1967) 298-306.

<sup>15</sup> Así denominaban también la palma (*lulab*) usada en la procesión de la fiesta de las cabañas.

soteriológico paulino a través de una variada gama de expresiones, fórmulas y esquemas. De ellos hemos seleccionado los tres siguientes: a) expresión « *por muchos* » (*hyper pántôn-pollôn*); b) binomio *abundancia-sobreabundancia* (*pleonázein-hyperperisseúein*); c) expresiones de *plenitud* (*plêrês-plêrôma*).

a) Las expresiones « *por todos* » (*hyper pántôn*), « *por muchos* » (*hyper pollôn*), « *por vosotros* » (*hyper hymôn*), « *por la vida del mundo* » (Mc 14, 24; Lc 22,20; Jn 6, 51; 1 Cor 11, 24; 2 Cor 5,21; Gál 1, 4) coinciden en subrayar la idea de universalidad de la eficacia redentora. La partícula « *por* » (*hyper*) expresa la autodonación existencial de Cristo por la causa del hombre. Autodonación, sin embargo, no quiere decir necesariamente ofrenda « *sacrificial* », aún cuando los textos en que la fórmula aparece digan evidentemente referencia especial al acto supremo de autodonación en la cruz.

La universalidad de la acción redentora es lógica consecuencia de la universalidad del amor. Como el amor de Dios no tiene fronteras, así los frutos de salvación no tienen límite, ni en profundidad (libera de la potencia en cuanto tal pecado, hace totalmente libres, da la vida plena, la vida eterna), ni en extensión: alcanza a todos los hombres e incluso al cosmos « *reconciliándolo* » con Dios (2 Cor 5, 19) e infundiendo en él la aspiración a la redención plena y definitiva (Rom 8, 20 ss).

b) El binomio *abundancia-sobreabundancia* está especialmente presente en Rom 5. Para dar a entender la grandiosidad de la salvación operada por Cristo (Rom 5, 1 ss), Pablo desarrolla a partir de 5, 12 una argumentación, frecuente en el rabinismo, de tipo *a minore ad maius* (*qal wachômer*), sirviéndose de las partículas *ei gâr - pollô mâllon*: « *Si por el delito de uno (Adán) murieron muchos (polloî), tanto más quienes han recibido la abundancia (perisseían) reinarán para la vida a través de Cristo* » (Rom 5,15; cfr. 5, 17. Y tras la contraposición Adán-Cristo viene la contraposición entre *Cristo y la ley*, también en clave de abundancia-sobreabundancia: « *la ley hizo su entrada en el mundo para que abundase (pleonássê) el pecado. Pero donde abundó (epleónasen) el pecado allí sobreabundó (hypereperisseusen) la gracia* (5, 20).

Esta correlación de abundancia-superabundancia está en la base del malentendido que dará pie al discurso de Rom 6. Tal correlación, efectivamente, la entiende Pablo no en clave antropológica sino cristológica. La redención operada por Cristo superó ciertamen-

te la negatividad del pecado. Pero el creyente que, por el bautismo, ha muerto al pecado y se ha incorporado a Cristo, ha asumido tal superación no como estímulo para aumentar la negatividad hamartiológica sino como dinamismo propulsor de una vida nueva (6, 1. 15).

c) Expresiones de *plenitud* (*plêrôma-plêrés*). El autor del IV Evangelio presenta al Logos encarnado como portador de « plenitud » (*plêrés*) de gracia y de verdad (Jn 1, 14), de la que todos hemos sido hechos partícipes (1, 16). La idea de plenitud es puesta por el autor de la carta a los Colosenses en relación con la « divinidad », que estaba realmente (*sômatikôs*) presente en Jesús. De esa « plenitud » (*plêrôma*) han sido « llenados » (*peplêrômenoi*) los creyentes (Col 2, 9-10). Si en Jn 1, 14 la participación en la plenitud de Cristo puede ser vista en conexión con el misterio de la encarnación, en Col 2, 9-10 tal participación está centrada en la obra redentora, momento tomado en consideración en la misma propuesta del tema de la carta (1, 14): Debéis vivir, escribe, « fortalecidos en todo aspecto (*en pásê dynámei dynoúmenoi*) por el poder que irradia de El... Porque El nos sacó del dominio de las tinieblas, trasladándonos al reino de su Hijo amado, en el que obtenemos la redención (*apolytrôsis*) y el perdón de los pecados ».

Recuperando el lenguaje ritual del A.T., la carta a los Hebreos compara la eficacia de la acción redentora de Cristo con la de los antiguos sacrificios, recurriendo al esquema semejanza, diferencia, transcendencia. No obstante las posibles semejanzas entre el sacrificio de Cristo y los sacrificios de la Antigua Alianza, hay diferencias fundamentales tanto en línea de profundidad (purifica de todos los pecados) como de extensión: la fuerza purificadora de la sangre de Jesús alcanza a todos los hombres. La pluralidad y repetición de los sacrificios del A.T. eran una prueba de su imperfección. La perfección total y la eficacia absoluta del sacrificio de Cristo, en cambio, hacen inútil e imposible su repetición (8, 13). Es lo que sucede a nivel de revelación: Cristo, Palabra plena y definitiva, trasciende y da plenitud a las reiteradas palabras parciales dirigidas por Dios a los padres y profetas del A.T. (1, 2).

### Síntesis

La idea de redención en su sentido originario, de carácter social (rescatar al esclavo y al endeudado o vengar la muerte de alguna persona próxima) está ampliamente presente en el A.T. La aplicación

del concepto a las relaciones de Yahwé con su pueblo, introdujo, sin embargo, una marcada transformación semántica. Dios redime, ante todo, del pecado y de las diversas formas históricas de que el pecado se sirve para oprimir al hombre. La descripción, por ejemplo, de la liberación de Egipto pondrá de relieve la estrecha relación de la redención, por una parte, con el pecado del hombre (el Faraón será símbolo de la opresión y del mal) y, por otra, con la fidelidad y misericordia de Dios que, a través de su intervención redentora, hace de Israel el pueblo « suyo »: « Dios os amó, fue fiel al juramento hecho a vuestros padres, os liberó con brazo potente y os rescató de la casa de la esclavitud... » (Dt 7, 6-8; cfr. Dt 9, 6; Ez 16, 60-63).

La aplicación directa al ámbito del pecado es clara en los Profetas y en los Salmos. Is 44, 22 pone en la base de la invitación divina a la conversión precisamente la voluntad de perdón de Yahwé: « He disipado como niebla tus rebeliones y como nube tu pecados: vuelve a mí, *que soy tu redentor* ».

El autor del Salmo 130, al entender la redención en contexto explícito de liberación del « pecado », se inserta, por tanto, en una tradición teológica ampliamente presente en el A.T.

Sobre la interpretación alfonsiana del Sal. 130, sin embargo, hay que hacer algunas precisiones. Como en todo texto bíblico, especialmente del A.T., hay que distinguir diversos niveles de sentido. Una distinción ya clásica es la de sentido « literal » y sentido « pleno » o sentido que tiene en cuenta el proceso ulterior de la revelación. La exégesis científica centra su atención en el sentido literal, que es el que emerge inmediatamente del texto, sin que ello suponga cerrar las puertas a lecturas realizadas en claves diversas. En su obra *Traduzione dei Salmi*<sup>16</sup> S. Alfonso no se ha dejado llevar por escrúpulos científicos sobre la distinción de sentidos, no obstante manifestar explícitamente su intención de mantenerse dentro de los límites del sentido literal<sup>17</sup>. Así, al comentar el Salmo 130, 7, tras la transcripción del texto latino: « *Quia apud Dominum misericordia; et copiosa apud eum redemptio* », escribe sin ambages: « Aquí señala el profeta el fundamento de todas nuestras esperanzas, que es la sangre de Cristo, con la cual debía redimir al género humano; por ello dice: porque la misericordia en Dios es infinita

<sup>16</sup> ALFONSO DE' LIGUORI, *Traduzione de'salmi e de'cantici che si contengono nell'officio Divino*, Napoli 1774.

<sup>17</sup> Cfr. L. ALVÁREZ VERDES, *La traducción alfonsiana de los salmos. Análisis crítico y valoración pastoral*, en: *SH* 38 (1990) 197-223.

y puede muy bien redimirnos con auxilios abundantes de todos nuestros males ».

Hay que reconocer, sin embargo, que, si desde el punto de vista exegético, la interpretación alfonsiana debe considerarse inadecuada y anacrónica, desde el punto de vista del ulterior desarrollo de la revelación resulta totalmente válida. El cristiano sabe que la redención por antonomasia del pecado es la operada por Cristo. Con tal convicción puede legítimamente asumir la invocación del salmista como plegaria del hombre redimido para dirigirse al Dios de Jesús, Redentor de la humanidad. Más aún, el cristiano y, especialmente, el apóstol están llamados a expresar, con palabras y con obras, la fe profunda del salmista en la voluntad redentora de Dios, de la que ahora cuentan, además, con el aval de la actuación redentora decisiva en Cristo.

La inserción del texto en un escudo lo transforma en lema de quienes se sirven de él. A una congregación misionera o apostólica se le aplican con toda razón las consignas que Pablo señala para su apostolado. Ante todo la convicción de que el apóstol recibe su « competencia » de Dios (2 Cor 3, 6). En segundo lugar, que esa competencia le capacita para contemplar sin velo (*anakekalymmenô prosôpô*, 3, 18), a diferencia de lo que le ocurría a Moisés, la gloria del Señor para, después, proyectarla, como el espejo, (*katoptrizómenos*), al mundo entero. Esta gloria (*dóxa*) no es sino la del Señor muerto y resucitado. En términos de « difusión de gracia » dirá Pablo más adelante (2 Cor 4, 15): el objetivo de la evangelización « sois vosotros, de modo que la gracia, al extenderse a más y más gente (*dià tón pleiónôn*), haga que se multiplique y sobreabunde (*perisseusê*) la acción de gracias para gloria de Dios ».

En este contexto, el recurso al versículo 7 del s. 130, para el escudo de la Congregación Redentorista, nos parece perfectamente justificado ya que parte de una lectura teológico-cristológica suficientemente avalada por el N.T. El hecho de que en el salmo el sujeto « redentor » sea Dios, no impide el discurso sobre la obra « redentora » de Jesús ya que, aún en el N.T., los textos que hablan de la « redención », tienen como sujeto último a Dios, que es quien pone en acto la obra redentora de Jesús (cfr. Ef 1, 7; Col 1, 14).

En el uso de la semántica de la redención conviene, sin embargo, evitar el peligro de una aplicación demasiado « sociológica » de la misma, superada ya incluso en el A.T. Cuando entran las categorías de « pecado » y, por tanto, cuando intervienen como actores Dios y Cristo no es posible hablar de « rescate » (transacción) en sentido propio. Por eso, como hemos hecho notar, en el voca-

bulario neotestamentario de la « redención » faltan casi totalmente aquellos términos que pueden ofrecer un riesgo mayor de malentendido. La palabra « rescate » (*lytron*), por ejemplo, está prácticamente ausente (a excepción de Mt 20, 28 y par.); de igual modo, por más que pueda resultar sorprendente, no viene aplicada nunca a Jesús la denominación de « redentor » (*lytrótês*). Por otra parte, las expresiones que hacen referencia a la « compra » deben entenderse metafóricamente, como simple expresión de la « nueva pertenencia a Dios ». Las elucubraciones medievales sobre el tema del « rescate », con las características representaciones de la entrega de la transacción al « Diablo », no tienen, pues, el más mínimo fundamento bíblico.

La semántica de la redención debe contemplarse, como lo hace Pablo, en el contexto más amplio de la liberación y de la vida nueva traídas por Cristo, con la connotación especial al gesto supremo de autodonación proexistencial en la cruz.

Por ello, el apostolado es, en definitiva, apostolado del amor redentor, e.d., del amor que, por una parte, lleva el compromiso de servicio hasta las últimas consecuencias (*dià tou báimatos*), a imitación del amor del Redentor, y, por otra, desarrolla su cualidad « inquiriente » tratando de identificar las diversas formas, incluso las más sutiles, de plasmación histórica de la opresión generada por el pecado. Un apostolado que no tome en serio esta dimensión « inquiriente », refugiándose en fundamentalismos de carácter trascendente, no podrá actualizar el dinamismo redentor del mensaje cristiano, porque la redención habla de « sangre » en sentido real y concreto. Y, del mismo modo que la muerte de Cristo fue muerte a la muerte, la sangre redentora está destinada a cancelar toda mancha de sangre dejada por el paso de la opresión.

Así entendido, el motivo de la redención debe considerarse de altísima actualidad, ya que no sólo recubre la gama de valencias del motivo, tan actual, de la liberación, sino que hace emerger otras específicas de no menor incidencia histórica. La « redención », con sus connotaciones de « dolor », como fruto del pecado, y de « readquisición », pone de relieve, de una parte, la dimensión provocativa del dolor humano frente al cual no puede quedar impassible ningún « redimido », y, de otra, la dimensión originaria y constitutiva de la vocación del hombre a su plena realización. La liberación cristiana no es fruto eventual del progreso sino actualización progresiva del derecho constitutivo de llegar a ser plenamente aquello que se es. La redención recoge la dimensión utópica de la liberación, dándole el carácter de perenne « reconquista ».