

# Jon Sobrino

## LA MUERTE DE JESUS Y LA LIBERACION EN LA HISTORIA

En el centro de la fe cristiana está la afirmación de que Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, murió crucificado. Es éste un dato central de la fe cristiana que desde el principio marcó la diferencia entre la nueva fe en Cristo y las diversas concepciones religiosas del mundo circundante. S. Pablo es consciente de que el anuncio de un mesías crucificado fue y sigue siendo locura para griegos ilustrados y escándalo para judíos ortodoxos (1Cor 1,23). La cruz de Jesús marcó desde un principio la línea divisoria entre la existencia cristiana y cualquier otro tipo de religión, aun cuando entre éstas existiesen también creencias en dioses resucitados.

Sin embargo y paradójicamente la reflexión teológica sobre la cruz de Jesús no es muy frecuente, y cuando se lleva a cabo no alcanza los niveles deseados en los que se muestre que en la cruz está la auténtica originalidad de la fe cristiana, pues predica a un "Dios crucificado"<sup>1</sup>. Normalmente esta expresión no pasa de ser una piadosa consideración, sin que suponga un nuevo y revolucionario concepto de Dios tanto en la teoría como en la praxis.

En la práctica, lo que se suele afirmar de la cruz de Jesús es que con ella el hombre ha sido salvado. La repetición irreflexiva de esta afirmación ha llevado a una concepción mágica de la redención, y en el fondo a eliminar lo escandaloso de la cruz histórica de Jesús.

También se ha desarrollado tradicionalmente una mística de la cruz, que como veremos habría que denominar más exactamente "mística del dolor" en lugar de "mística

---

1. Esta expresión la ha popularizado últimamente J. Moltmann en su libro *Der gekreuzigte Gott* (El Dios crucificado). Se pueden consultar sus obras en castellano, *Dios y la resurrección, en Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca, 1971; El "Dios crucificado", *Concilium* 76 (1972), pp.336-347. Muchas de las reflexiones de este trabajo están motivadas por las sugerentes formulaciones de la obra de Moltmann.

de la cruz". Al cristianismo se le ha considerado como una religión de hombres tristes y obsesionados con el sufrimiento (Nietzsche), sin la alegría de vivir y sin la responsabilidad por hacer un mundo mejor y más humano. Como reacción a esta acusación, cuya última razón provenía de una determinada concepción de la cruz, la teología reaccionó modernamente desde hace algunos años desarrollando la teología de la resurrección con la que se pretendió encontrar la alegría de vivir perdida en la cruz y el paradigma de la libertad y el triunfo. En esta teología se fue olvidando de hecho la reflexión teológica sobre la cruz.

En América Latina la cruz ha sido tradicionalmente la fiesta del pueblo. Para los campesinos y los oprimidos en general su fiesta cristiana ha sido tradicionalmente el Viernes Santo y no tanto el Domingo de Resurrección o el día de Navidad. Lo que aquí existe de intuición profunda ha tenido por otra parte su contrapartida real en la utilización del Viernes Santo como sustitutivo para la responsabilidad liberadora. La captación del Viernes Santo es una intuición auténtica sobre la verdad de la fe cristiana, pero muchas veces captada pasivamente. La situación actual en América Latina, sobre todo en los grupos más comprometidos con el cambio social, ha permitido un nuevo enfoque, cristianamente más activo, sobre la cruz de Jesús. La resurrección sigue siendo el paradigma de liberación, y la cruz no es ya simplemente el símbolo del sufrimiento ni sólo el momento dialéctico negativo del cual surgiese inmediatamente el momento positivo de liberación, pues ésta requiere una serie de análisis para su viabilidad. Pero de todas formas en el intento de liberación surge una experiencia que no puede prescindir de la cruz de Jesús, si aquella es realmente cristiana.

En esta situación, que prohíbe una concepción meramente romántica de la resurrección de Jesús, se impone la reflexión teológica sobre la muerte de Jesús, que debe llevar a la última reflexión sobre el Dios crucificado. Sin la cruz la resurrección es idealista; la utopía de la resurrección cristiana sólo se hace real desde la cruz. El sentido de este trabajo es profundizar a dos niveles sobre la muerte de Jesús. El primer nivel es estrictamente teológico, es decir, es un intento de reflexión sobre cómo le afecta al mismo Dios la cruz de Jesús, en cuanto cruz que acaece en la historia. Sin esa reflexión toda consideración sobre la muerte de Jesús se queda a medio camino, se detiene en el momento en que la reflexión teológica sobre la muerte de Jesús podría ser más revolucionaria, por ser una teología del Dios crucificado. El segundo nivel de reflexión se desarrolla al tener en cuenta los presupuestos y las consecuencias de esta concepción de Dios para la existencia cristiana, que debe desembocar en la necesidad de la liberación en la historia y en el sentido cristiano de esa liberación. Si la reflexión sobre la cruz no alcanza el nivel teológico de preguntarse por Dios y si se detuviese en la mera muerte de Jesús ignoraría su aspecto más profundo, pues tanto para Jesús como para el cristiano actual "Dios" es la expresión de lo último de su existencia y de su historia. En toda praxis histórica hay consciente o inconscientemente una concepción de Dios y por ello es de suma importancia explicitarla y ver de esta forma si un "Dios crucificado" no debe influir también en la configuración de la praxis histórica.

Creemos que las dificultades para captar lo más profundo de la cruz de Jesús se reducen a dos: aislarla de la historia concreta de Jesús y aislarla de Dios. Por ello para hacer más comprensibles las consideraciones de este trabajo lo dividiremos en tres partes, que en su misma disposición indiquen el problema y su solución. (I) Después de la resurrección de Jesús hay una tendencia a considerar lo positivo de la cruz en favor del hombre, es decir, el aspecto soteriológico y salvífico de la cruz; pero de esa forma y sutilmente se va desligando la cruz de la persona de Dios, con lo cual se la va desvirtuando. (II) Una primera forma de recobrar el valor originario de la cruz es considerarla como consecuencia histórica de la vida de Jesús, es decir, la cruz vista antes de la misma cruz. Esta consideración será teológica si el camino de Jesús a la cruz es visto también como proceso a la verdad de Dios, del cual Jesús es testigo a lo largo de ese

camino, en conflicto con la verdad de otros dioses religiosos y políticos. (III) La consideración anterior no es sin embargo todavía radical. La teología de la cruz se radicaliza al observar la misma presencia (o ausencia) de Dios en la cruz de Jesús. Al llegar a este punto o la cruz de Jesús es el fin de toda teología cristiana o es el comienzo de una teología realmente cristiana, es decir, teoría crítica y praxis liberadora.

Para hacer más comprensible este trabajo iremos resumiendo en forma de tesis aquellas formulaciones más importantes tanto por lo que toca al contenido de una teología de la cruz, como a sus presupuestos y consecuencias.

### **I. La consideración de la muerte de Jesús después de la resurrección.**

La fe en Cristo surge plenamente y se hace plenamente consciente de sí misma después de la resurrección de Jesús. Podemos resumir los datos fundamentales de esa nueva fe después de la resurrección en tres afirmaciones fundamentales que son irrenunciables, pues pertenecen al núcleo de aquello que se nos ha entregado a nosotros como algo vivo (tradicción). En primer lugar después de la resurrección se hace una afirmación sobre Dios. A partir de la acción de Dios de resucitar a Jesús se da una nueva definición histórica de Dios, en la línea de AT, en cuanto histórica, pero que la supera. Desde AT Dios es aquel que "oye el clamor de los oprimidos" (Ex 3,7; 6,5) y es definido en los credos más antiguos como aquel que "ha liberado a Israel de la esclavitud de Egipto" (Dt,26,5b-9; 5,6; Ex 20,2). En NT se da la acción histórica definitiva de Dios y por lo tanto Dios es aquel que "resucitó a Jesús" (Rom 4,24), aquel que "da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean" (Rom 4,17). Es decir, Dios aparece históricamente como quien tiene poder para liberar y renovar toda la realidad. Esa nueva definición de Dios, sin embargo, es concretada también desde la cruz de Jesús, y por ello Dios no sólo aparece en el poder histórico, sino en el amor histórico. El Padre entrega históricamente al Hijo a la muerte (Jn 3,16; 1Jn 4,9s; Rom 8,32; 5,6-11 etc) y en esa acción histórica muestra su última esencia como amor: "Dios es amor" (1Jn 4,8.16).

En segundo lugar después de la resurrección se capta el significado soteriológico de la historia de Jesús. "Jesús fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación" (Rom 4,25). Ya en las apariciones del resucitado Jesús se muestra como benevolente y reconciliador. Las expresiones que se repiten: "No temáis", la paz sea con vosotros" muestran la experiencia de los discípulos de que la última palabra de Dios hacia ellos es una palabra de amor y no de condenación. Por otra parte se expresa que lo ha acaecido en Jesús es el destino de todo hombre, por ello se afirma que Jesús ha resucitado como el "primogénito", como "el primero de muchos hermanos" (Rom 8,29; 1Cor 15,20; Col 1,18; Apoc 1,5; Hech 3,15). Por ello se desencadena una radical esperanza del hombre nuevo, esperanza que se puede y debe hacer ya realidad bajo las condiciones históricas en la vida de entrega por amor: "Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos" (1Jn 3,14).

Finalmente después de la resurrección se hace una afirmación sobre el mismo Jesús. Jesús de Nazaret es realmente el Hijo de Dios. En lo histórico de una vida, un destino y una muerte en cruz se ha revelado la verdadera naturaleza del Hijo. Esta intuición de fe se va desarrollando a través de los diversos títulos de dignidad con que se va explicando la figura de Jesús (profeta, señor, sumo sacerdote, logos, etc) y a través de la interpretación de los diversos acontecimientos de la vida de Jesús (concepción virginal, nacimiento, bautismo, transfiguración etc) en los que se encuentra su especial relación de unidad con el Padre.

Todas estas afirmaciones son legítimas y necesarias, son la expresión de la fe en que Jesús de Nazaret es realmente el Hijo de Dios, es la afirmación de que en lo histórico de aquel hombre se ha revelado definitivamente el sentido de la historia, el modo de realizar ese sentido y el camino hacia el Padre. Pero lo que aquí queremos considerar en primer

lugar es el proceso que comienza también en NT en el que se va olvidando el significado de la cruz en sí misma y como revelación de Dios.

1a. tesis: La fe cristiana tiene su origen en la resurrección del crucificado. Pero ya en NT se hace difícil mantener lo que es típico del cristianismo: el escándalo de la cruz. Esto aparece en que la misma muerte de Jesús abandonado de Dios es dulcificada y en la desaparición, relativamente rápida, del título "siervo de Jahvé" como expresión abarcadora de la figura de Jesús, en favor de otros títulos que apuntan más en directo no al crucificado, sino al resucitado.

Ya en la misma descripción de la muerte de Jesús se observa en NT un movimiento a suavizar esa muerte teo-lógicamente. En la versión de Mc, la más original y primitiva, la muerte de Jesús es descrita sobria y trágicamente: "Jesús, lanzando un fuerte grito expiró" (Mc. 15,37). En la cruz Jesús recita el Ps 22,2: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Es posible que fuese quizás Mc quien pusiese en boca de Jesús ese salmo, pero de todas formas no se hubiese atrevido a hacerlo sin una base histórica para ello, por lo escandaloso de ese salmo en boca de Jesús. Además esa forma de morir es congruente con otros datos del evangelio, como la agonía en el huerto (Mc 14,34-42), y con todo el contexto teo-lógico de la vida de Jesús, como veremos más adelante.

Mt sigue fundamentalmente el mismo esquema al describir la muerte de Jesús por lo que toca al sentimiento de abandono de Dios. Pero en Lc y Jn se observa ya un movimiento de intentar quitar aristas a ese escándalo; la dimensión teo-lógica de la muerte de Jesús es dulcificada. En Lc el Ps 22 es sustituido por el Ps 31, que es un salmo de confianza en Dios: "Padre en tus manos pongo mi Espíritu" (Ps 31,6). En Jn tampoco se menciona el Ps 22; en su lugar Jesús muere más majestuosamente, como quien hasta el final es dueño de la situación: "Todo está cumplido" (Jn 19,30). En lugar del grito final de Mc, Jesús entrega pacíficamente su espíritu.

Lo que interesa recalcar aquí es que en el proceso de interpretación de la muerte de Jesús el mismo hecho de la muerte va perdiendo aristas. De alguna forma se hace difícil mantener el escándalo del abandono de Dios en la cruz de Jesús. Jesús aparece en la muerte como el mártir confiado (Lc) o como el Hijo de Dios consciente de que se está cumpliendo la voluntad de Dios (Jn). El abandono de Dios en la cruz, importante para una reflexión sobre el Dios cristiano ante las cruces de la historia, es desvirtuado. Ese escándalo es mantenido por Pablo (1 Cor 1,23) por la Carta a los Hebreos (quien menciona los ruegos y súplicas, clamor y lágrimas de Jesús: Hebr 5,7), pero en general se observa un movimiento a pasar por alto el escándalo: si el Padre ha resucitado a Jesús se hace difícil captar que haya abandonado a Jesús en la cruz.

Otro indicio de esta dificultad aparece en el desarrollo de los títulos de dignidad con que el NT va interpretando la figura de Jesús. A medida que se van desarrollando las diversas cristologías se nota una concentración en aquellos títulos que expresan positivamente su misión o la dignidad de su persona; se habla de Jesús como el mesías, el señor, el Hijo de Dios, el logos. Sin embargo es importante notar que los títulos que describen más su obra terrestre van desapareciendo del vocabulario teológico a medida que se avanza en la interpretación de Jesús. Es importante sobre todo observar el desarrollo de aquel título que más en directo tiene que ver con la muerte de Jesús, el de siervo de Jahvé, quien "indefenso se entregó a la muerte" (Is 53,12) y fue quebrantado con dolencias (Is 53,10). En los sinópticos hay varias referencias a Is 53, pero después de la resurrección los pasajes en que se interpreta la figura de Jesús como la del siervo son pocos. Estos aparecen en Hech 3,13.26; 4,27.30; 8,26s. En varios de estos textos el término "siervo" se convierte en término técnico para describir a Jesús, lo cual sugiere que se trata de una cristología muy antigua. Esta cristología quizás provenga de Pedro, pues los dos primeros textos son discursos de Pedro y los dos segundos son oraciones de la comunidad ante Pedro. Además en 1Pedr hay tres citas que hacen referencia a Is 53

(1Pedr 2,22.24). La importancia de constatar que esa cristología proviene de Pedro consiste en que Pedro fue quien más duramente tuvo que enfrentarse con el escándalo de Jesús, con el escándalo de un mesías sufriendo y no triunfante (cfr. Mc 8,32). El escándalo de su experiencia de Jesús lo mantuvo a través de su concepción de Jesús como siervo.

Pero lo importante es notar que el título “siervo de Jahvé”, que es el que más en directo apunta a la cruz de Jesús, desapareció pronto como explicación fundamental de la persona de Jesús. En su lugar se dio preferencia a otros títulos que acentúan la existencia de Jesús como el ya exaltado en el cielo. En la dialéctica cruz/resurrección, esta última se va haciendo cada vez más fundamental para considerar la figura de Jesús. De ahí que a juzgar por el desarrollo del título de siervo la cruz de Jesús va retrocediendo cada vez más a un segundo plano. La cruz va siendo considerada como un estadio previo y provisional con respecto a la resurrección, de lo cual se deduce también que la cruz va perdiendo importancia para la comprensión del Dios de Jesús.

2a. tesis: Otra forma de desvirtuar la cruz en NT consiste –paradójicamente– en reducirla a un misterio noético, pero explicable desde “el designio” de Dios y de su valor salvífico para los hombres. De esta forma la cruz no representa la crisis de todo conocimiento de Dios, desde la cual pudiese surgir un conocimiento del Dios cristiano.

En NT la cruz es concebida soteriológicamente, es decir, en sus consecuencias salvíficas para el hombre. La cruz pasa de ser escándalo a ser algo positivo para los hombres. Nada hay que objetar a lo que de positivo se afirma aquí: “Dios estaba en la cruz “reconciliando al mundo consigo” (2Cor 5,19). El problema consiste en que la consideración salvífica unilateral sobre la cruz desvía la atención de la dimensión teo-lógica de la muerte de Jesús. Al considerar a la cruz en relación con los beneficios que de ella provienen para el hombre se ignora la relación de la cruz con Dios mismo. Lo que se debate en el fondo es una concepción de Dios: ¿le afectó a Dios mismo la muerte de Jesús? ¿Ha llegado la encarnación de Dios hasta tal punto que él también tuvo que ser afectado por la cruz y la muerte?

En NT se observa un movimiento a esquivar esa pregunta, no eliminándola sino desviando el interés hacia perspectivas que hiciesen que la cruz de Jesús no fuese un escándalo. Ese escándalo va desapareciendo sutilmente al intentar dar respuesta a dos preguntas: el por qué y el para qué de la cruz. En contra de lo que se pudiese pensar la resurrección de Jesús no elimina el escándalo de la cruz sino que lo eleva a misterio. Precisamente porque Jesús fue resucitado de entre los muertos se hace más acuciante la pregunta por qué tuvo que morir y qué hacía Dios en la cruz. En NT existe la tendencia a intentar esclarecer ese “misterio” último, que en último término es el misterio de Dios y por ello inexplicable y no ulteriormente analizable.

La primera forma de esclarecer ese misterio consistió en buscar algún tipo de respuesta al por qué de la cruz. Responder a esa pregunta es ya una primera explicación, es buscar una cierta coherencia entre cruz y sentido de la vida. Ese por qué sólo podía estar evidentemente en Dios, por ello en NT Jesús “muere según el designio determinado y previo conocimiento de Dios” (Hech 2,23; 4,28; Mc8,31). En Lc se avanza un paso más al afirmar que la cruz “era necesaria” (Lc 24,26), expresión que se convierte en término técnico. Después se dice más exactamente que la cruz ya estaba predicha en las Escrituras (Lc 24,25; 1Cor 15,4). Un nuevo paso en este intento de aclaración del misterio está en considerar la muerte de Jesús como la de un profeta (Mt 23,37; Mc 12,2ss; Rom 11,3; 1Tes 2,14s) con lo cual se dice algo verdadero, pero insuficiente: lo típico de la muerte de Jesús no es morir como un profeta, sino como el Hijo, que habiendo predicado la cercanía del Padre, muere abandonado de él. De esta forma, en este desarrollo que no es por supuesto cronológico, sino lógico el escándalo real de la cruz se va convirtiendo en

**escándalo puramente noético**, es decir: quien hubiese leído correctamente las Escrituras no tendría por qué sorprenderse de la cruz de Jesús.

Al responder al por qué de la cruz se la entronca en principio en un esquema lógico, que presupone ya un cierto conocimiento de Dios, quien en último término ha de explicar y dar razón del sentido de esa cruz. Quizás en la situación **socio-cultural** de los primeros cristianos, en la que “Dios” no suponía ningún problema, fuese posible ese enfoque. Pero ni en la situación **teológica** de Pablo ni en la nuestra es ese proceder tan evidente, pues lo primero que dice el silencio de Dios en la cruz es precisamente que hay que romper con la inercia del pensamiento humano al pensar sobre Dios, hay que romper con todo esquema lógico y previo sobre el conocimiento de Dios. No creemos que la cruz se pueda explicar **lógicamente** apelando a Dios, a quien se presupone ya conocido, pues lo primero que la cruz plantea es la pregunta por el mismo Dios, por la verdadera realidad de la divinidad; y lo primero que desenmascara la cruz es el interés del hombre por conocer a Dios.

Pero de todas formas, y volviendo al análisis del NT, aun cuando se explicase el por qué de la cruz a partir de un Dios ya presuntamente conocido seguía en pie una pregunta: ¿por qué fue el designio de Dios precisamente que Jesús muriese en la cruz, si era realmente el Hijo? Si ese “designio de Dios” no había de ser arbitrario ni menos aun cruel había que avanzar de la mera explicación lógica de la cruz a mostrar que a través de lo escandaloso existía algo eminentemente positivo en la cruz de Jesús. Esto positivo no es visto en general en relación con Dios, es decir, en cuanto la cruz revelase la verdadera aunque insospechada imagen del por qué está en el para qué: la muerte de Jesús es eminentemente positiva porque es salvación para el hombre. Jesús muere en favor de los hombres.

Al principio pareció bastar la idea general de que Jesús fue crucificado “para conceder a Israel la conversión de los pecados” (Hech 5,31). Pero paulatinamente se van desarrollando esquemas explicativos de cómo la cruz puede ser salvación. En esta evolución se usan modelos explicativos tomados sobre todo del AT: Jesús muere como **expiación** (Mc 10,45); derrama su **sangre** por nosotros (Mc 14,23s; Lc 22,20); muere como **víctima expiatoria** (Rom 3,25). Estos motivos explicativos están tomados fundamentalmente de una concepción de culto y pretenden mostrar la relación interna entre muerte en cruz y salvación y perdón de pecados.

Otros motivos explicativos consisten en concebir la muerte de Jesús como nueva **alianza** (Mc 14,24; Mt 26,28), la cual necesitaba para su cumplimiento sangre de víctimas. En Pablo hay otro tipo de modelo explicativo. En la cruz Jesús ha cargado con el poder acusador de la ley y así nos ha liberado de ella (Gal 3,13); ha eliminado la maldición de la ley (Col 2,13s; Ef 2,14ss).

Es importante notar lo positivo y lo negativo en este proceso de explicación. Lo positivo consiste en recalcar que la cruz ha sido salvación: “Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo” (Jn 3,16). También es en principio positivo que se busquen modelos explicativos de comprensión para mejor entender en qué consiste la salvación, etc. Pero lo negativo está en que el interés soteriológico, es decir, el significado salvífico de la cruz para el hombre, desvía la atención de Dios mismo. Se afirma que Dios nos amó, pero no se dice **cómo** el mismo Dios nos ha amado y liberado. Esta distinción no es superflua, pues lo que aquí está en juego es el tipo de solidaridad que Dios tiene con los hombres, si esa solidaridad de Dios tiene que pasar por la cruz en presencia de las cruces históricas o si en el fondo Dios mismo permanece intocado por la cruz histórica, por ser él por esencia intocable. Este tema lo elaboraremos en detalle en la tercera parte; baste con constatar ahora que el escándalo de la cruz, por lo que atañe al mismo Dios, es ya en el NT inconscientemente desviado. Mantener ese escándalo no es cosa fácil, pues la pregunta que plantea de fondo al hombre es simplemente en qué Dios cree; y por lo que toca a la salvación, la pregunta que le plantea no es sólo **cómo** el hombre es salvado pasivamente,

sino cómo salva al hombre en un mundo en que no hay salvación. El peligro de los modelos explicativos mencionados es la tendencia a interiorizar la salvación, no sólo o principalmente en el sentido de orientarla a la individualidad, sino a introducirla en la interioridad (modelos para explicar cómo la cruz puede ser perdón de pecados) y no a desplazarla a la exterioridad, al lugar del pecado exteriorizado, de la injusticia, etc. Lo que está en juego por lo tanto no es sólo cómo puede perdonar Dios una "ofensa" contra él, como acto interno del hombre, sino cómo puede Dios quitar un pecado externo que lleva a la cruz del Hijo y a las cruces de la historia.

3a. tesis: En la historia de la Iglesia y de la teología ha habido también una tendencia a pasar por alto el escándalo de la cruz. La razón ha consistido en presuponer ya una concepción de Dios, que no se deriva de la cruz, y una concepción del culto como sacrificio, que no se deriva de Jesús.

Sería muy largo recorrer las causas del abandono del Dios crucificado en la historia de la Iglesia y de la teología. Enumeraremos sólo tres puntos para ejemplificar cómo la muerte de Jesús sigue siendo piedra de toque para la fe cristiana y cómo se ha intentado desvirtuarla a partir de esquemas teológicos, que han permanecido incuestionados por esa misma cruz.

Como primer ejemplo podemos aducir el hecho de que el abandono de Dios en la cruz de Jesús no ha sido tomado en serio en la tradición posterior, con el presupuesto de que era imposible. Para algunos teólogos, ya desde la Antigüedad la expresión del Ps 22,2 en boca de Jesús es metafórica. Jesús no habla en nombre propio, él no se siente abandonado por el Padre, sino que habla en nombre de la humanidad pecadora; en su persona los pecadores son abandonados por Dios (Orígenes, Cirilo de Alejandría, Agustín). En los Padres latinos esta interpretación se debió también a una mala traducción del Ps 22,2. En lugar de "las voces de mi rugido", se tradujo por "las voces de mis pecados". Como Jesús no pudo hablar de sí mismo como pecador, de ahí la interpretación alegórica del abandono de Dios, que no le afectó a Jesús en persona, sino a los pecadores en su persona. Otros Padres de la Antigua Iglesia, como Epifanio y Eusebio, interpretan el Ps 22 como un diálogo entre la naturaleza humana y divina de Jesús: el hombre Jesús se queja al Verbo de que vaya a abandonar a la naturaleza humana en el sepulcro. De esta sutil manera el Padre, es decir, Dios según el NT, no abandona propiamente al Hijo. Por último otros Padres, como Tertuliano, Ambrosio y Tomás de Aquino, admiten que Jesús sufrió el abandono de Dios en su psicología, lo cual le causó angustia, pero no desesperación.

Este breve excursus pretende mostrar lo difícil que ha sido mantener el escándalo de la cruz, lo difícil que es aceptar la idea de la ausencia de Dios en la cruz, y de ahí la necesidad de esquemas teológicos para evitar el escándalo. Este escándalo es doble: el que Jesús, siendo el Hijo, haya muerto desastrosamente, y más difícil, aun cuando éste se acepte, que el Padre haya estado pasivo en la cruz. Dada la concepción normal de Dios como poder, el considerar su pasividad en la cruz parece un obstáculo insuperable, incluso para la teología cristiana.

El segundo ejemplo es la interpretación clásica en la Edad Media sobre el sentido salvífico de la muerte de Jesús, la teoría de la satisfacción vicaria de Anselmo. En el transcurso de categorías tomadas del derecho germano, como ofensa, satisfacción, dignidad del ofendido, dignidad del que ofende, etc., afirma Anselmo que la dignidad ofendida del Padre sólo puede ser aplacada por la satisfacción de alguien que pueda reparar dignamente, es decir, que pueda salvar la distancia infinita entre Dios y creatura. Este no es otro que el Hijo de Dios hecho hombre. Por la cruz del Hijo el Padre es reparado y perdona los pecados de los hombres.

Lo positivo de esta interpretación es ciertamente que en el amor del Hijo está la máxima glorificación del Padre, pero para nuestro propósito lo importante es notar que

esa explicación aparece en un contexto donde ya se dan por conocidas e incuestionadas las últimas realidades del hombre: quién es Dios, qué es pecado, qué es salvación. En concreto se presupone que a Dios no le puede afectar el mal, como herencia intelectual de la concepción griega, y no bíblica, de la apatía de Dios; se presupone que la salvación consiste en el perdón de los pecados, sin mencionar la más amplia concepción bíblica de salvación como reino de Dios, como salvación integral; se considera la muerte de Jesús para ser reparado, ignorando la relación intrínseca que existe entre anuncio de la liberación, denuncia de la opresión y muerte histórica. Esta teoría, como tantas otras, "sabe demasiado" para comprender lo típico e irreptible de la cruz histórica de Jesús. En este sentido, y por ser la explicación más comúnmente usada en teología y en la pastoral tradicional, puede servir de ejemplo de cómo pasar por alto lo más profundo de la cruz.

El último fallo de esta teoría es que es ahistórica. El nexo entre muerte de Jesús y salvación es visto desde fuera, desde el designio de Dios mediado especulativamente por la categoría de "dignidad ofendida", pero no desde dentro, desde el poder del pecado histórico que da muerte al Hijo, no idealista, sino realmente. La muerte de Jesús aparece aquí claramente encuadrada en un esquema teológico previo, sin cuestionarse si es precisamente esa muerte la que debe romper con todo esquema teo-lógico tradicional. Se pretende explicar la cruz desde esquemas universales y de ese modo desaparece su peculiaridad irrepetible. Se pretende llegar al conocimiento de la cruz desde una concepción de Dios, y no a la inversa, llegar a Dios desde la cruz de Jesús.

Un último ejemplo de cómo se ha desvirtuado la cruz histórica de Jesús, no ya de índole explicativa, sino práctica, consiste en considerarla como la condición de posibilidad de la existencia de culto cristiano. Es un hecho atestiguado por las antiguas religiones que el hombre responde al poder trascendente de la divinidad con una entrega de sí mismo. En el culto esta entrega se celebra por medio de algún símbolo que le representa vicariamente. Cuando la Iglesia de los primeros siglos se fue entroncando cada vez más en los esquemas religiosos de los pueblos donde se instalaba se vio forzada a ceder ante las exigencias de culto y sacrificio de aquellas mentalidades. El cristianismo transformó ciertamente la idea de culto y lo desacralizó en cierta medida. Pero la repetición incruenta del sacrificio de Jesús ocurrió precisamente para llenar el vacío que habían dejado los cultos sacrificiales paganos.

Lo que en un principio había sido la liturgia cristiana: ágape, celebración agradecida de la salvación, recuerdo de Jesús, presente por su Espíritu en medio de la comunidad, se va convirtiendo hacia finales del s.I en liturgia sacrificial. Aparece entonces la tentación de concebir la cruz no a partir de sí misma, de su escándalo irrepetible, sino a partir de un concepto ya poseído de "sacrificio" que puede ser representado "cúlticamente". La cruz va tomando cada vez más un carácter "religioso" como la condición de posibilidad de un culto cristiano con sacrificio, pero concebido a partir de las religiones. La cruz "culturalizada" ha corrido el grave peligro de terminar en una cruz "deshistorizada", del mismo modo que el "culto" ha tenido el grave peligro de sustituir al "seguimiento" real de Jesús.

De todo lo dicho hasta ahora podemos deducir la siguiente conclusión: la cruz de Jesús fue un escándalo ya para los primeros cristianos y por ello consciente o inconscientemente han ido apareciendo modelos teológicos para desvirtuarla. El mecanismo fundamental para desvirtuarla creemos que ha consistido en olvidar que quien muere en la cruz es el Hijo de Dios, y en este sentido en ignorar cómo le afecta la cruz al mismo Dios. Si el Padre es realmente el último correlato de la vida del cristiano en la medida en que se prescinde del Padre al reflexionar sobre la muerte de Jesús en esa medida se ignora la relación de la cruz de Jesús con el último sentido de la vida del cristiano, aun cuando verbal, ascética o cúlticamente se siga recordando esa cruz.

Antes de considerar en qué pueda consistir una verdadera teo-logía de la cruz debemos fijarnos en algunos presupuestos, no ya explícitamente teológicos, sino filosóficos o de actitudes generales, que han estado bloqueando la radicalidad de la cruz para la existencia cristiana. Al considerar esos presupuestos hay que recordar que la teología cristiana se explicitó desde sus primeros años y sobre todo en el s.II con los apologetas en esquemas griegos de pensamiento, que de alguna forma han estado influyendo hasta nuestros días. La superación de estos esquemas aceptados sin crítica es fundamental para una comprensión de la cruz de Jesús e indirectamente para la comprensión de una teología histórica de la liberación.

4a. tesis: La concepción metafísica griega sobre el ser y la perfección de Dios hace imposible una teo-logía de la cruz. Por el contrario una teología histórica de la liberación tiene que pensar el sufrimiento como modo de ser de Dios.

En las formulaciones sobre Dios y sobre Cristo en los primeros siglos de la Iglesia, la muerte de Jesús no tuvo ningún impacto positivo. Pero esto no es casual; se debe a la incapacidad del pensamiento griego para pensar el polo negativo de la realidad. En el horizonte griego de comprensión lo que había que esclarecer es la relación entre el **desorden** y el orden; pero no aparece el horizonte de la **nada** mucho más radical que el mero desorden. De ahí que no hubiese un concepto de creación como superación de la nada. La teología cristiana superó ese horizonte de comprensión desde la perspectiva bíblica de creación; sin embargo no supo incorporar en su concepción de Dios el tipo de nada que es la muerte. Aquí se deja notar la influencia de la filosofía griega con su insuficiencia. La muerte no fue pensada en sí misma. La muerte pudo ser considerada como paso a otro tipo de existencia (Platón) o como fin de la existencia (Epicuro); pero en ambas concepciones se ignora la realidad de la muerte en sí misma. Por ello la muerte de Jesús en sí misma no pudo ser considerada como mediación de Dios en la primera teología cristiana. Para ello habrá que esperar a Hegel, aunque su concepción del Viernes Santo sea más especulativa que histórica.

Sin embargo para una teología histórica de la liberación este punto es muy importante. En presencia de tanta muerte, bien sea la muerte física y definitiva o la muerte que se experimenta en la injusticia, en la opresión y en el pecado toda consideración de Dios que ignore ese dato fundamental de la realidad será idealista, si no alienante. En Europa se ha vivido en el ambiente de la "muerte de Dios" como horizonte de comprensión de la teología. En qué consiste esa "muerte de Dios" lo veremos más adelante. En América Latina la mediación concreta de la muerte de Dios aparece como la "muerte del otro", la muerte del indio, del campesino, etc. (E. Dussel). Cuando se afirma que el oprimido es la mediación de Dios hay que ir hasta el fondo de esta expresión y analizar en qué consiste esa mediación. Ese análisis deberá ser complejo, pero ahora nos interesa recalcar sólo un punto: ¿no será que el "oprimido" es mediación de Dios porque en él es en quien se expresa "el monstruoso poder de lo negativo" (Hegel)? Considerar a Dios como **poder** sobre lo negativo, como **contradicción** es verdadero, pero todavía demasiado abstracto si no se investiga cómo y en qué sentido es Dios poder sobre la muerte, la injusticia y la opresión: si desde fuera o desde dentro de la historia. En este sentido la teología de la liberación tiene que superar el pensamiento griego y preguntarse en qué sentido la muerte y el sufrimiento puede ser una forma de ser de Dios. Unida a esta dificultad aparece la concepción de perfección en la filosofía griega. Es sabido que el ideal griego de perfección presupone inmutabilidad: lo perfecto es por lo tanto lo eterno y ahistórico. Por ello ambas perfecciones le competen por esencia a la divinidad. Pero el sufrimiento supone un tipo de mutabilidad y pasividad y sería por lo tanto ajeno a Dios. El pensamiento griego no puede pensar el sufrimiento como forma de ser de Dios, pues implicaría una contradicción.

En América Latina sin embargo surge espontáneamente la impresión que D.

Bohoeffler expresó intuitiva y poéticamente: "sólo un Dios que sufre puede salvarnos". Lo parajódico de esta frase no debe llevar a relegarla al ámbito de la piedad o de la paradoja retórica, sino que debe ser analizada, pues lo que aquí está en juego es la esencia del Dios cristiano. Para Aristóteles Dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo, pero con respecto a la historia es apático. Para S. Juan Dios es amor. Pero si esa expresión es real, si ha de ser captable históricamente y no meramente esencialmente, es decir, en analogía con una idea de amor, elevada a la categoría de amor eminente, entonces tenemos que preguntarnos cómo puede expresar Dios ese amor, su última palabra a los hombres en un mundo de miseria, sin que él mismo sea afectado por esa miseria. El problema de hablar de Dios como amor consiste en no trivializar esa última palabra de la revelación, y para ello es necesario recalcar que el amor tiene que ser creíble a hombres en un mundo irredento. Por ello hay que preguntarse si Dios puede decirse a sí mismo como amor, si no le salpica el sufrimiento histórico. No es nada evidente para los hombres que el sufrimiento por amor sea una imperfección pues el amor en nuestro mundo pasa por el sufrimiento. Por ello al hablar de Dios en nuestro lenguaje, que es el único significativo para nosotros, habría que decir: "Existe el sufrimiento no querido, existe el sufrimiento aceptado y existe el sufrimiento del amor. Si Dios fuese en todos los aspectos y por lo tanto en un sentido absoluto incapaz de sufrir, entonces sería también incapaz de amar. Si el amor es la aceptación del otro sin tener en cuenta el propio bienestar, entonces contiene en sí mismo la capacidad de compasión y la libertad de padecer la alteridad del otro. Una tal incapacidad de sufrimiento estaría en contradicción con la afirmación cristiana fundamental "Dios es amor"<sup>2</sup>. Creemos que una teología de la liberación histórica no debe reducir su consideración sobre Dios al momento programático de esperanza y liberación, tal como aparecen en la acción de Dios al resucitar a Jesús, sino que debe ahondar en la credibilidad de quien proclama esa liberación. Para hombres esa credibilidad es inseparable del cambio que supone todo amor perceptible. En ese sentido hay que superar la comprensión de la inmutabilidad y apatía de Dios hacia lo concreto histórico, y sin ese prejuicio hay que considerar la posible revelación de Dios en la cruz de Jesús.

5a. tesis: La epistemología griega basada en la analogía y la admiración hace imposible reconocer a Dios en la cruz de Jesús. La teología de la liberación debe añadir al principio analógico el dialéctico y a la admiración el dolor como fuente de conocimiento que lleve a la praxis del amor transformador.

Junto a las consideraciones metafísicas han influido otras epistemológicas que han imposibilitado dar todo su carácter revelador a la cruz de Jesús. El pensamiento griego es analógico. Esto significa, prescindiendo de todas las matizaciones de las diversas escuelas, que lo semejante es conocido por lo semejante (Platón); lo cual quiere decir que todo conocimiento es en el fondo re-conocimiento. Lo nuevo y desconocido es captable a partir de lo ya conocido. La implicación teológica es que la realidad de Dios tendría que ser reconocida en lo positivo de las creaturas: belleza, orden, inteligencia, poder.

Pero si esto es así la cruz no puede revelar nada de Dios. El hombre no reconoce en ella nada de lo que espontáneamente concibe como divinidad. En la cruz no hay belleza ni orden ni inteligencia ni poder. Para una teología de la liberación el principio de conocimiento analógico tiene que ser completado por el dialéctico: "conocer algo es conocerlo en su contrario". Si Dios está realmente en la cruz de Jesús está en primer lugar como contradicción al mundo, como contradicción a aquello que es considerado por el hombre como lo verdadero y bueno. Dios aparece en la cruz "sub specie contrarii". No es nada evidente que en la muerte pueda haber vida, en la impotencia poder, en el abandono presencia. Para el griego eso es un sin-sentido, para el cristiano es una necesidad.

2. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972. p.217.

Precisamente la primera consecuencia de la cruz de Jesús para la fe cristiana es la ruptura epistemológica. La cruz quiebra el interés que mueve al hombre a conocer la divinidad. La cruz rompe la inercia del pensamiento analógico, para convertirlo en dialéctico.

Sin embargo, sin algún tipo de analogía el conocimiento también se haría imposible. El pensamiento griego presupone que la analogía es posible porque existe una correlación entre el objeto por conocer y el sujeto que conoce, correlación que es captada en la admiración (Aristóteles). Existe en las cosas algo que lleva a desencadenar un proceso de conocimiento, a buscar congruencia entre conocimientos ya poseídos y otros nuevos. Y ese conocimiento produce gozo. Pero hay que preguntarse qué puede significar "admiración" ante la cruz de Jesús y precisamente en una situación donde hay poco que admirar. La admiración para captar la verdad de la cruz creemos que es una admiración cualificada, es el dolor. Creemos que la actitud cognoscitiva que permite una verdadera analogía entre el creyente y la cruz de Jesús es el dolor ante la presencia de las cruces históricas. Ahí se da una sim-patía y conocimiento con-natural para captar lo que puede haber de presencia de Dios en la cruz y de presencia de Dios en el sufrimiento generalizado de los oprimidos. "El sufrimiento precede al pensamiento" (Feuerbach). "El hombre sólo se siente atraído por lo que capta su interés, y queda captado su interés cuando experimenta dolorosamente la realidad como algo distinto y ajeno a sí mismo. En el dolor prende la pasión de su "pensamiento"<sup>3</sup>. Sólo una admiración, concretizada como dolor, puede hacer captar lo que ocurre en la cruz y puede hacer real y no ilusorio o demagógico cualquier discurso teo-lógico sobre la cruz.

Además por su misma estructura el dolor, como fuente de conocimiento, tiene una dinámica peculiar. El dolor surge en presencia del mal, de la opresión, de la injusticia. Pero ante esa realidad negativa el dolor no puede contentarse con la contemplación, sino que debe desembocar en una acción. El dolor tiene que ser activo. Y de esa forma el conocimiento tiende a convertirse en ágape, es decir, en un amor que no sólo se recrea con lo semejante (Aristóteles), sino que trata de re-crear lo desemejante de transformarlo. Quien ante la miseria ajena siente dolor y trata de superarla por amor salvando la distancia entre la miseria del otro y el propio sujeto podrá comprender lo que de revelación de Dios haya en la cruz. Ahí se da la verdadera analogía para re-conocer a Dios en la cruz. Fuera de ella la mera analogía del conocimiento y la mera admiración no son bases epistemológicas lo suficientemente amplias como para comprender la cruz de Jesús y al Dios que pueda estar presente, precisamente en el abandono de Jesús.

Resumiendo lo dicho hasta ahora podríamos decir lo siguiente: después de la resurrección de Jesús hay un movimiento teológico en el que la fe cristiana afirma fundamentalmente que el hombre Jesús de Nazaret que murió crucificado, fracasado, abandonado de Dios es realmente el Hijo de Dios. Pero esa afirmación fundamental paulatinamente tendió a acentuar la segunda parte de la verdad en ella encerrada: es el Hijo de Dios, y a desarrollar la cristología desde lo positivo que aparece en la resurrección. De ahí que a Jesús se le vaya concibiendo preferentemente como el Señor con poder. En el NT hay teólogos que paralelamente a esta afirmación tratan de mantener la primera parte de la frase: el Señor con poder es precisamente Jesús de Nazaret crucificado, y no otro. Pero poco a poco se va olvidando el escándalo de la cruz al integrarlo en esquemas soteriológicos, con lo cual se llega a ignorar la afirmación cristiana fundamental: Dios mismo, el Padre, estaba en la cruz de Jesús. Este desarrollo se vio potenciado al enmarcarse la teología cristiana en un pensamiento griego: tanto metafísica como epistemológicamente este pensamiento no estaba preparado para pensar y creer en un Dios crucificado. De esta forma la fe cristiana fue perdiendo originalidad, aun cuando las afirmaciones trinitarias y las afirmaciones sobre la encarnación del Logos le distinguían

---

3 J. Moltmann, *Esperanza y Planificación del futuro*, p 69

realmente de las religiones circundantes. Estas afirmaciones son verdaderas, pero en presencia de la muerte de Jesús no explicitan suficientemente la radical novedad de la nueva fe en Jesús y en el Dios de Jesús. La última consecuencia, que desarrollaremos más adelante, es que de una concepción de Dios se sigue consecuentemente una cierta comprensión de la existencia cristiana. Pasar por alto la muerte de Jesús abandonado de Dios ha llevado o ha podido llevar a no buscar a Dios allí donde él está, que cristianamente no es sólo la resurrección, sino la cruz, y en su versión histórica no es la belleza, el poder, la sabiduría, sino las cruces reales de los oprimidos. "La cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si alguien lo busca donde el mismo dijo que estaba" (P. Miranda).

Lo que pretendemos en los dos próximos apartados es buscar la óptica teológica desde la cual la muerte en cruz de Jesús pueda recobrar su importancia tanto para una teoría cristiana de Dios como para la comprensión de la existencia cristiana, siendo conscientes del peligro que existe de desvirtuarla precisamente en el momento en que se hace la afirmación cumbre sobre Jesús: después de la resurrección Jesús es el Hijo de Dios.

## II. La cruz de Jesús como consecuencia histórica de su vida

6a. tesis: La teología de la cruz debe ser histórica, es decir, ha de ver la cruz no como un arbitrario designio de Dios, sino como la consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación. La cruz es consecuencia de una encarnación situada en un mundo de pecado que se revela como poder contra el Dios de Jesús.

Una primera forma de recobrar el sentido original de la cruz de Jesús es considerarla como la consecuencia histórica de su vida. Jesús no fue exactamente un profeta, pero también lo fue y por ello fue crucificado. Para comprender el sentido de esta ubicación histórica de la cruz hay que considerar en primer lugar el significado de lo que hemos afirmado como "designio de Dios". Esta afirmación puede ser entendida, como en el caso de la teoría satisfactoria de Anselmo, de manera ahistórica, como si Dios hubiese elegido arbitrariamente un hecho de la vida de Jesús para realizar la redención. Pero lo que esto pone en duda es que la revelación sea histórica. "Designio de Dios" se puede entender como la manipulación de la historia por parte de Dios para llegar a lo único que le interesa: la cruz como hecho redentor. Pero también se puede, y a nuestro juicio se debe entender, como la auténtica encarnación de Dios. Si Dios se ha encarnado en la historia, si ha aceptado los mecanismos, las ambigüedades y las contradicciones de la historia, entonces la cruz revela a Dios no sólo en sí misma sino conjuntamente con el camino histórico que lleva a Jesús a la cruz. Lo que aquí se debate en el fondo es una concepción de la revelación de Dios o sólo en momentos cumbres de la vida de Jesús, como podría ser su bautismo, la transfiguración, la cruz o la resurrección, o si la revelación se va dando en la revelación del Hijo, precisamente en el hacerse Hijo Jesús a través de la historia concreta.

Esto presupone también una cierta concepción de lo que es encarnación. Tradicionalmente se ha afirmado que el Logos asume una naturaleza humana, con lo cual en el lenguaje del Concilio de Calcedonia se ha afirmado algo fundamental: que Jesús fue verdaderamente hombre. Pero esta afirmación es demasiado abstracta. Ser hombre es ser histórico, y más en concreto es ubicarse en una situación dada. Jesús es hombre en cuanto se ubica en y responde a una situación. Por lo tanto el análisis de la situación es fundamental para comprender su ser hombre. La situación de Jesús está caracterizada estructuralmente por una parte por la esperanza que él mismo predica de la venida del reino y las expectativas apocalípticas de sus oyentes. Pero por otra parte está también caracterizada por la existencia de un pecado. A la situación de Jesús le compete originariamente estar dominada por el pecado, de modo que su existencia concreta no tiene sentido si no es a partir de su ubicación y reacción ante ese pecado. Esto presupone que pecado no es sólo algo interno al hombre, ni que puede ser adecuadamente descrito sólo como ofensa

interna contra Dios, sino que el pecado tiene una corporación externa que configura una situación. El pecado es pecado contra Dios siendo pecado contra el reino de Dios.

En concreto a Jesús la situación se le presenta en una estructura de contradicción y en ella se inserta. Ya veremos más adelante en qué consiste la contradicción concreta que es la que le lleva a Jesús a la cruz. Ahora sólo queremos caracterizar teológicamente esa contradicción. La contradicción en la que vive situado Jesús y por la cual es afectado no es meramente biográfica. No significa sólo que la persona de Jesús "cayera mal" a los poderosos. La estructura de la contradicción es teológica. A través de su actitud, de su anuncio y de su denuncia Jesús está planteando la pregunta por la verdadera realidad de Dios. Esa pregunta surge de la misma situación y no es impuesta desde fuera por Jesús; surge del mismo carácter contradictorio de la situación.

Lo que Jesús achaca a los poderosos es que están manipulando al verdadero Dios en nombre de una falsa divinidad. Y la forma concreta de esa manipulación no es otra que la del poder. El poder religioso y el poder político pretenden encubrir el pecado real de la situación en nombre de la divinidad. De este modo Jesús está ubicado en una contradicción cuyo último sentido está en la alternativa de elegir entre la divinidad como poder opresor y otro tipo de divinidad que libera. Dentro de este contexto de conflicto teológico, el camino de Jesús a la cruz no es casual sino que él mismo lo provoca al presentar una alternativa. Por otra parte ese camino es un proceso a la divinidad en el que intervienen como testigos Jesús por una parte y los poderosos por otra.

Antes de pasar al análisis concreto del conflicto de Jesús queremos afirmar **dos cosas**: (1) que la cruz es el **fin de un camino** no meramente biográfico, sino del camino de Jesús que quiere ser testigo fiel de Dios en un mundo de contradicción; (2) que **ese camino** es a su vez un **proceso** a Dios mismo. En este sentido la cruz de Jesús no puede ser comprendida a partir de una noción ya poseída de Dios, sino que el camino a la cruz no es otra cosa que la pregunta por el verdadero Dios y por la verdadera esencia del poder, o como poder que oprime al hombre, o como poder que le libera.

**7a. tesis:** Jesús es condenado por blasfemo. El camino de Jesús a la cruz es un proceso sobre la verdad de Dios: o el Dios de la religión, en cuyo nombre se puede someter al hombre, o el Dios de Jesús que es predicado como la buena noticia de la liberación del hombre. La cruz deja abierta la pregunta por la verdadera esencia de la divinidad.

Jesús fue condenado por blasfemo. Según Mc el sumo sacerdote afirma solemnemente al final del interrogatorio: "Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece? Todos juzgaron que era reo de muerte" (Mc 14,64). Jesús es juzgado por aquellos que eran los defensores legítimos de la religión de su pueblo y es condenado por blasfemo. Lo importante de este pasaje no consiste en averiguar si la condena fue correcta o no según la teología y las leyes vigentes, sino las causas históricas que llevaron a esa condena.

Con respecto a la ley religiosa judía Jesús fue un inconformista y liberal. Por una parte predicó un rigorismo ético exigente y exigió un total desprendimiento real de lo que comúnmente es considerado como bueno (familia, posesiones, etc.) de aquellos que le seguían. Por otra parte relativizó las exigencias de la ley judía. Lo importante es notar que el conflicto siempre latente con las autoridades judías religiosas estaba en su concepción determinada de Dios.

La formulación clásica de su oposición a lo ritual y a una concepción de la divinidad que no libera al hombre está en Mc 2,23-28. Ante el escándalo de los fariseos de que sus discípulos arrancaban espigas en sábado Jesús responde: "El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27). Pero más importante que la mera constatación del conflicto con los fariseos es el ataque frontal y el desenmascaramiento de los mecanismos de manipulación de Dios por parte de los fariseos. Crítica a

los fariseos por introducir las interpretaciones humanas de la ley en la misma ley de Dios (Mc 7,1-8), con lo cual han encontrado, bajo la apariencia de religión, el precioso alibi para ignorar la verdadera religión. En los versículos siguientes critica la concepción de ética religiosa: "Oídmeme todos y entended. Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro; sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre" (Mc 7,21). Se rompe aquí con la comprensión de que la ética consiste en introducirse en esquemas externos al hombre, según leyes dadas previamente. Todo lo que es externo al hombre, y no sólo lo delimitado por la ley, se hace objeto de la moral en cuanto interiorizado por el hombre. "Quien pone en tela de juicio que la impureza penetra en el hombre desde fuera toca los presupuestos de todo el culto antiguo con su praxis de víctimas y expiación. Dicho de otra manera elimina la diferencia fundamental para toda la Antigüedad entre Temenos, la esfera sagrada, y la profanidad y puede por lo tanto asociarse con los pecadores"<sup>4</sup>

Estas discusiones sobre la verdadera esencia de la religión cobran un matiz más gráfico y concreto en su trato con los fariseos, como representantes oficiales, donde Jesús aparece a la manera profética como quien no pertenece al aparato religioso, sino como quien desde fuera, pero en nombre de Dios, los combate. Los fariseos son "ciegos que guían a ciegos" (Mt 15,14), los levitas son opresores que "imponen cargas intolerables a los hombres" (Lc 11,46). Los fariseos justifican en nombre de la religión abandonar los deberes de justicia (Mc 7,11s). En la parábola del samaritano Jesús critica ferozmente la alienación en que han caído el sacerdote y el levita. Quienes más obligados estaban en Israel a observar la ley de caridad "dan un rodeo" (Lc 10,32) ante la necesidad inminente de un herido.

Jesús no elaboró ni una filosofía de la religión ni especuló sobre el posible papel alienante estructural de la religión. Como judío ortodoxo practicaba su religión, pero en sus palabras, en sus hechos y en sus actitudes condena la situación fáctica de la religión. Consecuentemente con su concepción de Dios Jesús fue un liberal en materia religiosa y eso le llevó a la cruz. Su actitud histórica ante la religión y sus representantes hay que comprenderla a la luz de su concepción de Dios. Lo que Jesús desenmascara en el fondo es una manipulación del "misterio de Dios" que de hecho sirve para oprimir al hombre y su justificación. Rito y culto como expresión de la reverencia debida a Dios, y que por lo tanto parecieran estar automáticamente justificados, tienen para Jesús unos límites. "La voluntad de Dios no es misterio por lo menos en cuanto atañe al hermano y se trata del amor. El creador, que puede ser puesto en oposición a la creatura, es un Dios falso, y falsos dioses convierten en inhumanos incluso a hombres piadosos"<sup>5</sup>

Aquí creemos que se halla el meollo de la cuestión. Lo que se debate en el fondo de la polémica de Jesús con los religiosos y por lo cual es condenado no es otra cosa que su concepción de Dios y más operativamente el modo de acceso al verdadero Dios. Jesús ve en la religión, tal como a él se le presentó fácticamente, un esquema según el cual el hombre responde a Dios a través del cumplimiento de ciertas obligaciones. Dios es pensado como distinto y mayor que el hombre, pero en cierta continuidad con él. Esta continuidad puede ser explicada filosóficamente en cuanto Dios explica el mundo, o religiosamente en cuanto garantiza el orden establecido. El esquema de acceso a Dios está también caracterizado por la existencia de lugares privilegiados de acceso: el templo y el culto. Jesús constata que los hombres entran gustosos en ese esquema, pues a pesar de sus exigencias, reciben a cambio una última seguridad y pueden además manipularlo para no atender al clamor de los oprimidos. El esquema religioso inmuniza contra la divinidad, ya que está bien enmarcada en sus exigencias, y además ese esquema permite una casuística

4. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, 3. ed. 1969, p.207.

5. E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1968, p.32.

para desoír las necesidades del prójimo, para contemporizar y justificar situaciones de opresión.

Al ubicarse Jesús en esta situación su existencia se hace necesariamente conflictiva. Si encarnación es aceptar y reaccionar ante la situación dada, la polémica de Jesús con el poder religioso no es meramente didáctica, sino que surge de la misma dinámica de la encarnación. Jesús presenta a un Dios que está en contradicción con la situación religiosa. El Dios de Jesús es distinto y mayor que el de los fariseos. En el llamado nivel horizontal Jesús ensancha insospechadamente el lugar de acceso a Dios; el templo no es ya el lugar privilegiado de acceso. Para Jesús ese lugar privilegiado es el hombre, y más concretamente aquel hombre que es pobre, o mejor aun, empobrecido. En la predicación y actuación de Jesús no hay lugar a dudas: a Dios se accede accediendo al hombre. Y Jesús ejemplariza a ese hombre de modo que no quede lugar a dudas ni a malentendidos. Precisamente aquel tipo de hombres que según la mentalidad religiosa judía estaban más alejados de Dios, y menos parecían ser acceso a Dios, son el lugar privilegiado: el extranjero, el hereje, el impuro cúltico, el pecador, el desheredado, el pobre, el huérfano, la viuda, el enemigo, etc. Estos hombres no son sólo el "material pasivo" para acceder a Dios ejerciendo la virtud hacia ellos, sino que son la auténtica mediación para acceder a Dios, como lo tipifica la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37) y la parábola del juicio final (Mt 25,31-46). Jesús desenmascara una actitud de acceso a Dios en continuidad con la divinidad que se supone ya conocida. Por ello se pretende encontrar a Dios en la belleza, en la solemnidad como si de esta forma se correspondiese mejor al misterio fascinante y numinoso de la divinidad. Jesús afirma que el misterio de Dios es accesible sólo a aquel que se acerca al pobre.

Jesús explicita al Dios mayor también en el aspecto vertical: el reino de Dios se acerca en gracia y no en justicia, es decir, en correspondencia con las obras. Aparece aquí algo nuevo en la predicación de Jesús que no tiene paralelo ni en la predicación de Juan el Bautista, ni en la tradición rabínico-farisaica, ni siquiera —con la exclusividad de Jesús— en la tradición profético-apocalíptica. Que Dios se acerca en gracia y no en justicia es paradójicamente el gran obstáculo para la aceptación de Jesús. Lo que Jesús desenmascara en el fondo es el intento del hombre "religioso" de "asegurarse contra Dios". Que Dios se acerca en gracia significa que no hay disposición humana capaz de exigir esa venida, que la primera intención de Dios no es remunerar según las obras, sino re-crear la situación de todo hombre. Es la expresión de gratuidad. Ante ese Dios el hombre "religioso" se siente inseguro; y de ahí que aparezcan de nuevo las tipologías en el NT: a ese Dios le esperan los no religiosos, los pecadores, y le resisten los religiosos, los oficialmente justos, los que cumplen el "esquema religioso", para quienes Dios no va a ser una sorpresa total, un Dios mayor.

Las discusiones, conflictos y anatemas de Jesús a los fariseos no son comprensibles sin ese trasfondo. La radicalidad de los diferentes puntos de vista es lo que explica el trágico final de Jesús. No se trata de investigar si el juicio del sanedrín fue justo o no en un sentido jurídico, sino de captar la profundidad de la contradicción en la que está situado Jesús. Si es fiel a la encarnación, es decir, si no se sale de su situación, su predicación de Dios va a ser necesariamente conflictiva. Y la profundidad de ese conflicto le lleva a la cruz.

Nos parece demasiado poco afirmar que Jesús murió por un designio de Dios. Más bien hay que afirmar que Jesús murió por ser testigo fiel de Dios hasta el final en una situación en que los hombres no querían a ese Dios sino a otro. La condena de Jesús muestra que se entendió bien la alternativa que él presentaba: el Dios de la religión o el Dios de Jesús, el templo o el hombre, la seguridad en las propias obras o la inseguridad de la gratuidad y de la gracia.

La cruz de Jesús no es algo casual, sino la consecuencia del último intento de autojustificación del hombre religioso, del hombre manipulador de Dios que deja que Dios siga siendo un misterio, pero manipulable. "La cruz no es comprensible sin la cooperación de los judíos piadosos"<sup>6</sup> Pero si se presenta el problema de esa forma, queda abierta una pregunta, provocada precisamente por la cruz: ¿quién es verdaderamente Dios? ¿Qué Dios ha triunfado verdaderamente en la cruz? O la cruz es el fin de la religión o es el fin el reino de Dios tal como lo entendió Jesús. O es el fin del sometimiento del hombre por el hombre en nombre de la religión o es el triunfo de Moloch que exige víctimas humanas. Por paradójico que parezca lo que ha matado al Hijo es la "religión". Y la pregunta que queda es si el Padre ha aceptado esa muerte para superar definitivamente el esquema religioso y mostrarse como otro tipo de Dios, en el que se funde un nuevo tipo de existencia humana.

**8a. tesis:** Jesús es condenado como agitador político. El camino de Jesús a la cruz es un proceso sobre el verdadero poder que media a Dios: o el poder del imperio romano y también de los celotas o el poder de Jesús. Este es el del amor situado y en este sentido es un amor "político" no idealista. Desde la cruz se agudiza la pregunta por la verdadera esencia del poder.

Jesús no sólo predicó a "Dios", no sólo tenía una concepción de Dios, sino que formalmente predicaba la cercanía del "reino de Dios" (Mc 1,14). Según Jesús la revelación definitiva de Dios era una revelación a través de su reinado. El contenido de ese reinado está expresado en el AT no sólo como reconciliación personal del hombre con Dios, sino como reconciliación del hombre con el hombre, es decir, reconciliación social. Se espera el día en que las espadas se conviertan en azadones y las lanzas en podaderas (Is 2,4), en que puedan convivir el lobo y el cordero, el león y el buey (Is 11,6s), en que desaparezcan las lágrimas sobre la tierra (Is 25,8). Jesús en su vida puso los signos de esa reconciliación, de una nueva convivencia entre hombres. Pero como el anuncio de la venida del reino no fue algo idealista, sino real, a ese anuncio acompañaba una denuncia de la organización social de su tiempo, por lo menos en el aspecto amplio, pero real y profundo, de una denuncia de la convivencia humana tal como estaba configurada en su tiempo en Palestina.

Según las tradiciones judías "reino de Dios" tenía que ver o explícitamente con la instauración de un orden político teocrático o, donde esta visión es rechazada, con una organización de la sociedad que necesariamente tenía que tener en cuenta lo social y político. No se puede negar a priori la relación entre reino de Dios y lo político, por lo menos en cuanto ambos tienen que ver con una configuración de la convivencia entre hombres. El punto conflictivo sólo puede consistir —como de hecho acaeció en la vida de Jesús— en el uso del poder, o mejor dicho, en qué tipo de poder hay que usar para organizar la sociedad según Dios.

Es importante notar que, aunque Jesús esperaba la próxima venida del reino (Mc 9,1; 13,30; Mt 10,23) no fue indiferente, aun en ese breve lapsus de tiempo a la organización social. Una mera explicación individualista del reino de Dios según Jesús no hace justicia a los datos de NT en su globalidad. Así como Jesús no fue sacerdote en el sentido jurídico y sin embargo su actuación incidió directamente en lo religioso porque tenía una determinada idea de Dios, así Jesús no fue un político profesional, pero su concepción de reino de Dios le hizo incidir inevitablemente en lo socio-político. Jesús condena tanto la opresión del hombre en nombre de la religión como en nombre de una organización fácticamente opresora, aunque no especuló sobre la esencia de ambas.

---

6. *Ibid.* p.36.

Que Jesús se situó en lo político de su tiempo y reaccionó ante ello de una determinada manera lo prueba el hecho, históricamente cierto, de que no sufrió la muerte del blasfemo, que era la lapidación, sino la muerte en cruz, que era el castigo del agitador político. Así lo muestra la inscripción sobre la cruz que propone la causa de la condena: "Jesús de Nazaret Rey de los judíos". R. Bultmann afirma que difícilmente puede ser comprendida su muerte como la consecuencia internamente necesaria de su acción; acaeció más bien como consecuencia de un malentendido de su actividad como política. Según esto la cruz de Jesús sería un lamentable error de Pilatos, pero nada más. Veamos si se trata de un malentendido o no, tanto al nivel histórico como teológico.

Sobre la situación histórica de Jesús por lo que toca a su actividad política hay un sinnúmero de trabajos. Nos vamos a limitar aquí a recoger brevemente las conclusiones más fundadas exegeticamente. Es históricamente cierto que la vida de Jesús ocurre en un período de máxima politización en Palestina. Queda abundantemente claro la actividad profética de Jesús contra todo tipo de opresión. Llamen la atención los anatemas colectivos, que no van dirigidos en directo contra el egoísmo individual, sino contra la manifestación colectiva de esos egoísmos que crean una atmósfera contraria al reino de Dios (Lc 6,24s). Anatematiza a los fariseos porque se olvidan de la justicia (Mt 23,23), a los legistas porque ponen cargas intolerables (Mt 23,4) y se han llevado la llave de la ciencia (Lc 11,52), a los príncipes de este mundo porque gobiernan despóticamente (Mt 20,26).

La relación explícita de Jesús con lo político no aparece en los evangelios tan sistemáticamente tratada como su relación con lo religioso o lo social. Quizás la razón sea que cuando se escribieron los evangelios existían todavía malos entendidos sobre el carácter global de la misión de Jesús (Hech 5,37; 21,38). Sin embargo una comparación con el movimiento celota pueda dar una idea de la posición de Jesús con respecto a lo político. Llama la atención en primer lugar que en los evangelios los celotas no son tan duramente increpados como otros grupos sociales de su tiempo (fariseos, escribas, saduceos). El silencio de los evangelios en este punto es significativo. Jesús compartió con los celotas ciertas visiones generales: ambos comprendían su misión como una implantación del reino de Dios, afirmando que estaba cerca; exigen una entrega incondicional a la causa: Jesús exige un seguimiento personal llevando la cruz, los celotas tuvieron abundantes mártires; consideran a los publicanos como pecadores por ser colaboracionistas con el poder romano de ocupación. Jesús contó entre sus discípulos a celotas: ciertamente a Simón llamado el celota (Lc 6,15), probablemente a Judas Iscariote e incluso quizás a Pedro. Como actos de espíritu celota se pueden considerar la expulsión de los mercaderes del templo (Mc 11,15ss), situada después de la crisis galilea por los sinópticos y ante la inminencia del fin; la entrada en Jerusalén (Mc 11,1-10) donde es aclamado con títulos mesiánico-políticos (Mc 11,10). En Lc 13,1 le avisan a Jesús de que Pilatos había matado a varios galileos, lo cual puede interpretarse como aviso sobre su propia seguridad. Jesús critica con espíritu celota a Herodes (Lc 13,31ss) e ironiza sobre los opresores del pueblo (Mc 10,42s). Les manda vender el manto y comprar una espada (Lc 22,36) y de hecho en el huerto había espadas (Lc 22,49).

Como contrapartida hay que considerar también que Jesús admite entre sus seguidores a un publicano (Mc 2,13s) como con ellos (Mc 2,15ss) como signo escatológico de la venida del reino. Condena también el uso de la espada (Mt 26,52). Por último ante el problema del pago de los impuestos Jesús no se pronuncia claramente contra ellos como los celotas (Mc 1,13-17).

De este breve recorrido histórico se puede deducir que Jesús no perteneció a los celotas ni propugnó un comportamiento estrictamente celótico, y sin embargo el celotismo es una de las claves para comprender su muerte y su vida. O. Cullmann afirma que "toda la vida pública de Jesús estaba en constante relación con el celotismo, que éste

constituía —por así decirlo— el transfondo de su actividad, y que fue ejecutado como celota”<sup>7</sup>

Jesús no se diferenció fundamentalmente de los celotas por lo que toca a la necesidad de una mediación histórica y socio-política del reino de Dios —de ahí que se le pudiera confundir y de hecho se le confundió con un celota—, sino por su concepción de Dios —y de ahí que no fuese un celota. Lo que prueba la historia no es el apoliticismo de Jesús, sino que Jesús presenta una nueva alternativa al celotismo. Pero esa alternativa tuvo también una incidencia y una repercusión política. Por ello su crucifixión no fue un malentendido, pues Jesús estaba socavando las bases de la concepción política del Imperio Romano y de los dominadores de su sociedad. Históricamente, por lo tanto, se debe afirmar que la muerte de Jesús fue ocasionada por su actividad en favor del reino, es decir, de una forma de convivencia entre hombres.

Sin embargo hay que profundizar estas afirmaciones históricas con otra reflexión teológica. A diferencia de los celotas Jesús no calcula la venida del reino según una ley (bien a la manera rabínica con ascética y el cumplimiento de la ley, bien a la manera apocalíptica, tratando de interpretar los signos de los tiempos, bien a la manera celota con una insurrección armada). Dios aparecerá más bien en gracia y no según una ley. No participa del nacionalismo religioso ni del teocratismo político, más bien verá él ahí su tentación fundamental: instaurar el reino por medio del poder político. El poder está para él en la verdad y en el amor. Por ello destruye el esquema amigo/enemigo y no llama a la venganza sino al perdón, incluso al amor al enemigo.

Con respecto al Imperio Romano su crítica teológica es más radical. Jesús desacraliza radicalmente la concepción del poder. No es el poder del Imperio Romano con toda su organización que logró hacer del Mediterráneo el Mare Nostrum e implantar la pax romana. El emperador, como expresión de ese poder, no es Dios. Aquí está la verdadera confrontación: qué poder es el que verdaderamente hace presente a la divinidad. El hombre piensa espontáneamente en la divinidad como en aquello que tiene poder. Y lo que plantea Jesús es si esa convicción tan profundamente arraigada es verdadera o no. Por de pronto constata históricamente que el poder dejado a su inercia, considerado como la máxima manifestación del hombre —por ser supuestamente la mediación de Dios— es de hecho opresor. Y por esa razón el poder no puede ser la última mediación de Dios.

Jesús opone a la concepción de la divinidad como poder otra concepción de la divinidad como amor. Eso no significa que el amor es apolítico; por ser un amor situado en un mundo irredento, el amor se desarrolla enfrentándose necesariamente con el poder opresor. Por ello el amor de Jesús no es idealista ni docético. El amor universal de Jesús es “político” en el sentido de que quiere ser también efectivo en una situación determinada. Por esa razón el amor universal de Jesús se manifiesta de diversas formas según la situación. Su amor hacia el oprimido se manifiesta estando con ellos, dándoles aquello que les pueda devolver su dignidad, que les pueda humanizar. Su amor hacia el opresor se manifiesta estando contra ellos, intentando quitarles aquello que les deshumaniza. En este sentido el amor de Jesús es político, por estar situado, es anuncio y esperanza, denuncia y anatema. Y esa concepción del amor político le llevó necesariamente a la cruz.

Si se considera entonces la vida de Jesús como un camino que lleva a la cruz y al mismo tiempo como un proceso sobre la verdadera esencia de la divinidad y del poder como mediación de la divinidad, que Jesús proclama como amor y de la cual es él testigo fiel, la cruz de Jesús no puede ser comprendida sin ese camino y sin esa concepción de Dios. La cruz plantea entonces las siguientes reflexiones: (1) El hecho de que Jesús haya

7. El Estado en el Nuevo Testamento, Madrid, 1961, p.64.

muerto no es sólo una decisión de Dios independiente de la historia, sino que es la consecuencia de una decisión mucho más fundamental: la de encarnarse en una situación. Lo fundamental entonces no es sólo la cruz, como final de una vida, sino la aceptación que Jesús hace de la situación. (2) La situación de encarnación es conflictiva porque en la historia el pecado tiene poder y triunfa en la forma de opresión, caracterizada fundamentalmente como opresión religiosa y política. El camino de Jesús está situado en un mundo de pecado, ante el cual Jesús tiene que optar o por dar un rodeo o por recorrer el camino tal como es. De esta forma va a la cruz. (3) Jesús constata que lo más profundo de ese pecado es algo que debe considerarse en dos vertientes: tanto el poder religioso como el político se hacen pasar por Dios, en flagrante contradicción con "su" Dios. Y a la vez ese poder, en cuanto divinizado, en cuanto idolatrizado lleve necesariamente a la opresión del hombre. Donde el poder es considerado como la auténtica mediación de Dios se convierte en la última instancia de verdad, y no se detiene ante la opresión. Al desidolatrizar el poder religioso y político Jesús está condenando al mismo tiempo todo tipo de opresión en nombre del poder: para el sometimiento del hombre no hay ninguna justificación, porque el poder que somete no es Dios, sino su contrario. (4) Si se plantea de esta forma el camino de Jesús a la cruz queda por hacer una pregunta: ¿no hace la cruz ilusoria toda concepción de Dios, como el de un amor encarnado? ¿No triunfa en la cruz realmente el otro tipo de poder? ¿Es impotente el amor de Dios ante el mal histórico? Si se considera la cruz como fin de un camino, queda la pregunta abierta sobre cuál es la verdadera esencia de la divinidad y sobre cuál es el uso correcto del poder. La cruz prohíbe ya ciertamente una concepción teísta, "religiosa" de Dios y una antropología que pretende desarrollar al hombre como autoafirmación con respecto a los demás hombres. En la última parte desarrollaremos este tema, pero antes saquemos una consecuencia.

9a. tesis: La cruz es consecuencia del camino histórico de Jesús; por lo tanto la espiritualidad cristiana no puede reducirse a la mística de la cruz, sino que consiste en el seguimiento del camino de Jesús.

Si la cruz es consecuencia de una actitud más fundamental de Jesús, entonces la espiritualidad de la cruz no puede consistir meramente en concentrarse en aquellos aspectos dolorosos de la existencia humana. La espiritualidad de la cruz no es meramente la aceptación de la tristeza, del dolor; no es pasividad y resignación. Es evidente que el crucificado puede ser también inspiración en esos trances de la vida. Pero no es eso lo típico de la espiritualidad cristiana. Anterior a la cruz es la encarnación situada. Por ello la espiritualidad debe consistir en una imitación de la actitud de situarse, pero precisamente ante el pecado que configura la situación. En último término el cristiano debe situarse ante el poder y estar dispuesto a desidolatrizarlo, cuando se hace pasar por Dios. Esa es la forma concreta en la que el anuncio positivo de la buena nueva, la primacía del amor, no será idealista.

Por ello, aunque la cruz es lo más característico de la fe cristiana, la espiritualidad cristiana no es formalmente una espiritualidad del sufrimiento, sino una espiritualidad del seguimiento. No todo sufrimiento es específicamente cristiano, sino aquel que surge del seguimiento. Esto es lo que Jesús exige en Mc 8,34. Jesús habla después de la crisis galilea cuando se hace consciente de que el anuncio de la buena nueva y los signos que le acompañan no bastan para acercar el reino, porque se hace consciente de lo situada que estaba su predicación. Su actividad se hace explícitamente conflictiva y en contradicción con los poderes religiosos y políticos, y en ese momento exige seguimiento. Este pierde todo idealismo y se hace situado.

Desde este punto de vista el valor de la teología política es el de querer ser expresión en el fondo de una espiritualidad situada, que pretende en directo anunciar y vivir la buena nueva, pero muy consciente de que ese amor no puede ser sino situado. Al afirmar que la teología política expresa una espiritualidad del seguimiento se está

diciendo que todo anuncio de la buena nueva tiene que ser muy consciente del pecado que de hecho está oprimiendo la predicación y realización de la buena nueva. Es además **teo-logía** política porque en lo político, entendido aquí en sentido amplio como el ámbito en el que se desarrolla el poder, es el medio en que se dilucida la verdadera esencia de la divinidad. Toda concepción política presupone una teo-logía (y sería interesante estudiar los sustitutos a esa teología en estados oficialmente ateos). Lo que la teología política intenta dilucidar, por lo menos en cuanto es teo-logía, es la esencia del poder y el desenmascaramiento de todo tipo de poder que se haga pasar por la divinidad.

No es un slogan barato afirmar que la “teología política es teología de la cruz”, pues lo que aquí se pretende afirmar es que el sentido de la auténtica teo-logía es inseparable del fin del camino de Jesús. Desde la cruz aparece por lo menos el sentido auténtico de cómo preguntar por Dios, y el camino a seguir para que esa pregunta tenga sentido y no sea hecha en abstracto. Por todo ello la espiritualidad de la cruz es una espiritualidad del situarse, es una espiritualidad del seguimiento, y en este sentido una espiritualidad política. La espiritualidad de la cruz prohíbe como una contradicción en directo una mera identificación intencional con el crucificado; esa identificación se hace fundamentalmente en el camino a la cruz, y fuera de ese camino la espiritualidad de la cruz puede convertirse en estoicismo, masoquismo o, lo que es peor, en el alibi para no recorrer el camino a la cruz, creyendo estar ya en ella. La cruz es, en el sentido explicado, el fin de un proceso. Sin recorrer ese proceso la cruz que se acepta no es necesariamente cristiana.

### III. La presencia de Dios en la cruz de Jesús

La concepción de la muerte de Jesús como la consecuencia histórica de su ubicación en la que vivió es un paso importante para recobrar el sentido originario de la cruz. Pero éste no alcanza su profundidad debida, si no se pasa a la consideración estrictamente teo-lógica de la cruz. Se trata de profundizar sobre la realidad de Dios desde la cruz superando las categorías griegas de pensamiento y acción antes mencionadas. Si en la teología actual se va incorporando la intuición de que el futuro es el modo de ser de Dios (W. Pannenberg), lo que ahora intentamos reflexionar es el sufrimiento como modo de ser de Dios, para hacer concreta y real la más profunda intuición de NT sobre Dios: Dios es amor.

10a. tesis: Lo típico de la muerte de Jesús, a diferencia de la muerte de otros mártires religiosos y políticos, es que muere en ruptura con su causa: Jesús siente el abandono de aquel Dios a quien él predicaba que se acercaba en gracia.

Antes y después de Jesús ha habido muchos mártires por razones religiosas y políticas. Su muerte fue también como la de Jesús consecuencia de su ubicación ante la sociedad. Estos mártires han muerto, por lo menos muchos de ellos, con el entusiasmo del héroe, con la sabiduría de un Sócrates o con la resignación de un estoico.

Jesús también murió como un profeta, pero sin embargo su muerte no fue una muerte hermosa, no fue un mártir más. “El grito de muerte de Jesús no fue una expresión de piadosa entrega, sino una exclamación desde el abandono experimentado de Dios”<sup>8</sup> La diferencia de la muerte de Jesús con la muerte de otros mártires o con la muerte de los profetas consiste en que éstos han muerto con la intención de que su muerte fuese el último acto en defensa de su causa. De esta forma muchos mártires han muerto en **continuidad** con su vida y su causa. En presencia de esa continuidad los sufrimientos psíquicos o físicos aparecen como secundarios en relación al sentido de su muerte. Sin embargo lo típico de la muerte de Jesús consiste en que muere en total **discontinuidad**

8. J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, Hamburgo, 1970, p.137.

con su vida. Jesús experimentó la muerte, no sólo como la muerte de su persona, sino de su causa.

Lo típico de su muerte aparece entonces considerando tres elementos: el mensaje de Jesús de la cercanía de Dios, su grito en la cruz y el abandono del Padre. "Como ningún otro antes que él en Israel había predicado Jesús la cercanía de Dios —y como cercanía en gracia— a los sin Dios y los que quebrantaban la ley, a los marginados y rechazados. Quien vivió y actuó de esa manera en la conciencia de la cercanía de Dios no pudo experimentar la muerte de cruz como acreditamiento o como adversidad, sino que tuvo que experimentarla como el infierno del abandono precisamente del Dios cuya cercanía y amor él había revelado. Pues sólo ahí yace la experiencia del abandono de Dios, en que Dios no está lejano sino cercano, no actúa juzgando sino en gracia" <sup>9</sup>

Esta discontinuidad entre la expectación de Dios y su (aparente) ausencia en la cruz es lo típico de la muerte de Jesús. Sólo desde la peculiar conciencia de Jesús con relación a aquel a quien él llamaba "Padre" aparece la discontinuidad. Por esa razón Jesús no muere como un profeta más, ni su muerte puede ser considerada sólo como la consecuencia de un malentendido, o mejor de un bienentendido, de las autoridades religiosas y políticas. Ni siquiera se puede considerar sólo como la consecuencia del pecado del mundo que Dios hubiese permitido por motivos insospechados.

Este escándalo de la muerte de Jesús en abandono teológico (ante lo cual es secundario la contextura psicológica de su muerte) es irrecuperable aun después de la resurrección. Esta no elimina el escándalo, sino que convierte a la cruz en la pregunta siempre abierta por Dios. Si esa pregunta se mantiene abierta aun después de la resurrección, entonces aparece la tensión propia de la fe cristiana en teoría y praxis.

La consideración teológica de la muerte de Jesús lleva a reformular en primer lugar todas las concepciones de Dios; y éste sería el primer efecto de la cruz: romper el interés del hombre al preguntar por la divinidad e indirectamente al preguntar por su realidad de hombre. "Comprender a Dios en el resucitado abandono de Dios exige una "revolución en el concepto de Dios" . . . En presencia del grito de muerte de Jesús hacia Dios o la teología se hace imposible o se hace posible sólo como teología específicamente cristiana" <sup>10</sup>

11a. tesis: En la cruz de Jesús se da el cumplimiento de la prohibición de hacer imágenes humanas de Dios y la escatologización cristiana de Dios. La trascendencia de Dios se reformula en las categorías de poder, sufrimiento y amor.

La reformulación de la concepción de Dios desde la cruz de Jesús atañe en primer lugar a la reformulación de su trascendencia. En el AT hay dos maneras fundamentales de expresarla, no tanto metafísica sino operativamente. Esto se hace en primer lugar con la prohibición de hacerse imágenes de Dios (Dt 5,8), y en segundo lugar con la expectación de que sólo al final de la historia y a través de una acción definitiva de Dios aparecerá la auténtica realidad de Dios (Is 65,17). En la concepción de la renovación total de la historia se está expresando que la realidad presente no es capaz de revelar plenamente a Dios, el mundo irredento no puede ser portador de la santidad de Dios. La prohibición de hacer imágenes tiene el significado de salvaguardar la auténtica trascendencia de Dios, no tanto en el sentido de su inaccesibilidad, sino de su inmanipulabilidad. Esa trascendencia aparece como manipulable no al estar lejana, sino al apelar a la conciencia, y en concreto a la justicia como último valor del hombre (P. Miranda). La escatologización del concepto de Dios, es decir, el situar su revelación última al final de la historia, tampoco significa meramente sustituir una concepción espacial de trascendencia por otra temporal, sino

9. Ibid. p.137.

10. Der gekreuzigte Gott, p.145s.

separar a Jahvé de toda concepción fundamentante y justificante del orden presente (W. Pannenberg). Jahvé es el Dios del futuro y no el Dios del origen; la nueva creación da sentido a la antigua y no viceversa; la re-ligión se convierte en pro-ligión.

En el NT se mantienen las dos perspectivas. Tampoco después de Jesús hay una imagen intuitiva de Dios: "a Dios nadie le ha visto" (Jn 1,18). Y Pablo es consciente de que sólo al final "será Dios todo en todo" (1Cor 15,28), es decir, la revelación definitiva acontecerá al final. Sin embargo desde la cruz se matiza y concretiza la expresión de la transcendencia de Dios superando estas dos formas clásicas bíblicas de expresarla. La cruz radicaliza la intuición de la transcendencia de Dios en categorías de poder, sufrimiento y amor. En la cruz Dios no tiene (aparentemente) rostro, o por lo menos no tiene ningún rostro que pueda ser pensado o ideado por el hombre. En la cruz no hay imagen de Dios y se realiza en acto, no en mero mandato, la prohibición de hacerse una imagen de Dios: no aparece ni la perfección, ni la belleza ni el poder de la divinidad. Y la cruz radicaliza también el sentido de la escatologización: en términos de AT Dios es el que será acercándose en su soberanía universal. Pero en la cruz la relación Dios/poder es vista de manera distinta: Dios no es sin más aquel que tiene poder, como lo han definido las religiones y las filosofías. Su poder contra lo negativo (el mal, la injusticia, la opresión, el pecado y la muerte) aparece impotente en la cruz. Dios no aparece como quien tiene poder sobre lo negativo desde fuera; en la cruz se le ve sumergido dentro de lo negativo. La posible superación de lo negativo se efectúa sumergiéndose en los mecanismos de lo negativo. De esta forma se formula de manera última e insospechada la nueva relación entre Dios e historia, transcendencia e inmanencia.

12a. tesis: La cruz de Jesús pone en cuestión todo conocimiento de Dios basado en una teología natural. Conocer a Dios es permanecer con Dios en la pasión. El conocimiento de Dios hay que plantearlo desde la pregunta de la teodicea, es decir desde la experiencia del mal en el mundo.

Entendemos por teología natural todo intento de acceso a Dios desde lo positivo de la existencia, bien sea que eso positivo es considerado como naturaleza, como historia o como la subjetividad humana. Toda teología natural vive de la analogía, antes explicada. Pero en la cruz no aparece nada semejante a lo que normalmente se considera como divinidad. Si en la cruz hay un conocimiento de Dios, tiene que estar actuando otro principio, pues la divinidad aparece como lo desemejante.

Pero la desemejanza que aparece en la cruz no es meramente una inadecuación entre la divinidad y el sujeto que conoce, sino una contradicción entre la verdadera divinidad y el sujeto que se acerca a la cruz. Lo primero que revela la cruz sobre Dios es la hibris del hombre por hacerse imágenes de Dios que nunca corresponden al Dios real, más aún están en estricta contradicción. La teología natural, como mecanismo de acercamiento del hombre a Dios no es sino el modo de autojustificarse el hombre ante el verdadero Dios, el modo de dar un rodeo para no encontrarse con el Dios crucificado (K. Barth). Que la cruz sea la crítica a todo acceso natural del hombre a Dios lo ha expresado D. Bonhoeffer intuitivamente en unos famosos versos. La alternativa no se presenta entre teísmo y ateísmo, sino entre dos formas distintas e irreconciliables de ir a Dios.

**"Los hombres en su dolor llegan a Dios,  
imploran ayuda, felicidad, pan,  
que salve de la enfermedad, de culpa y muerte a los suyos.  
Eso lo hacen todos, todos: cristianos y paganos.**

**Los hombres se acercan a Dios en el dolor de Dios,  
y lo hallan pobre, insultado, sin abrigo, sin pan.  
Lo ven vencido y muerto por nuestro pecado, ¡Oh, Señor!**

## Los cristianos permanecen con Dios en la pasión.

Esta concepción de Dios supone una transcendencia no pensada por ninguna filosofía, presupone una transcendencia desde la cruz. La cruz es la que hace replantear todo el problema de Dios. Dios es reconocido a través de lo aparentemente antidivino, en el dolor. Dios en la cruz no explica nada, pero critica toda explicación.

La cruz no es respuesta, sino una nueva forma de preguntar, la invitación a una actitud radicalmente nueva hacia Dios. Desde la cruz no es tanto el hombre quien pregunta por Dios, sino que en primer lugar el hombre es preguntado por sí mismo, por su interés en conocer y defender una determinada forma de divinidad. Por poner un ejemplo clásico, el hombre natural tiene, en las bellas palabras de Agustín, un corazón inquieto que sólo se sosiega en Dios. Pero no es tanto el corazón inquieto el que nos hace encontrar a Dios, sino que es la cruz la que hace verdaderamente inquieto al corazón, y el sosiego que encuentre será de índole muy diversa a lo que los hombres entienden por sosiego. Por esta razón la cruz hace imposible toda teología natural en el sentido explicado. La teología natural es la expresión de la pregunta del hombre por Dios, pero la cruz no es en primer lugar una respuesta, sino lo que mueve a preguntar de otra manera.

La importancia sistemática de esta consideración para una teología histórica de la liberación es que la mediación privilegiada de Dios sigue siendo la cruz real del oprimido. No es la naturaleza, ni la historia como totalidad esa mediación privilegiada, sino aquello en que aparece lo totalmente otro de la concepción "natural" de Dios. El oprimido es mediación de Dios porque en primer lugar quiebra el interés normal del hombre al acercarse a otro hombre. El oprimido, por su mero estar ahí, cuestiona en primer lugar el ser-hombre de quien se le acerca a él. Y ese cuestionamiento profundo del ser-hombre es la mediación histórica del cuestionamiento sobre el ser-Dios. Por ello es muy real la experiencia de quienes acercándose al oprimido sienten en primer lugar que ellos son los evangelizados, los convertidos y no tanto los oprimidos a quienes dirigen su servicio.

Lo que aquí se afirma en lenguaje sistemático es lo que aparece en el famoso pasaje del juicio final: ir a Dios es ir al pobre. La sorpresa de los hombres ante la contestación del Hijo del hombre de que él estaba en los pobres es la sorpresa necesaria para captar la divinidad de Dios en la cruz. Sin esa "sorpresa" no hay conocimiento de Dios, sino manipulación de Dios. Y donde se mantiene esa sorpresa, es decir, donde se sirve al oprimido, entonces se "permanece con Dios en la pasión". El conocimiento de Dios que de ahí surge no es un conocimiento "natural", sino "con-natural", es un conocimiento nacido de la comunidad con el dolor del otro.

En lenguaje tradicional habría que decir por lo tanto que más que de teología (discurso sobre Dios) habría que hablar de teo-dicea (justificación de Dios). Todo pensar serio sobre Dios se desarrolla en el sendo de una aporía. Si „Dios" es lo último, y si en este mundo lo "último", la última síntesis, la última reconciliación es imposible, entonces todo pensar serio sobre Dios se desarrolla en presencia de alguna aporía última. Tradicionalmente esa aporía se ha expresado de muchas maneras: para explicar la reconciliación de las ideas eternas y de las formas sensibles se apela a la Idea de Dios, del Bien, del Uno (Platón); para explicar la reconciliación entre historia y absoluto se apela al Espíritu absoluto (Hegel), etc.

Lo que hace la cruz de Jesús es presentar la aporía de manera distinta y más radical, y por ello también para que el pensar sobre Dios llegue a su última profundidad. Esa aporía es la de la teo-dicea, que puede formularse en presencia de la cruz como la aporía de la impotencia del amor ante el pecado, del bien sobre el mal, expresada en el anhelo de que "el verdugo no triunfe sobre la víctima" (M. Horckheimer). La pregunta por Dios se concretiza últimamente desde el sufrimiento. Esta pregunta surge de la misma historia de

la pasión del mundo, pero alcanza su momento privilegiado en la cruz: si el Hijo inocente muere, ¿quién es Dios?

Este es el contexto último en que se desenvuelve la teología de la liberación, aunque no siempre se manifieste explícitamente. Lo que esta teología hace es concretizar la teodicea. En primer lugar no son tanto las catástrofes naturales las que cuestionan el sentido de la historia, sino las catástrofes que provienen de la libertad de los hombres al organizar una sociedad opresora. En este sentido la teodicea se ha **historizado**. En segundo lugar, así como en la Europa secularizada de los años sesenta se preguntaba no tanto “cómo encontrar a un Dios benévolo?” (Lutero), sino “cómo encontrar a un hombre benévolo?” (J. Robinson), en América Latina la teodicea es concretizada en la antropodicea, en la justificación del hombre. Por último, y esto es lo más importante, la posible justificación de Dios no consiste ciertamente en especular sobre alguna posible explicación lógica que reconcilie a Dios con el sufrimiento histórico, sino en realizar de nuevo la cruz de Jesús para ver si desde ahí surge realmente una nueva resurrección. Con esta última consideración nos adentramos en lo central de nuestras reflexiones.

**13a tesis:** En la cruz de Jesús el mismo Dios está crucificado. El Padre sufre la muerte del Hijo y asume en sí todo el dolor de la historia. En esa última solidaridad con el hombre se revela como el Dios de amor, que desde lo más negativo de la historia abre un futuro y una esperanza. La existencia cristiana no es entonces otra cosa que participar en ese mismo proceso de amor de Dios al mundo y de esa forma participar de la misma vida de Dios.

Lo que se quiere afirmar con la paradójica expresión del “Dios crucificado” es que, aun después de la resurrección de Jesús en la que Dios se revela como la nada (Rom 4,17), la relación de Dios con la historia irredenta no es idealista y desde fuera, sino realmente encarnada, y que de esta forma desde la cruz la definición de Dios como amor recibe su última concreción.

Una divinidad que no responda a la pregunta historizada de la teodicea lleva la presunción de descrédito. La única posible respuesta de parte de Dios consiste en que Dios mismo sea parte de ese proceso de protesta y no permanezca al margen de él. La pregunta consiste entonces si existe alguna experiencia teológica en la que Dios mismo esté contra Dios. Ese lugar no es otro que la cruz. En la cruz se entabla un proceso dentro de Dios mismo. El Padre entrega al Hijo y lo abandona al poder del pecado. No es el hombre el primero que cuestiona a Dios en presencia de la miseria humana, sino que —usando ahora un lenguaje necesariamente antropomórfico— es Dios mismo el que se cuestiona: “Nadie contra Dios sino el mismo Dios” (Lutero). Ese cuestionamiento de Dios consiste en abandonar al Hijo a la inercia de un mundo que debe ser realmente puesto en cuestión. En la cruz aparece el desdoblamiento del mismo Dios en el que la transcendencia (el Padre) está en pugna con la historia (el Hijo).

Pero en ese abandono no sólo aparece la crítica de Dios al mundo sino su última solidaridad con él. Por ello en la cruz el amor de Dios a los hombres no se expresa idealistamente, sino bajo las condiciones históricas. El amor histórico presupone actividad, pero también pasividad, pues es amor situado en una estructura de contradicción que deja sentir su fuerza y su poder. La pasividad consiste en dejarse afectar por lo negativo, la injusticia y la muerte. En la cruz de Jesús Dios estaba presente (2Cor 5,19ss) estando al mismo tiempo ausente (Mc 15,34). Estando ausente para el Hijo estaba presente para los hombres. Y esa dialéctica de presencia y ausencia explica en lenguaje humano que Dios es amor. La cruz es contradicción al hombre pero desde una última solidaridad con él. En la pasión del Hijo el Padre sufre el dolor del abandono. En la muerte del Hijo la muerte le afecta a Dios mismo, no porque él mismo muera, sino porque sufre la muerte del Hijo. Pero Dios sufre para que viva el hombre, y esa es la expresión más acabada del amor. En la resurrección de Jesús se revelará Dios como promesa

plenificadora, pero en la cruz el amor se hace creíble. Desde aquí se pueden replantear todos los problemas teológicos importantes: quién es Dios, qué es el hombre, cuál es el sentido de la historia, qué es salvación.

La afirmación cristiana sobre Dios como "trinidad" cobra un sentido nuevo y dinámico desde la cruz. Dios es un "proceso" trinitario en camino hacia la plenificación final (1Cor 15,28), pero que asume en sí lo histórico. En este proceso Dios participa en y se deja afectar por la historia en el Hijo, y por otra parte la historia es asumida en el Espíritu. Lo que aparece en la cruz es la estructura interna de Dios mismo. El amor eterno entre el Padre y el Hijo se ve mediado históricamente en presencia del mal y por ello toma la forma paradójica del abandono; pero de ese amor trinitario, hecho historia, surge la fuerza para que la historia externa pueda ser historia de amor y no de dominación. Por ello el Espíritu, que en Dios mismo es el fruto del amor entre el Padre y el Hijo, como se ha afirmado en la tradición, se historiza como Espíritu de amor para liberar en la historia, que es la forma histórica del amor.

La obra del Espíritu se puede describir como la incorporación del hombre y de los hombres en ese mismo proceso de Dios. El Espíritu hace al hombre hijo de Dios, pero no idealistamente, sino según la estructura del Hijo. Introduce al hombre en la misma actitud de Dios hacia el mundo, que es actitud de amor, pero en un mundo dominado por el pecado, y por ello conflictivo, hace al hombre co-actor con Dios de la historia. Por ello paralelamente al concepto de Dios como "proceso" aparece la existencia cristiana como "camino" según el seguimiento de Jesús. La consideración del seguimiento de Jesús no es por tanto sólo una consideración ética sobre la existencia cristiana, posterior a la fe, sino que es en sentido estricto la participación en la vida misma de Dios. No es un acto intencional, ni una misteriosa realidad sobre-histórica (equivalente a la dimensión que tradicionalmente se ha llamado sobre-natural) lo que nos hace hijos de Dios, sino participar en el mismo proceso de Dios. El seguimiento es hacer real en la historia el amor de Dios manifestado en la cruz.

Desde aquí se puede entender también el significado profundo de un pensamiento tradicional: por la cruz hemos sido salvados. Normalmente esto suele explicarse según modelos que presuponen ya quién es Dios y qué es salvación, como si ésta fuese algo añadido al hombre ya constituido. Creemos más bien que al afirmar que la cruz es salvadora se dicen dos cosas: (1) que en ella se revela un amor incondicional de Dios, expresión de la gratuidad y de la posibilidad de salvación en la existencia histórica. Si Dios nos ha amado primero (1Jn 4,10; Rom 5,8) hay un sentido último para la historia. (2) que la culminación del ser-amados por Dios consiste en la capacitación para introducimos en el proceso histórico de Dios mismo, es decir, en pasar del amor pasivo al amor activo. En otras palabras en la cruz no aparece ningún modelo explicativo para entender qué es salvación y cómo ella misma pueda ser salvación, sino que la cruz invita a participar en un proceso dentro del cual se pueda experimentar la historia como salvación. En este sentido se afirma lo que ya hemos repetido varias veces: que el conocimiento de Dios y de Jesús como el Hijo es en último término un conocimiento con-natural, de sim-patía dentro del proceso de Dios mismo y no fuera de él. El Hijo se nos revela como Hijo en cuanto seguimos su camino; y el Padre se revela como Padre (el sin-origen en la formulación clásica, o el futuro absoluto en modernas formulaciones) en cuanto que el seguimiento de Jesús se experimenta como camino abierto que hace avanzar la historia, abrir un futuro, mantener una esperanza, a pesar del pecado y la injusticia histórica. De ahí surge la experiencia de que el amor es el último sentido de la existencia y surge una esperanza inquebrantable, aun cuando sea contra esperanza, pues surge en el sufrimiento.

Lo que aquí se ha dicho de forma sistemática es lo que aparece en la teología de Juan. En primer lugar Juan historiza el amor de Dios desde la cruz: "Tanto amó Dios al mundo que entregó a su único Hijo" (Jn 3,16; 1Jn 4,9s). Ese amor hacia el hombre debe

convertirse en amor activo: "Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros" (1Jn 4,11). Y desde esta experiencia tiene sentido la esperanza inquebrantable: "Dios es amor" (1Jn 4,8.16). Juan no explica los pasos lógicos, sino que los afirma, pues sólo desde dentro del proceso se puede comprender la lógica. Si en el origen está el amor de Dios, historizado desde la cruz, la existencia cristiana tiene una estructura de gratuidad. Pero esa gratuidad no se hace real si no pasa de la recepción del don a la donación del hombre en el amor. Creemos que ha sido un error frecuente poner la experiencia de la gratuidad en lo que hemos recibido, como si la acción fuese meramente "obra" del hombre. Más bien creemos que el don se experimenta como don en la propia donación. Donde todo esto ocurre, aunque "nunca nadie ha visto a Dios" (Jn 1,18) la vida humana es un camino hacia Dios, y con Dios.

Estas consideraciones sobre Dios como proceso abierto que culminaría en el final de la historia y de la existencia humana como un caminar junto con Jesús no son sólo diseños apoloéticos para poder hablar con sentido sobre Dios en un ambiente de "muerte de Dios" y de "muerte del pobre". Son la manera de afirmar lo que nos parece una intuición fundamental cristiana: conocer a Dios es inseparable del camino que lleva a Dios, y ese camino pasa por la cruz.

Queremos terminar estas reflexiones con una larga cita de Moltmann que se presta más para la meditación que para el análisis, y que nos da el sentido del "permanecer con Dios en la pasión":

"¿Qué es salvación? Sólo cuando toda calamidad, el abandono de Dios, la muerte absoluta, la maldición infinita de la condenación y el hundimiento en la nada está en Dios mismo, la comunión con ese Dios es salvación eterna, gozo infinito, elección indestructible y vida divina. El "desdoblamiento" en Dios tiene que asumir en sí toda la rebelión de la historia. En ese desdoblamiento hay que reconocer el repudio, la maldición e incluso la nada definitiva. Entre el Padre y el Hijo está la cruz en toda la crudeza del abandono. Si se describe la vida interna de Dios como "la historia de Dios" (Hegel), esta historia de Dios tiene todo el abismo del abandono de Dios, de la muerte absoluta y de lo no-Dios en sí. "Nemo contra Deum nisi ipse Deus". Porque en la historia entre el Padre y el Hijo en la cruz del Gólgota ha acaecido precisamente esta muerte, de esta historia procede el Espíritu de la vida, del amor y de la elección para la salvación. La "historia concreta de Dios" en la cruz de Jesús en el Gólgota tiene por ello toda la profundidad y abismos de la historia humana y puede por ello ser comprendida como historia de la historia. Toda historia humana, no importa con cuánta culpa y muerte esté determinada, está aceptada en esta "historia de Dios", es decir, en la trinidad, e integrada en el futuro de la "historia de Dios". No existe ningún sufrimiento que no sea sufrimiento de Dios en esta historia de Dios, no existe ninguna muerte, que no se haya convertido en muerte de Dios en la historia del Gólgota. Por ello tampoco existe ninguna vida, ningún gozo y ninguna alegría que no sean integradas a través de su propia historia en la vida eterna, en el gozo eterno de Dios" <sup>11</sup>

14a tesis: La cruz no es la última palabra sobre Jesús pues Dios le resucitó de entre los muertos; pero la resurrección tampoco es la última palabra sobre la historia, pues Dios no es todavía "todo en todo". La existencia cristiana en la historia vive de la dialéctica de cruz y resurrección de Jesús, que se traduce en una fe contra la incredulidad, en una esperanza contra esperanza y en un amor contra la alienación.

La cruz no es la última palabra de Dios. Dios resucitó al crucificado. La resurrección muestra que la cruz es realmente el primer paso para la vida, que Dios estaba realmente en

11. Ibid. pag. 233

la cruz asumiendo y salvando la historia. En este sentido se puede afirmar que la resurrección muestra el significado de la cruz (R. Bultmann). Pero tampoco la resurrección es la última palabra de Dios. Esta se dará al final cuando Dios sea todo en todo (1Cor 15,28). Lo que expresa la dialéctica de cruz y resurrección es el camino hacia ese final planificador, donde lo importante es mantener esa dialéctica cristianamente.

En el cristianismo hay una concepción mesiánica, pero eso no es lo típico de él. También ha habido mesianismo antes y después de la cruz. Más aún en toda religión hay alguna expresión de esperanza (E. Bloch). Por lo tanto no se ha dicho todavía nada definitivo al afirmar que la fe cristiana vive de la utopía. Ciertamente fue utopía la predicación del reino de Dios, utopía es el paradigma de la resurrección de Jesús como "primogénito" al que seguirá la transformación universal, utopía es el que Dios sea todo en todo. Es cierto que a través de la resurrección de Jesús ya se ha realizado la utopía en él. Como dice L. Boff "para el cristiano, a partir de la resurrección de Jesús, no existía más **utopía** (en griego: que no existe en ningún lugar) sino solamente **topía** (que existe en un lugar). La esperanza humana se realiza en Jesús resucitado y ya se está realizando en casa hombre" <sup>12</sup>

El cristianismo no puede renunciar a la utopía ni a la confesión de que en Jesús ya se ha realizado. Pero para nosotros que permanecemos en un mundo de pecado sigue en pie la pregunta: utopía es u-topía (sin-lugar). Por ello no creemos que se puede afirmar sin más que el cristianismo es una religión de la esperanza o una cosmovisión mesiánica, que en principio pudiese estar basada en una antropología filosófica basada en la apertura del hombre o en la autotranscendencia del hombre. Todo ello son condiciones de posibilidad para que exista el cristianismo, pero éste no se puede reducir a aquello. En el cristianismo se afirma esa esperanza, se afirma donde esta lo topía de la utopía, pero se afirma también desde qué lugar se aprecia la utopía, desde qué negación concreta aparece la transformación final como algo utópico, pero no meramente ideológico. Ese lugar no es meramente la contingencia, la limitación humana, sino la cruz de Jesús y las cruces históricas. La "u" de la u-topía se hace real desde la cruz. Por ello paradójicamente, cuanto más se ahonda en la cruz tanto más se ahonda en la resurrección, cuanto más profunda es la "contra esperanza" de la cruz más viva es la "esperanza" de la resurrección. El olvido de la cruz es paradójicamente la manera más radical de describir la esperanza de la resurrección. Y la razón última de estas reflexiones no consiste en que con la cruz se encuentra un modo de complementar dialécticamente la resurrección, sino que desde la cruz se radicaliza cualquier afirmación sobre la resurrección. O con la cruz se termina toda fe, toda esperanza y toda teología o éstas se hacen específicamente cristianas.

Si la resurrección de Jesús es vista en unión con su cruz, si la presencia activa de Dios en la resurrección es vista en unión con su ausencia en la cruz para el Hijo, entonces la existencia cristiana puede ser descrita como un camino hacia Dios, hacia el Padre, que toma en serio ambos momentos del misterio pascual. Ese camino tiene una dialéctica, que no es sólo la dialéctica de toda vida humana que ha de pasar de lo negativo a lo positivo, sino una dialéctica típicamente cristiana, pues está motivada por la misma esencia de la cruz y no por esquemas dialécticos universales. La existencia cristiana ha sido descrita tradicionalmente como una existencia en fe, esperanza y amor. Lo que la cruz causa es terminar con una concepción ingenua o meramente intencional de esas tres dimensiones y hacerlas concretamente cristianas, afirma que esas tres dimensiones en la existencia humana no sólo no son perfectas ya, no sólo falta la plenificación de lo perfecto, sino la plenificación de la pasión. "Completo en mi cuerpo lo que falta a las tribulaciones de Cristo" (Col 1,24).

---

12. Jesucristo el liberador, Buenos Aires, 1974, p. 145.

La existencia cristiana está determinada en primer lugar por la dialéctica de fe e incredulidad. En presencia del mal en el mundo todavía existente no se ha dado la plena revelación de Dios. Mientras el mundo siga irredento la fe por su esencia siempre estará atacada por la incredulidad, la pregunta de la teodicea seguirá siendo pregunta. El abandono de Dios en la cruz de Jesús y el abandono de Dios sentido en la historia de la injusticia y de la opresión, el grito de Jesús en la cruz y el grito de las víctimas de la historia no permiten una fe ingenua en Dios, sino una fe que vence al mundo (1Jn 5,4). Por ello el Dios de Jesús está más allá de las creencias convencionales sobre teísmo y ateísmo. Ni la afirmación ni la negación de la transcendencia de Dios explican el mal en el mundo. La transcendencia del Dios de Jesús es captada no como explicación sino como apelo a la conciencia a superar la injusticia y el pecado del mundo (P. Miranda).

La fe cristiana en Dios está siempre en correlación con los gemidos de la historia. En el Exodo Dios oye el clamor de los israelitas en Egipto (Ex 3,7; 6,5); en la cruz de Jesús Dios parece sordo al clamor de Jesús (Mc 15,34); y aun después de la resurrección de Jesús "la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto" (Rom 8,22). La fe cristiana no es independiente de estos gemidos y clamores, y mientras ellos existan en el mundo no puede haber una fe ingenua en Dios. Desde la cruz de Jesús la fe cristiana se presenta como un proceso que siempre se está haciendo a través del ataque de la incredulidad. Pero ese hacerse no es meramente noético, sino que es la vida misma del cristiano. Ahí es donde se va superando el teísmo y el ateísmo y se va desarrollando la fe en el Dios de Jesús. Esa vida, caracterizada cristianamente, tiene dos dimensiones fundamentales: la esperanza y el amor.

Pero la esperanza cristiana tampoco es ingenua, se va haciendo en la dialéctica entre esperanza y muerte, o como dice Pablo es "esperanza contra esperanza" (Rom 4,18). La esperanza cristiana no es el optimismo que espera más allá de la muerte, más allá de la injusticia y la opresión, sino que es esperanza contra la muerte, contra la injusticia y la opresión. Cuanto en NT se pide al cristiano que de razón de su esperanza (1Pedr 3,15) es en el contexto de la persecución, es decir, en la situación en que la injusticia parece triunfar sobre el bien: "Más vale parecer por obrar el bien" (1Pedr 3,17). Se dice aquí en palabras sencillas una profunda intuición cristiana: la esperanza surge precisamente en el momento en que pareciera tener que desaparecer, en el momento en que el bien y el amor no triunfan.

Lo cristiano de esta concepción de esperanza está en la experiencia de gratuidad. La esperanza vive de un don, que paradójicamente se alimenta de la cruz de Jesús y del servicio a los crucificados de nuestro tiempo. Si la cruz de Jesús no acaba con la esperanza entonces se experimenta que es precisamente desde esa Cruz donde se nos ha dado algo que no se nos puede arrebatar (Rom 8,31-39). La esperanza contra esperanza no es ulteriormente analizable. La cruz podría conducir al escepticismo o desesperación, la resurrección al optimismo. La esperanza contra esperanza es una tercera vía, es esperanza contra esperanza que surge de la resurrección del crucificado.

Por último el amor cristiano tampoco es ingenuo, vive también de la dialéctica entre amor y alienación. El amor cristiano tiene que ser efectivo, pues vive en presencia de alienaciones concretas; tiene que construir positivamente un hombre nuevo y una sociedad nueva. Por ello será no sólo personal sino también estructural. Por ello aunque el cristianismo no es una ideología es fuente de ideologías parciales y funcionales (L. Boff) para ser concreto y eficaz. Pero el amor cristiano tiene también otra dimensión que descubre la cruz de Jesús. Es también un amor a fondo perdido, que vive de su misma convicción, aun antes de ver resultados. No es idealista, pues necesita de una concreción histórica y de todas las mediaciones que posibilitan los análisis, las ciencias, la organización para poder ser efectivo. Pero tampoco es pragmatista, pues en la cruz de Jesús aparece que la muerte por amor es lo último que puede decir, o mejor, hacer el

hombre. El cristianismo dice que hay muchas penúltimas palabras necesarias en la vida de los hombres (organización, ideologías, dogmas, institución etc.), pero que la última palabra es lo que se esconde a través de esas mediaciones, es decir, el amor mismo de servicio. Así como en la vida de Jesús hubo muchas penúltimas palabras (predicación, actividad, milagros etc.), pero la última la dijo en la cruz: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Lc 15,13), así en la vida del cristiano la alienación concreta le obligará a superarla con mediaciones concretas pero el valor último estará siempre en el amor de servicio. En la resurrección e nos da una esperanza universal de reconciliación; la meta del cristiano es "estar con" los hombres, tanto en el final escatológico, como en las mediaciones sociales; pero ese "estar con" no es posible desde la cruz sin un "ser para" los hombres.

Para poner punto final a estas reflexiones podemos decir que la cruz es lo que hace **cristiana** la resurrección de Jesús, que manteniendo el escándalo de la cruz se puede concebir a un Dios cristiano, al Padre de Jesús. Desde la resurrección de Jesús se suele decir hoy que Dios está "delante de nosotros", como expresión de la nueva formulación de su transcendencia. Pero desde la cruz esa transcendencia se expresa históricamente como amor: el Dios "delante de nosotros" se convierte unívocamente en Dios "para nosotros"; el Dios transcendente se ha mostrado claramente como Dios en la historia y en favor de la historia.

Desde la cruz la realidad de Dios puede ser expresada como un proceso abierto sobre el mundo. A través del Hijo Dios se incorpora activamente a ese proceso histórico; y por su Espíritu los hombres y la historia son incorporados a Dios mismo. Por ello la vida del hombre puede ser descrita como participación en el proceso de Dios, que sería la traducción actual de la clásica formulación de participación en la vida divina. En Jesús se ha revelado el modo de participación en esa vida de Dios, en él se ha revelado el Hijo de Dios. El cristiano, como ningún otro hombre, no tiene una intuición directa en la realidad de Dios, es decir, también el cristiano debe mantener el misterio de Dios, dejar a Dios ser Dios. Pero el cristiano sabe cómo se corresponde a ese misterio, sabe el camino cómo caminar hacia él: con y como Jesús debe poner todo lo que tiene al servicio del reino, en la cruz de Jesús debe mantener la experiencia del abandono de Dios en una historia que sigue siendo de cruz e injusticia, con Jesús debe recorrer hasta el final el camino de servicio y entrega, y a causa de Jesús le está permitido morir con la esperanza de la resurrección, con la esperanza de un nuevo cielo y una nueva tierra.

Un símbolo es algo que da que pensar (P. Ricoeur). El símbolo de la cruz hace cambiar de modo de pensar (J. Moltmann) sobre las realidades más fundamentales para el hombre: liberación, sentido de la historia, Dios. Pero si ese símbolo es además un pedazo de historia, si es lo que le ocurrió a un hombre concreto que había vivido como nadie la cercanía de Dios y la entrega a los hombres, entonces la cruz no sólo hace cambiar de manera de pensar, sino de manera de ser. La cruz así comprendida no tiene ya nada de alienante. El oprimido seguirá encontrando en ella intuitivamente la respuesta a su existencia, y mientras dure su opresión no será esa una mirada necesariamente alienante. Pero además la cruz es el eterno cuestionamiento de toda existencia cristiana y al mismo tiempo la realidad que hace posible el que la historia siga hacia adelante en camino al reino de Dios, en amor y esperanza. "No toda vida es ocasión de esperanza, pero sí esa vida de Jesús que tomó sobre sí en amor la cruz y la muerte" <sup>13</sup>

13. Umkehr zur Zukunft, p. 76.