

# La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas

---

**Jon Sobrino,**  
**Centro de Reflexión Teológica,**  
**San Salvador.**

En este artículo queremos hacer algunas reflexiones sobre cómo la pascua de Jesús ilumina el misterio de Dios, tema al que hay que volver una y otra vez por ser central en la fe. Lo que nosotros quisiéramos aportar es fundamentalmente la perspectiva de las víctimas, perspectiva que ofrece luz para iluminar cualquier realidad, y que ofrece una luz específica para iluminar todo lo que sea vida y muerte. Y queremos añadir también, aunque sea muy brevemente, cómo queda configurada por el acontecimiento de la pascua la fe real en el misterio de Dios.

Es cierto que el misterio de Dios queda iluminado por la totalidad de Jesucristo, y, por lo tanto, también por su vida histórica; y es cierto también que el acontecimiento de pascua lo ilumina desde muchas perspectivas. Nosotros nos vamos a concentrar en lo que nos parece ser lo fundamental según el Nuevo Testamento y, en la actualidad, desde la perspectiva de las víctimas. Por decirlo desde el principio, el misterio pascual revela (1) a un Dios parcial hacia las víctimas, a quienes hace justicia; (2) a un Dios en lucha con los dioses, “perdedor” y “vencedor”, digamos, a lo largo de la historia; (3) a un Dios que es, a la vez, mayor y menor, dialéctico por lo tanto; (4) y, por ello, a un Dios que sólo al final será todo en todo, y de ahí su futuridad. Correlativamente, la fe, en el sentido de *fides qua*, en ese Dios (1) es esperanza en que el verdugo no triunfará sobre la víctima; (2) es praxis agonista contra los ídolos; (3) es dejar a Dios ser Dios, misterio absoluto, y (4) es caminar humildemente en la historia hasta su consumación.

## **1. El Dios liberador: parcialidad y justicia para con las víctimas**

Comencemos por algo bien sabido. Según el Nuevo Testamento, la resurrec-

ción de Jesús, por ser la acción escatológica de Dios, es el momento privilegiado de su revelación:

La resurrección y elevación de Jesús, en efecto, *contraen y concentran* la acción escatológica de Dios *en una sola persona*: Jesús crucificado y resucitado. El misterio inefable de Dios que todo lo abarca sin ser abarcado se nos manifiesta de un modo visible y perceptible únicamente en la figura de un hombre: el hombre Jesús<sup>1</sup>.

*La resurrección de Jesús como justicia a las víctimas.* Esta afirmación verdadera y decisiva, es muy importante, sin embargo, que sea mantenida en su totalidad para que realmente la pascua sea el acontecimiento revelatorio de Dios por antonomasia. Es decir, hay que mantener como cosa central que el resucitado no es otro que el crucificado<sup>2</sup>, de modo que lo que revela a Dios de manera específica es la totalidad del acontecimiento pascual, es decir, no cualquier resurrección, sino la de un crucificado.

Si esto es así, según el Nuevo Testamento, la resurrección de Jesús, la acción fundante de la revelación de Dios, es formalmente una acción liberadora: hacer justicia a una víctima. Es cierto que pronto se universalizó lo ocurrido a Jesús, de modo que cruz y resurrección empezaron a funcionar como símbolos universales del destino de todo ser humano: la cruz como expresión de la esclavitud a la muerte y la resurrección como respuesta al anhelo de inmortalidad, y así, el poder resucitante de Dios se presentó como garantía de esa esperanza más allá de la muerte —todo lo cual es legítimo. Pero esta universalización es también peligrosa, porque nos puede poner en una pista inadecuada, por reduccionista, sobre lo que la pascua revela del misterio de Dios, y por ello hay que insistir y volver a lo concreto de la acción de Dios.

Pues bien, en los discursos de los Hechos el resucitado Jesús es identificado como "el santo", "el justo", "el autor de la vida" (Hech 3, 14s), y Pedro hace un resumen de su vida como la de quien "pasó haciendo el bien y liberando a todos los poseídos por el diablo" (Hech 10, 38). El resucitado es, pues, Jesús de Nazaret, quien anunció la venida del reino de Dios a los pobres, denunció y desenmascaró a los poderosos, fue por ello perseguido, condenado a muerte y ejecutado, y mantuvo en todo ello una radical fidelidad a la voluntad de Dios y una radical confianza en el Padre.

Esta identificación del resucitado es decisiva para esclarecer qué de Dios revela específicamente la resurrección de Jesús. Dios ha resucitado a quien ha vivido de esa forma y a quien por ello fue crucificado. En una palabra, Dios ha

1. H. Kessler, *La resurrección de Jesús* (Salamanca 1989) p. 256.

2. Véase lo que escribimos hace ya algún tiempo, "El resucitado es el crucificado", *Sal Terrae* 826 (1982) pp. 181-194.

resucitado a un justo e inocente y, por ello, a una víctima. La resurrección de Jesús no es entonces sólo símbolo de la omnipotencia absoluta de Dios —como si Dios hubiera decidido arbitrariamente y sin conexión con la vida y el destino de Jesús mostrar su omnipotencia y revelarse así como Dios—, sino que es presentada como la defensa que hace Dios de la vida del justo y de las víctimas.

Lo más específico de la resurrección de Jesús para conocer a Dios no es, entonces, lo que Dios hace con un cadáver, sino lo que hace con una víctima. La resurrección de Jesús muestra en directo el triunfo de la justicia sobre la injusticia, no simplemente el triunfo de la omnipotencia de Dios sobre la muerte. La resurrección de Jesús se convierte en directo en buena noticia para las víctimas: una vez, y en plenitud, la justicia ha triunfado sobre la injusticia, la víctima sobre el verdugo —como anhelaba Horkheimer. Y Dios se convierte —como en el éxodo, en los profetas, en Jesús de Nazaret— en el Dios de las víctimas.

*Las víctimas, lugar hermenéutico por antonomasia.* Si hoy se acepta la necesidad e importancia de analizar el destinatario de una buena noticia para establecer su contenido —en concreto la importancia de los pobres para comprender la buena noticia del reino de Dios, de modo que reino y pobres se esclarecen mutuamente—, lo mismo hay que hacer al hablar de la resurrección de Jesús.

El Dios resucitante y el Jesús resucitado se esclarecen mutuamente, y de ahí la importancia —obvia, si se quiere, pero decisiva— de identificar *quién* ha sido resucitado por Dios. Y éste no es otro que la víctima Jesús de Nazaret. Indudablemente, esa víctima es, además, el Hijo, pero la razón para la resurrección del Hijo es que es víctima<sup>3</sup>.

Resumiendo, la acción *parcial y justificante* —“Dios es aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos” (Rom 4, 24)— es lo que permitirá universalizar la formulación de la realidad de Dios: Dios es aquel que “da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Rom 4, 17). Pero de esa universalización no debe desaparecer lo concreto y parcial, pues con ello se mutilaría lo revelatorio de la resurrección de Jesús. Y la consecuencia para la fe, es que fe en el misterio de Dios es esperanza de las víctimas en la justicia de Dios<sup>4</sup>.

## 2. La lucha de los dioses: el triunfo de Dios sobre los ídolos

La primera predicación cristiana, a la que acabamos de aludir, presenta la resurrección de Jesús, aunque sea de forma estereotipada, de acuerdo a un esquema dialéctico-antagónico: “Ustedes lo mataron clavándole en una cruz... A éste, Dios le resucitó liberándole de los dolores del Hades, pues no era posible

- 
3. Ambas cosas pueden conjugarse —no sólo de forma conceptual, sino histórica en la tradición del *país*, en la que convergen el *hijo* y el *siervo*.
  4. No nos alargamos en el tema de la esperanza de las víctimas, pues lo desarrollamos en el artículo de *Sal Terrae* que ya hemos citado.

que quedase bajo su dominio" (Hech 2, 23s). "Ustedes renegaron del Santo y del Justo, y pidieron que se les hiciera gracia de un asesino, mientras que al Jefe de la Vida le hicieron morir. Pero Dios le resucitó de entre los muertos" (Hech 3, 14; *cfr.* el mismo esquema en 4, 10; 5, 30; 10, 39; 13, 28ss).

*La resurrección como re-acción de Dios.* En este anuncio, la acción de Dios es presentada como re-acción, es decir, como acción contraria a lo que han hecho los seres humanos, y en sí misma es ya una gravísima denuncia. Es cierto que el Nuevo Testamento tiende a suavizar la responsabilidad en el asesinato de Jesús: "sé que lo hicieron por ignorancia": (Hech 3, 17), pero eso no cambia la estructura esencialmente responsiva de la acción de Dios, de modo que lo que la resurrección de Jesús *diga de Dios* va a estar esencialmente relacionado con *lo que otros han hecho con Jesús*. Por ello, por ser formalmente respuesta, la resurrección revela a Dios si se mantiene conjuntamente la acción de los hombres, el asesinato del justo, que provoca esa respuesta.

Es esta una forma en que se expresa la estructura teológica de la historia, dialéctica y duélica. En la historia están presentes el Dios de la vida y los ídolos de muerte, y ambos están en pugna. Si en la cruz Dios parece estar a merced de ellos, en la resurrección se muestra vencidos. Si la cruz simboliza el triunfo de los ídolos sobre Dios, la resurrección simboliza el triunfo de Dios sobre los ídolos. Si en la cruz Jesús es la víctima que los ídolos generan —por necesidad— para subsistir, en la resurrección el Dios que está en favor de las víctimas devuelve a la vida a la víctima Jesús.

Dicho esto en forma de tesis, existe en la historia una oposición excluyente y duélica entre las *mediaciones* de la divinidad (el reino de Dios, por un lado, la paz romana y una sociedad alrededor del templo, por la otra) y entre los *mediadores* (Jesús, por una parte, el sumo sacerdote y Pilato, por la otra), y esa dialéctica se introduce también en la revelación de Dios. Según eso, Dios no se muestra en una historia que fuese *tabula rasa* con respecto a su revelación, como si pudiera revelar esto o lo otro de sí mismo de igual forma, sino que tiene que manifestarse haciendo activamente en contra de otras divinidades. Así, Dios se manifiesta a través de la vida, pero defendiéndola en contra de la muerte; a través de la liberación, pero haciendo contra la esclavitud... Lo trascendente de Dios se mostrará no sólo como lo que está más allá de lo creatural, sino también como lo que está en contra de todo lo creatural absolutizado como ídolo. En este contexto, la resurrección muestra —ahora desde el triunfo de Dios— lo que la cruz mostraba desde el fracaso: la lucha de los dioses. Y afirma que Dios ha vencido.

*La praxis antiidolátrica para corresponder a Dios.* En la resurrección de Jesús aparece, pues, el momento de triunfo en esa lucha, pero hay que añadir que el *estar Dios en contra de los ídolos*, como respuesta al *estar los ídolos en contra de Dios*, permanece a lo largo de la historia, y las consecuencias para los creyentes en el Dios de la resurrección son importantes.

Ante todo, hay que superar cierta ingenuidad "resurreccionista", aunque ahora no esté tan de moda, como si el triunfo real de Dios en la resurrección de Jesús anulara la lucha de los dioses a lo largo de la historia. Y por ello hay que recalcar que, aunque el cristianismo no es formalmente una religión del sufrimiento y del dolor —aunque nos han acusado con razón de haberlo presentado así—, sí es una religión agonista, de conflicto y de lucha, dada la estructura teológica de la historia, transida del Dios de vida y de las divinidades de la muerte. Por ello, ningún intento para trasladarnos intencionalmente al triunfo de la resurrección puede —y menos debe— hacernos ignorar o minimizar el conflicto histórico-teológico en que vivimos.

De ahí también que, antropológicamente, creer en el verdadero Dios significa, simultáneamente, luchar contra los ídolos. Hay que creer en el Dios de la resurrección, pero sabiendo que existen las divinidades de la muerte y tomando postura ante ellas, es decir, combatiéndolas. En el fondo, no se trata más que de cumplir el primer mandamiento de la ley de Dios: honrar al verdadero Dios y no honrar, sino hacer contra otros dioses que no son sólo ineficaces por inanes y, por ello, falsos, sino que son dioses activos y *rivales*.

Este recordatorio nos parece importante y muy actual. Si ante la modernidad ha habido que expresar la absolutez de Dios, sin quitar realidad y autonomía a lo humano, ante la postmodernidad hay que expresar la pasión y la lucha de Dios contra los ídolos para superar la indiferencia —incluso la tolerancia en lo que ésta tiene de falaz—, como si la historia fuese un simple deambular de lo humano, sin poderosas fuerzas que se le oponen. Eso no debiera ser posible para el cristiano, pero no ya vista la historia desde la cruz de Jesús, sino ni siquiera vista desde su resurrección.

### 3. La dialéctica en Dios: el *Deus maior* y el *Deus minor*

La resurrección revela, pues, a un Dios en lucha con otros dioses, como acabamos de ver, pero, por así decirlo, muestra también cómo el mismo Dios queda afectado en esa lucha; y de esa forma aparece dentro de Dios una dualidad no sintetizable a lo largo de la historia, con lo cual su realidad formal de ser misterio aparece como misterio reduplicativo.

*La in-acción y la acción de Dios.* Hay que recalcar desde el principio que el Dios actuante en la resurrección de Jesús no debe hacernos olvidar al Dios silente en la cruz. En otras palabras, aunque la revelación de Dios tiene su propio proceso cronológico *quo ad nos*<sup>5</sup>, no hay por qué pensar que nuevas manifestaciones de Dios anulan definitivamente o ponen necesariamente en pe-

---

5. Puestos a ser audaces, podría pensarse que en la pedagogía divina su manifestación en la cruz antecede a su manifestación en la resurrección, precisamente, para que ésta no pueda ser usada para suavizar o ignorar aquélla.

numbra las precedentes. Esto no debiera ocurrir ciertamente con la secuencia cruz-resurrección, pues bíblica y sistemáticamente constituyen una unidad. No hay por qué pensar, pues, que la resurrección anularía lo que de revelación de Dios hay en la cruz.

Esto es claro cristológicamente, pues el resucitado se aparece con las llagas del crucificado, y los evangelios —aun conociendo el desenlace triunfal de la resurrección— vuelven a Jesús y conceden a la pasión un espacio desproporcionadamente largo en comparación con el espacio que dedican a la vida de Jesús e incluso a sus apariciones.

Pero esto hay que decirlo también teologalmente del mismo Dios —cosa que hay que recalcar, pues siempre existe el peligro de ignorarlo, como si el Dios de la resurrección anulase al Dios de la cruz. De hecho, Pablo habla programáticamente de la sabiduría de Dios en la cruz de Jesús (1Cor 1, 24) y los evangelios, sobre todo Marcos y Mateo, recalcan la presencia silente de Dios en la cruz. Es decir, el Nuevo Testamento no “elimina”, por así decirlo, “la debilidad” de Dios después de la resurrección, sino que la mantiene y en toda su agudeza. Y tampoco eleva a realidad absolutamente definitiva “la fuerza” de Dios en la resurrección, pues esa fuerza se manifestará de forma absolutamente absoluta sólo al final, cuando “Dios sea todo en todo” (1Cor 15, 28). Y añadamos que, desde la perspectiva de la historia de la humanidad (en nuestra generación, Auschwitz, Hiroshima, El Mozote, Bosnia, Ruanda...), si, aun después de la resurrección, Dios se ha de manifestar en la historia, más parece que lo hará en lo que hay en ella de cruz que en lo que en ella hay de resurrección.

*Alteridad y afinidad.* Si esto es así, entonces hay que aceptar a la vez —y con seriedad— cruz y resurrección como momentos, ambos, revelatorios de Dios, y lo que ocurre entonces es que se introduce la dialéctica en el mismo Dios. Y si Dios sólo puede ser captado como misterio, al percibir en él esa dialéctica aparece como reduplicativamente misterio. A dónde lleve ese misterio del Dios específicamente cristiano, qué *mystagogía*, si alguna, se puede ofrecer para introducirnos en él, es, en nuestra opinión, la pregunta y el problema más decisivo, al menos para el creyente (y pensamos que le es también difícil eliminar del todo ese problema o su equivalente al no creyente). Lo que, en cualquier caso, no se debe hacer es eliminar uno de los polos de la dialéctica en favor del otro, sino tratar de complementarlos, tanto en su realidad salvífica como reveladora.

Por lo que toca a lo primero, en la cruz aparece en un primer momento el silencio, la inacción y —desde ahí— la impotencia o al menos la inoperatividad de Dios. La manifestación de esa impotencia en sí misma no tiene formalmente una dimensión liberadora ni tiene por qué generar esperanza en los crucificados, las víctimas, pero sí se la puede relacionar con la manifestación poderosa de Dios en la resurrección al hacer *creíble* el poder de Dios.

La razón para ello está en que esta impotencia específica de Dios es expresión de su absoluta cercanía a las víctimas y de que comparte hasta el final su destino. Si Dios estuvo en la cruz de Jesús, si compartió de ese modo los horrores de la historia, es que se ha consumado la cercanía de Dios a los hombres, iniciada en la encarnación, anunciada y presentizada por Jesús durante su vida terrena. Entonces su acción en la resurrección no es la de un *deus ex machina*, sino que expresa las posibilidades intrínsecas de Dios y hace que la omnipotencia que aparece en la resurrección sea creíble —cosa importante, al menos para los crucificados, quienes desconfían de todo poder que venga de arriba sin haber pasado de alguna manera por la prueba de *estar abajo*.

Esta complementación de cruz y resurrección como dimensiones salvíficas y liberadoras puede establecerse, por ejemplo, a partir de las palabras de Pablo: “entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación” (Rom 4, 25), pero en nuestra opinión hay que establecerla ante todo en la realidad<sup>6</sup>, y desde ella también en el concepto: la resurrección dice *alteridad* con respecto a las víctimas y la cruz dice *afinidad*.

La resurrección dice que en Dios hay radical alteridad con respecto a los seres humanos, que tiene capacidad para instaurar lo que para éstos es en definitiva imposible: la salvación y liberación absolutas. En la resurrección —y debido a la absoluta alteridad de Dios— ha aparecido la *eficacia* del amor. La cruz, por otra parte, dice en lenguaje humano afinidad de Dios con las víctimas, dice que nada en la historia ha puesto límites a la cercanía de Dios, advirtiendo que, sin esa cercanía, el poder de Dios en la resurrección permanecería no sólo como alteridad, sino como *pura* alteridad, por ello ambiguo y, para los crucificados, históricamente amenazante. Pero con esa cercanía, las víctimas pueden realmente creer que el poder de Dios es buena noticia. Si se nos permite la expresión, en la cruz Dios ha pasado la prueba del amor. Cuando se ha captado la presencia amorosa de Dios en la cruz de Jesús, entonces, su presencia en la resurrección deja de ser puro poder sin amor, alteridad sin afinidad, distancia sin cercanía. Esto hace que el poder de Dios sea *creíble*.

El que el sufrimiento le afecte a Dios expresa, entonces, como es hoy aceptado y repetido, la superación del *deísmo* y de la *apatheia* de los dioses, pero desde las víctimas expresa algo más radical. En lenguaje doxológico, y por ello no ulteriormente analizable, expresa la posibilidad en Dios no sólo de salvar a la creatura que sufre, sino de salvar a la manera humana, es decir, mostrando solidaridad con ella. Expresa la posibilidad de ser un Dios-con-nosotros y un Dios-para-nosotros, aunque para ello Dios mismo se auto-determine a ser tam-

---

6. Hemos intentado mostrarlo desde la experiencia del proceso salvadoreño en “La fe en el Dios crucificado. Reflexiones desde El Salvador”, *Revista Latinoamericana de Teología* 31 (1994) pp. 49-75, especialmente pp. 53-59.

bién, posiblemente, un Dios-a-merced-de-nosotros.

Qué de bueno haya, en concreto, en esa solidaridad, por definición no es cosa fácil de determinar y de poner en palabra por quienes son no-víctimas, y en último término, se trata de una realidad primigenia indeducible del puro concepto. Pero creemos que quizás pueda formularse de la siguiente manera: lo salvífico y liberador de un Dios crucificado está en que las víctimas puedan superar la soledad y orfandad radicales, puedan superar la indignidad total. El que Dios, la no-víctima por antonomasia, se acerque y participe en la condición y destino de las víctimas y el que eso ocurra por salvarlas, es visto como algo positivo y salvífico, y algo que incluso confirma y orienta sus luchas y trabajos, algo que da ánimo y esperanza —y algo que no es paralizante ni alienante. En definitiva, el Dios crucificado es experimentado también como salvación porque hay experiencia de comunión, y de comunión con Dios. Y como toda comunión —y especialmente esa comunión— produce identidad, dignidad y gozo. Ese Dios —sea cual fuere su poder— tiene credibilidad ante los pobres porque se ha acercado a ellos en lo que ellos tienen de víctimas —y en ello sienten gozo.

Cómo relacionar y unificar resurrección y cruz no es, en definitiva, tarea puramente conceptual. Pero quizás pueda decirse que en la experiencia de las víctimas, el Dios *resucitador-liberador* expresa la eficacia del amor y de la salvación que esperan, y el Dios *crucificado-solidario* expresa la gracia y la ternura. El Dios liberador expresa la alteridad y el Dios crucificado, la afinidad.

*Dejar a Dios ser Dios.* Por lo que toca a la realidad de Dios en sí mismo, la dialéctica cruz-resurrección en el mismo Dios puede formularse, quizás, añadiendo a las palabras de la tradición, el *Deus semper maior* de Agustín, con sus raíces en “el Dios mayor que nuestro corazón” de Juan, las palabras igualmente metafóricas del *Deus minor*<sup>7</sup>. En la conjunción de ambas cosas, alteridad y afinidad, ser mayor y ser menor, puede balbucese el misterio de Dios y cómo ese misterio, siempre inmanipulable y más desde la dialéctica señalada, puede ser también salvación, una buena noticia.

Recalcar la realidad del Dios menor nos parece importante, y así lo han hecho de diversas formas las teologías fundadas en el sufrimiento de las víctimas. Desde el “sólo un Dios que sufre puede salvarnos” de Bonhoeffer hasta el “encontré algo de lo que buscaba, un Dios no sólo mayor, sino un Dios menor” de un médico norteamericano que trabajó con víctimas de la guerra en El Salvador, algo hay en ese Dios que atrae a las víctimas. Y es que cualquier definición

---

7. Aunque en un contexto muy distinto, Rahner ya usó la expresión de la siguiente manera: “Dios es siempre más grande (y si se quiere, también por eso mismo más pequeño) que la cultura, la ciencia, la Iglesia, el Papa y todo lo institucional. No se puede cambiar a Dios por nada de eso”, “Los jesuitas y el futuro. Con ocasión de una fecha histórica”, en *Anuario de la Compañía de Jesús* (Roma 1975) p. 32.



de Dios sólo desde el poder tiene siempre el peligro de concebir la esencia de la divinidad como puro poder o al menos de sobredeterminar aquélla desde el poder.

Creemos que la resurrección de Jesús ha servido para presentar a Dios con frecuencia de esa forma, y por ello es necesario recordar siempre al Dios crucificado. Pero también hay que superar el reduccionismo de la cruz, como si lo que Dios revelase es sólo su solidaridad con las víctimas y no también la buena noticia de la liberación. Ese doble peligro sólo es superado si se toman —a una— la acción liberadora de Dios en la resurrección y la pasividad solidaria en la cruz.

Mantener este dialéctica es lo que en nuestra opinión permite —en lenguaje humano, en el de las víctimas sobre todo, y sin trivializarlo— dar a Dios el nuevo y definitivo nombre: “Dios es amor” (1Jn 4, 8.16). Los humanos no entendemos un amor que no tenga eficacia alguna para transformar el mal en bien, pero tampoco entendemos —y menos las víctimas— un amor que, en cuanto amor, no se nos acerque y se haga solidario con nosotros.

#### 4. La futuridad de Dios: “al final Dios será todo en todo”

Nuestra última reflexión trata sobre la futuridad de Dios, tema que empezó a ser abordado por la teología desde hace unos treinta años bajo el influjo de la filosofía de la esperanza de E. Bloch. El tema nos parece muy importante, y por eso lo retomamos, pero queremos insistir en la razón fundamental para tratarlo en este artículo. De hecho, el tratamiento del futuro como modo de ser de Dios y el modo de enfocarlo tuvo mucho que ver con el redescubrimiento de la resurrección de Jesús como acontecimiento escatológico —y no como milagro decisivo para la apologética—, bien que ese acontecimiento se comprendiera como anticipación (prolepsis) o como promesa definitiva del final de la historia en el que se revelará Dios definitivamente. Pero dicho esto, queremos insistir en dos puntos.

El primero, más teórico, es que abordamos la futuridad de Dios desde la totalidad del misterio pascual, cruz-resurrección, y no sólo desde la resurrección. En otras palabras, la dialéctica dentro del mismo Dios —el *Deus maior* y el *Deus minor*— es lo que por su naturaleza exige un futuro en que pueda superarse su ambivalencia, si es que en Dios se ha de dar —al final— la pura positividad. El segundo, más existencial, es que la futuridad de Dios exige también que la fe sea un caminar en la historia, práxico, humilde y lúcido a la vez.

*El futuro como modo de ser de Dios.* Para mejor adentrarnos en el tema, hagamos una breve digresión sobre cómo la teología ha ido pensando en los últimos años la futuridad de Dios.

A nuestro entender, fue Pannenberg quien comenzó a analizar en profundi-

dad el tema. Afirma que en la teología no se ha pensado todavía el futuro como modo de ser de Dios, y ello se debe a que ya desde la filosofía griega se ha puesto a Dios en relación con el todo de la realidad, pero pensada ésta desde el origen: hay un Dios, origen del mundo y de todo lo real. Pues bien, a este modo de comprender a Dios desde el origen lo califica de "mítico"<sup>8</sup>, porque supone que la verdad ya está constituida en el origen, y lo hace responsable de serias consecuencias para la teología cristiana: la incapacidad para pensar la historia, para pensar el momento anticipativo de la vida de Jesús y sobre todo de su resurrección y, en definitiva, para pensar la revelación de Dios. Hay que pensar, pues, el futuro como posible modo de ser de Dios, aunque para ello haya que aceptar también que "en cierta manera, Dios todavía no es"<sup>9</sup>.

Pensar el futuro como modo de ser de Dios significa, en el fondo, reformular el misterio del Dios cristiano, añadiendo ahora a su *devenir* en la encarnación su *advenir* en el futuro. En este sentido, se ha generalizado la reflexión sobre la futuridad de Dios, aunque los autores maticen la radicalidad de algunas afirmaciones de Pannenberg. Así, por ejemplo, Rahner redefine el misterio de Dios como "el misterio del futuro absoluto", y afirma que el contenido de la predicación cristiana consiste en "la pregunta abierta por el futuro absoluto y en nada más"<sup>10</sup>. También Schillebeeckx reconoce que cada vez más se da primacía al futuro en lugar de dar primacía al pasado y a la tradición, de modo que la transcendencia adquiere ahora especial afinidad con el futuro. Pero avisa también del peligro de que este nuevo concepto de Dios basado en el futuro se convierta en una nueva mitología si no se enfatiza al mismo tiempo la comunión actual con Dios y el pasado de Jesús.

Finalmente, hay otros autores, que, reafirmando la importancia del futuro, lo desabsolutizan como mediación de la revelación de Dios, aunque no simplemente complementándolo con el presente y el pasado, sino remitiendo específicamente a lo que sigue habiendo de cruz en la historia. Así, Metz afirma que lo humano siempre permanecerá un futuro y que fe cristiana significa confiar en el futuro como futuro del misterio mayor de Dios. Pero añade que, para que el

- 
8. En este sentido también el pensamiento griego, aun en el momento en que se convierte en *teología* natural, sigue siendo mítico porque, según Pannenberg, expresa en el concepto, aunque no en el lenguaje, las dos características esenciales del mito: (1) narrar un hecho que ocurre en el tiempo primigenio y (2) que, por ocurrir en el tiempo primigenio, tiene un carácter fundamentante en todo los órdenes de la vida.
  9. Esta afirmación queda suavizada y se comprende mejor, cuando Pannenberg precisa, por ejemplo, que "Dios como poder del futuro no es una cosa" y que Dios "es sólo a la manera en que el futuro es poderoso sobre el presente".
  10. Rahner matiza también estas afirmaciones al proponer el amor radical al prójimo y la disponibilidad confiada a la muerte —no sólo la esperanza en el futuro— como realidades que introducen en el misterio de Dios.

futuro no se convierta en un concepto formal y vacío para la teología, debe ser leído desde la *memoria* de Cristo, y ésta no sólo en cuanto resurrección, sino también en cuanto cruz. No sólo la futuridad, sino también la peligrosidad de la memoria de Jesús debe ser introducida en el misterio de Dios. Y por lo que toca a Moltmann, baste recordar que el Dios del futuro es también el Dios crucificado.

Si nos hemos detenido en este excursus es por la importancia del tema, pues nos ayuda a conceptualizar algo que es central ya en el Antiguo, pero sobre todo en el Nuevo Testamento, y algo que ayuda a comprender la experiencia de Dios en la historia. Y también lo hemos hecho para comprender mejor —por comparación y diferenciación— cómo se puede tratar la futuridad de Dios desde la perspectiva de las víctimas.

Como conclusión podemos decir que la plena manifestación de Dios queda remitida para el final de la historia, y de ahí la futuridad de Dios. Pero, visto desde la totalidad del misterio pascual —cruz-resurrección—, la razón para que la manifestación de Dios quede así remitida al final de la historia no se debe sólo a que la historia *todavía-no* puede revelar la totalidad, porque sólo el final decide sobre el proceso, como dice Pannenberg, o, parafraseando a Cullmann, porque en la resurrección Dios *ya* se reveló, pero *todavía-no* en plenitud, sino que se debe más radicalmente a que la cruz de la historia permanece como realidad masiva después de la resurrección de Jesús y a que esa cruz no es sólo lo que pudiera imperar en el corto tiempo antes de la parusía, sino que permanece como elemento esencial a lo largo de la historia humana.

Esto significa que a lo largo de la historia, cruz y resurrección, palabra y silencio, poder e impotencia, manifestación y ocultación, se mantienen simultáneamente y se remiten una a otra, sin que ningún momento de la única revelación de Dios tenga la capacidad para anular al otro. Por esa razón intrínseca a la misma realidad, y no sólo por fidelidad a una argumentación formal de que sólo el fin da sentido al proceso, afirmamos que Dios se auto-revela a través de un proceso y que la revelación acaecerá al final, “cuando Dios sea todo en todo”. El final no es sólo el término de lo que la temporalidad tiene de provisional, sino que es victoria —“cuando todos los enemigos hayan sido vencidos”— contra la negatividad.

*Caminar humildemente con Dios en la historia.* La revelación de Dios no se agota en estas breves reflexiones, por supuesto, pero quizás éstas han ayudado a ahondar en el misterio de Dios: la cruz-resurrección de Jesús reafirma su carácter de misterio y afirma novedosamente de qué misterio se trata. El misterio de Dios se muestra como parcial hacia las víctimas y desde ahí como Dios universal, se muestra como amor activo-liberador y pasivo-solidario, y se muestra como Dios del futuro, Dios en camino.

Esto nos parece importante, pues si la fe se dirige a ese Dios —no simplemente a un misterio— tendrá que estar también configurada por esa realidad parcial, dialéctica y en camino. Y también lo deberá estar la fe en Jesús. Y así, si el misterio de Dios nos exige como cosa central caminar en la historia, habrá que ver no sólo cómo Jesús es sacramento del Padre, sino también camino al Padre, y cómo la fe en Jesucristo asume en su realidad existencial, en la *fides qua*, esa doble dimensión de creer en Cristo como el Hijo que hace presente al Padre, descendentemente pudiéramos decir, y como el Camino que lleva al Padre ascendentemente<sup>11</sup>. El seguimiento de Jesús, entonces, no será algo añadido a, o exigido arbitrariamente por una fe ya constituida, sino que será elemento de la constitución de esa fe ante y hacia el misterio de Dios.

Para terminar, quisiéramos sugerir que, desde todo lo dicho, la identidad cristiana bien puede ser comprendida como el modo de caminar en la historia respondiendo y correspondiendo a ese Dios. Con ello no nos estamos refiriendo exactamente al *homo viator*, que el ser humano lo es en cuanto ser-en-camino. Y mucho menos estamos animando a un puro *deambular* en la historia como concesión a la relativización imperante en muchos ámbitos de la vida. Estamos tratando de definir lo humano desde el Dios que se revela en la pascua de Jesús. Esto significa que responder y corresponder al misterio de Dios tiene que tener en cuenta, como cosa central, también su futuro, tal como lo hemos intentado exponer. Indudablemente, hay que responder y corresponder ya ahora, pero hay que comprender el “ahora” también en lo que tiene de orientación esencial al futuro; es decir, como momento de un proceso.

Por ello, bien que se formule como el “humilde caminar” de Miqueas, o como el “seguimiento” que exige Jesús, la fe en Dios es un proceso que debe incluir los siguiente elementos. El primero es la esperanza de resurrección, pero en presencia de las cruces de la historia. El segundo es la “humildad” del caminar, sin pretender sintetizar en la historia lo que sólo es sintetizable al final, recalcando que se trata de una humildad específica que viene exigida no sólo por la “pequeñez” de la creatura ante su Dios, sino por la misma manifestación de Dios, dialéctica, hecha de silencio y palabra, de acción e inacción. El tercero es un caminar práxico —actuar con justicia, construir el reino—, y no sólo una esperanza puramente expectante, pues se trata de que Dios “sea” todo en todo.

Ese caminar concreto exige, obviamente, el dejar a Dios ser Dios, con lo cual se mantiene su misterio. Pero para muchos —en El Salvador lo hemos podido constatar— ese caminar produce también gozo y sentido de la vida, en ese caminar se experimenta que la historia y las personas dan más de sí, con lo

---

11. En nuestra opinión, la concentración prácticamente exclusiva en la realidad humano-divina de Jesucristo ha puesto en penumbra otras tensiones no menos fructíferas, como la señalada de sacramento-camino.

cual se puede nombrar a ese misterio *Abba*, Padre. Y mientras esto ocurra, podrá decirse que hay seres humanos que —como Jesús— caminan con Dios y caminan hacia el misterio de Dios.