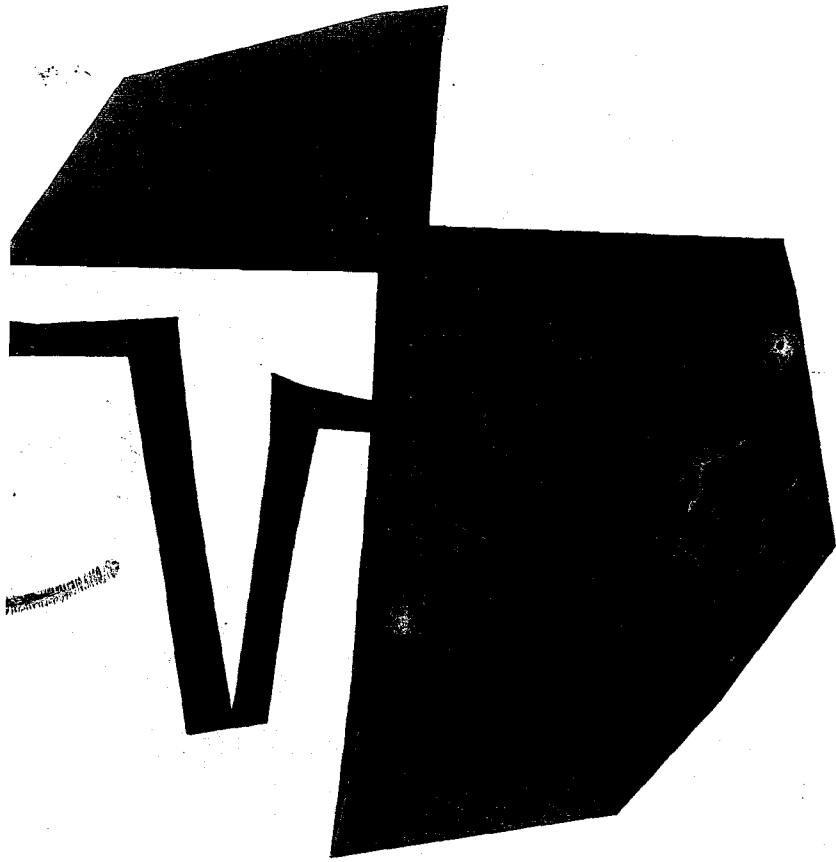
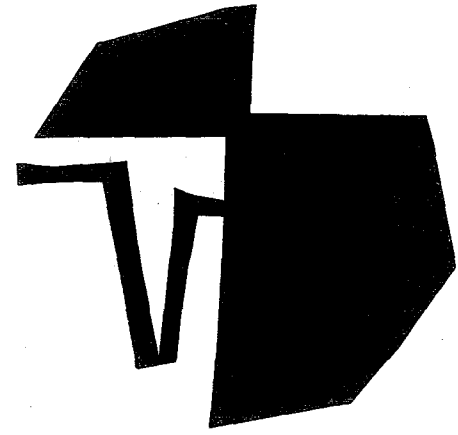


sígueme

verdad e imagen



**el dios
crucificado**

125
738
p.
EDET
quez bnd

JÜRGEN MOLTSMANN

Jesús murió gritando su abandono por parte de Dios. Toda teología y toda existencia cristiana responden en realidad a la pregunta de Jesús moribundo. También el ateísmo de las propuestas y rebeliones contra Dios responde a esta pregunta. El Jesús abandonado de Dios, o es el fin de toda teología, o marca el principio de una teología y de una existencia específicamente cristianas y, por tanto, críticas y liberadoras.

Hno AUSENCIO

MUCHAS GRACIAS POR TODO EL
TIEMPO COMPARTIDO E INVERTIDO
EN LA EMPRESA DE NUESTRO
SEÑOR JESUCRISTO, LE DESEAMOS
FELICIDAD EN EL MAS AMPLIO
SENTIDO.

"CONGREGACION DE LIMA VERDE"

FILIPENSIS 2: 5-11

MAYO 2009

JÜRGEN MOLTMANN

VERDAD E IMAGEN

41

EL DIOS
CRUCIFICADO

LA CRUZ DE CRISTO COMO BASE
Y CRITICA DE TODA TEOLOGIA
CRISTIANA

EDICIONES SÍGUEME

Apartado 332

SALAMANCA

1975

Tradujo Severiano Talavero Tovar
Título original: *Der gekreuzigte Gott*

CONTENIDO

<i>Aclaración sobre el tema</i>	9
1. Identidad y relevancia de la fe	17
2. Las resistencias de la cruz contra sus explicaciones	50
3. Las cuestiones sobre Jesús	116
4. El proceso histórico de Jesús	157
5. El proceso escatológico de Jesucristo	220
6. El «Dios crucificado»	275
7. Vías para la liberación psíquica del hombre	400
8. Caminos para la liberación política del hombre	436
<i>Índice de nombres</i>	271
<i>Índice general</i>	477

069635



© Chr. Kaiser Verlag 1972
© Ediciones Signe 1975
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN 84-301-0662-6
Depósito legal: S. 484-1975

Printed in Spain

Gráficas Europa. Sánchez Llevot, 1. Tf. *22 22 50. Salamanca, 1975

Aclaración sobre el tema

La cruz ni se ama ni se puede amar. Y, sin embargo, sólo el Crucificado es el que realiza aquella libertad que cambia al mundo, porque ya no teme la muerte. El Crucificado fue para su tiempo escándalo y necedad. También hoy resulta desfasado ponerlo en el centro de la fe cristiana y de la teología. Con todo, únicamente el recuerdo anticuado de él es el que libera a los hombres del poder de los hechos presentes y de las leyes y coacciones de la historia, abriéndolos para un futuro que no vuelve a oscurecerse. Hoy lo que interesa es que la iglesia y la teología vuelvan a concentrarse en el Cristo crucificado, para demostrar al mundo su libertad, si es que quieren ser lo que dicen de sí mismas, es decir, la iglesia de Cristo y teología cristiana.

Desde los comienzos de mis estudios teológicos me ocupo de la teología de la cruz. Aunque no lo noten siempre con claridad ni los amigos de la *Teología de la esperanza*, que publiqué en 1964, ni sus críticos, sin embargo, creo que la teología de la cruz es el hilo conductor constante de mi pensamiento teológico. Esto hunde sus raíces en el tiempo en que comencé a ocuparme de cuestiones sobre la fe cristiana y la teología en la existencia de un prisionero de guerra detrás de las alambradas. Se lo debo indudablemente a las inolvidables clases de mis profesores Hans Joachim Iwand, Ernst Wolf y Otto Weber, 1948-1949, en Göttingen, tratando de la teología

reformada. Impresionados y deshechos venían entonces a las aulas los que quedaron de mi generación, salidos de los campos de concentración y los hospitales. Nada nos hubiera dicho entonces una teología que no hubiera hablado de Dios a la luz del Crucificado abandonado por él. No hay por qué discutir aquí si nosotros entendimos mejor que otros al Cristo crucificado a base de nuestras experiencias. Estas son irrepetibles. Si se habla de ellas personalmente es sólo para explicar por qué se siente uno fascinado por aquello que se desearía comunicar. Lo importante no son las experiencias, sino aquel a quien en ellas se ha experimentado. Otra vez tuve que recordar la teología de la cruz, que en otro tiempo nos llegó tan hondo, proporcionándonos la sensación de que no todo estaba perdido, cuando los movimientos de esperanza de los años sesenta chocaron con dificultades y oponentes excesivamente fuertes. La recordé al ver que muchos perdían la esperanza, acomodándose de nuevo, por cierta resignación, al curso trillado de las cosas, o refugiándose en la emigración interior dominados por una sumisión total. Sólo hablo por mí mismo, pero en la frustración que supuso el final del «socialismo con rostro humano» en Checoslovaquia, el final del *civil-right-movement* en los Estados Unidos, en las frustraciones causadas por el paro, ojalá que sólo sea provisional, de las reformas en el movimiento ecuménico y en la iglesia católica, que comenzaron tan esperanzados a raíz del Vaticano II y de la conferencia de Upsala en 1968, en todas esas frustraciones volvió a ocupar el centro de la esperanza y de la resistencia la cruz de Cristo que, en definitiva, constituye la base de todas las aperturas de horizonte que tienen lugar en la sociedad y en la iglesia.

La crítica que se ha hecho a ésta y a la teología desde el punto de vista sociológico, psicológico e ideológico, crítica que felizmente hemos vivido, puede ser admitida

y radicalizada mediante una teología crítica de la cruz. Para toda teología y toda iglesia que se precien de ser cristianas, existe un criterio interno que sobrepasa con mucho la crítica política, ideológica y psicológica que viene de fuera: el mismo Crucificado. Si las iglesias, teologías y modos de vivir la fe se refieren a él —cosa que han de hacer, si es que quieren ser cristianas—, tienen que ser conscientes de que están apelando a su más implacable juez y más radical libertador frente a la mentira y el orgullo, frente al ansia de poder y el miedo. A las iglesias, los creyentes y las teologías hay que cogerlos por su palabra. Y ésta no es otra que «la palabra de la cruz». Es el criterio de su verdad y, consiguientemente, la crítica de su hipocresía. La crisis de la iglesia en la sociedad actual no es sólo resultante de su acomodación o de su caída en el gueto, sino una crisis de su propia existencia como iglesia del Cristo crucificado. Toda crítica que verdaderamente la alcanza desde fuera, no es más que un indicio de su crisis cristológica interna. La cuestión eclesial, por muy incómoda que pueda resultar para conservadores y progresistas, no es más que una pequeña manifestación de su crisis interna, pues únicamente en Cristo mismo se decide qué es y qué no es una iglesia cristiana. El que una cristiandad se aliene, divida y se convierta en cómplice de la opresión en medio de una sociedad ella misma alienada, dividida y opresora, el que eso llegue a ser una realidad se decide en último término en si el Crucificado se le convierte en un extraño o, por el contrario, es el Señor que determina su existencia. Se ha objetado que es demasiado pronto para plantear esta cuestión en las iglesias y sociedades eclesiales. Que las iglesias no han alcanzado todavía aquella apertura cara al mundo que ya ha logrado la sociedad. Que ni siquiera se han llegado a solidarizar con el derecho de los movimientos liberadores profanos y de su crítica, y que, sin em-

bargo, ya se las quiere hacer volver a su propio principio fundamental. Comprendo la razón de esta cuestión táctica, pero no pienso que lleve más allá de una acomodación de formas anticuadas de la iglesia a otras nuevas. Para mí la iglesia y la teología cristianas adquieren importancia para los problemas del mundo moderno únicamente revelando el «duro núcleo» de su identidad en el Cristo crucificado y dejándose cuestionar por él juntamente con la sociedad en que viven. La crítica ideológica y la política que llegan desde fuera pueden forzar a la teología y a la iglesia sólo a revelar lo que les es propio y a no seguir ocultas por más tiempo tras lo que les es ajeno sea de la historia sea de la actualidad. Fe, iglesia y teología deben demostrar lo que en realidad creen y esperan de aquel hombre, Jesús de Nazaret, crucificado bajo Poncio Pilato y qué consecuencias prácticas quieren sacar de ello. El Cristo crucificado es incluso el desafío a la teología e iglesia cristianas, que se atreven a tomar su nombre.

¿Pero qué teología de la cruz es la más adecuada y necesaria para hoy? Es cierto que la teología de la cruz tiene una cierta tradición, pero nunca tuvo mucho éxito. Arranca de Pablo, al que se atribuye con razón el haberla fundado, pasa por Lutero, en el que aparece *expressis verbis*, estuvo y está presente en las comunidades perseguidas de los pobres y oprimidos. Volvió a la vida de una manera propia en Zinzendorf. Imprimió su impronta a la mejor parte de la primera teología dialéctica y del renacimiento de Lutero en los años veinte. Martin Kähler, en un famoso curso de 1912, declaró a la cruz de Cristo «fundamento y medida de la cristología», pero desgraciadamente ni siquiera él mismo siguió este principio. En los que hemos nombrado, la teología de la cruz tuvo importancia sólo en el contexto de la miseria humana y de

la salvación, sin negar que existan puntos de arranque más allá de esa realidad.

Volver a ocuparse hoy de la teología de la cruz significa evitar las unilateralidades de la tradición, interpretando al Crucificado a la luz y en el contexto de su resurrección y, consecuentemente, de la libertad y la esperanza.

Dedicarse hoy a la teología de la cruz quiere decir sobrepasar las fronteras de la soteriología, preguntando por la revolución necesaria que se ha de operar en el concepto de Dios. ¿Quién es Dios en la cruz del Cristo por él abandonado?

Hacer hoy teología de la cruz implica sobrepasar la preocupación por la salvación personal, preguntando por la liberación del hombre y su nueva relación con la realidad de los inextricables círculos en su sociedad. ¿Quién es el verdadero hombre a la luz del hijo del hombre rechazado y resurgido para la libertad de Dios?

Realizar hoy teología de la cruz significa, por último, tomar en serio a la teología reformada en sus exigencias crítico-reformadoras, haciendo que sobrepasen la crítica a la iglesia para convertirse en crítica a la sociedad. ¿Qué significa el recuerdo del Dios crucificado en una sociedad oficialmente optimista que camina por encima de muchos cadáveres?

Pero, en definitiva, de lo que se trata es de la «cristicidad» radical de teología e iglesia. Jesús murió gritando a Dios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Toda teología y toda existencia cristianas responden, en realidad, a esta pregunta del Jesús moribundo. También el ateísmo de las protestas y las rebeliones metafísicas contra Dios responde a esta pregunta. El Jesús abandonado de Dios o es el fin de toda teología, o

marca el comienzo de una teología y una existencia específicamente cristianas y, por tanto, críticas y liberadoras. Cuanto más en serio se tome la «cruz de la realidad», tanto más se convertirá el Crucificado en el criterio definitivo de la teología. No se trata de una teología abstracta de la cruz y el dolor, sino de una teología del Crucificado.

Por supuesto que se me puede preguntar: ¿por qué este cambio a la teología de la cruz después de la *Teología de la esperanza*? He mencionado algunas razones. ¿Pero se trata en el fondo de un retroceso? Wolf-Dieter Marsch pregunta demostrando su acuerdo: «¿Por qué ha vuelto poco a poco Moltmann de una música blochiana demasiado estruendosa a una *eschatología crucis* más modulada?». Este paso para mí no constituye un retroceso de la trompetería pascual a las lamentaciones del viernes santo. Según quiero mostrar, la teología de la cruz no es otra cosa que el reverso de la teología cristiana de la esperanza, si, de distinta manera, ésta llega a su núcleo en el resurgimiento del *Crucificado*. La *Teología de la esperanza* se esbozó, como puede leerse allí, también como *eschatología crucis*. Por lo mismo, este libro no puede tratarse de un retroceso. Como la *Teología de la esperanza* arrancaba del *resurgimiento* del Crucificado, así se vuelve ahora la mirada a la *cruz* del Resucitado. Como entonces se trató del recuerdo de Cristo en el *modus* de la *esperanza* en su futuro, así nos fijamos ahora en la esperanza en el *modus* del *recuerdo* de su muerte. Como allí se hallaban en primer plano las *anticipaciones* del futuro de Dios en promesas y esperanzas, así se trata ahora de la comprensión de la *encarnación* de aquel futuro mediante la pasión de Cristo en la pasión del mundo. Por eso tomo ahora, conforme a la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, las cuestiones de la «dialéctica negativa» y de la «teoría crítica» de Th. W. Adorno

y M. Horkheimer, así como las experiencias y puntos de vista de la antigua teología dialéctica y de la filosofía existencial. Sin percibir el dolor de lo negativo la esperanza cristiana no puede hacerse realista ni actuar liberadoramente. Esta teología de la cruz no «retrocede», sino que más bien lo que quiere es hacer más concreta la teología de la esperanza y unir sus visiones movilizantes con las posturas necesarias de resistencia. En esta profundización de la teología de la esperanza estoy de acuerdo con Johann Baptist Metz que desde hace varios años asocia su escatología crítico-política cada vez más fuertemente con los «recuerdos peligrosos» de la pasión y muerte de Cristo. También Ernst Bloch se intranquiliza cada vez más, a medida que el tiempo pasa, ante el problema del mal y de su falta de explicación filosófica y teológica. Nadie tiene por qué sentirse tranquilo tampoco si el tema de la «teología de la revolución» ya no aparece en los titulares. La revolución de todos los valores religiosos, culturales y políticos que parte del Crucificado espera aún su tiempo.

Algunos pensamientos y partes de este libro los he expuesto en conferencias en distintas universidades europeas y americanas. Los he discutido en clases y seminarios en la universidad de Tübingen. Agradezco a todos los participantes sus observaciones.

Ante mí está el cuadro de Marc Chagall llamado «Crucifixión en amarillo». Representa la aparición del Crucificado en una situación apocalíptica: hombres que se hunden en el mar, hombres que huyen sin patria y, en el trasfondo, el resplandor amarillento del fuego. Con el Crucificado aparece un ángel con la trompeta y el rollo de la vida abierto. Este cuadro me ha acompañado largamente. Simboliza la cruz en el horizonte del mundo y puede servir de expresión simbólica para cuanto se va a

decir. Un símbolo invita a pensar (P. Ricoeur). El símbolo de la cruz invita a la conversión. Por eso este libro tampoco quiere cerrar discusiones dogmáticamente, sino invitar, como un símbolo, a pensar y a convertirse.

Tübingen, viernes santo 1972.

JÜRGEN MOLTSMANN

Identidad y relevancia de la fe

Si la teología cristiana encuentra su criterio interno, en cuanto teología *cristiana*, en el Crucificado, entonces nos encontramos con esta frase lapidaria de Lutero: «Cruz probat omnia»¹. En el cristianismo la cruz prueba todo lo que merece llamarse cristiano. Podrá añadirse esto: sólo la cruz, y ninguna otra cosa, lo prueba, porque la cruz rebate todo y expulsa los elementos sincréticos del cristianismo. Esta tesis es dura. A su tono, para algunos, le falta simpatía y modernidad, para otros, es fiel y ortodoxo. Me esforzaré por defraudar a ambos sectores.

Si queremos obligar a la teología cristiana a mostrarse como tal, eso no ocurre de modo abstracto y atemporal o por mera voluntad de autoafirmación, sino que tiene un lugar determinable, limitado en los problemas actuales. La existencia cristiana de teologías, iglesias y hombres se encuentra hoy más que nunca en una doble crisis: de *relevancia* y de *identidad*. Ambas crisis están mutuamente relacionadas. Cuanto más intentan incidir en los problemas de la actualidad la teología y la iglesia, tanto más profundamente se adentran en una crisis de identidad cristiana. Cuanto más intentan reafirmar su identidad en dogmas, ritos e ideas morales tradicionales, tanto mayor se hace su irrelevancia y falta de credibilidad. Es-

¹ WAV, 179, 31.

ta doble crisis se puede calificar con más propiedad de *identity-involvement-dilemma*. Veremos hasta qué punto la reflexión sobre la cruz lleva, en estas experiencias concretas de la doble crisis, a una clarificación de lo que puede denominarse identidad y relevancia cristianas en solidaridad crítica con los coetáneos.

1. *La crisis de relevancia de la vida cristiana*

Las luchas por una renovación de la teología y las iglesias comenzaron con la convicción general e insoslayable de la crisis creciente de relevancia y credibilidad de lo cristiano. Después de cierto tiempo de pacífica autorreproducción de las iglesias y la teología en el tiempo de la posguerra, empezaron a darse cuenta aquéllos mediante los cuales las iglesias quieren reproducirse, los estudiantes de teología, de que esta forma e ideología que hasta ahora se había tenido de una iglesia que sólo se preocupa de continuar, estaba a punto de perder el contacto con la realidad científica, social y política de su ambiente y de que en muchos aspectos ya lo había perdido. Desaparece la credibilidad, que en Alemania había ganado en cierta medida gracias a alguna resistencia en tiempos del nacionalsocialismo y de los «cristianos alemanes» y gracias a su firmeza ante el desmoronamiento de la mayoría de las instituciones públicas al acabar la guerra y en los años que la siguieron. La pérdida de contacto y la ceguera frente a la realidad hacen a la teología y a las iglesias cada vez más anticuadas. Muchos abandonan el estudio teológico, sus puestos de pastores, el sacerdocio y sus órdenes, estudian sociología, psicología o la revolución y trabajan en los barrios miserables de esta sociedad, porque tienen la impresión de poder contribuir así más a la solución de los conflictos de esta socie-

dad desgarrada². La antigua teología que estudiaron les parece una petrificación de tiempos pasados. El fundamentalismo petrifica la Biblia haciendo de ella una autoridad ininterrogable. El dogmatismo congela la tradición cristiana viviente. El conservadurismo de la religión inmoviliza a la liturgia y la moral cristiana se convierte —a menudo contra un saber y entender mejores— en mortífero legalismo. Lo que empezó como discusión teórica sobre la desmitologización de la Biblia, la secularización de la tradición y la «apertura de la iglesia al mundo» (*aggiornamento*), condujo en muchos lugares a la práctica de la desobediencia, al abandono del ministerio, de la iglesia, o desembocó en la rebelión y a veces en la resignación. De la teología crítica surgió el «catolicismo crítico» y la «iglesia crítica» y las tres desembocaron rápidamente en crítica a la teología y a la iglesia como tales. A través del evangelio y de las —con frecuencia marginadas— tradiciones revolucionarias del cristianismo muchos se han fijado en los sufrimientos de los oprimidos y abandonados del mundo, aprendiendo la pasión del compromiso social y político. Y los que eligieron este camino se vieron con frecuencia obligados a abandonar las iglesias existentes por no encontrar en sus instituciones ninguna posibilidad de realizar su compromiso, no siendo raro el caso de tener que combatir a la sociedad eclesial. El cuestionamiento total de la iglesia y la teología respondía en ellos al descubrimiento de la «cruz de hoy» en la situación de aquéllos que viven en esta sociedad a la sombra de la cruz. Se debió también a la voluntad de tomar sobre sí esta cruz de la realidad, viviendo en solidaridad con aquéllos y para aquéllos. El éxodo de una

² Sobre esto cf. el «Hablando con franqueza» de H. Küng, *¿Infalible? Una pregunta*, Buenos Aires 1971 y R. P. McBrien, *Do we need the church?*, New York 1969.

sociedad ciega, que tanto psicológica como socialmente oculta el dolor y margina a los que lo padecen, para seguir engrosando sus círculos sin ser interrumpida, ese éxodo desembocó en el éxodo de una iglesia suficientemente decidida, que no rompe con estos mecanismos internos y externos de defensa de un ambiente social, sino que celebra la tolerancia religiosa de esta sociedad frígida, haciendo la paz con ella, una paz podrida, para poder seguir existiendo, con lo que se hizo estéril.

Todos los esfuerzos por reformar la iglesia, por darle una configuración vital digna de crédito, desembocaron en un callejón sin salida al descubrir los estrechos entretijos que hay entre esta iglesia y esta sociedad, dándose cuenta de que la reforma de la iglesia sin la reforma de la sociedad apenas si conduce a nada. De esa forma, los críticos de la iglesia se convirtieron en críticos de la sociedad, considerando a las iglesias únicamente como sectores religiosos de la sociedad dividida y conflictiva, que no permitían abrigar esperanzas. Fue entonces cuando se planteó de forma nueva la cuestión de las pautas para la renovación del mundo en la sociedad y en sus iglesias: ¿se presentará batalla, al final de este siglo, a los mortíferos problemas de la humanidad, continuando las tradiciones críticas y liberadoras del evangelio? ¿se les resolverá? ¿o tomarán más bien ésta y las futuras generaciones sus esperanzas de vida y justicia de otras fuentes que les parezcan menos corrompidas y más accesibles, todo ello por culpa de iglesias y teologías enquistadas en sí mismas como sectas?

³ C.-D. Schulze, *Reformation oder Performance der Kirche? Versuch einer Typologie von Kirchenreform-Bestrebungen*: MPTh 58 (1969) 106-122. Schulze expone aquí acertadamente las ideas de los «tradicionalistas», «vanguardistas», «progresistas» y de los «jóvenes izquierdistas» en el ámbito del protestantismo alemán.

Aun siendo cierto que el marxismo humanista está profundamente desacreditado por la práctica stalinista y pos-stalinista así como, posteriormente, por el aplastamiento del «socialismo con rostro humano» en la Checoslovaquia de 1968, que nuevamente lo expuso al público desprecio, a pesar de todo su actividad inquebrantada es admirable. En contra de todos los hechos, su vitalidad parece radicar en la fuerza analítica de su crítica y, aún más, en el poder movilizador de su «sueño hacia adelante». La «carencia de patria» de los izquierdistas en occidente y oriente es sólo el reverso de su certeza de cara al futuro. Algo parecido se podría decir también de la auténtica fe cristiana. Su mejor contenido parece haber sido desmentido por los yerros y turbulencias de la historia de la iglesia hasta el día de hoy. Sin embargo, esa fe muestra su vitalidad en permanentes reformas, viviendo, a pesar de todas las pruebas en contra, de la experiencia de la esperanza indestructible. Precisamente su carencia interna de patria la hace mantenerse perenne por encima de todo asentamiento social de sus instituciones.

Toda una serie de esbozos teológicos honrados surgieron bajo la presión que suponía el querer demostrar una importancia pública de cara a los problemas de la sociedad y de cada uno de sus miembros y para acomodar la relación con la actualidad nueva. Todos esos esbozos marcaron a la teología cristiana con las señales de aquella relación con el mundo circundante, en el que ella tenía que ser importante. Surgieron la teología existencial, la hermenéutica, la ontológica, la cultural, la social, la autóctona, la religiosa y la política, además de la teología de la secularización, la revolución, la liberación, etc. Como la relevancia de la teología cristiana se había hecho insegura, se buscaron y se siguen buscando nuevas categorías de teología fundamental para ella conforme al espíritu y a las realidades del presente. Parece claro que

la teología no encuentra ya fundamento alguno duradero en el contexto general del pensamiento, el sentir y el obrar de la sociedad contemporánea. Ello se basa menos en la teología que en el hecho de que en una sociedad pluralista, más que en las sociedades homogéneas anteriores, es más difícil precisar lo que insoslayablemente interesa a cada uno y lo que de modo necesario tiene que querer la comunidad. Configurar una «teoría de la época actual» es, desde Hegel, tarea de la metafísica de la historia, que «concreta su tiempo en pensamientos», pero en la práctica es difícil de realizar, porque todo esbozo tendente a abarcar todas las posiciones posibles sólo puede presentarse como posición bosquejada⁴. La añoranza de una sociedad ideológica unificada o de un estado unitario católico o cristiano en general crece a medida que son menos los hombres que pueden aguantar la pluralidad de esbozos de la vida y aprovechar sus diferencias para una configuración productiva y fructífera. Toda teología tiene que reflexionar, por tanto, sobre su propia postura en estos conflictos y sobre su propia situación social y política⁵. Una postura absoluta equivaldría a carecer de todo punto de apoyo. La absolutización de la propia postura no sería más que una estupidez. Esto no significa ni mucho menos relativismo. Quien aprecia la relatividad de la relatividad, adoptará una postura relacional, es decir, en relación con otros, lo que no significa renunciar a su propia identidad. La relacionalidad de la propia postura respecto de otros quiere decir vivir en

⁴ Cf. D. Röstler, *Positionelle und kritische Theologie*: ZThK 67 (1970) 215-231.

⁵ J. Moltmann, *Crítica teológica de la religión política*, en J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973, 11 ss. De modo semejante ahora también D. Sölle, *Teología política*. Confrontación con Rudolf Bultmann, Salamanca 1972, 77 ss.

situaciones concretas, pensando lo propio en relación con otra cosa. La carencia de relación sería la muerte. Consecuentemente, esta relacionalidad puede superar bien el absolutismo de la ideología de la unidad y lo totalitario propio del relativismo. La «teología política» ha intentado en este sentido convertir en un nuevo modelo de verificación teológico en el terreno de la ortopraxis social y política el que antes lo fue respecto de la ortodoxia en la «teología natural», que fue siempre, de hecho, la religión social dominante⁶. Verificación puede significar que una idea especial puede probarse en aquello que cualquiera puede experimentar y controlar repitiéndolo. En ese caso la verificación se refiere sólo a la auténtica *doxa* (ortodoxia). Pero puede también significar, mediante el *verum facere*, realizar y hacer experimentable lo que todavía no se presupone como capaz de ser experimentado en general. Tal es el camino de la ortopraxis.

Pero realizar y hacer experimentable algo sólo es posible y tiene pleno sentido en relaciones vividas respecto de otro. La relacionalidad de la teología cristiana puede, pues, ser un camino acertado entre teocracia absolutista y tolerancia improductiva, ocupando el lugar de cierta unidad presupuesta en la sociedad. Tienen que atender a esta relacionalidad todas aquellas teologías esbozadas en orden a la relación con el ambiente en el que quieren hacer relevante la vida cristiana. Si no se procede así surge con toda razón la pregunta crítica sobre el valor de los adjetivos aplicados de antemano: ¿qué es lo cristiano de estas nuevas perspectivas teológicas que quieren calificar y caracterizar a la teología con su respectivo vínculo con el mundo que las rodea? ¿no pierde la teología su identidad cristiana, si de lo único que se preocupa es de acomodarse al «espíritu de la época» que está en alza?

⁶ J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca 1971, 139 ss.

¿no se convierte en un camaleón que toma continuamente los colores del entorno para acomodarse y no llamar la atención?

Parecidos movimientos a los que se dan en la teología surgieron también en las iglesias. A medida que miembros despiertos de la iglesia se sentían cada vez más amenazados por el creciente aislamiento social y la autoconversión en gueto cultural por parte de sus iglesias, con tanto mayor ahínco práctico buscaban la relevancia de la vida cristiana «para el mundo», «para otros», así como la solidaridad con el hombre en su humanidad amenazada y traicionada. Una iglesia que no se puede cambiar, que no se ocupa de la humanidad del hombre en las realidades cambiadas, es una iglesia que se petrifica y muere. Se convierte en una secta sin sentido al margen de una sociedad inmersa en el cambio social acelerado. Hay gente que se pregunta qué diferencia existe entre pertenecer o no a esta iglesia. Unicamente los viejos, cansados y resignados que ya no entienden al mundo, son los que hallan en tal iglesia el amparo de lo eternamente-permanente, de lo bueno por antiguo y del folklore religioso. Al compromiso religioso de siempre por parte de las iglesias, es decir, al afán de despertar, fortalecer y conservar la fe, viene a añadirse, ya desde el siglo XIX hasta hoy en medida creciente, la obra de servicio, el compromiso social en las luchas raciales y de clase, el empeño en la ayuda al desarrollo y las rebeliones contra la tiranía económica y racista. Se dice: «Si alguien quiere hacerse cristiano, no lo envíes a las iglesias, sino a los barrios pobres. Allí encontrará a Cristo». La época confesional de la cristiandad dividida se superó ecuménicamente en nuestro siglo. Pero este caminar ganó en amplitud no tanto a través del entendimiento dogmático sobre las doctrinas tradicionales controvertidas, sino más bien, en sentido ético y de relación con el mundo, gracias al ecumenismo

secular o «ecumene indirecta», resultante de la colaboración en los nuevos problemas sociales e ideológicos, para los que ninguna de las distintas tradiciones disponía de la respuesta adecuada⁷. La idea de una teología política crítica hizo realidad las antiguas ideas de la «iglesia para el mundo» y de la «iglesia para otros». Con vistas a los problemas mundiales surgió en la *ecumene* la idea de ofrecer a una humanidad que había que unir y a su sociedad universal una cristiandad unida como futura religión de la humanidad. En lo local aparecieron ideas de someter a las iglesias a un consecuente control de efectividad desde puntos de vista de terapéutica social, con el fin de potenciar al máximo sus posibles servicios para marginados sociales y organizar mejor prestaciones para lograr la socialización del individuo, dar sentido a su vida y humanización de la sociedad.

R. Augstein preguntaba en la revista «Spiegel 1968»⁸: «Pero si la iglesia elige este camino, ¿para qué queremos entonces la iglesia?». La marcha desde las formas tradicionales y asentadas de las iglesias hacia el compromiso social y psicoterapéutico, ¿no lleva a separarse de la iglesia misma? ¿fundarán los llamados progresistas una nueva iglesia, quizás «la del futuro», o se encaminarán quizás hacia una tierra de nadie para ser asumidos con el tiempo por otros grupos y partidos, ya que sólo éstos pueden institucionalizar racionalmente y organizar de modo efectivo aquel compromiso necesario? La misma cuestión, aunque invertida, se plantea, con todo, a los llamados conservadores. Si, preocupados convulsivamente por su propia identidad, se aferran a la forma de la iglesia heredada, si optan por la religión contra la política y se

⁷ J. B. Metz, *Reform und Gegenreformation heute*, 1969, 33.

⁸ R. Augstein, *Das grosse Schisma: Der Spiegel* 18 (1969) 166.

alían con fuerzas políticas conservadoras en lo social y político, significa que han elegido una determinada forma de relevancia, de la que igualmente nadie puede decir si es cristiana o no. La antigua iglesia de la religión cae en los intereses dominantes sociales que necesitan de autojustificación y confirmación, al igual que ocurre con el nuevo pacto crítico eclesial con fuerzas críticas de la sociedad. Ambas caen en su *crisis de identidad* por el modo de su pretensión de relevancia.

Si es necesario el compromiso social y político, ¿en qué consiste entonces ahí lo «cristiano»? Si el compromiso religioso es necesario para colmar las necesidades religiosas de una sociedad, ¿a qué puede llamarse «cristiano» en ello? ¿por qué es uno cristiano, por qué cree dentro del pensamiento crítico teológico, que comparte con las ciencias críticas de la ilustración, y que es histórico crítico en la exégesis, crítico ideológico en la dogmática, crítico social en la iglesia? ¿por qué cree y es cristiano dentro del compromiso político que lo hace solidario con no cristianos? ¿o es que en realidad ya no lo es, no existiendo diferencia alguna entre la fe y la increencia? Lo específico no es la crítica, que también es viva en otros. Tampoco el compromiso social por los miserables, cosa que felizmente también se encuentra en otros. No lo constituye la rebelión contra la injusticia, pues también otros se rebelan, protestando con frecuencia contra la injusticia y la discriminación mucho más decididamente que los cristianos. ¿Hay que fundamentar cristianamente tales acciones o basta con hacer lo razonable y humano? ¿Pero qué es lo razonable y humano?

La «Evangelische Studentengemeinde» y la «World Student Christian Federation» pasan por ser los campos de experimentación de existencia cristiana en uno de los lugares más inquietos de nuestra sociedad: la universidad. Lo que para las iglesias en general vale de un modo no

siempre claro, se intenta y sufre aquí con radicalidad. El anteriormente citado *identity-involvement-dilemma* se reveló de modo ejemplar en las comunidades y grupos cristianos de estudiantes. La tensión propia de la existencia cristiana entre la identidad en la fe y la manifiesta solidaridad con los otros en la vida y en la lucha, condujo aquí a polarizaciones y rompimientos que para muchas comunidades de estudiantes tuvieron un efecto paralizador. Desde que el movimiento de protesta estudiantil de alcance mundial llegó a Alemania — y es indudable que coincide con el día de la muerte a tiros del estudiante Ohnesorg en Berlín en 1967 —, se han solidarizado con este movimiento político muchas comunidades cristianas estudiantiles. Se sabían a sí mismas parte de este movimiento de protesta, renunciando a la tradicional caracterización de su identidad cristiana. «La ESG (comunidad evangélica estudiantil) considera legítimo por razón de su compromiso democrático el utilizar la fuerza de que dispone para conseguir los cambios que el análisis crítico de lo existente prueba que es necesario». De ello se sigue el problema de la política de alianzas: «Naturalmente que el uso del poder exige aliarse con otros para determinados fines, porque la mayoría de las veces sólo tal alianza crea la fuerza para conseguir lo que se quiere. Cambios fundamentales en el terreno de la enseñanza superior pueden conseguirse únicamente en colaboración con otros grupos». Esta aplicación de los medios de poder, por supuesto que sólo limitados, se vuelve necesariamente también contra aquellos de los que la ESG recibe tales medios: «El cambio de instituciones políticas es cuestión de poder, porque tal cambio sólo puede realizarse contra la voluntad y el poder de los favorecidos por ellas»⁹.

⁹ ESG-Material, Nueva serie, cuaderno 3. Como estas tres citas del artículo de W. Kratz, *Wege und Grenzen christlicher*

Más dramático aún fue el acto simbólico del grupo estudiantil cristiano de lucha en la universidad Meiyi-Gakuin en Japón. La primera barricada de la universidad se levantó en la iglesia de la universidad, desatando el conflicto general. Los estudiantes redactaron este manifiesto:

Por eso hemos puesto en juego nuestra propia fe como protesta contra la dirección de la universidad y por eso hemos levantado barricadas en nuestra iglesia, aunque sufrimos con ello. Al hacer de nuestra iglesia un montón de escombros, queremos *anunciar* a la dirección universitaria y a nuestros compañeros de estudio que el cristianismo y el culto se han convertido en símbolos de absentismo y desprecio de la humanidad. Quisiéramos hacer un verdadero cristianismo en medio de esta tumultuosa lucha universitaria obrando en común con nuestros compañeros... Dios no existe en esta iglesia, sino en las acciones vivientes de un hombre en medio de la realización de las relaciones humanas. Quisiéramos que se entendiera nuestro modo de actuar como una pregunta, como ruego, por el que hemos *expuesto toda nuestra existencia*... Esta es *nuestra cruz* para los cristianos que estudiamos en la Meiyi-Gakuin¹⁰.

Solidarität. Beitrag zu einer aktuellen Diskussion in den Evangelischen Studentengemeinden, en *Christliche Freiheit im Dienst am Menschen*. Festschrift M. Niemöller zum 80. Geburtstag, 1972, 199-202. La encuesta mundial de la secretaría de la «World Student Christian Federation» sobre la llamada polarización está sólo brevemente resumida en R. Lehtonen, *The story of a storm*. An ecumenical case study: Study Encounter 18/1 (1972). Cf. sobre todo el problema también en L. Gilkey, *How the church can minister to the world without losing itself*, New York 1964; R. Ruether, *The church against itself*, New York 1967.

¹⁰ Cf. T. Takao, *An alliance of egoists: Japan Christian Quarterly* (Fall 1969) 225 y U. Luz, *Japanische Studenten und christlicher Glaube: EvTh* 32 (1972) 70 ss. No es acertado el juicio de P. Beyerhaus, *Die gegenwärtige Krise von Kirche und Theologie in Japan: EMZ* 11 (1972) 13: «Se trata, de hecho, de la reducción de la teología a un humanismo consecuente». Mas bien representa una acción profética de tipo simbólico.

La solidaridad teórica y práctica con el movimiento general de protesta estudiantil llevó a estas comunidades y grupos cristianos de estudiantes a una actuación relevante en una situación política conflictiva. La solidaridad hizo práctica su teoría teológica, conduciendo su fe a un testimonio existencial dispuesto al sacrificio. Mas precisamente ella les condujo de modo insoslayable a una crisis de identidad, poniéndola en peligro también de manera consciente, como lo demuestran la acción simbólica japonesa de la destrucción de la capilla cristiana y el «cargar con la cruz» en una determinada acción de resistencia.

Esta crisis de identidad tiene varios estratos. La pregunta sobre la condición cristiana de la entrega de sí mismo por solidaridad con otros en una determinada situación política no puede ser la de quienes están sentados en sus, al parecer, seguras sillas de la Biblia, la tradición y la iglesia y que lo único que saben hacer es lamentarse, moviendo la cabeza, al ver cómo la juventud revolucionaria se aparta de todo aquello que para ellos es santo. De ese modo se plantea farisaicamente la cuestión de lo «específico cristiano» de que tanto se habla y que no le habría preocupado ni al mismo Jesús. Más bien se trata de la propia y personal identidad e integridad, pues todo vaciamiento de sí en la acción histórica representa una aventura y es un camino hacia la no identidad. Uno renuncia a aquel que era y que se sabía ser, encontrándose después del vaciamiento con un nuevo yo. La sentencia escatológica de Jesús dice: «Quien quiera guardar su vida, la perderá, pero el que la pierde, la encontrará». De ahí ha sacado la antropología moderna una ley fundamental para la humanización del hombre, según dice la estrofa de la canción del caballero en Schiller: «Y si no entregáis la vida, jamás la ganaréis». Gehlen llamó a esto «el nacimiento de la libertad desde el extrañamiento»,

(*Entfremdung*), considerando al idealismo como un error que cree que la idealidad, que por supuesto hunde sus raíces en el hombre, puede vivirse en una subjetividad inmediata¹¹. Sólo mediante la entrega a lo extraño, lo desconocido y lo otro llega el hombre a sí mismo. Cuando los cristianos se entregan así en una situación política conflictiva, renuncian de hecho a aquellas tradiciones, instituciones, perspectivas y sensaciones de fe, en las que hasta entonces encontraron su identidad. Y entonces es necesario, como en cierta ocasión dijo Christoph Blumhardt, el «insistente ruego de que se le dé el espíritu de la preservación». Es decir, confiando en la identidad oculta y garantizada con Cristo en Dios (Col 3, 3), es posible aquella entrega de sí mismo, la marcha hacia la no identidad y la no reconocibilidad, que ni se aferra a viejas fórmulas de identidad, ni echa mano, temeroso, de las de aquellos con quienes lucha codo a codo. Esto significa realmente, como decían los estudiantes japoneses —no discutamos si con razón o sin ella—, «cargar con su cruz» siguiendo a aquel que renunció a su identidad divina y encontró su verdadera identidad en la cruz (Flp 2).

Es indiscutible que el cristiano debe poner en juego, sin contemplaciones, su propia identidad en el seguimiento de su Señor cuando de lo que se trata es de ayudar al semejante que se encuentra en apuros. Cuestión aparte es, por supuesto, cuáles son los límites que la comunidad cristiana tiene que admitir al querer unirse a otros grupos para ayudar conjuntamente al que se encuentra en apuros. En esa cuestión se juega no sólo la identidad del cristiano individual, sino la de la comunidad cristiana, de su fe y de su *ethos*¹².

¹¹ A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, en *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 1965, 232 ss, especialmente, 244.

¹² W. Kratz, *o. c.*, 197.

Quizás esto se expresaría mejor diciendo que con ello está en juego su condición de diferente, su otroriedad frente a aliados antiguos y nuevos. La solidaridad con otros en acciones relevantes pierde su carácter creativo cuando no se quiere ser diferente de los otros. Aquel «ser para los otros» (Bonhoeffer) de que tanto se habla, pierde su sentido si ya no se es en absoluto diferente de otros, sino sólo satélites. Sólo el que se atreve a ser diferente a otros, puede preocuparse de «otros», de lo contrario sólo está con sus iguales, y su ayuda a ellos no es relevante. Por eso hay que decir: «Como resultado del debate (político) sobre su organización, estas comunidades se enfrentan a la cuestión teológica de su identidad cristiana como comunidad»¹³. Hay que tomar y contestar muy en serio esta cuestión, porque proviene no sólo de las antiguas tradiciones e instituciones, de las que dichas comunidades se han separado, sino también de aquellas otras con las que se han solidarizado. La identidad de que aquí se trata es la de la misma cosa creída, en virtud de la cual individuos y grupos enteros se han lanzado al vaciamiento, la no identidad y la solidaridad que ya no se puede distinguir. Cuando una comunidad cristiana se sabe empujada a despojarse de sí en determinadas acciones sociales y políticas, tendrá que tener cuidado con no cambiar su identidad tradicional religioso-política por otra nueva del mismo cuño, sino que debe procurar conservar su no identidad. De no hacerlo, una iglesia que se entrega a un movimiento socio-político por ansia de identificación y de modo indiferenciado vuelve a convertirse en «religión de la sociedad». Es cierto que entonces ya no es una religión conservadora, sino progresiva dentro de una sociedad quizás mejor y futura, siguiendo a quienes critican políticamente a la antigua

¹³ R. Thoma, citado por W. Kratz, *o. c.*, 200.

religión, para convertir en religión a su nueva política¹⁴. ¿Pero puede una comunidad o iglesia cristiana convertirse en «religión política» de su sociedad actual o futura, sin olvidar al hombre crucificado de Nazaret y sin perder su identidad en su cruz? Hablando simbólicamente hay que decir que la verdadera existencia cristiana, incluso en la mejor de las sociedades posibles, puede «estar bajo la cruz», probando su identidad con el Crucificado, únicamente mediante el testimonio de la no identificación con las exigencias e intereses de la sociedad. Los cristianos serán extraños y apátridas en la «sociedad sin clases». Hay que respetar la diferencia en todas las solidaridades. Ella constituye la crítica a las solidaridades habituales de las iglesias asentadas con la autoridad, la ley y el orden de la sociedad. Pero también es la crítica a todos los esfuerzos nuevos de adhesión con las fuerzas democráticas y socialistas. Por supuesto que no de la misma manera, pues la cruz no hace del mundo una noche en la que todos los gatos son pardos, pero siempre implicará una crítica y un distanciamiento de las nuevas idolatrías y los totalitarismos de realidades y movimientos parciales en la historia.

De estas reflexiones sobre los problemas políticos concretos de la existencia cristiana se sigue que la identidad madura sólo en el ámbito de la no identidad, del vaciamiento en lo otro y de la solidaridad con otros. No se puede amarrar a sí misma, sino que se ha de manifestar en el otro. En el extranjero es donde se pregunta por la patria. En el extrañamiento se busca identidad. En el odio se manifiesta amor y en la lucha, paz. Por tanto, el lugar en que se pregunta justificadamente por la identi-

¹⁴ Así literalmente L. Feuerbach, *Die Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, 1842, en *Werke II*, ed. Bolin-Jodl, 1969, 219: «Pues tenemos que hacernos de nuevo religiosos —la política tiene que ser nuestra religión...—».

dad es la situación de crisis de identidad, en la que uno se mete por vaciamiento y solidaridad relevantes. «El ataque enseña a atender a la palabra», dijo Lutero. Estos asaltos pueden sufrirse pasivamente, donde, como reza la canción de Lutero, el pecado, el infierno y la muerte se tragan al hombre y se hace problemática su existencia. Pero los ataques se padecen más bien activamente. «Ataques», propiamente hablando, sólo los hay en la lucha, no durante la parada, a no ser que allí lo que a uno no le deje en paz sea el sufrimiento de otros. Pero en la lucha se es combatido, porque uno mismo combate y en cuanto que uno ataca es atacado. El que no combate, normalmente tampoco es combatido. Apenas se atacará al que por su parte no lo haga. Sólo cuando uno, con el conocimiento que tiene y lo consecuente que sea, sigue a Cristo en el camino del autodespojo hacia la no identidad, es cuando las contradicciones, los obstáculos y los oponentes se le enfrentarán. Cuando uno sale del círculo de los que están de acuerdo con él en la iglesia y lo apoyan, y se dirige al anonimato de los barrios pobres y de las acciones pacíficas en una sociedad de «discordia organizada», desde ese mismo momento será atacado interior y exteriormente. Es entonces cuando llega insoslayablemente aquella crisis en que la identidad del asunto por el que él se interesa y se entrega se hace problemática y madura para poder juzgarla. Estos ataques activos enseñan hoy a atender a la palabra de la cruz.

2. La crisis de identidad de la fe cristiana

Si la identidad sólo se hace problemática y discernible en el ámbito de la no identidad, del mismo modo puede decirse que la relevancia se convierte en algo actual sólo a base de la identidad experimentada y creída.

Dondequiera que un asunto es identificable, se pregunta por su relevancia para otro y por sus relaciones. Donde se renuncia a la identidad cristiana de la fe, sobra esta cuestión. Entonces se es únicamente semejante, contemporáneo o del mismo partido respecto de otras instituciones y grupos, habiendo encontrado en ellos su identidad. Pero donde se reafirma la identidad cristiana de la fe, hay que preguntar por su relevancia.

¿Dónde radica esta identidad de la fe cristiana? En lo exterior se puede remitir a que se es miembro de una iglesia. Pero esto no lleva muy lejos, no hace más que desplazar el problema, pues es la misma identidad cristiana de la iglesia la que se cuestiona a base de su configuración determinada por otros muchos intereses. Se puede remitir a la profesión de fe. Mas la repetición de las fórmulas del símbolo apostólico tampoco garantiza la identidad cristiana, sino, en tal caso, la comunión con los padres y la tradición. Se puede llamar la atención sobre determinadas experiencias de la vocación, conversión y perdón en la propia vida. Pero tampoco ellas garantizan la identidad como cristiano, sino que, en el mejor de los casos, remiten a aquel a quien en tales experiencias se ha empezado a creer. En definitiva no se cree en su fe, sino que en sus experiencias de fe y en sus decisiones se cree a otro que es más que la propia fe. Identidad cristiana únicamente puede comprenderse como acto de identificación con el Cristo crucificado, porque y en la medida en que la proclamación lo ha alcanzado a uno, de modo que en él Dios se ha identificado con los sin Dios y los por él abandonados, entre los que uno se cuenta. Si este doble acontecimiento de identificación constituye el suceso en que surge la identidad cristiana, resulta claro que la identidad de la fe cristiana no se puede constatar en ella misma, ni que tal identidad se pueda asegurar contra el constante riesgo de perderla poniendo toda la

confianza en fórmulas doctrinales exactas, rituales repetibles y pautas fijas de conducta moral.

A la pérdida de la fe y de su identidad por la caída en la incredulidad y en otra identidad corresponde precisamente la pérdida de la fe y de su identidad en Cristo por la caída en el raquitismo de fe y el miedo. El peligro de la poca fe existe cuando ésta comienza a morir en sí misma por querer aferrarse y echar mano de seguridades y garantías. Con ello se desentiende de aquel que le ha prometido apoyo, corrompiéndose en su propia manipulación. La poca fe hace su aparición la mayoría de las veces con el ropaje de la ortodoxia que se siente amenazada y que, por lo mismo, es especialmente rígida. Hace su aparición allí donde, para combatir la inmoralidad de la época presente, se cambia el evangelio del amor creativo para con los abandonados por la ley de la pretendida moral cristiana y por derecho penal. La poca fe quiere asegurarse y protegerse a sí misma, porque está poseída por el miedo. Quiere proteger sus «bienes más santos»: Dios, Cristo, la doctrina de la fe y la moral, porque a todas luces ya no cree que sean lo suficientemente fuertes como para mantenerse a sí mismos. Cuando la «religión del miedo» se introduce en la iglesia cristiana, tiene lugar la violación y asfixia de la fe por parte de aquellos que se consideran sus mejores defensores. En lugar de confianza y libertad se expanden angustia y apatía. Esto tiene trascendentales consecuencias para las posturas de iglesia, fe y teología frente a los nuevos problemas de la historia. «¿Por qué se cierra la iglesia ante el desarrollo cultural?», preguntaba R. Rothe, cuyo *pathos* mesiánico por la edad nueva no tenemos por qué discutir aquí:

¡Ah! lo escribo con rubor: por miedo en pro de la fe en Cristo. ¡Me parece muy original una fe en Cristo que puede temer por sí misma y su Cristo! Para mí eso no es

fe, sino poca-fe. Y ésta es precisamente la consecuencia de aquella incredulidad en el verdadero y efectivo señorío sobre el mundo por parte del Salvador, siendo psicológicamente posible tal miedo únicamente en esa incredulidad¹⁵.

Hoy están en peligro de caer en esta poca fe los cristianos, iglesias y teologías obsesionados con el *pathos* de la verdadera fe, de la doctrina pura y de la moral cristiana distinta claramente de lo extraño. Entonces se encierran defensivamente en el propio círculo, llamándose, con terminología apocalíptica, el «pequeño rebaño» o el «resto fiel», entregando al mundo de fuera a la impiedad y desenfreno que ellos mismos lamentan. Se quejan, por consiguiente, de la asimilación del cristianismo a la sociedad secularizada, apartada de los «dorados tiempos antiguos», recriminando la pérdida de identidad de aquellos que se sumergen teológica y prácticamente en los conflictos de esta sociedad, cooperando con otros a su solución. Pero ellos mismos caen por esta reacción en el peligro de la pérdida de identidad debido a la acomodación pasiva. Aceptan el creciente aislamiento de la iglesia que hace de ella una secta carente de importancia, al margen de la sociedad, favoreciéndolo incluso por su cerrazón sectaria. Síntomas del crecimiento de tal mentalidad sectaria son hoy la conservación de la tradición sin crearla simultáneamente, biblicismo sin predicación liberadora, creciente desgana para hacer nuevas experiencias con el evangelio y la fe, así como el lenguaje hiriente de tipo zelote y el comportamiento militante en las disputas intraeclesiales¹⁶. Entonces a la propia insignificancia creciente y al no comprender al mundo se le llama la «cruz» que hay que llevar, calificando su propio desaliento rígido de se-

¹⁵ R. Rothe, *Vorträge*, 1886, 21.

¹⁶ J. V. Metz, *Gefährliche und befreiende Erinnerung. Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*: Publik 41 (1970) 23.

guimiento. Puesto que las situaciones se han hecho tan complicadas y tan insegura la propia identidad, se quisiera cortar el nudo gordiano con la simple decisión que jugaría el papel de la espada de Alejandro. Se insiste, consecuentemente, en la división de la iglesia en la verdadera «iglesia de Jesús» y en la de «Barrabás», mala y politizada, o en la verdadera «iglesia de María», que sólo se preocupa de oír la palabra del Señor, y la de «Marta» que se ocupa inútilmente de lo social. Se manejan imágenes simplistas de amigo-enemigo, chando mano, es lo más fácil, de los impíos comunistas, se pide que por fin se tome la decisión definitiva y vuelvan a verse claras las cosas. Se quiere pasar de la situación misional de la «iglesia abierta» a la apocalíptica de la «iglesia cerrada». Se hace presente el cansancio de continuar la situación abierta del diálogo y la cooperación con otros, en la que las fronteras son siempre difusas, y se busca la hora definitiva en que sólo vale el «sí» o el «no».

En esta apocalíptica poscristiana, legal, el presente se convierte en tiempo de la gran separación: el mundo se hunde en el homicidio espiritual de los impíos, en la muerte atómica, en la provocada en la juventud por el hashish o en la autodestrucción ecológica. Esta es al mismo tiempo la hora en que la verdadera iglesia deberá emerger como lugar visible de salvación en medio de la catástrofe: «¡Marchemos al último combate!». No hay por qué negar que en el nuevo testamento hay tales visiones respecto del futuro y que las crisis de la historia pueden desembocar en un fin crítico de esa índole. Pero en ninguna parte del nuevo testamento es el «fin del mundo» el que trae la segunda venida de Cristo, sino al contrario: la segunda venida de Cristo realiza para el mundo el fin de la calamidad y la persecución. Falsamente lee los «signos de los tiempos» quien lo haga con los ojos de su propio miedo existencial. Si es que pueden

leerse, sólo puede hacerse con los ojos de la esperanza en el futuro de Cristo. De lo contrario, las explicaciones apocalípticas del tiempo se parecerían a los intentos nihilistas de los «demonios» de Dostoyevski, que quieren destruir el mundo para obligar a Dios a intervenir, considerando creador incluso al caos por motivos románticos. Pero esto nada tiene ya que ver con la cruz como horizonte del mundo, pues aquella cruz es el signo de la unidad del amor a Dios y del amor al mundo, al que Dios, según Juan 3, 16, tanto lo «ha amado que le dio a su unigénito».

A la pérdida propia de la fe cristiana por una asimilación acrítica corresponde la pérdida de la fe cristiana a causa de hacerse un gueto sin autocrítica. A la caída en la incredulidad corresponde la caída en la poca fe y en la superstición. Lo mucho que ambas se corresponden, lo muestra la fijación de la discusión intracristiana y que desemboca en falsas alternativas. Cuanto más pasan las comunidades de estudiantes al cristianismo político y a sus luchas de liberación, comprendiéndose a sí mismas como parte de tal movimiento, tanto más espacio dejan a la piedad personal y a la sensibilidad existencial en busca del sentido de la vida, dejando este campo a los grupos también de estudiantes, pero políticamente conservadores o apolíticos. La tensión entre identidad en la fe y solidaridad en la acción resulta ya insoportable por ambas partes. Aparecen polarizaciones que despedazan esa tensión cristiana productiva. Estudiantes piadosos y hombres religiosos no protestan. Por eso los estiman las fuerzas políticas conservadoras. Los estudiantes que protestan y la gente comprometida política y críticamente no quieren ya, en la mayoría de los casos, saber nada de la fe ni de la piedad cristiana. En muchas iglesias cristianas han surgido parecidas polarizaciones entre los que ven la esencia de la iglesia en la evangelización y la salvación

de las almas y aquellos que ponen tal esencia en la acción social para la salvación y liberación de la vida real. Pero desde el punto de vista cristiano no hay alternativa alguna entre evangelización y humanización. Ni la hay entre conversión interior y cambio de las relaciones y situaciones. Ni existe entre la llamada dimensión vertical de la fe y la oración y la dimensión que se denomina horizontal que radica en el amor al prójimo y el cambio político. No hay alternativa que valga entre jesu-logía y cristo-logía, entre la humanidad y la divinidad de Jesús. Ambas coinciden en su muerte de cruz. Cualquiera que las separe, que erija alternativas y pida separación, ese tal divide la unidad de Dios y hombre en la persona, en el seguimiento y en el futuro de Cristo.

No menos absurdas son estas alternativas desde el punto de vista de la práctica. La evangelización tendría que llevar o a la crisis de relevancia o, irremisiblemente, al compromiso en los problemas sociales y políticos de la sociedad. Se empieza con el anuncio, pero luego se enfrenta uno con las cuestiones de la organización de la comunidad, de la educación de los hijos y del trabajo con enfermos y pobres. La humanización de las realidades conduce o a la crisis de identidad o, insoslayablemente, a la evangelización y cuidado pastoral. Se comienza con la mejora de las condiciones sociales en los barrios miserables y con la liberación de la opresión política, pero a renglón seguido se ve uno ante la cuestión de cómo pueden salir de su apatía interna los humillados y oprimidos, ganando una nueva confianza en sí mismos, es decir, se ve uno confrontado con el modo de cómo se puede despertar fe y cómo superar espiritualmente los esquemas de esclavitud que se han interiorizado. Ciertamente que cada uno no debe hacer todo al mismo tiempo, pero sí que cada uno tiene que reconocer los otros carismas en el cuerpo de

Cristo y la necesidad del trabajo de los que conciben su cristianismo como una lucha contra la miseria.

Los unos dicen: «Cambiaos a vosotros mismos y se cambiarán vuestras situaciones». El reino de Dios y de la libertad debe referirse únicamente a personas. Desgraciadamente la realidad no les da la razón. Capitalismo, racismo y tecnocracia inhumana siguen desarrollándose sin parar. Las causas de la miseria no radican ya sólo en las posturas íntimas de los hombres, sino que hace mucho que se han institucionalizado.

Los otros dicen: «Cambiad las situaciones y se cambiarán también con ellas los hombres». El reino de Dios y de la libertad se las tiene que ver primero con las situaciones y las estructuras. Desgraciadamente los hombres no les dan la razón. Crisis matrimoniales, dependencia de las drogas, suicidio y alcoholismo siguen avanzando. Pueden desmontarse las estructuras que hacen infelices a los hombres, pero con ello no se da automáticamente una garantía de felicidad para el hombre.

Por tanto hay que hacer ambas cosas a la vez. Un cambio personal, interno, sin el de las situaciones y estructuras es una ilusión idealista; como si el hombre fuera sólo alma y no cuerpo al mismo tiempo. Cambio de las realidades externas sin renovación interna es una ilusión materialista; como si el hombre fuera exclusivamente un producto de sus condicionamientos sociales y nada más. La discusión de la praxis cristiana no puede caer detrás del nivel de la tercera tesis de K. Marx sobre Feuerbach:

La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta. Olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado... La

coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *praxis revolucionaria*.

Lo dicho vale para toda praxis histórica que se ocupa de la liberación. Si con el título «Cristo» lo que se quiere decir es el salvador y libertador, entonces la praxis «cristiana» sólo puede ser tal dirigiéndose a la liberación del hombre de su falta de humanidad. Por eso vale para esta praxis la «coincidencia» del cambio de las situaciones y de la actividad humana como cambio de sí mismo en una medida eminente. La alternativa entre el surgimiento de la fe en el corazón y el cambio de las situaciones impías del que se comporta como un monstruo es por lo mismo falsa e impedidora tanto de lo uno como de lo otro, pues se trata de una alternativa paralizante. El verdadero frente de la liberación de Cristo corre no entre alma y cuerpo o persona y estructuras, sino, por una parte, entre las potestades del mundo que pasa y que se precipita a perecer y, por otra, entre las fuerzas del espíritu y del futuro. Las experiencias interiores del espíritu en libertad de fe, certeza y oración son tan anticipadoras del futuro de Cristo y de la criatura liberada como lo son la apertura de un gueto, la curación de un enfermo, la consecución de un nuevo derecho o una rebelión liberadora con éxito. A una dimensión horizontal del amor político no se le opone una dimensión vertical de la fe, sino que las fuerzas de la nueva creación que se aproxima se encuentran en lucha en todos los terrenos con los poderes de un nuevo esquema del mundo que lleva a la muerte. En Cristo se han hecho uno Dios y el prójimo y lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre, y menos todavía el teólogo¹⁷.

¹⁷ Con esta tesis no se dice que Dios sea el prójimo y que éste sea Dios. La afirmación del ritschliano vulgar protestante

La teología cristiana encuentra su identidad de tal en la cruz de Cristo. La existencia cristiana encuentra su identidad cristiana en el doble suceso de identificación con el Crucificado. Su cruz separa la fe de la incredulidad y, todavía más, de la superstición. La identificación con el Crucificado extraña al creyente de las religiones e ideologías de la alienación, de la «religión del miedo» y de las ideologías de la venganza. La teología cristiana encuentra su relevancia en la esperanza probada a fondo y practicada de cara al reino del Crucificado, padeciendo ella con el «sufrimiento de este tiempo» y apropiándose el grito de la criatura atormentada, referido a Dios y a la libertad¹⁸. Jesús fue locura para los sabios y escándalo para los piadosos, así como un perturbador para los poderosos. Por eso lo crucificaron. Pablo dijo que para quien se identifica con Jesús, el mundo le está «crucifi-

de que en el cristianismo el amor al prójimo sustituye al amor de Dios y que la moral sustituye a la religión, corrompe a la moral privada y pública, haciéndola esclava, atormentada y avinagrada. Si para Pablo, como dice L. Käsemann (*Gottesdienst im Alltag der Welt*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 1964, 201), «la doctrina sobre el culto necesariamente coincide con la 'ética' cristiana», esto significa no solamente que el culto se hace ético, sino, en la misma medida y a la inversa, que la ética se hace fiesta de la vida, como corresponde al símbolo de la boda para la vida de Jesús en la proximidad del reino de Dios y a la «libertad de los hijos de Dios» en el seguimiento de la cruz, conforme a Pablo. Si la separación de la relación con Dios y el prójimo está verdaderamente superada, entonces tampoco puede convertirse la ética en religión. En la fiesta escatológica de la nueva vida el eticismo de Kant y Ritschl representa también una parcialidad y un retroceso. Si a Dios, según los profetas, le disgusta el griterío de los cantos y el olor de los sacrificios, le fastidia todavía más la mala conciencia que van sembrando los moralistas cristianos, y el atormentado amor al prójimo. Tal amor sin alegría por y con el prójimo en Dios es una débil cosa. Cf. mi tratado *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972.

¹⁸ Cf. E. Käsemann, *Der gottesdienstliche Schrei nach Freiheit*, en *Paulinische Perspektiven*, 1969, 211-36, y *La llamada de la libertad*, Salamanca 1974.

cado». Y es extrañado frente a la sabiduría, la piedad y la política de poder de su sociedad. El Crucificado se hizo hermano de los despreciados, abandonados y oprimidos. La fraternidad con sus «hermanos más pequeños» pertenece por ello necesariamente a la fraternidad de Cristo y a la identificación con él. Por consiguiente, la teología cristiana tiene que ser pensada en y con este pueblo. Entonces es cuando se la podrá llamar teología «actual», cuando piense en los sufrimientos de este tiempo, concretamente hablando, en y con los sufrientes de esta sociedad. El mencionado *identity-involvement-dilemma* de la existencia cristiana hoy no es ya, por lo mismo, dilema, sino la insoslayable tensión de la fe cristiana. Identificación cristiana con el Crucificado quiere decir solidaridad con el sufrimiento de los pobres y la miseria de los oprimidos y de los opresores. Por otra parte, tal solidaridad, cuando se toma en serio, sin reservas ni egoísmos, es siempre por sí misma ya una identificación con aquel Crucificado, que «se hizo pobre para enriquecer a muchos» (2 Cor 8, 9). En la medida en que la identificación cristiana con el Crucificado extraña de los automatismos y de las cosas que se toman como indiscutibles de este mundo alienado, en esa medida tal solidaridad lleva necesariamente a los creyentes a la solidaridad con los desterrados de este mundo, con los deshumanizados y los monstruos. Y al revés, tal solidaridad se hace radical sólo cuando sigue los pasos de la identificación del Crucificado con esos abandonados, acepta el sufrimiento del amor creador y no corre alocada tras los propios sueños de omnipotencia en un futuro ilusorio.

Hemos dicho que la crisis de relevancia y la de identidad se complementan. Donde se da identidad, la relevancia se hace problemática. Ahora podemos precisar esta doble crisis que afecta a la fe cristiana, de modo que se vea que cada una de ellas es sólo el reverso de la otra

y que, por lo mismo, ambas pueden reducirse a un común denominador. La teología cristiana es teología de la cruz, si es que, en cuanto teología cristiana, se la puede identificar mirando a Cristo. Pero la teología de la cruz es una teoría crítico-liberadora de Dios y del hombre. En el seguimiento del Crucificado la existencia cristiana es una praxis que cambia al hombre mismo y a las situaciones. En ese sentido la teología de la cruz es una teoría práctica.

3. *La revelación en la contradicción y el conocimiento dialéctico*

Una de las dificultades esenciales de la existencia cristiana en el mundo de hoy consiste indudablemente en la incapacidad para la identidad en el otro, el extraño, el contradictor. Tal incapacidad lleva a la asimilación, por una parte, y a la mentalidad sectaria, por otra. Mirado psicológicamente, la falta de sensibilidad para el otro y para descubrir el propio perfil en él y con él es, sin duda, un signo de la debilidad del yo. Ya no se aguanta la propia condición de extraño frente a otros, refugiándose en el círculo de los que piensan como él, o se renuncia a la extrañeza que suscita la existencia cristiana, acomodándose a aquellos de quienes se espera reconocimiento y apoyo. Todo el tiempo que la iglesia vivió en un «mundo cristiano», pudo contar con correspondencias culturales, sociales y políticas y, al revés, pudo crear tales correspondencias mediante el cumplimiento de intereses sociales. Iglesia y sociedad vivían en «círculos concéntricos», que se apoyaban mutuamente en reciprocidades y correspondencias¹⁹. El principio comunitario válido en

¹⁹ Así todavía K. Barth, *Die Kirche und die Kultur* (1926), en *Theologie und die Kirche*, 1928, 364 ss, y *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946.

general decía: «Lo igual se asocia gustosamente a lo igual», como expuso Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Los que son iguales, o al menos parecidos, se comprenden sobre la base de sus cosas en común y se apoyan mutuamente. También las sociedades cristianas viven de este principio. Si es verdad que la iglesia cristiana representa la religión de una sociedad, no lo es menos que, al mismo tiempo, representa de modo simbólico y ritual las funciones de integración y homogeneidad en esta sociedad. Pero si la existencia cristiana de un individuo o de una iglesia se identifica con el Crucificado, se extraña a sí misma de estos principios de igualdad y semejanza de la sociedad. A medida que, por una parte, el círculo de correspondencia exterior del «mundo cristiano» va cayendo y haciéndose «otra» la sociedad, tanto más va perdiendo su fuerza el pensamiento y la actuación analógicos. Entonces, por una y otra razón, hay que pasar a un pensamiento y existencia dialécticos, reconociendo y representando la propia identidad en el otro y en el extraño.

Al principio social mencionado: «Lo igual se asocia gustosamente a lo igual», corresponde en el terreno del conocimiento teórico la sentencia platónica: «Lo igual sólo es reconocido por lo igual» (*similis a simili cognoscitur*)²⁰. El conocimiento acontece mediante la analogía,

²⁰ Este principio fundamental se remonta a Empédocles: «De modo que lo dulce echó mano de lo dulce, lo amargo corrió hacia lo amargo, lo ácido a lo ácido, lo caliente se derramó sobre lo caliente. Ella eleva el fuego hacia arriba, que quería acercarse a lo igual» (fragm. 99, 100; cf. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, 1958, 217 s). Según Teofrasto (*Von der Sinneswahrnehmung* 1. Sobre la percepción del sentido) «Parménides, Empédocles, Platón... (hacen) surgir la percepción del sentido a base de lo igual»: «Pues con la tierra (en nosotros) vemos la tierra, con el agua, el agua, con el aire, el aire divino, y con el fuego, el fuego destructor, con el amor, el amor, la disputa, con la triste disputa» (Empédocles fragm. 158; cf. W. Capelle, *o. c.*, 236). Aristóteles, *Me-*

siendo siempre un re-conocer. Si la igualdad se comprende estrictamente, el conocer sucede como anámnesis en un círculo cerrado. Si se amplía al terreno de las semejanzas en lo distinto, el conocimiento puede convertirse en un círculo abierto de aprendizaje, pudiendo aperebir cosas nuevas y siendo posible el progreso. Desde muy pronto asimiló la teología cristiana el principio de conocimiento teórico de la escuela platónica, introduciendo el principio de analogía en su doctrina sobre el conocimiento de Dios, sea que el Dios invisible es conocido en sus correspondencias en la ordenación de la creación o en las acciones de la historia que a él remiten, sea que Dios en su auto-revelación sólo es conocido en el espíritu santo de Dios. Si se entiende bien el principio fundamental de igualdad, entonces Dios sólo es conocido por Dios. Pero si lo igual es conocido de este modo sólo por lo igual, entonces es imposible una revelación en lo otro, que no sea Dios, y en lo extraño, que no sea divino. Según ello también un Dios puede dominar sólo sobre lo semejante, es decir, sobre otros dioses, y no sobre hombres y fieras. Si lo igual sólo por lo igual es conocido, el hijo de Dios tendría que haberse quedado en el cielo, porque en realidad es irreconocible a lo terreno.

El principio analógico de conocimiento se hace parcial, si no se le amplía con el principio dialéctico. Este

tafisica II, 4, 1000 b 5, dice, apoyándose en Empédocles: «El conocimiento de lo igual se realiza por lo igual»

(ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ).

Goethe aplicó la frase a la poesía:

«Si el ojo no fuera semejante al sol,

cómo iba a poder verlo.

Si en nosotros no estuviera de Dios la propia fuerza,

cómo iba a atraernos lo divino».

Cf. también A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit, en Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift Cl. Baeumker, 1923, 65-76.*

procede del campo de la medicina, se debe a Hipócrates y dice: «Contraria contrariis curantur»²¹, o como formuló Schelling: «Todo ser puede manifestarse sólo en su contrario. El amor, únicamente en el odio, la unidad, únicamente en la disputa»²². Aplicado a la teología cristiana, quiere decir que Dios se manifiesta como «Dios» sólo en sus contrarios, en la impiedad y el abandono por su parte. O dicho en concreto: Dios se revela en la cruz del Cristo abandonado de Dios. Su gracia se revela en los pecadores. Su justicia se manifiesta en los injustos y desprovistos de derechos y su elección gratuita en los condenados. El principio teórico de conocimiento de la teología de la cruz sólo puede consistir en éste de cuño dialéctico: la divinidad de Dios se revela en la paradoja de la cruz. Es entonces cuando se hace más comprensible el camino de Jesús: no fueron los piadosos, sino los pe-

²¹ ΠΑΡΟΙΜΙΩΝ ΣΥΛΛΟΓΗ, Gilberto Gognato collectore et interprete, quas Erasmus in suas *Chiliadas* non retulit, en: Id., *Erasmii Roterodami Adagiorum chiliadas quatuor*, Basileae, ex officina episcopiana, per Eusebium Episcopum et Nicolai Fr. haeredes, 1574, 431 B: «Contraria contrariis pelluntur: Gregorius Theologus lib. 2 Sententiarum: id est: Contrariis nam pellitur contrarium. Hominum deinde sermone vulgatum. Blasius Hollerius in Hippocratis librum De natura hominis, in fine: Sic enim curationem optime praescribet et adhibebit, iis videlicet auxiliorum generibus, quae per contrariam morbis (id enim axioma est medicorum universale) facultatem vincant. Hieremias Triverus in primum Hippocratis aphorismum: Nam quod contrarium curetur contrario, antiquum est et apud omnes in confesso. Hinc Gallis est in proverbiiis: Contre pechie est vertu medicine. Id enim prius traditum est ab Hippocrate de flatibus: Contraria contrariis remedio esse. Therapeuticae autem medicinae communissimus scopus est: τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰσχυαται: Contraria contrariorum medicamenta». Esta referencia se la debo al doctor W. Werbeck, Tübingen.

²² F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Reclam 8913-15, 89. También E. Bloch, *Tübingen Einleitung in die Philosophie* II, 1964, 16, pregunta «si únicamente lo igual puede comprender a lo igual o si, viceversa, lo diferente sería más a propósito para ello».

cadore, los que lo reconocieron, no los justos, sino los injustos, porque lo que él reveló en ellos fue el derecho divino de la gracia y el reino. Reveló su identidad en aquellos que habían perdido la suya: en los indefensos, enfermos, rechazados y despreciados, y se reconoce como hijo del hombre en quienes han sido privados de su humanidad²³. La teología paulina de la cruz en su doctrina de la justificación resulta entonces más clara: Dios justifica en su revelación en la cruz a los impíos y únicamente a ellos (E. Käsemann). Uno mismo tiene que hacerse impío y echar de sí toda autodivinización o semejanza con Dios, para reconocer al Dios que se revela en el Crucificado. Hay que prescindir de toda autojustificación, si es que se reconoce la revelación de la justicia de Dios en los injustos, entre los que uno mismo se cuenta. El principio dialéctico de la «revelación en lo contrario» no sustituye al principio analógico: «lo igual sólo es reconocido por lo igual», sino que, en último término, lo hace posible. En cuanto que Dios se manifiesta en su contrario, puede ser reconocido por los impíos y abandonados por él, siendo precisamente este conocer el que los lleva a la correspondencia con Dios e incluso, como dice 1 Jn 3, 2, a la esperanza de llegar a ser semejantes a Dios. Pero esa dialéctica es la base y el comienzo de la analogía. Sin la revelación en lo contrario no pueden llegar a ser correspondientes las cosas que se contradicen. Si se siguiera parcialmente el principio de la igualdad habría que esbozar una *theologia gloriae* para el cielo. Sólo el conocimiento dialéctico de Dios en su contrario

²³ E. Peterson, *¿Qué es el hombre?*, en *Tratados teológicos* Madrid 1966, 109: «Cristo se llama a sí mismo 'hijo del hombre' porque ha trascendido al hombre. El 'hijo del hombre' es aquel que se *entiende* en las enfermedades de los hombres, cargando con ellas».

trae el cielo a la tierra de los abandonados de Dios, abriendo el cielo a los impíos.

La teología de la cruz tiene que empezar, por tanto, con la contradicción, sin construir sobre correspondencias prematuras. Su dialéctica en el conocimiento de Dios tiene trascendentales consecuencias críticas para el teísmo religioso vigente en el cristianismo. Tiene consecuencias críticas para los elementos constitutivos de la comunión cristiana. Si un ser sólo se revela en su contrario, la iglesia del Crucificado no puede consistir en un conjunto de iguales, que se confirman mutuamente, sino que tiene que estar constituida por desiguales. «Lo igual se asocia gustosamente a lo igual», según Aristóteles en la *philia politiké*. El principio de reunión del Crucificado es, sin embargo, la asociación a los otros y la solidaridad con quienes se convirtieron en extraños y se han hecho otros. Su fuerza no es el amor amigo hacia lo igual y lo bello (*philia*), sino el amor creador a lo otro, lo extraño y lo feo (*agápe*). Su principio jurídico no es la igualdad, sino la justificación de lo otro (Hegel), el creador volver-al-derecho a los injustos y el reconocimiento de los derechos a los privados de ellos. La iglesia del Crucificado no se puede, por consiguiente, asimilar a lo otro, a lo extraño. Ni se puede encerrar en el gueto social ante lo extraño, sino que por razón de su identidad en el Crucificado tiene que revelarse y revelarlo en lo otro y lo extraño precisamente en el seguimiento. De lo contrario, ni corresponde a aquel a quien ella apela, ni a aquellos en quienes él se reveló. En la configuración práctica de su comunión con otros, y sólo en ella, puede testificar al Crucificado, viviendo esa justificación de los impíos en la que ella cree y de la que también vive. En el círculo de los piadosos es difícil hablar de Dios, mientras que con los impíos se siente uno libre para hacerlo, dijo una vez Bonhoeffer.

La resistencia de la cruz contra sus explicaciones

Si cuando los arqueólogos excavan un lugar de culto en las arenas del desierto, encuentran allí el signo de la cruz, pueden estar bastante seguros de que se trata de una iglesia cristiana. También hoy vemos que en las iglesias cristianas la cruz es el símbolo central. El crucifijo atrae hacia sí las miradas de los orantes. Se hace oír a la comunidad la palabra de la cruz. Con la señal de la cruz se bendice a la gente y se la despide de las iglesias. Al nombrar a la trinidad hacen muchos la señal de la cruz. En muchas iglesias la piedad cristiana recorre durante el tiempo de pasión las estaciones del viacrucis, adentrándose en la razón de su pasión y en el efecto salvador de su muerte. En otras iglesias sigue siendo hasta hoy el viernes santo la fiesta central cristiana del año eclesiástico. Pocas cosas expresan tan bien la comunión del cristiano con Dios como los cantos de pasión. En el mundo islámico el cristianismo se representa mediante el símbolo de la cruz:

Lo que a los coptos los conserva como coptos es la cruz de Jesús, al Salib, es decir, su fe íntima, inexpresable e indecible en Jesús, que murió en la cruz para salvar a la humanidad¹.

¹ Pater Ayrault en *Kirche im Islam* I, 50.

1. La cruz arreligiosa en la iglesia

Puede decirse con razón que el cristianismo es «la religión de la cruz»: «Religión de la cruz, sólo tú reuniste en una corona la doble palma de la humildad y la fuerza al mismo tiempo» (Schiller). Goethe dijo que el cristianismo era la «última religión», porque es lo último y supremo a que la humanidad podía y tenía que llegar; sólo el cristianismo nos ha descubierto «la profundidad divina del sufrimiento»². Pero ¿qué significado encierran estas afirmaciones? No cristianos y ateos reconocen esto con frecuencia mejor que cristianos religiosos, pues les extraña y les repele. Ven la cruz en su dureza e impiedad profanas, por no aceptar las explicaciones religiosas con que se ha dado sentido a la absurdidad de esta muerte. Ven en ella únicamente «la imagen de la irreconciliabilidad»³. Para devolver al viernes santo

² *Wilhelm Meisters Wanderjahre* II, 1: «Y ahora hay que hablar de la tercera religión, basada en el profundo respecto sentido por lo que está bajo nosotros; la llamamos cristiana, porque es en ella, especialmente, donde se revela tal postura; representa algo definitivo, a lo que la humanidad podría y tendría que llegar. ¿Y qué pertenece a esto? No dejar sin más tirado al mundo debajo de sí, hablando siempre de un lugar superior de origen, sino reconocer también como divinos humillación y pobreza, escarnio y desprecio, ignominia y miseria, sufrimiento y muerte, aún más, venerar y amar hasta el mismo pecado y el crimen no como obstáculos, sino como estímulos para lo santo. Huellas de esto se hallan, por cierto, a través de todos los tiempos; pero huella no es meta, y puesto que ésta fue alcanzada una vez, la humanidad no puede retroceder, y se debe decir que la religión cristiana, una vez que apareció, no puede volver a desaparecer, y puesto que una vez tomó cuerpo divinamente, no debe volver a ser diluida».

³ Th. Storm, *Crucifixus* (1865):

De la cruz pendía su atormentado cuerpo,
sucio y afrentado con sangre;
entonces la siempre pura y virginal
naturaleza tapó la espantosa imagen.
Pero los que se llamaron sus discípulos,
la plasmaron en bronce y piedra,

toda su dureza e impiedad (Hegel), la fe cristiana necesita abandonar primero esas teorías tradicionales de salvación, que se han hecho normales al hablar de la cruz en el cristianismo. La fe cristiana se separó, desde el principio, de su contorno religioso por la adoración al Crucificado.

Para el modo de pensar israelita un colgado de esa forma era un exoluido de su pueblo, maldito por el Dios de la ley en el pueblo que él se había elegido, y echado de la alianza de la vida. «Maldito el que cuelga del madero» (Gál 3, 13; Dt 21, 23). Apartado de entre los vivos y de la comunión de Dios es quien, condenado por la ley como blasfemo, sufre una muerte así. «Tenemos una ley y según la ley tiene que morir, porque se ha hecho hijo de Dios» (Jn 19, 7). Lo único que se puede hacer es apartarse de él. Es cierto que el Israel ocupado por los romanos conocía muchos guerrilleros que murieron crucificados. Pero se trataba de mártires por la causa justa del Dios de Israel y no rechazados por blasfemos.

También para la humanidad antigua el Crucificado y su veneración eran realidades penosas. La crucifixión, como pena para esclavos prófugos o para subversivos contra el imperio romano, se consideraba como «la más vergonzosa de las penas»⁴. Consecuentemente, el humanismo romano miró siempre la «religión de la cruz» como algo antiestético, indigno y perverso. Cicerón dijo: «Todo lo que tenga que ver con la cruz debe mantenerse

colocándola en la oscuridad del templo y en el claro vestíbulo.

Así para todos los ojos un horror siendo,
se eleva hasta en nuestro tiempo;
el antiguo crimen perpetuando,
una imagen de la irreconciliación.

⁴ J. Schneider, ThW 7, 573. Cf. además W. Schrage, *Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament*, en F. Vieting (ed.), *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, 1967, 61 nota 34.

lejos de los ciudadanos romanos no sólo de sus cuerpos, sino hasta de sus pensamientos, ojos y oídos»⁵. Iba contra las buenas costumbres el hablar en presencia de gente decente de una muerte de esclavos tan repugnante⁶. Si se buscaba humanamente lo bueno, verdadero y bello, el Crucificado no ofrecía en verdad una figura estética, pues en él no había «ni apariencia ni belleza» (Is 53, 2). La idea de que se debe venerar y adorar a un «Dios crucificado», era para el mundo antiguo totalmente inconciliable con él, así como afirmar el resurgimiento de un blasfemo condenado tenía que contradecir para Israel a la justicia de Dios revelada en la ley. La fe cristiana en el Crucificado tenía, pues, que parecer a judíos y romanos una continua blasfemia. Los primeros cristianos tuvieron que defenderse continuamente contra la acusación de *irreligiositas* y de *sacrilegium*. Y por lo mismo que negaban a los dioses romanos del estado los sacrificios prescritos, se hacían reos de «ateísmo». Y esto no sólo se tenía como característica de los cristianos, sino que implicaba una acusación formal, conllevando la expulsión de la sociedad como «enemigo del género humano». Justino admitió sin dificultad este ateísmo cristiano y se reconoció «ateo» respecto a los «llamados dioses»⁷. Para los cultos de entre los despreciadores del cristianismo es-

⁵ Cicerón, *Pro Rabirico* 5, 16: «Nomen ipsum crucis abest non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus».

⁶ H. Schelkle, citado por W. Schrage, *o. c.*

⁷ Cf. A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten: Texte und Untersuchungen* NF XIII/4 (1905) 12. Justino intentó en su *Apología* (1, 6, 13) rechazar la acusación, documentando a los césares filósofos la fe cristiana en el Padre del universo, el Hijo, el ejército de ángeles y el Espíritu santo. La plebe, que acusaba de ateísmo a los cristianos, pensaba, sin embargo, en la ofensa y negación de los dioses del estado. Tal acusación la aceptaba Justino gustosamente: Ὁπολογουμέν τῶν τοιοῦτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι.

ta fe en el Crucificado era sólo un mal gusto, a la que se hacía objeto de escarnio. En el Palatino se encontró un grabado. Representa a un crucificado con cabeza de burro y debajo esta inscripción: «Alexameno adora a su Dios»⁸. Entonces la cruz no era todavía el signo en que se triunfa, ni signo de victoria en las iglesias, ni un adorno de los tronos imperiales, ni signo de órdenes y condecoraciones, sino un signo de contradicción y escándalo, que frecuentemente traía rechazo y muerte.

El humanismo moderno poscristiano ha resaltado de nuevo, con una naturalidad digna de elogio, esta extrañeza original y muy natural, sobre la cruz. Le ha recordado con ello al cristianismo, que se había asimilado tan bien a la cultura europea, su condición de extraño original y constitutiva. Cuando Goethe cumplió los 60 años, sus alumnos le entregaron una medalla con una lechuga y una cruz grabadas, ante lo que Goethe reaccionó malhumorado: «Alguien me dice que ame la cruz, aunque tengo que llevarla»⁹. Para él la cruz contradecía en su dureza y desnudez a lo «humano y razonable» de lo que no se puede prescindir¹⁰. Le repelía la unión simbólica que Hegel hacía entre filosofía y teología de la cruz en la conocida introducción a la filosofía del derecho, según lo cual la razón es «la rosa en la cruz del presente». «Una ligera crucecita de honor es siempre algo alegre en la vida, pero ninguna persona razonable debería procurar desenterrar y plantar el enojoso madero, lo más repulsivo bajo el sol»¹¹. El símbolo en el que se discutía la cruz en aquel tiempo era la cruz de rosas. K. Löwith ha ex-

⁸ Posiblemente se trate aquí, sin embargo, de un gnóstico.

⁹ Citado por K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (1950), 1969, 28 s. Cf. además todo el fragmento sobre «Rose und Kreuz», 28-43.

¹⁰ *Ibid.*, 29.

¹¹ *Ibid.*, 29.

puesto las distintas explicaciones de este símbolo en el escudo de Lutero, en los rosicrucianos, en Hegel y Goethe. Para éste las rosas acompañan «la ruda cruz» con blandura, haciendo del viernes santo algo humano. Aunque para su humanidad y religión estimaba más las rosas que la cruz que rodeaban, sin embargo, Goethe preguntaba al cristianismo por el misterio de esa cruz:

La cruz sumamente de rosas rodeada está.

¿Quién le ha puesto rosas a la cruz?

La corona se agranda, para por todas partes
la ruda cruz con blandura acompañar¹².

Para Nietzsche, al final del siglo pasado, ya no se descubrían en la cruz del cristianismo las «rosas» de la humanidad de la tradición cristiana occidental. Veía al cristianismo sólo en el Crucificado, difamando por ello a aquel en el *Anticristo*, diciendo que era la «religión de la decadencia», el odio religioso a todo lo que puede enorgullecer, a la libertad, a la alegría de los sentidos y a la enemistad de los débiles e insignificantes contra los señores de la tierra y los poderosos. «Los hombres modernos, con su embotamiento frente a toda nomenclatura cristiana, no sienten ya lo pavorosamente superlativo que para un gusto antiguo se encerraba en la paradoja de la fórmula que habla de 'Dios en la cruz'. Jamás y en ninguna parte ha habido un tal arrojío en trastocar algo tan terrible, interrogante y problemático como esta fórmula que prometía un trastorno radical de todos los valores antiguos». Llamaba a su moral una deplorable «moral del holgazán», que ha hecho de la necesidad del sufrimiento la masoquista virtud de la compasión. Nietzsche hizo del cristianismo una religión nihilista salida del judaísmo. Su crítica alcanza el cenit en sentencias como

¹² Goethe, *Die Geheimnisse*. Ein Fragment.

ésta: «En realidad sólo hubo un cristiano y ése murió en la cruz»¹³. El resto ha sido hasta hoy moral de esclavos. También en K. Marx se dirige la crítica del cristianismo a las llamadas «rosas» en la «cruz de la realidad»: «La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas»¹⁴.

A medida que el humanismo poscristiano se independiza de las «rosas» religiosas y humanísticas de la cruz, tanto más choca hoy la fe cristiana con la cruz desnuda sin todas aquellas rosas de la tradición. No puede seguir siendo fe tradicional en aquellas rosas, que le hacen agradable y salvadora la cruz de Cristo. Es conducida a la plena y no disimulada dureza y abandono del viernes santo, para hacerse allí verdadera fe.

La cruz es lo absolutamente incomensurable en la revelación de Dios. Nos hemos acostumbrado demasiado a ella. El escándalo de la cruz lo hemos adornado con rosas. Hemos hecho de ella una teoría de salvación. Pero esto no es la cruz. Esto no es la dureza que en ella hay, la dureza que en ella ha puesto Dios. Hegel ha definido la cruz diciendo: «Dios ha muerto» y probablemente ha visto bien las cosas en el sentido de que ante nosotros está en ella la noche de la verdadera, última e incomprensible lejanía de Dios, de que frente a la «palabra de la cruz» no contamos más que con la *sola fide*, como ante ninguna otra realidad en el mundo. Aquí se quiebra la fe en la creación, de la que viene todo gentilismo. Aquí se ve que toda filosofía y sabiduría es demencia. Aquí Dios es no-Dios. Aquí triunfa la muerte, el enemigo, la no-iglesia, el estado de

¹³ Fr. Nietzsche, *Werke* VII, 265. Además K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* (1938) 1948.

¹⁴ K. Marx - Fr. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca 1974, 94.

injusticia, los blasfemos, los soldados; aquí triunfa satanás sobre Dios. Nuestra fe comienza precisamente donde los ateos piensan que acaba. Nuestra fe comienza en esa dureza y poderío que es la noche de la cruz, del abandono, del ataque y de la duda de todo cuanto existe. Nuestra fe tiene que nacer donde todos los hechos la abandonan; tiene que nacer de la nada, tiene que gustar y saborear esta nada, como ninguna filosofía del nihilismo se lo puede figurar¹⁵.

Para la fe cristiana esto significa que ya no puede ser consciente de sí misma únicamente en el contexto de la aparición mundana del cristianismo y de su efectividad, sino que tiene que volverse a concentrar en el acontecimiento de su propio origen. «Lo primariamente revelado para la fe y sólo para ella y lo que como revelación da como resultado la fe es, para la fe 'cristiana', Cristo, el Dios crucificado»¹⁶. Si una de sus formas de acción históricas envejece, en cuanto que acaba su proceso de formación, entonces no basta con representarse idealmente esta configuración del cristianismo. La fe cristiana, que antes «venció al mundo», tiene más bien que aprender a vencer sus propias concreciones mundanizadas. Sólo

¹⁵ H. J. Iwand, *Christologievorlesung* (inédita). Citado por B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 1967, 288 s. De modo parecido K. Jaspers, *Die Frage der Entmythologisierung*, 1954, 88: «...si yo considerara como insignificante el escándalo (*skandalon*) de la exigencia de la fe en la justificación y redención del pecado en comparación con el *skandalon* de que Jesús, el enviado de Dios, sufrió la muerte más ignominiosa y dolorosa. Este *skandalon* es descomunal en la unión de la realidad histórica de la muerte de un hombre... con el mito del Dios que se sacrifica ahí... El Crucificado... es realidad y mito al mismo tiempo».

¹⁶ M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (1928) 1970, 18. Cf. además todo el fragmentado dedicado a «la positividad de la teología», 17-21, que define con toda claridad a la teología cristiana como teología de la cruz y teología como conocimiento del «Dios crucificado», distanciándose de una teología como teoría de la aparición histórica del cristianismo.

podrá conseguirlo tirando los dioses del occidente cristiano y concentrándose en el «Dios crucificado» de un modo reformador y revolucionario. «¿Pues cómo había de hacerse la peregrinación cristiana extraña *in hoc saeculo*, donde ella no tiene su casa?»¹⁷. La concentración radical examinante, mirando el origen de la fe cristiana a partir de la noche de la cruz, hace a esta fe no sólo extraña en un mundo religioso que le resulta ajeno, sino que le ocurre lo mismo en el sincretístico del cristianismo burgués. De ello se deduce para la teología la tarea de no producirse por más tiempo como autoconciencia del cristianismo en su aparición histórica, sino de regirse radicalmente por el acontecimiento original de la fe en la cruz. Es decir, tiene que hacerse teología de la cruz. Si se conformara con una teoría del cristianismo actual, se parecería a la lechuza de Minerva, que empieza su vuelo sólo al empezar el crepúsculo vespertino, y a aquella filosofía que le «pinta gris sobre gris» cuando una realidad de la vida ha envejecido. «Con gris sobre gris no se rejuvenece, sino que sólo se logra conocer», dijo Hegel¹⁸. Un rejuvenecimiento del cristianismo viejo y canoso sólo es posible a partir de su propio origen, haciéndose una realidad peligrosa y liberadora, cuando la fe toma en cuenta la inconmensurabilidad de la cruz de Cristo en la revelación de Dios y, siguiéndola, realiza su propio extrañamiento y carencia de patria en su propio mundo cristiano. Cuando la fe del Crucificado contradice a todas las ideas de justicia, belleza y moralidad del hombre, entonces la fe del «Dios crucificado» contradice tam-

¹⁷ Con esta sentencia acaba el libro de K. Löwith, *o. c.*, 418, después de la exposición del «desgarro revolucionario en el pensamiento del siglo XIX» y del desmoronamiento del «mundo cristiano-burgués».

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vorrede 17.

bién a todo lo que los hombres, en último término, se imaginan, desean con el término «Dios» y de lo que quisieran asegurarse. Dificilmente puede uno desearse que «Dios», el «ser supremo» y el «supremo bien» tenga que revelarse y estar presente en el abandono que de él experimenta Jesús en la cruz. ¿Qué interés iba a tener el anhelo religioso por estar en comunión con Dios en que se crucificara a su Dios, en su impotencia y abandono en la muerte absoluta?¹⁹. A pesar de todas las «rosas» que la necesidad religiosa y la explicación teológica han colocado alrededor de la cruz, ésta es lo propiamente arreligioso de la fe cristiana. Es precisamente el sufrimiento de Dios en el Cristo rechazado y muerto en la lejanía de Dios, lo que cualifica como fe cristiana a la fe y como no-deseo. Bajo la crítica moderna de la religión puede caer todo el mundo del cristianismo religioso, pero no esta cruz arreligiosa. En la cruz no se oculta muestra alguna de proyecciones religiosas ideológicas. De este Crucificado se desprendió y se desprende más bien un fracaso original de todo lo religioso: de la divinización de todo corazón humano, de las sacralizaciones de ciertos lugares en la naturaleza y de ciertas fechas en el tiempo y de la adoración de los políticos detentadores del poder y de su política de fuerza. Hasta los discípulos de Jesús huyeron todos de la cruz de su maestro. Los cristianos que no tienen la sensación de tener que huir de este Crucificado, es que no lo han comprendido todavía con suficiente radicalidad. La mortal y liberadora contradicción que el hombre experimenta por el Crucificado respecto de sus sentimientos religiosos más santos se dirige

¹⁹ Cf. las dificultades que L. Feuerbach tuvo con la teología de la cruz de Lutero. *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* (1844), 1970, 40: «Por supuesto que si no manifestáis a Dios en vuestro sentido, un Dios crucificado es una ridícula contradicción tanto como una idea tremendamente rebuscada».

luego también a los presupuestos religiosos ocultos de su misma crítica moderna de la religión, con la que legitima su huida y su desprecio; se dirige a las autodivinizaciones de los movimientos ateos de liberación, afecta a la idolatración poscristiana de las leyes de la historia y del éxito religioso y alcanza a la confianza poscristiana de una naturaleza eternamente productiva. La cruz histórica de Cristo, la creída como revelación, la que hace surgir la verdadera fe es la *crux* de la crítica de la religión en Feuerbach y Freud. La cruz como negación de todo lo religioso en su sentido, de todas las divinizaciones, de todas las seguridades, de todas las imágenes e ideologías y de todo lugar seguro sagrado que promete estabilidad, una cruz así queda fuera del alcance de la disputa entre religión y su crítica, entre teísmo y ateísmo. La fe que de ella surge es un *tertium genus*.

La fe de la cruz distingue a la fe cristiana del mundo de las religiones y de las ideologías y utopías seculares, en la medida en que ellas quieren sustituir a tales religiones o heredarlas y realizarlas. Pero la fe de la cruz separa a la fe cristiana también de la propia superstición. El volverse al Crucificado obliga a la fe cristiana a hacer permanentes distinciones de sus propios ideales religiosos y seculares, lo que, en concreto, significa el realizarlas respecto del «mundo burgués cristiano» y del cristianismo como «religión de la sociedad actual».

Una cristiandad que no se enfrenta a este criterio en teología y praxis, pierde su identidad frente al mundo circundante, se hace sustitutivo religioso de los intereses preponderantes en la sociedad o de los intereses de los dominadores en esa sociedad. Se convierte en el camaleón indistinguible de las hojas del árbol en que se encuentra.

Pero una cristiandad que en teología y praxis se enfrenta a este criterio de su propio fundamento, no puede continuar siendo lo que se ha hecho social, política y

psicológicamente. Experimenta una crisis exterior de identidad, en la que se deshacen las identificaciones que se han ido amontonando respecto a los deseos e intereses de su ambiente. Se hace distinta de lo que hasta ahora ha sido y distinta de lo que de ella se esperaba²⁰.

Se sabe que ser radical significa tomar una cosa por la raíz. Una fe radical no puede querer decir otra cosa que confiarse sin cortapisas al «Dios crucificado». Esto es peligroso. No promete la confirmación de las propias ideas, esperanzas y buenos propósitos. Promete ante todo el dolor de la conversión y del cambio a fondo. No facilita recetas de triunfo. Pero confronta con la verdad. No es positivo y constructivo, sino sobre todo crítico y destructivo. No lleva a los hombres a una mejor armonía consigo mismos y con su ambiente, sino a la contradicción consigo mismos y con el mundo que los rodea. No facilita algo así como una patria ni socializa, sino que hace «apátrida» y «carente de vinculación», libre a causa del seguimiento del Cristo carente de casa y de vinculaciones. La «religión de la cruz», si es que se puede en realidad llamar así a la fe a partir de las razones dadas, no es sublime y edificante en el sentido al uso, sino que escandaliza, ante todo y en la mayoría de los casos, a los «camaradas en la fe» del propio círculo. Pero gracias a este escándalo trae liberación a un mundo esclavo. Por último, en una cultura edificada según el prin-

²⁰ Esto lo presintió M. Polany. Cf. *Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy*, New York 1964, 199: «Christian worship sustains, as it were, an eternal, never to be consummated hunch: a heuristic vision which is accepted for the sake of its unresolvable tension. It is like an obsession with a problem known to be insoluble, which yet follows, against reason, unswervingly, the heuristic command: 'Look at the unknown!'. Christianity sedulously fosters, and in a sense permanently satisfies, man's craving for mental dissatisfaction by offering him the comfort of a *crucified God*».

cipio del rendimiento y el consumo, que, por tanto, hace del dolor y la muerte algo del individuo, echándolo fuera de la vida pública, para que no haya que experimentar al mundo como obstáculo, en una cultura de ese calibre poco es tan impopular como la actualización del Dios crucificado mediante la fe. Extraña a los alienados que se han acostumbrado a la alienación. Y, sin embargo, precisamente esta fe con sus consecuencias es a propósito para liberar a los hombres de sus ilusiones culturales para soltarlos de los contextos que los ciegan y para confrontarlos con la verdad de su existencia y su sociedad. Antes de que entre la fe y su ambiente llegue a haber correspondencias y acuerdos, el dolor es la prueba de la verdad en la mentira. Mediante el dolor experimentamos una verdad fuera de nosotros, que ni la hemos hecho ni la hemos inventado. Con ese dolor se despierta un amor que ya no puede ser indiferente, sino que busca lo otro, lo feo y repelente para amarlo. En el dolor se rompe toda apatía, en la que todo es igual, porque en todas partes y siempre a uno le sale al encuentro únicamente algo igual y conocido.

Por tanto, la cruz no es algo tan natural en la iglesia como puede parecerle a la costumbre cristiana. La cruz en la iglesia simboliza una contradicción que se adentra en ella a partir del Dios que fue crucificado «fuera». Todo símbolo remite a otra cosa más allá de sí mismo. Todo símbolo invita a pensar. El símbolo de la cruz en la iglesia remite al Dios que fue crucificado no entre dos candelabros sobre un altar, sino entre dos ladrones en el Calvario de los perdidos, ante las puertas de la ciudad. No sólo invita a pensar, sino a convertirse, a cambiar de modo de pensar. Es un símbolo que, por lo mismo, lleva fuera de la iglesia y del anhelo religioso para adentrarse en la comunión de los oprimidos y perdidos. Y, al revés, es un símbolo que llama a adentrarse en la iglesia a lo que

está oprimido y sin Dios y, mediante la iglesia, lo está llamando a la comunión con el Dios crucificado. Dondequiera que se olvida esta contradicción de la cruz y de su trastocamiento de los valores religiosos, se hace de la cruz como símbolo un ídolo, que ya no invita a la conversión, sino a acabar con todo pensamiento, autoafirmando a sí mismo.

La «religión de la cruz» es una contradicción en sí misma, pues el Dios crucificado es la contradicción en esta religión. Aguantar esta contradicción significa despedirse de sus tradiciones religiosas; quiere decir liberarse de sus necesidades religiosas; implica renunciar a la identidad que hasta ahora se tuvo y que era conocida por los demás, ganando en la fe la identidad de Cristo; significa convertirse en anónimo y desconocido en su ambiente, ganando su derecho de ciudadanía en la nueva creación de Dios. Actualizar la cruz en nuestra cultura, significa practicar la liberación experimentada respecto del miedo por sí mismo; significa no acomodarse a esta sociedad, a sus ídolos y tabúes, a sus hostilidades y fetiches, sino, en nombre de aquel a quien la religión, la sociedad y el estado sacrificaron en otro tiempo, solidarizarse hoy con las víctimas de la religión, la sociedad y el estado del modo como aquel Crucificado se hizo su hermano y su liberador.

El ambiente religioso y humanístico del cristianismo despreció la cruz desde el principio, porque este Cristo deshumanizado contradecía a todos los conceptos de Dios, del hombre y del hombre divino. Pero esa dureza de la cruz tampoco se mantuvo en el cristianismo histórico del recuerdo creyente y de la actualización eclesiástica. Ciertamente hubo épocas de persecución y de reforma, en las que el Crucificado se experimentó en cierto sentido presente de manera inmediata. Es verdad que en el cristianismo histórico existió también la «religión de los oprimidos»

(laternari), que se sabían en espontánea comunión de destino con aquel pobre Cristo. Pero cuanto más y en la medida en que la iglesia del Crucificado se hizo religión dominante de la sociedad, dedicándose a saciar las ansias personales y públicas en esta sociedad, tanto más y en mayor medida se distanció de la cruz, embelleciéndola con esperanzas e ideas de salvación.

Nos hemos hecho soportable la dureza de la cruz, la revelación de Dios en la cruz de Jesucristo, aprendiendo a comprenderla como necesaria para el proceso de salvación... Con ello pierde la cruz el carácter de contingencia, de lo incomprensible²¹.

Entonces se conserva el significado que la cruz ha ganado en el círculo del propio proceso de salvación, de la propia fe y de la propia teoría de la realidad, ocultando y destruyendo en ella lo irrepetible, especial y repulsivo. Vamos a mostrar el proceso de eliminación de la cruz en el cristianismo en el doble sentido de su conservación y destrucción, en las formas de actualización del Crucificado: el culto de la cruz, su mística, ética, teología de la cruz, para llevar la fe en el Crucificado a su verdad que no es otra que la del Crucificado.

2. *El culto de la cruz*

Por culto de la cruz entendemos la repetición no sangrienta del suceso del Gólgota sobre el altar de la iglesia, o sea, la representación de Cristo en el sacrificio de la misa.

Puede partirse, desde el punto de vista antropológico general y de la historia de las religiones, del hecho de que los hombres desde pronto pensaron que su ser les estaba

²¹ H. J. Iwand, *o. c.*, 289.

dado por un poder trascendente. La respuesta de su vida a este ser que tenían por don era el sacrificio de sí mismo en la entrega a ese poder trascendente. En los cultos religiosos unidos a sacrificios se celebró este autoofrecimiento del hombre mediante símbolos reales *pars pro toto*. Forma originaria de todos los sacrificios eran los de las primicias. Con ellas se consagra a los dioses todo el rebaño o toda la cosecha y, consecuentemente, queda santificada. Se les consideraba al mismo tiempo sacrificios de alabanza y agradecimiento, en los que se expresaba el reconocimiento de los derechos de propiedad de la divinidad. El carácter sustitutorio de estos sacrificios participaba, como toda sustitución, de la imprecisión de la exoneración y el extrañamiento. La parte por el todo puede siempre significar también la parte en lugar del todo. En la historia de las religiones es insostenible la idea de que los sacrificios de los hombres estaban orientados a congraciarse con los dioses. Esta forma *do ut des* aparece ciertamente en algunas formas religiosas tardías, especialmente en Roma, pero no corresponde a sus orígenes, en los que todos los sacrificios unen mutuamente al dador y al receptor, situándolos en una comunión original festiva. Cada una de las antiguas sociedades en que se introdujo el cristianismo, era, sin duda, religiosa y en el centro de sus religiones sociales estaban los cultos, cuyo núcleo eran los sacrificios a los dioses del estado y las comuniones festivas con ellos. A medida que la iglesia cristiana fue gozando de reconocimiento público, tanto más obligada se fue viendo, simultáneamente, a cumplir estas necesidades públicas del culto y sacrificio. Cierro que la iglesia suprimió las acciones sacrificiales y los juegos culturales, pero los sustituyó con su culto. Cambió radicalmente el sentido de los sacrificios culturales: ya no hay dioses que tengan que ser aplacados mediante los sacrificios de los hombres. Tampoco existen ya aquellas

realidades últimas del ser en la naturaleza, la sociedad y la política, a las que se debe la vida como un don y a las que, por consiguiente, hay que consagrarla. Es el mismo Dios único el que reconcilia consigo a los hombres pecadores mediante el sacrificio en la entrega de Cristo, basa la vida de ellos como un don, de modo que se le debe y hay que consagrársela. Con todo, la repetición incruenta del autosacrificio de Cristo tuvo lugar precisamente en el lugar integral de la vida pública y de la vida privada, en el que se celebraban y eran efectivas las antiguas religiones sacrificiales. Por ello el culto cristiano del sacrificio de Cristo continuó y continúa ambiguo y susceptible de más de un interés.

El problema dogmático del concepto de sacrificio consiste en desarrollar un concepto tal de sacrificio, que tenga en cuenta, por una parte, los datos (cierto que en sí considerados son muy imprecisos) de la historia general de las religiones y, por otra, que sea aplicable tanto al «sacrificio» de Cristo en la cruz, así como a la misa como «sacrificio», sin violentar estos dos sacrificios neotestamentarios²².

Siendo muy cierto que en la cruz y la misa, en definitiva, sólo a partir de ellas mismas puede saberse lo que en ellas significa «sacrificio», sin embargo, su interpretación como «sacrificio» vendría a parar en una tautología, si no se pudiera presuponer un concepto sacrificial independiente, que se pudiera aplicar a ambas al menos de modo análogo y con modificaciones²³. Pero esto sírva en una ambigüedad, ante todo, al sacrificio de la misa y la eucaristía. Pues, por una parte, la interpretación de la misa como sacrificio se basa en la tradición bíblica, con-

²² K. Rahner, art. *Opfer*, en LThK 7, 1174. Cf. también *Die vielen Messen und das eine Opfer*, 1951.

²³ *Ibid.*,

forme a la cual la misa es la presencia actual simbólica y a modo de recuerdo del único sacrificio reconciliante de Cristo: «La cruz sigue siendo el sacrificio absoluto y la misa, el relativo. Cristo mismo es en la misa el sacerdote propiamente dicho, el ministro obra *in persona eius*»²⁴. Por otra parte, la muerte de Cristo en la cruz se interpreta con ello como trasfondo trascendental y divino para la práctica cultual de la iglesia, con lo que el acontecimiento señero, histórico y escatológico de la entrega de Cristo se suprime al incorporarlo a las repeticiones cultuales de la iglesia, celebradas con una analogía modificada respecto a la interpretación general religiosa del sacrificio. A partir del sacrificio eucarístico de la misa, relativo y fundamentado, lo único visible de la muerte de Cristo en la cruz es el sacrificio absoluto y fundante que de sí mismo hace Cristo. Mediante el culto que continúa y se repite, se conserva y actualiza lo que parece eternamente significativo en la cruz sobre el Gólgota, o sea, el valor divino del autoofrecimiento de Cristo para la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios, para gracia y agradecimiento. Pero lo señero, especial y escandaloso de la muerte de Cristo no se conserva, sino que más bien se desplaza y destruye. ¿Dónde radica eso y cómo puede interpretarse?:

Su cruz no se halla en el campo privatísimo del ámbito individual-personal. No se halla tampoco en el campo santísimo de un ámbito puramente religioso. Sino que tras-pasa el umbral de lo privado que es protegido íntimamente o de lo puramente religioso que queda a cubierto cuidadosamente. No. Sino que se halla «allá fuera», según formulación de la carta a los hebreos. El velo del templo se ha rasgado definitivamente²⁵.

²⁴ J. Betz, art. *Messopfer*, en LThK 7, 348.

²⁵ J. B. Metz, *Teología del mundo*, 147.

Pero esto quiere decir que el Crucificado, en definitiva, es el fin del culto. Ha muerto «de una vez para siempre», como acentúa Pablo. Su muerte no es un sacrificio repetible o transferible. Ha sido resurgido definitivamente de esta muerte única, como Pablo recalca de nuevo, y «ya no muere más» (Rom 6, 9), ni cruenta ni incruentamente. No se deja interpretar en el sentido de una divinidad cultural que muere y resurge continuamente. No se sumerge en el «eterno retorno de lo mismo» (M. Eliade), sino que hace saltar la necesidad de repetición propia del culto. La eucaristía o la celebración de la última cena recuerda y actualiza ciertamente la muerte de Cristo «hasta que él venga» (1 Cor 11, 26), pero a modo de «anuncio» y no de «repetición» de la muerte de Cristo en la cruz. Hay, pues, que distinguir entre la muerte en cruz de Cristo sobre el Gólgota, que ocurrió de una vez para siempre, y la celebración que continuamente hay que repetir como esperanza en él a modo de recuerdo, distinción que ha de llevar a la utilización de distintos conceptos. La unicidad histórica de su muerte de cruz, fuera de la religión y el templo, hace imposible la asimilación cültica del Crucificado. La definitiva validez escatológica, que enlaza el anuncio del resurgimiento con el colgado allí y, de aquella manera, hace imposible su incorporación al retorno cultural, y ambas imposibilitan, en definitiva, la separación entre cultural y profano en el cristianismo, apoyando la superación de esta separación.

Por eso no basta con cristianizar los cultos de las sociedades religiosas. No basta únicamente con «tener en cuenta» en la teología de la cruz el concepto de sacrificio de la historia general de las religiones mediante una asimilación analógica y modificada. En lugar de la religión cultural tendrán que aparecer más bien la difusión de la palabra de la cruz, la celebración de la fe y el seguimiento práctico. La separación cultural de lo religioso y lo profano

se ha suprimido potencialmente en la fe en el Cristo profanado por la crucifixión. Por eso, también la eucaristía, en correspondencia con las comidas de Jesús con «pecadores y publicanos», con los injustos, marginados e impíos, tiene que celebrarse fuera de las «cercas y vallas» de la sociedad, en medio de su profanidad, sin que pueda seguirse limitando por más tiempo como sacrificio religioso al círculo íntimo de los piadosos y compañeros de confesión. La iglesia cristiana puede permitirse introducir de nuevo aquellas separaciones de religioso y profano y entre los de dentro y los de fuera, únicamente sabiendo que se juega su propia identidad como iglesia del Crucificado. Mas, puesto que una iglesia cultural cristiano-religiosa —cualquiera que sea su consideración— conserva el recuerdo del Crucificado, continuamente lleva consigo su propia crisis. Esta se actualiza cuando la fe se encuentra con la plena verdad del Crucificado y cuando toda la verdad de éste se encuentra con la incredulidad. Entonces emerge lo contingente y lo culturalmente no calculable de la muerte en cruz de entre sus representaciones de culto, haciendo de la *memoria passionis Domini* algo peligroso también para la iglesia cultural asentada. Precisamente los impíos, a los que la iglesia echa fuera, reconocen la íntima diferencia entre la realidad de la cruz del Gólgota y su actualización eclesástico-cultural. Por eso es imprescindible, también para la fe que cree y celebra la representación del Crucificado en el «sacrificio de la misa», el volver a reconocer esa diferencia íntima.

3. *Mística de la cruz*

En el cristianismo histórico se entendió y celebró, además, la pasión de Cristo en el sentido de la mística del sufrimiento. Aquí se vio en el Crucificado menos el sacrificio, que Dios mismo instituye para la reconciliación del

mundo, que el camino ejemplar del justo que sufre injusticia, que lleva a la salvación. A la comunión con Dios no se llega mediante sacrificios externos y presencia en el culto de la iglesia, sino que mediante sufrimientos personales es como el camino lleva a la gloria. De esa manera se sumergía uno mediante la meditación y la adoración en los sufrimientos de Cristo, se compenetraba con ellos y los sentía como propios. Y, al contrario, en los propios sufrimientos volvía a descubrir la comunión con aquella «cabeza llena de sangre y espinas». La inmersión espiritual en los sufrimientos de Cristo, como decía la mística de la tardía edad media, llevaba a una conformidad espiritual con el Cristo crucificado. Y esta *conformitas crucis* daba indirectamente la certeza de la salvación y la glorificación. A la comunión con Cristo no se llega por sacrificios y obras buenas, sino mediante sufrimiento y calma místicos. En la comunión con los sufrimientos de Cristo se experimentaba de una manera muy personal una comunión con él más íntima que por la pertenencia a la iglesia oficial y la participación en el culto cristiano. La *via negativa* de la teología mística profundizó y hasta sustituyó a la *via analogiae* de la positividad eclesial.

Esta mística de la pasión era y es, en una medida incalculable, piedad laica en el cristianismo. Es, como puede comprobarse, la piedad de los pobres y enfermos, de los abrumados y oprimidos. El «Dios» de los pobres, de los campesinos y esclavos ha sido siempre el Cristo que sufre, el Cristo pobre y sin defensa, mientras que el Dios de los ricos y dominadores fue casi siempre el «pantocrator», el Cristo dominador desde los cielos²⁶. Esta piedad

²⁶ K. A. Keller, *Geschichte der Kreuzwegandachten von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung*, 1908; N. Gorodeckaja, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, 1938; J. H. Cone, *The spirituals and the blues*, New York 1972; H. Lüning,

de la pasión se adueñó del pueblo cristiano en Europa en la tardía edad media. Las imágenes bizantinas de Cristo, juez del mundo, se sustituyeron en las iglesias con las del crucificado de los pobres, que expresaban con gran realismo el dolor y los tormentos. El «hombre de dolores» hablaba a quienes se hundían en ellos y a quienes nadie fuera de él se dirigía, porque nadie les podía ayudar. En la representación del Crucificado el acento se corrió de la piedad sacramental de su victoria en la cruz a una piedad íntima de su muerte como sacrificio en la cruz. En estas representaciones de la crucifixión, por ejemplo, en el altar de Iserheim, no se trataba exclusivamente de expresión artística de una nueva piedad, sino, en aquel tiempo, se las consideraba como imágenes milagrosas. Los dolientes, lisiados e incurables eran llevados ante estos cuadros, experimentando al venerarlos suavizamiento de su pena y curaciones. Aquí no hay por qué discutir la cuestión médica de si tales curaciones milagrosas pueden darse o no. Teológicamente importante es más bien la fe que en ellas se manifiesta. Su vida no la encuentra en que Cristo cura como hacedor de milagros sobrehumano y divino, sino, precisamente al contrario, en que ayuda mediante sus heridas y su —humanamente hablando— sufrimiento impotente. En un canto de Paul Gerhardt se dice: «Cuando más miedo tenga mi corazón, me ayuda a salir de los temores tu temor y tu dolor». Esa mística del sufrimiento ha descubierto una verdad de Cristo, que no se debe desplazar por una razón superficial. Se la puede resumir así: los sufrimientos se superan con sufrimientos y las heridas se curan con heridas. Pues el dolor en el dolor es la falta de amor, la herida sobre herida, el abandono y la impotencia en el su-

Mit Maschinengewehr und Kreuz -oder wie kann das Christentum überleben?, rororo 1448, 1971.

frimiento es la incredulidad. Por eso se superan los sufrimientos del abandono mediante el sufrimiento del amor, que no se aparta de lo enfermo y repulsivo, sino que lo acepta y carga con él para curar. Mediante su propio abandono de Dios el Crucificado lleva a Dios a los abandonados por Dios. Mediante su sufrimiento lleva la salvación a los sufrientes. Por su muerte lleva la vida eterna a los que mueren. A ello se debe el que el Cristo atacado, marginado, sufriente y moribundo ocupara el centro de la religión de los oprimidos y de la piedad de los que carecían de salvación. Y es aquí, en la teología de la mística de la cruz de la tardía edad media, donde primero aparece la terrible expresión del «Dios crucificado», que luego asimiló Lutero²⁷.

Este conocimiento volvió a revivir en nuestro tiempo durante la segunda guerra mundial en la teología protestante. Bonhoeffer escribió desde la cárcel poco antes de su ejecución:

Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mateo 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos... Sólo el Dios sufriente puede ayudarnos... Esto es lo opuesto de todo aquello que el hombre religioso espera de Dios. El hombre está llamado a sufrir con Dios el sufrimiento que el mundo sin Dios inflige a Dios²⁸.

Casi simultáneamente, y en una situación política semejante, escribió el teólogo luterano japonés Kazoh Kitamori su libro sobre *Teología del dolor de Dios*²⁹,

²⁷ WA I 614, 17.

²⁸ *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1971, 210, 211-212.

²⁹ *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975.

en el que desarrolló una teología correspondiente de la cruz: el dolor de Dios cura nuestros dolores. En el sufrimiento de Cristo sufre Dios mismo. Estos principios tienen que proseguirse.

¿Por qué y de qué modo se hizo el Dios sufriente, crucificado, Dios de los pobres y abandonados? ¿Qué significado tiene la mística de la cruz en la piedad popular? Es evidente que esos desamparados lo han comprendido desde su situación concreta mejor que los ricos y sus señores. Lo han comprendido mejor, porque con razón tenían la impresión de que él los entendía mejor que sus señores.

En Europa, navidades y pascua son los puntos culmen en el año eclesiástico, en el uso, entre la gente y su piedad popular. En América latina no. Los mestizos no comprenden todavía las «fiestas de la vida y la esperanza» en el cristianismo. Su fiesta es la semana santa. Con el sufrimiento y muerte de Jesús, el dolor y el llanto, con eso sí pueden compenetrarse. Esto es lo suyo. Su vida. El sometimiento al destino y la capacidad de sufrimiento de los primitivos pobladores latinoamericanos han sido largo tiempo promovidos por determinadas formas de piedad, tales como los via-crucis, las rogativas alrededor de las representaciones de las 14 estaciones de Jesús bíblicas y legendarias en su camino hacia el calvario³⁰.

Es cierto que la iglesia que allí domina desde siempre se ha preocupado bien de formular los textos del via-crucis de tal modo que los creyentes sólo se concienciaran de aquellos dolores que le causan a Cristo sus pecados individuales y su amoralidad privada. Pero los pobres han debido de descubrir en el Crucificado todo su sufri-

³⁰ H. Lüning, o. c., 82.

miento: el sufrimiento que les causa la estructura social y su propio destino.

De modo parecido se concentró en la crucifixión y resurgimiento de Jesús la piedad de los *black spirituals* de los esclavos negros en los estados meridionales de los Estados Unidos. Su sufrimiento y su muerte fueron para ellos un símbolo de sus propios sufrimientos, de su situación miserable y sus dificultades en un mundo enemigo e inhumano. Su destino lo vieron reflejado en la pasión de Jesús. Por eso pudieron decir, volviendo las tornas: cuando crucificaron a Jesús y los soldados romanos le traspasaron el costado, no era a él solo. Los esclavos negros sufrían con él y morían con él.

«Where you there, when they crucified my Lord?», comienza una de sus canciones. Y se contesta: Nosotros, los esclavos negros, estábamos allí con él en su agonía.

In Jesus' death black slaves saw themselves, and they unleashed their imagination describing what they felt and saw... His death was a symbol of their suffering, trials and tribulations in an unfriendly world. They knew the agony of rejection and the pain of hanging from a tree... Because black slaves knew the significance of the pain and shame of Jesus' death on the cross, they found themselves by his side³¹.

Por su pasión y muerte se identificó Jesús con los esclavizados, cargando con su tormento. Y si él no estuvo solo en su pasión, tampoco estuvieron ellos abandonados en los tormentos de su esclavitud. Jesús estaba con ellos. En eso radicaba también su esperanza de liberación gracias a su resurgimiento para la libertad de Dios. Jesús era su identidad para con Dios en un mundo que les había

³¹ J. H. Cone, *o. c.*, 52 ss; cf. también Th. Lehmann, *Negro Spirituals: Geschichte und Theologie*, 1965.

robado toda esperanza, destruyendo su identidad humana hasta hacerla irreconocible.

¿Se pueden aplicar a esta mística de la cruz de los pobres, enfermos y esclavos aquellas palabras de Marx: «La religión es el gemido de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu»³²? No se alcanza el meollo de esta mística de la cruz, cuando se ve en ella únicamente el «opio del pueblo» que le suministran sus señores, para mantenerlos tranquilos, como sugiere la expresión de Lenin al hablar de que la religión es «opio para el pueblo». Es verdad que la mística del sufrimiento puede fácilmente acabar en una justificación del sufrimiento mismo. Es cierto que la mística de la cruz puede alabar el sometimiento al destino como su virtud, acabando en una apatía melancólica. Compadecer con el Crucificado puede igualmente llevar a tener lástima de sí mismo. Pero es que entonces la fe se desentiende del Cristo sufriente, tomándolo sólo como un ejemplo más del propio camino de sufrimiento, y lo entiende únicamente como «sufridor» ejemplar para el propio soportar un destino ajeno. Su pasión no tiene entonces ninguna significación especial para la aceptación del propio sufrimiento. Nada cambia en éste, ni tampoco en el hombre que sufre. Se ha abusado mucho de la teología de la cruz y la mística del sufrimiento por parte de la iglesia en interés de aquellos que han causado el sufrimiento. Con demasiada frecuencia se exhortó a los campesinos, los indios y los esclavos negros a aceptar el sufrimiento como «su cruz» y a no rebelarse contra él. Lutero no necesitó recomendar a los campesinos que llevaran la opresión como su cruz. Ellos soportaban las cargas de sus señores sin necesidad de que tuvieran que decirselo. Mientras que les hubiera venido

³² K. Marx, *o. c.*, 94.

muy bien a los príncipes y ciudadanos que los dominaban una predicación sobre la cruz, que les hubiera liberado de su soberbia, moviéndolos a la conversión en la solidaridad con sus víctimas³³. Lo interesante es, por tanto, quién habla de esta mística de la cruz, a quién y en interés de quién lo hace. En un mundo de dominio y opresión hay que atender mucho a la función concreta de una alocución y una piedad. Como «opio para el pueblo», producido por quienes causan el sufrimiento, esta mística de pasión es una blasfemia y un engendro de inhumanidad. Pero con ello no se ha alcanzado todavía el hecho de que el Cristo de los pobres ha sido siempre el Crucificado. ¿Qué ven ellos en él? Sin duda que en su pasión no encuentran otro «pobrecillo» al que no le ha ido mejor. Más bien descubren en él al hermano, que se despojó de su forma divina, tomando la de un esclavo (Flp 2), para estar con ellos y quererlos. Encuentran en él a un Dios que no lo atormenta, como lo hacen sus señores, sino que se hace su hermano y confidente. Donde se les quita hasta la libertad, el nombre y la humanidad de la vida, encuentran en su comunión respeto, consideración, dignidad humana y esperanza. Esta verdadera identidad suya la encuentran oculta en el Cristo que sufre con ellos y asegurada en Dios, de modo que nadie les puede robar esta identidad (Col 3, 3). En el Crucificado encuentran abierto el cielo del que, como dice un *black spiritual*, «nadie me puede echar» como de un autobús para los blancos. Por eso esta mística de la cruz de los oprimidos es, de hecho, «expresión de la miseria» e, implícitamente, una «protesta contra la miseria», según dijo Marx. Pero en el fondo es algo totalmente distinto, por encima de eso, que Marx no descubrió, es decir, representa la expresión de la dignidad humana y del respeto a sí mismo en la

³³ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 1968, 44 y passim.

apreciación experimentada de parte de Dios y en el amor en que creen de parte de Cristo. Pues en las canciones de esa mística de la cruz está metida una nueva experiencia de identidad. Aquel a quien la pasión de Cristo le sale al encuentro en el propio sufrimiento y aquel que experimenta en ella el dolor del amor de Dios a él mismo, ése sabe que es algo distinto de lo que de él han hecho y quieren hacer los dolores y las angustias de muerte, los negreros y los señores. Encuentra su identidad en la creída comunión de la cruz, comunión que contradice esas definiciones del sufrimiento y la esclavitud y en la que encuentran sus límites las definiciones de los señores. Esto es un agarradero y una libertad en la fe, que impiden al sufriente entregarse sin voluntad al sufrimiento y renunciar a sí mismo en ello, le impiden aceptar la esclavitud y sentirse ya únicamente como esclavo, fuerza de trabajo o quizás como nada, un *nobody*. La fe que se ganó en esa mística de la cruz a la vista del Dios sufriente y crucificado, impidió el hundirse en la miseria, la entrega de sí y, con bastante frecuencia, el suicidio por desesperación. Por eso a esta inatacable experiencia de identidad en la fe de la cruz podemos designarla como lo perseverante de la mística de la cruz, interpretándola como la base íntima de la expresión exterior y la protesta siempre viva de la miseria.

Con esta exposición del significado íntimo de la mística de la cruz nos hemos adentrado ya en una problemática que sobrepasa la mera *conformitas crucis*. La mirada al Cristo pobre y humillado muestra, por tanto, a los pobres y oprimidos no sólo su propia pobreza y su humillación en lo que a otro hombre le ocurre. Les presenta su miseria en uno que es diferente de ellos. Les muestra con ello en realidad otra pobreza y otro sufrimiento. Cuando la mística del sufrimiento comprende al Crucificado sólo como modelo del propio tormento y de

la propia humillación, es cierto que conserva los rasgos de su humanidad y abatimiento en la memoria, actualizándolas en la conciencia del propio rebajamiento. Pero al mismo tiempo destruye la peculiaridad de la persona de Jesús y lo especial de su pasión y muerte. Tal mística interpreta su cruz sólo en el sentido general de «cruz y miseria» como sufrimiento pasivo por razón de un destino incomprendible, por ejemplo: niño defectuoso por nacimiento, enfermedad, peste, muerte temprana, o como sufrimiento social y como causado por la sociedad que los humilla. Sin embargo, no fueron éstos los sufrimientos de Cristo. En los evangelios no se habla de su sufrimiento por la naturaleza, el destino, la economía como «hijo de un carpintero». Sus sufrimientos y humillaciones se debieron más bien a sus acciones, a la predicación de que el reino estaba cerca, un reino de gracia incondicional, a su libertad frente a la ley, a sus comidas con «pecadores y publicanos». Jesús no padeció pasivamente por su mundo, sino que levantó al ambiente contra sí por su mensaje y su actitud de vida. Tampoco la crucifixión en Jerusalén se le vino encima como un sino malo, de modo que se pudiera hablar de un fracaso heroico, como fracasaron tantos otros héroes que, sin embargo, siguieron siéndolo para la posteridad. Según los evangelios, fue el mismo Jesús quien se encaminó hacia Jerusalén, cargando activamente con la pasión que le esperaba. Predicando la justicia de Dios como derecho de la gracia a los marginados sin piedad, provocó la contradicción de los guardianes de la ley. Haciéndose «amigo de los pecadores y publicanos», hizo enemigos suyos a los de ellos. Defendiendo que Dios lo era también de los impíos, levantó a los piadosos contra sí, siendo lanzado a la impiedad del Gólgota. Cuanto más reconozca esto la mística de la cruz, tanto menos puede tomar a Jesús como modelo para soportar y someterse al destino. Cuanto

más conozca su pasión activa, tanto menos puede convertirlo en prototipo de las propias debilidades. En la medida en que los hombres postrados en la miseria sientan su solidaridad con ellos, tanto más fuerte será su solidaridad con el sufrimiento de Jesús para sacarlos de su situación. Si lo comprenden como hermano en su sufrimiento, entonces es cuando se convertirán en seguidores de su pasión, cuando acepten su misión y la sigan activamente. El sufrió a causa de la palabra liberadora de Dios y murió por razón de su comunión liberadora con los esclavos. Por eso son su pasión y muerte la pasión y muerte mesiánicas del «Cristo de Dios». Su muerte es la muerte del salvador de la muerte perversa. Dicho de otra manera, se trata de los dolores del amor a hombres abandonados, en los que mete esa mística de la cruz, cuando ella introduce a hombres en la pasión de Cristo. La conocida alabanza cristiana de la pobreza tampoco puede ser cristiana, si lo único que hace es bendecir religiosamente la situación de los pobres, para prometerles una compensación en el cielo, de modo que en la tierra los pobres se hagan más pobres y los ricos más ricos. Como Jesús lo ve, pobreza significa «hacerse pobre», despojarse y comprometer lo que se es y se tiene para la liberación de los pobres. Pablo dice: «Aunque era rico, se hizo pobre, para que os enriquecierais con su pobreza» (2 Cor 8, 9), demostrándolo en su propia existencia apostólica: «Llevamos siempre en nuestro cuerpo la muerte de Cristo, para que también la vida de Jesús se revele en nuestro cuerpo... De modo que ahora la muerte es poderosa en nosotros y la vida en vosotros» (2 Cor 4, 10. 12). Esta pasión y muerte apostólica no se puede aplicar equivocadamente al sufrimiento y muerte en general del hombre, como han hecho desgraciadamente con demasiada frecuencia la tradición cristiana y también Lutero. Sólo en la participación en su misión y en el seguimiento

de su tarea es como se experimentan y comprenden la pobreza y los sufrimientos de Cristo. Por eso, cuanto más comprendan los pobres en la mística de la cruz esa cruz como de *Cristo*, tanto más son liberados del sometimiento al destino y la apatía en el sufrimiento. Por eso la piedad de la cruz por parte de los pobres encierra en sí un potencial totalmente distinto del que la religión dominante les ha transmitido. Consiguientemente, la actualización del mesías crucificado en los esclavos es para los señores tan peligroso como la lectura de la Biblia como tal.

Al principio, y en realidad siempre, la iglesia del Crucificado fue y es la iglesia de los humillados y atropellados, de los pobres y miserables, la iglesia del pueblo. Por otra parte, es la iglesia de los que se convierten de sus formas internas y externas de señorío y opresión. Pero no es la iglesia de los que interiormente se tienen por justos, ni de los dominadores exteriormente. Si en verdad se acuerda del Crucificado, no puede mostrarse en lo religioso indiferente frente a todos. Como pueblo del mesías crucificado es la iglesia de la liberación para todos los hombres, judíos o gentiles, griegos o bárbaros, señores o siervos, varones o mujeres, pero no para todos de la misma manera. Como pueblo del Crucificado procede de la historia terrena determinada de la opresión y la liberación de Jesús, encontrándose en medio de un mundo dividido y enemistado de hombres monstruos, por una parte, y de hombres privados de su humanidad, por otra. Por consiguiente, tiene que hablar de modo concretamente diferenciado y obrar comprometidamente. La liberación de los pobres del laberinto de la pobreza es distinta a la liberación del laberinto de la riqueza, aunque ambos laberintos estén relacionados. La justificación de los pecadores impíos y la de los piadosos pecadores es distinta. La liberación de los esclavos, a los que se

ha robado la vida humana, es distinta de la liberación de los esclavizadores, que se «quitan la vida» en el doble sentido de la palabra. Para salvar a todos, la iglesia del Crucificado, de acuerdo con la contradicción de la cruz, será parcial y tendrá que tomar partido en los conflictos concretos sociopolíticos, en los que se encuentra y en los que toma parte. No tomará parte en los partidos existentes, sino que intervendrá parcialmente de parte de la humanidad traicionada y de la libertad oprimida. El único punto de partida legítimo para esto es tomar en serio la cruz liberadora de Cristo en las situaciones concretas, en las que ella se encuentra con otros. Por poner un ejemplo de cómo de una mística pasiva de la cruz puede salir un seguimiento activo, políticamente relevante, citemos un punto de arranque concreto en América latina:

El vía-crucis, una forma de culto preferida en América latina, se hace fructífera hoy también de cara a la concienciación social. En el centro se encuentra entonces la culpa de la sociedad y este pensamiento focal: Cristo es el prójimo que sufre, el oprimido, el explotado, el que no se puede defender. O sea, se toma literalmente lo que dijo Cristo: «Lo que hicisteis al más pequeño de mis hermanos, me lo hicisteis a mí». Para esta nueva forma de vía-crucis y su relevancia sociopolítica es un ejemplo clásico el *Vía-crucis del siglo 20* de América central... Se representó varias veces y se transmitió por radio, pero lo prohibió en 1964 el régimen militar³⁴.

4. Seguimiento de la cruz

En el último capítulo sobre la mística de la cruz en el sufrimiento pasivo hemos llegado ya, por el conocimiento

³⁴ H. Lüning, *o. c.*, 82 ss.

de los sufrimientos activos de Cristo, a la vía del seguimiento activo del Crucificado. Ahora tenemos que exponer en pinceladas fundamentales las formas de actualización del Crucificado en la comunión con Cristo vivida en el seguimiento, para volver a preguntar qué pasa de su cruz en el Gólgota a la de los seguidores y qué permanece exclusivo de su cruz. La idea del seguimiento es un alnado del protestantismo aburguesado, porque éste ya no conocía ni quería conocer a la iglesia sufriente, la de los mártires, sino que se asentó en las aparentes correspondencias del «mundo cristiano». Sólo en épocas de contradicción entre iglesia y sociedad se hacen seguimiento consciente las experiencias, aparecen mártires, volviendo a entenderse el ser crucificado con Jesús.

Intencionadamente dirigen los evangelios la mirada de los cristianos desde las experiencias del Resucitado y del Espíritu otra vez al Jesús terreno y a su camino hacia la cruz. Presentan la cruz como llamada al seguimiento. Tal llamada (Mc 8, 31-38 par) está en el contexto del anuncio de la pasión de Jesús. Seguimiento quiere decir siempre negarse a sí mismo y cargar con «su cruz». Resumamos primeramente los rasgos fundamentales de esta llamada al seguimiento: Jesús reúne a un grupo de discípulos a su alrededor, los cuales lo siguen (Mc 1, 29; Mt 8, 1; 14, 13; Lc 7, 9; 9, 11; Jn 6, 2, etc.). Esta imagen no distingue todavía exteriormente entre los escribas y sus discípulos. Con todo, la relación era de otra clase. Los discípulos de Jesús no buscan que se les reciba en su «escuela», sino que es Jesús quien los llama. Puede sospecharse que originariamente la llamada y el seguimiento se referían sólo a Dios mismo. Entonces el llamamiento al seguimiento por parte de Jesús implicaría una sorprendente pretensión de poder pleno. Los discípulos no lo siguen para alguna vez ser ellos mismos rabí (Mt 10, 24), pues Jesús no funda ninguna escuela rabínica,

sino que lo que hace es anunciar el reino que se aproxima. La llamada al seguimiento está en función del señoría de Dios que irrumpe, siendo este signo Jesús mismo en persona. Por eso tal llamada es incondicional y ni se motiva ni se fundamenta *a posteriori*. Siempre se dice sin más: «¡Sígueme!» (Mc 1, 17 par; Mt 2, 14 par). Los que siguen esta llamada, lo dejan todo; otros fallan, quedándose en lo que son. Seguir a Jesús quiere decir romper todas las demás ataduras a familia, profesión, etc., y hasta los vínculos consigo mismo, negarse y odiarse a sí mismo para ganar el reino: «Quien quiera guardar su vida, la perderá, y quien la pierda por mí y el evangelio, la conservará» (Mc 8, 35). Es decir, el llamamiento al seguimiento se motiva escatológicamente y no se puede entender moralmente. Se trata del llamamiento al futuro de Dios que irrumpe ahora con Jesús y por ese futuro no sólo se pueden dejar las vinculaciones del mundo que ahora pasa y la preocupación por la propia vida, sino que se deben dejar. La llamada al seguimiento es el mandamiento de la hora escatológica. Pero en cuanto llamada al seguimiento de Jesús es, al mismo tiempo, llamada al sufrimiento y bajo la cruz de Jesús. ¿Y de qué sufrimiento se trata? Bonhoeffer llamó acertadamente la atención sobre el hecho de que Jesús tiene que padecer y ser rechazado, de acuerdo con los anuncios de la pasión, en cuyo contexto se halla el llamamiento a seguirlo³⁵. Padecer y ser rechazado no son idénticos. El sufrimiento se puede celebrar y admirar. Puede suscitar compasión. Pero el ser rechazado arrebata su dignidad al sufrimiento, convirtiéndolo en algo denigrante. Sufrimiento y ser rechazado designan la cruz. Morir en la cruz quiere decir sufrir y morir como un marginado y rechazado. Si los se-

³⁵ D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Salamanca 1968, 77 ss.: «El seguimiento y la cruz».

guidores han de cargar con «su cruz», tendrán que cargar no sólo con el sufrimiento y un destino pesado, sino con el sufrimiento del rechazo. Los grandes santos cristianos fueron por propia experiencia también los más abandonados de Dios. La expresión «cruz» para designar la pasión del seguimiento, recobra su sentido sólo a partir de la cruz de Cristo y no por el sufrimiento natural o social. «Cruz no es el sufrimiento vinculado a la existencia natural, sino al hecho de ser cristiano»³⁶. Y la cruz de Cristo se hace comprensible en el contexto de su vida primariamente por razón de su misión, que despertó la contradicción. Pero en ella se encierra, además de la contradicción de la ley y de la sociedad, también el mismo abandono de Dios, como dice Mc 15, 34. En su cruz se oculta también la entrega al rechazo por parte del Padre, de la que emergen, en el contexto de su resurgimiento, elección y reconciliación. Habrá que preguntarse, si esta cruz del abandono absoluto por parte de Dios no es algo exclusivo de su cruz, pasando sólo en pálidos reflejos a la cruz de los seguidores que sufren. La cruz de Cristo no se reduce a un modelo de la cruz de los seguidores de Cristo. Su sufrimiento a causa del abandono de Dios no es como un esbozo para la existencia cristiana en el abandono de Dios experimentado en el mundo que pasa. Por eso tampoco se dice en Mc 8, 35, intencionadamente sin duda, que los discípulos tienen que cargar con «su» cruz, la de Cristo, sino «su cruz de ellos». No se puede hablar de una nivelación, como se ve también por la historia de Getsemaní. Jesús sufrió y murió en soledad, mientras que los seguidores sufren y mueren en su comunión. A pesar de todo lo que hay en común, esto es algo totalmente distinto. «Así, el sufrimiento sigue siendo lejanía de Dios, pero en la comunión del sufrimiento de

³⁶ *Ibid.*, 80.

Jesucristo el sufrimiento triunfa del sufrimiento y se otorga la comunión con Dios precisamente en el dolor»³⁷. Por eso el seguimiento es alegría.

Pablo ha traducido en una mística de la cruz su conocida proclamación de la «palabra de la cruz» (1 Cor 1, 18) en las parénesis de sus cartas, mandando a las comunidades crucificar su carne y hacer visible en su cuerpo la muerte de Jesús³⁸. El ser crucificado con Jesús se simboliza creadoramente en el bautismo y se practica en la nueva obediencia que ya no se acomoda al esquema de este mundo (Rom 12, 1). Quien ha muerto con Cristo (Rom 6, 4), está crucificado para el mundo y el mundo para él (Gál 6, 14). El término «mundo» no significa aquí la personificación de la realidad experimentable, sino el mundo de la ley, del pecado, los poderes y la muerte. Está «muerto» para este mundo, es decir, éste ya no tiene sobre él derechos ni exigencias. Pero vive en el espíritu vivificante de la nueva creación, es arrastrado por él, caminando en una novedad de vida. Pablo ya no utiliza la expresión «seguimiento», pero a veces habla de «imitación» (1 Cor 11, 1; 1 Tes 1, 6). En la discusión sobre su legitimidad apostólica llama la atención, en contra de ideas de sucesión, sobre los visibles signos de la cruz en su cuerpo y a causa de él (2 Cor 4; 2 Cor 6; 2 Cor 11, 22 ss)³⁹. Se trata de las experiencias muy evidentes del sufrimiento, la persecución y el rechazo, en las que lo ha metido su apostolado. Si Pablo sigue en su apostolado la misión de Cristo, eso lo introduce en el seguimiento de la cruz mediante ataques exteriores e interiores. Lleva la muerte de Jesús en su cuerpo, para

³⁷ *Ibid.*, 86.

³⁸ E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, 1969, 61 ss; *La llamada de la libertad*, Salamanca 1974, 31 ss.

³⁹ E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels*, 1942; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, 1966.

que se revele la vida de Jesús: «De modo que ahora la muerte es poderosa en nosotros y la vida en vosotros» (2 Cor 4, 12). No se trata de sufrimientos que uno mismo ha elegido. Tampoco es el intento de llegar por el sufrimiento a una más profunda comunión con Cristo. Ni la imitación de los sufrimientos de Cristo. Se trata de los padecimientos apostólicos y de la cruz del testigo. El carnet de su apostolado se lo da el mismo Cristo, que se revela en la cruz de su apóstol. Porque sigue la misión de Cristo, carga Pablo con «su» cruz, revelando la fuerza de Cristo mediante su debilidad y la vida del Resucitado con su morir diario.

La siguiente configuración del seguimiento del Resucitado fue en la historia de la iglesia la de los *mártires*. Peterson ha mostrado que el apostolado era algo limitado, mientras que el concepto de mártir no se restringía coincidiendo con el de apóstol: «La iglesia apostólica, basada sobre los apóstoles, que son mártires, es también la iglesia doliente, la iglesia de los mártires»⁴⁰. Los sufrimientos apostólicos pueden renovarse en un mártir, que, en sentido jurídico, no es sucesor de los apóstoles. El apostolado de los testigos de vida del Resucitado no pasa a nadie más. Mientras que su ministerio de proclamación y su ser crucificados con Cristo pasa a toda la comunidad (A. Schlatter). En la antigua iglesia del tiempo de las persecuciones el martirio se miraba como carisma especial. Los ejecutados recibían el «bautismo de sangre» y la comunión en la muerte con Cristo. Su testimonio se completaba en la entrega de la vida, interpretándose ésta como su victoria junto con el Crucificado. Entonces el mártir no sólo sufría *por Cristo*, su Señor, como un sol-

⁴⁰ E. Peterson, *Testigos de la verdad*, en *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 74. Cf. sobre la interpretación del seguimiento en Kierkegaard, V. Eller, *Kierkegaard and radical discipleship*, Princeton 1968.

dado da a la muerte por su rey, sino que su martirio se miraba como padecer *con Cristo* y, por consiguiente, y viceversa: como el padecer de Cristo en él y con él. Y puesto que Cristo mismo sufre en los mártires, se pudo decir en Col 1, 24, que los mártires «suplen en su cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo por la iglesia». No sólo siguen la pasión de Cristo, testificándola por identificación, sino que toman parte en la pasión de Cristo que continúa y la completan. Son introducidos en el misterio de la pasión de Cristo, tomando parte en ella. Esto llevó posteriormente a la idea de que los altares de la iglesia tienen que levantarse sobre los sepulcros o reliquias de los apóstoles y mártires, y de que los sufrimientos de éstos, al participar en la pasión de Cristo, pueden tomarse como buenas obras. La participación y la cooperación siguientes de los mártires en la agonía de Cristo no tiene, sin embargo, que entenderse en este sentido. Pueden también aclarar en qué relación está la pasión de Cristo con el sufrimiento escatológico, que va a través de toda la creación esclavizada (Rom 8, 9). Peterson lo explica así: «El sufrimiento en este cosmos es universal, por tratarse de un sufrimiento con la pasión de Cristo, que se ha adentrado en este cosmos y, sin embargo, lo hizo saltar, al resucitar de entre los muertos y subir al cielo»⁴¹.

⁴¹ *Ibid.*, 80 s., 90: «Siempre tenemos el mismo pensamiento: que todo sufrimiento lo es escatológico, padecido en configuración con la pasión de Cristo, y que, por consiguiente, la gloria de Cristo le está asegurada a aquel que ha sufrido con él». Cf. también: *Apostel und Zeuge Christi*, 1952. Igualmente P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 1965, 232, descubre un paralelismo entre los παθήματα χριστοῦ (Flp 3, 10) y los παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ (Rom 8, 18): «El sufrimiento que anónimamente subyuga al mundo resulta claro para el (y a causa del) cristiano que se trata de la lucha del creador, iniciada por Cristo, con los poderes del mundo para defender su derecho en la creación». Sobre Col 1, 24, cf. I. Kremer, «Was an den Leiden noch mangelt...», 1956; E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht*, 1963.

Peterson aclara con ello el carácter universal y público de la cruz de Cristo en su significación para el sufrimiento desconocido el de los últimos tiempos por parte del mundo impío y abandonado de Dios. Entre el Gólgota y el final escatológico del mundo está la muerte del mártir como testimonio público. El sufrir y ser rechazado de Cristo en la cruz se interpreta como sufrimiento y rechazo escatológico, siendo llevado por los mártires a la publicidad escatológica, en que se les arroja fuera, se les rechaza y se les mata públicamente. El «ataque al cristianismo» de Kierkegaard en medio del mundo liberal, protestante-burgués del siglo XIX hizo ver claro que, al rechazar el concepto de mártir, también se pierde la idea del sufrimiento por la iglesia, quitando al evangelio de la cruz su sentido, teniendo que perder finalmente el cristianismo asentado su esperanza escatológica. El aburguesamiento del cristianismo significa siempre olvido de la cruz y des-esperanza.

Una tercera manera del seguimiento de Cristo surgió después de la época de los mártires en el camino especial del monacato. Aquí el concepto de seguimiento cedió la primacía al de imitación (*imitatio Christi*). Las humillaciones experimentadas por los apóstoles y mártires se convirtieron en la virtud cristiana de la humildad. De las persecuciones que apóstoles y mártires experimentaron en su camino de proclamación de la verdad de Cristo, se pasó al ejercicio de la mortificación espiritual. Del martirio concreto se llegó a la «muerte espiritual» en la *mortificatio sui*. De los llamamientos escatológicos de seguimiento por parte de Jesús salieron saberes espirituales y morales. Así se puede describir indudablemente el proceso de traducción y espiritualización. Sin embargo,

202 ss; E. Güttgemanns, o. c., 323-28, que constata, con razón, una gradación en la com-pasión con el crucificado.

también de esa manera se mantuvo vivo el recuerdo de los sufrimientos de Cristo. Las fundaciones y reformas de las órdenes estuvieron siempre determinadas por el pensamiento de la imitación de Cristo. Los monjes irlandeses y escoceses tenían que andar errantes, porque Jesús también anduvo errante. El celibato se fundamentó en el celibato de Jesús y la pobreza, en la suya. En los franciscanos, las órdenes mendicantes y la *devotio moderna* la protesta reformadora contra la riqueza, el poder político y la mundanización de la iglesia apelaba continuamente al ejemplo de Jesús. Los movimientos cristianos de seguimiento que no llegaron a incorporarse en la iglesia, tales como los valdenses, albigenses, wiclefitas y husitas, fueron reprimidos y perseguidos. Su espiritualización experimentó luego el seguimiento de Cristo en los ejercicios místicos, que con tanta frecuencia suplieron y sustituyeron a la teología escolástica. Aquí de lo que se trataba era de la unidad entre teoría y práctica en la existencia cristiana. Fe sin seguimiento se convierte en mera aceptación de doctrinas y cumplimiento de ceremonias. De una herencia agustiniana y franciscana entró en la teología por Buenaventura un carácter voluntarista y afectivo⁴². Teología no es pura teoría, sino una síntesis de teoría y sabiduría práctica, o sea, *theologia affectiva*. Representa una unión de reflexión intelectual y experiencia espiritual. Pero las experiencias espirituales pertenecientes al conocimiento de Dios se adquieren en la *meditatio crucis*. Con esto aparece la *via crucis* como tercera realidad junto a la *via activa* de las obras buenas agradables a Dios y a la *via contemplativa* de la adoración eterna de la teología mística, negativa⁴³. El *itinerarium in*

⁴² Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 1961.

⁴³ Así W. v. Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, 1967, 169 ss.

Deum comienza con la inmersión en la pasión y muerte de Cristo, hasta que sus sufrimientos se sientan como propios y sus acometidas como propias. La fusión del alma con Cristo mediante el sufrimiento la llamaron Eckart y Taulero la *via compendii*, el camino más corto para el místico nacimiento de Dios en el alma. Con ayuda de la *meditatio crucis* vuelve el alma a la oscuridad de su base no creada. Conformándose con la cruz, el alma se hace semejante a Dios. El camino de salvación del místico ser crucificado con Jesús llega a la gloria a través del sufrimiento, a la elección, mediante la entrega a la perdición, a la corona, atravesando por la cruz. Así lo dice también Tomás de Kempis en su libro *De imitatione Christi*, que aún conserva su efectividad para la piedad cristiana⁴⁴. La suprema virtud del seguimiento es la humildad. Se muestra en la obediencia, desprecio del mundo y silencio. Jesús es el modelo de esta humildad. Su camino de humildad conduce a la vida eterna a través de la cruz. Seguirlo quiere decir renunciar al amor del mundo y de sí mismo y ser poseído por el *amor crucis*. Por la *via regia sanctae crucis* se camina a través de combates fuertes, privación de la gracia y destrucciones internas (*annihilatio*), llegando a la plena seguridad en Dios. La *conformitas crucis* lleva a la *contemplatio Dei* en el místico *excessus mentis*. También en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola se hace esta consideración en la tercera semana a propósito de los sufrimientos de Cristo: «En la pasión es acertado pedir padecer con Cristo, lleno de dolores, total quebrantamiento con Cristo, tan quebrantado, lágrimas y penitencia íntima por las que Cristo soportó». Siempre se trata de hacerse espiritualmente semejantes a Cristo sufriente y crucificado. Tampoco la teología de la cruz de Lutero es comprensible sin este

⁴⁴ Cf. también Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, n. 97 y, además, J. Sudbrack, *Existentielles Christentum*, 1964.

seguimiento místico de la cruz y su cristología de la *conformitas*⁴⁵. Por el camino de la cruz se hace el creyente «imitador de Cristo» de un modo espiritual e íntimo, conservando en ello las experiencias de los apóstoles y mártires, sin hacerse él mismo apóstol y mártir. La fe en el Crucificado lleva a una existencia conforme con la cruz y con Cristo. Se puede considerar a este proceso de interiorización de la llamada «mística de introversión» en el seguimiento de Cristo como un extrañamiento del seguimiento concreto y corporal. Pero hay que ver también que esta mística de la luz interior puede cambiar continuamente y de modo repentino, convirtiéndose en «llama consumidora que se dirige hacia fuera»⁴⁶. El cambio repentino de mística en quiliasmo y de religión en revolución se puede ver tanto en rebautizantes reformadores como en la mística de la cruz de Tomás Münzer⁴⁷. Con todo, seguimiento no puede ser imitación, pues aquél quiere decir convertirse uno mismo en Jesús. Tampoco puede ser admiración y semejanza mística con un héroe⁴⁸. El seguimiento acontece mediante la propia responsabilidad respecto de la misión de Cristo hoy y cargando con la propia cruz.

Seguimiento de Cristo significa fe y ésta es, de hecho, una unidad existencial de teoría y praxis, como puede verse en la existencia apostólica, en la de los mártires y, en cierto modo, también en la teología mística de la experiencia interior.

⁴⁵ Cf. sobre esto E. Wolf, *Staupitz und Luther*, 1927; E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, 1932; H. J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*, 1951.

⁴⁶ K. Marx, *Frühschriften*, ed. S. Landshut, 1953, 17.

⁴⁷ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1952, 184 ss.

⁴⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1957, 385: «La repetición propiamente dicha de una posibilidad existencial ya sida —que la existencia se elige a su héroe— se basa existencialmente en la resolución que se adelanta». Pero el seguimiento de Cristo no es, en modo alguno, una *elección heroica* a modo de respuesta.

Pero hay que atender a dos cosas: 1) ¿Qué son pasión y cruz de Cristo y qué son pasión y cruz de los seguidores? 2) ¿Cómo se realiza la actualización seguidora de la misión y de la cruz de Cristo hoy, si no se trata simplemente de una imitación privada?

La primera cuestión se puede aclarar echando mano de la interpretación de la cruz en R. Bultmann: «Dejando Dios que crucificaran a Jesús, ha levantado la cruz para nosotros: creer en la cruz de Cristo no significa mirar a un suceso mítico que se haya realizado fuera de nosotros y de nuestro mundo, mirar a un acontecimiento que objetivamente se puede contemplar y que Dios lo toma como llevado a cabo por nuestro bien; creer en la cruz significa más bien tomar la cruz de Cristo como propia, quiere decir dejarse crucificar con Cristo».

Para Bultmann la cruz es un «acontecimiento escatológico», o sea, no es algo del pasado al que se vuelve la vista, sino que es el acontecimiento escatológico en y allende el tiempo, en cuanto que por su significado, o sea, para la fe, es *siempre actualidad*. Como prueba, cita Bultmann la teología apostólica de la cruz en Pablo y sigue diciendo:

Como acontecimiento salvador, la cruz de Cristo no es, por tanto, un suceso mítico, sino algo histórico originado en el acontecimiento histórico de la crucifixión de Jesús de Nazaret. Por su significado histórico, es el juicio sobre el mundo, el juicio liberador sobre el hombre... La proclamación de la cruz pregunta al oyente, si quiere incorporarse este significado, si quiere dejarse crucificar con Cristo⁴⁹.

Es acertado el rechazo de una objetivación de la cruz de Cristo y de una historización de la cruz de Jesús hasta

⁴⁹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, en *Kerygma und Mythos I*, 1960, 42 s.

privarle completamente de su significado, pero parece, sin embargo, que se priva a la cruz de Jesucristo de su propia significación y que gana importancia histórica sólo en la realización existencial subsiguiente del ser crucificado con él. Creer en la cruz de Cristo quiere decir *también*, sin duda, dejarse crucificar con él, justificar el juicio justificante de Dios. Pero esto es, con todo, secundario. «Pues Cristo murió por nosotros, impíos, cuando todavía éramos débiles» (Rom 5, 6), «cuando todavía éramos pecadores» (v. 8), dice Pablo. Su muerte de cruz «por nosotros», los impíos, los pecadores, no es ciertamente un suceso mítico fácil de comprender. No basta tampoco reconocerlo doctrinalmente. Pero tampoco representa un acontecimiento escatológico-histórico en el sentido de que se origina en la crucifixión de Jesús, prosiguiendo en el ser crucificado con él y siendo «siempre actualidad». El «nosotros con Cristo» tiene en Pablo su base íntima y su presupuesto permanente en el «Cristo por nosotros». La simultaneidad y conformidad del ser-crucificado-con es una correspondencia de la fe, que se hace posible y verdadera sólo por razón de la revelación de Dios en su opuesto, en el abandonado de Dios, y en la muerte de Cristo por sus enemigos, los impíos y pecadores. El significado de la cruz de Cristo no se comprende a partir del ser-crucificado-con por parte de los creyentes, sino al revés, a partir de la muerte de Cristo por los impíos alcanza su sentido el ser-crucificado-con por parte de los creyentes. Si «significación» sólo se ha de entender «históricamente» y si «historicidad» sólo puede ser realización existencial, entonces la cruz del seguimiento puede más fácilmente determinar la cruz de Cristo que no al revés. El anuncio de la cruz es indudable que al oyente no le pregunta primariamente si se quiere dejar crucificar con Cristo, sino que le anuncia el Cristo crucificado por él, el impío, en medio del abandono de Dios. Sólo la revelación de Dios

en su abandono, sólo la aceptación de los impíos mediante la admisión por parte de Cristo mismo del abandono en que ellos se encuentran, sólo eso los coloca en comunión con el Crucificado y en el seguimiento. Sólo si Cristo ha tomado nuestra cruz como propia tendrá sentido cargar con la cruz del seguimiento. La distinción de Bultmann entre mítico e histórico, entre histórico carente de y cargado de significado, así como su interpretación meramente existencial de la historia, lo ponen en peligro de no poder entender la cruz de Cristo sino sólo como ejemplo para la subsiguiente *conformitas* de la existencia cristiana. Esto encuentra amplio apoyo en la teología antigua de Lutero, todavía impregnada de misticismo, pero lleva fácilmente a no poder entender a Jesús como Cristo sino en cuanto que ese suceso histórico-escatológico del juicio liberador se originó en su crucifixión y en cuanto que él es, en el tiempo, el iniciador de la cruz de la eternidad siempre presente.

Este peligro se hace aún mayor, si el seguimiento creador por propia iniciativa se busca en Jesús su propio ejemplo o del «camino de Jesús» sólo se escogen aquellos detalles que uno puede seguir y que hoy parecen llenos de sentido⁵⁰. Es cierto que en una sociedad tecnocrática

⁵⁰ Admito en las consideraciones siguientes el concepto de seguimiento en D. Sölle. Cf. *Stellvertretung*, 1965; *Atheistisch an Gott glauben*, 1968, 37 ss; *Das Recht ein anderer zu sein*, 1971; *Teología política*, Salamanca 1972. Sigo gustosamente su teología vinculada a la praxis, pero no puedo compartir su acusación indiferenciada de metafisicismo contra teología y fe. Su ética del seguimiento se aproxima, por ello, al ritschlianismo vulgar, haciéndose fácilmente legalista. Su crítica a la «mitología de la promesa apocalíptica», como caracteriza a mi *Teología de la esperanza* (*Teología política*, 61), hay que atribuirle, sin duda, a su horizonte comprensivo, determinado por Gogarten y Bultmann, en el que se dice: «No lo entiendo» frente a todo lo que supera el horizonte existencial de la elección heroica a modo de respuesta, y frente a aquello de lo que «nada práctico puede hacerse» (Kant).

se cosifican todas las relaciones humanas y se extiende como epidemia una apatía generalizada. Es cierto que en este mundo poseído por el fetichismo de las armas y la facticidad de todas las cosas nada humaniza tanto al hombre como el amor, el interés consciente por la vida de los otros, en especial, de los oprimidos. Pues el amor hace a uno capaz de ser herido y defraudado, prepara para el sufrimiento, conduce del aislamiento a la comunidad, siempre asociada al dolor, en relación con otros, tan distintos de uno mismo. El amor cambia al mundo, haciendo revivir las situaciones petrificadas y superando el impulso de muerte, que hace todo un objeto de posesión y poder. También es acertado ver personificado tal amor en la predicación de Jesús sobre el reino que se aproxima, reino de la gracia de Dios que se adelanta, verlo en su vida por y con los indefensos, marginados, pecadores y publicanos. Por último, es acertado concretizar hoy el seguimiento de Jesús en el amor, el sufrimiento y la revuelta. Esto no reduce la fe en el seguimiento a mera ética, como temen los «ortodoxos», sino que más bien lo que ocurre es que la ortodoxia se reduce en la ortopraxis a la unidad de teoría y práctica. Lleva, finalmente, sobrepasando el estrecho círculo de la comprensión de Cristo en las categorías de la historicidad de la respectiva existencia, a los terrenos económicos, sociales y políticos, en los que los hombres tienen, de hecho, que librar su lucha por la «existencia». De ese modo se vence la privatización del ser-crucificado-con y su espiritualización, encaminándose hacia una teología política del seguimiento del Crucificado. Pero en esta ética de seguimiento no basta con partir meramente de la «imagen y el testimonio del hombre Jesús» y con «vivir según el esbozo de Jesús»⁵¹. Todo es acertado para la amplia-

⁵¹ Por ejemplo, *Atheistisch an Gott glauben*, 86, y frecuentemente en otros escritos.

ción de la comprensión del seguimiento y la concreción del cargar de la cruz, que de ningún modo tiene lugar meramente en la fe interna, como tampoco se redujo el martirio concreto en su tiempo a la *conformitas crucis* mística. Pero las expresiones al uso oscurecen la peculiaridad e irrepetibilidad del camino y de la cruz de Cristo. En su pasión hay más que sólo el necesario sufrimiento del amor, verdadero en el seguimiento, más que la capacidad de ese amor para sentirse herido y defraudado. Los dolores del amor, si son aceptados, lo profundizan. Pero en los sufrimientos de la cruz de Cristo está encerrado no sólo el padecer ético del amor, no pudiendo significarse con «ética» nada desfavorable o limitado. Bonhoeffer dijo acertadamente: «Jesús es el Cristo rechazado en el sufrimiento. El ser rechazado priva al sufrimiento de toda dignidad y honor»⁵². Jesús fue rechazado también, pero no sólo por ellos, por monstruos, a causa del amor que tenía a los que ellos reducían a un estado inhumano, sino que fue abandonado además, y del modo más profundo, por su Padre, cuya cercanía anunciaba y vivía. Esta condición de rechazo en la pasión, este juicio en la cruz sobrepasa con mucho los sufrimientos del amor al prójimo y al enemigo. No se adentra en la metafísica, sino en la escatología universal y cósmica del final, en el abandono de Dios propio de los impíos y en la destrucción de todo lo existente. En este horizonte, la cruz de Cristo adquiere un significado que sobrepasa el sufrimiento del amor en orden al testimonio de la fe, del mantenerse cuando todo se hunde, de la comunión con Cristo en el abandono. Tampoco el ser-crucificado-con del apóstol se reduce a un significado ejemplar o prototípico para el sufrimiento del amor. El llamado catálogo de las circunstancias (*peristases*), 2 Cor 2, no representa una doctrina

⁵² D. Bonhoeffer, *o. c.*, 86.

paradójica sobre el amor en medio de todo sufrimiento, sino que hay que mirarlo desde el horizonte apocalíptico de la destrucción del mundo y de la nueva creación. El ser-crucificado-con por parte de los mártires tampoco se agota en el sufrimiento del amor, sino que remite al testimonio de la verdad contra los señores de la mentira. El sufrimiento del amor para con el hombre olvidado, despreciado y traicionado en todos los ámbitos de su opresión es un sufrimiento concreto del seguimiento y significa, en la práctica, cargar con «su cruz». Pero no se le debe aislar y, respetando toda la interpretación existencial de Jesús, algo perfectamente aceptable en todo este proceso, no se debería perder de vista la diferencia cualitativa entre la cruz propia de Cristo y ésta de sus seguidores. La cruz de Cristo se convierte en la razón del ser-crucificado-con por parte del apóstol, de los mártires y los que aman olvidándose de sí mismos. La base sólo es comprensible a la luz de lo fundamentado, pero es más que esto. La cruz de Cristo se experimenta en la cruz del seguimiento de la fe y del amor, pero la de Cristo precede a ésta temporal y objetivamente y por su significado escatológico para los impíos.

Estará bien que la teología de la cruz aprenda a distinguir, conforme a lo que se dice de la cruz de Cristo, que murió por los impíos, entre las siguientes realidades:

- 1) entre la cruz apostólica de la implantación de la obediencia a la fe en un mundo lleno de ídolos, demonios, fetiches y supersticiones,
- 2) entre la cruz de los mártires, que testifican corporalmente ante los dominadores del mundo el señorío del Crucificado,
- 3) entre el sufrimiento del amor a los abandonados, despreciados y traicionados,

4) entre los «sufrimientos de este tiempo», el gemido de la creatura esclavizada, la tristeza apocalíptica de un mundo impío.

La teología de la cruz tiene que hacer estas distinciones, para descubrir y realizar las relaciones de un modo auténtico y lleno de esperanza en el sentido de la liberación escatológica del mundo. El cristiano se encuentra en el entretejido de estos cuatro sufrimientos distintos, teniendo que representar en ellos teórica y prácticamente el significado de la cruz de Cristo, si es que quiere responder adecuadamente a la cruz sobre el Gólgota en el horizonte del mundo. La teología de la cruz no puede permitirse aquí ninguna equivocación, como una y otra vez lo ha hecho, por desgracia, en la historia.

5. Teología de la cruz

La fe cristiana está indisolublemente unida al conocimiento del Crucificado, es decir, al conocimiento de Dios en el Cristo crucificado o, para decirlo todavía más precisamente con Lutero: al conocimiento del «Dios crucificado». ¿Qué significa esto para la *teología* de la fe cristiana? Nos fijamos de nuevo sólo en formas fundamentales de la teología cristiana, preguntando por su postura respecto de la cruz como criterio íntimo de ella.

Conforme a la terminología griega, «teología» significa el tratado de Dios, de dioses o de cosas divinas⁵³. Platón llamaba a las sagas poéticas sobre dioses «teologías» (*Politeia*, 379 a). En ellas descubría la *teología mítica*, como las llamó más tarde la escuela estoica. Teológicos

⁵³ Así se expresa también la ortodoxia luterana: «Theologia est» o: «Sermo de Deo et rebus divinis». Cf. sobre la historia de la procedencia F. Kattenbusch, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογείν, θεολόγος* (1930), 1962.

se podrían llamar igualmente los mitos y ritos de la religión del estado. El estoicismo posterior llamó a este terreno la *teología política*. Frente a la «teología» de los poetas y de los hombres de estado, Platón mismo preguntaba por los «*typoi peri theologias*», es decir, por los criterios de la licitud de tales sagas divinas, encontrándola en la doctrina de las ideas y en la moral. Aristóteles hablaba de modo muy parecido a los poetas míticos «teologizantes», como Hesíodo y Homero (*Metafísica*, 6, 1, 1026 a), pero él mismo llamó curiosamente *theologike philosophia* a su propia doctrina metafísica del «motor inmóvil» (*Metafísica*, 12). El estoicismo distinguió más tarde tres clases de teología: la *teología mítica* de los poetas, la *teología política* de los legisladores y la *teología natural* (= consideración del ser) de los filósofos⁵⁴.

En el nuevo testamento no aparece la expresión «teología». Por eso es comprensible que a la iglesia antigua en ambiente griego se le brindara primordialmente el concepto filosófico de teología y que lo aceptara. Los alejandrinos entendían por «teología» el «conocimiento del logos eternamente existente» por contraposición al mundo mítico de la pura fe. También en la época siguiente se reservó el término «theo-logia» para el conocimiento especial de Dios, la *doctrina de Dios*, la *visión de Dios*, unida en la práctica con la *alabanza de Dios* mediante himnos litúrgicos. De ella se distinguía la «economía de la salvación», en la que se trataba de la humanización del Logos, cruz y resurrección, iglesia y sacramentos⁵⁵. Había,

⁵⁴ M. Pohlenz, *Die Stoa I*, 31964, 198: «Panaitios distinguía tres clases de dioses: las fuerzas naturales personificadas, los dioses de la religión del estado y los del mito (*genus physikon, politikon, mythikon*), fundamentando con ello la *tripartita theologia*, que se impuso concretamente en la teología racionalista de Roma».

⁵⁵ Cf. para lo siguiente G. Ebeling, art. *Theologie*, en RGG³ VI 754-69.

por tanto, una teología doxológica y otra económica o, dicho de otra manera: teología como «pura teoría» y teología como «teoría práctica» de la historia salvífica.

Sólo en la edad media surgieron las primeras formas de *ciencia teológica*. Comprendía ya no sólo la doctrina sobre Dios, sino todo el complejo de tradición cristiana especial, la *sacra doctrina*, y más en general, la teología filosófica que abarcaba el saber del tiempo. «Unde theologia, quae ad sacran doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur», decía Tomás de Aquino (S. Th. 1, 1 a 1). Distinguía, pues, una *teología filosófica* y una *teología teológica*, utilizando, con todo, el mismo término «teología» para ambas⁵⁶. Teología como ciencia quiere decir aquí dar cuenta abiertamente sobre la fe cristiana con todos los medios espirituales de la publicidad actual y, al mismo tiempo, el servirse del saber del presente por parte de la fe cristiana. Ahí se oculta la exigencia de que la teología cristiana es «la verdadera filosofía» y que no representa una verdad religiosa especial o una cosa privada.

Todavía hoy existen ambas formas de teología. Se puede partir estrictamente del concepto «teología» y entender por el logos de la teología la palabra de Dios⁵⁷. En esta «palabra», Dios puede tomarse no sólo como objeto del discurso humano, pues Dios no es objeto de la experiencia, como lo son las cosas del mundo que la razón humana puede conocer, definir y dominar. Si se toma en serio a Dios mismo como el Señor, entonces hay que tomarlo y pensarlo como el sujeto de su palabra.

⁵⁶ G. Söhngen, *Philosophische Einleitung in die Theologie*, 21964.

⁵⁷ Así E. Brunner, *Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie* (1925), en *Anfänge dialektischer Theologie I*, 1962, 293 ss; K. Barth, *Der Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), en *ibid.*, 197 ss, y *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, 1927, 18 ss.

Teología, pues, como *discurso sobre Dios* es sólo posible a base de *lo que dice Dios mismo*. Teología, como reflexión de la fe sobre la palabra percibida, presupone el acontecimiento de la palabra que Dios mismo dice. La fe es «razonable», en cuanto que «escucha» el dicho de Dios. Su razón consiste en que piensa sobre la palabra de Dios, consciente siempre de la subjetividad de Dios en la teología y escuchando la palabra de Dios que ha de acontecer⁵⁸. La *teología de la fe* presupone la *teología de Dios*, que radica en la palabra misma de Dios acontecida y que ha de acontecer⁵⁹. Por eso es *teología eclesial*. La debilidad de este punto de partida está en que puede llevar cerca de la distinción de la antigua iglesia entre teología como doctrina de Dios y economía como doctrina de la salvación, perdiendo de esa manera el contacto con la realidad en relación con la existencia humana no salvada. No siempre toma por adelantado en serio este punto de partida el hecho de que en la cruz de Cristo ambas cosas son una y que, por lo mismo, como dijo Pablo, el «λόγος τοῦ θεοῦ» (2 Cor 2, 17) cristianamente no puede ser otro que el «λόγος τοῦ σταυροῦ» (1 Cor 1, 18)⁶⁰.

Por otra parte, se puede hacer *teología como ciencia* en condiciones modernas, apoyándose en Schleiermacher

⁵⁸ El mejor ejemplo para esto es K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes* (1931), 1958.

⁵⁹ En este sentido, distinguía la antigua dogmática protestante entre la *theologia archetypus* como *cognitio quam Deus ipse de ipso habet* y la *theologia ektypus* como *scientia de Deo et rebus divinis cum creaturis intelligentibus a Deo ad imitationem theologiae suae communicata*.

⁶⁰ Por más que precisamente Barth intenta pensar estrictamente la unidad, vuelve una y otra vez sobre la diferencia íntima entre Dios en su «propia inalcanzabilidad por parte de todo el mundo» y su «autosuficiencia a causa de la intocada gloria y beatitud de su vida interior» y Dios como se autodetermina en Jesucristo (cf. *Kirchliche Dogmatik* II, 2, 178. 181 y passim).

y Hegel. Según ello, teología es una «ciencia positiva», cuyas partes están unidas para formar un todo por su relación común con una determinada manera de fe. Entonces la teología cristiana es la ciencia del cristianismo⁶¹.

Yendo más allá de Schleiermacher, se puede luego constatar que ese «cristianismo», en países cristianos de la época moderna, no vive en absoluto sólo en la iglesia organizada, sino que se ha metido en la cultura objetiva y personal de muchas maneras. Gusta formular este conocimiento sociológico con el *pathos* mesiánico-quiliástico de R. Rothe, diciendo que el cristianismo después de su estadio eclesiástico ha pasado a su época histórico-mundial⁶². De esta idea, que no sólo constata algo, si-

⁶¹ Fr. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, ed. H. Scholz, 1961, § 1: «La teología en este sentido, en el que se toma el término siempre aquí, es una ciencia positiva, cuyas partes forman un todo únicamente por su común relación con una determinada configuración de la conciencia de Dios; o sea, de la cristiana en base a su relación con el cristianismo».

⁶² R. Rothe, *Theologische Ethik* III, 1848, § 477, 1010: «Si uno quiere orientarse en la situación actual de la cristiandad, la condición previa es el reconocer que el estadio eclesiástico del desarrollo histórico del cristianismo ha pasado, y que el espíritu cristiano ha entrado en su época moral, es decir, política. Si la iglesia es la forma esencial, en la que el cristianismo tiene su existencia: entonces —esto hay que concederlo honradamente—, su situación en nuestros días es lamentable, y no sólo desde ayer, no pudiendo preverse tampoco cómo va a poderse mejorar. Pero el cristianismo quiere, conforme a su esencia íntima, sobrepasar a la iglesia, intenta nada menos que tener al organismo total de la vida humana como tal por su propio organismo, es decir, el estado. Se trata esencialmente de mundanizarse cada vez más completamente, o sea, despojarse de la forma eclesiástica, que tiene que tomar a su entrada en el mundo, y colocarse la figura de vida comúnmente humana, que de por sí es moral». Cf. para el contexto en Rothe, H. J. Birkner, *Spekulation und Heilsgeschichte. Die Geschichtsauffassung Richard Forthes*, 1959. Estas ideas representan hoy en forma modificada Th. Rendtorff, *Ot. Säkularisierung; Christentum ausserhalb der Kirche*, 1969; *Christentum zwischen Revolution und Reaktion*. «El paso del cristianismo a

no que también quiere algo, se deduce para la teología la enorme tarea de desarrollar en su totalidad una «teoría del cristianismo actual». Y en ella se incluye a su vez la pretensión medieval de que la teología cristiana tiene que ser capaz de representar la *verdadera filosofía*, desarrollando una teoría cristiana del presente. En las condiciones de la historia contemporánea, la «teoría del cristianismo» toma con ello la tarea de la filosofía de la historia, que Hegel entendía en el sentido de que la filosofía, como conocimiento del ser, al mismo tiempo «interpreta a su época en pensamientos»⁶³. Mas si una filosofía así sólo es posible, si lo que es verdadero es razonable, entonces una teoría histórica del cristianismo sólo será posible si lo que es verdadero es cristiano. Pero, ¿qué es «verdadero»? También esta teoría tiene, si alguna vez llegara a triunfar, su precio: hay que pasar por alto la «dialéctica de la ilustración» (M. Horkheimer, Th. W. Adorno) del mundo moderno, la miseria de la época moderna, miseria marcada con los nombres de Auschwitz y Hiroshima, hay que pasar por alto los conflictos que plantea el mundo moderno capitalista y blanco⁶⁴.

su época mundana determina la problemática de la teología actual» (Introducción a E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, 1969, 7). La inversión de la tan discutida tesis de la secularización en el sentido de que mundanización de la iglesia significa o puede significar realización del cristianismo es parcialista, porque los intereses por la secularización son muy varios. Está fuera de duda que una teoría integral de la historia moderna del cristianismo es deseable, pero no sustituye a la teología ni tampoco el trabajo dogmático. El antiguo y nuevo quiliasmo de la época moderna y de la nueva mundanización de la iglesia era y es ciego respecto de la ofuscación de una sociedad forzosamente optimista.

⁶³ J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, 1957, 13. Sobre esto críticamente R. Bubner, *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst. in Hermeneutik und Dialektik* I. 1970, 317-342.

⁶⁴ G. Rohrnoser, *Zum Atheismusproblem im Denken von Pascal bis Nietzsche: Internationale Dialog-Zeitschrift* 1 (1968)

El contexto de la plausibilidad de la sociedad moderna es con bastante frecuencia, al mismo tiempo y en más de un aspecto, un contexto de fascinación. Y hay que solucionar la contradicción y la locura de la cruz en la «sabiduría» del cristianismo dentro de la identidad íntima de éste. Mas tampoco una teoría cultural del cristianismo, comprensiva con el mundo y religiosa, podrá hacer desaparecer lo extraño del Crucificado en una cultura llamada cristiana. Los extraños y ateos se lo recordarán a los cristianos ⁶⁵.

Una teología cristiana que vea su problema y su tarea en reconocer a Dios en el Cristo crucificado, puede todavía no ser *pura teoría*. No puede llevar a la pura teoría de Dios como en la contemplación de éste en la antigua iglesia. Esa pura visión abandona el reino de lo pasajero, del mero aparecer y del inseguro pensar, encontrando el ser verdadero y eterno en el Logos. La pura visión de Dios, que se olvida de sí misma, cambia al contemplador en el contemplado y lo hace participar de Dios, haciéndolo divino por mimesis y métesis. El amante de la sabiduría se hace sabio asimismo gracias a la fuerza del eros que lo invade por la sabiduría. De modo que la pura contemplación da indirectamente parte en lo contemplado y correspondencia con ello. Los grados de tal donación aquí sólo pueden ser las correspondencias de Dios en naturaleza, historia y tradición, que reflejan y revelan indirectamente algo de Dios mismo, lo mismo que sus obras en la creación y la historia, en los hombres y las ideas que corresponden a Dios. El principio de

143: «¿Cómo puedo todavía hoy comprender y aceptar una forma histórico-social de praxis humana como conformada y configurada por la fe en el Dios bíblico, en la que son posibles todas las atrocidades ocurridas en el siglo XX y que Nietzsche preveía, sin embargo, con impresionante claridad como consecuencia necesaria del dominio práctico del ateísmo?».

⁶⁵ Por ejemplo, A. Camus, *El hombre rebelde*, Buenos Aires

conocimiento que aquí domina es el de la analogía de Parménides, Empédocles y Aristóteles ⁶⁶.

Pero en el Crucificado, abandonado de Dios y maldonado, no encuentra la fe correspondencias de esta clase, que le den un conocimiento indirecto, analógico de Dios, sino lo que a éstos contradice. La fe descubre en el Cristo crucificado la contradicción en varios niveles al mismo tiempo: la contradicción al Dios que ha revelado su voluntad en la ley y que es reconocido prácticamente en las obras de ésta. Pues Jesús murió como blasfemo, según la sentencia de la ley. Encuentra en él la contradicción a los llamados dioses y la liberación de ellos, que son honrados en la teología política de tales religiones. Pues Jesús murió, justa o injustamente, en la cruz la muerte de un rebelde. Por último, la fe descubre en él la contradicción al Dios que se ha revelado indirectamente en la creación y la historia. Pues Jesús murió en medio del abandono divino. Y si precisamente aquí surge *fe*, ello quiere decir para la teología cristiana en primer lugar que no puede ser pura teoría de Dios, sino que tiene que convertirse en teoría crítica de Dios. La crítica se dirige entonces desde el Crucificado al mismo hombre que conoce, destruyendo su interés directivo del conocimiento. Pues el hombre busca a Dios en la ley e intenta corresponderle mediante las obras de ésta, para colocarse él mismo en el derecho de Dios. Si ve a Dios en este condenado por la ley y cree, entonces se libera del interés legal de su autojustificación. Busca a Dios en la voluntad de adquirir poderío y señorío políticos. Si descubre a Dios en el Cristo sin poder y crucificado y cree, entonces se libera de esta voluntad de poderío y dominio sobre otros. Busca conocer a Dios en las obras

⁶⁶ Cf. sobre esto capítulo 1, 31.

y ordenaciones del cosmos o en el curso de la historia del mundo, para hacerse divino en fuerza del conocimiento mismo. Ve a Dios en el Cristo sufriente y moribundo y cree, entonces se libera de su interés predominante de conocimiento en orden a una autodivinización inmediata. El conocimiento de Dios en el Crucificado toma, pues, en serio los intereses del hombre, que en realidad es un monstruo, porque se halla bajo la presión de la autojustificación, de la elevación por propia fuerza y de la autodivinización ilusa. «Por eso el Jesús crucificado es la imagen viva del Dios invisible»⁶⁷. Por eso la teología de la cruz, a partir de su sujeto e incluso por razón de su método y práctica, únicamente puede ser una teoría polémica, dialéctica, antitética y crítica. Esta teología es «ella misma teología crucificada y no se reduce únicamente a hablar de la cruz» (K. Rahner). Es, además, teología que crucifica y, por lo tanto, teología que libera.

Vemos esto claramente en aquella tradición teológica que se llama *teología de la cruz* en sentido específico. La teología de la cruz en este sentido fue fundada por Pablo. Así como en Rom 1, 17 ss desarrolla la justificación por la fe críticamente contra la derivada de las obras de la ley, de modo que de ella se resalta la liberación de la necesidad de las obras para la justificación, de la misma manera desarrolla en 1 Cor 1, 18 ss la palabra de la cruz críticamente contra la sabiduría y el conocimiento de Dios a partir del cosmos, de modo que del conocimiento de la cruz se desprende una liberación de los poderes del cosmos. Lo que para los judíos es un escándalo y para los griegos una locura, se convierte para los creyentes en fuerza de Dios en orden a la libertad.

⁶⁷ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II, 2, 132.

No se trata de si Pablo con su polémica ataca el judaísmo histórico, fiel a la ley y el helenismo histórico, adicto a la sabiduría. Pues su polémica se dirige contra el punto profundo de los intereses del monstruo que —sea judío o griego— no puede dejar a Dios ser Dios, sino que tiene que hacerse a sí mismo un dios infeliz y orgulloso de sí, de sus semejantes y de su mundo. En este terreno la palabra de la cruz libera al monstruo del mortal interés de divinización y lo orienta a la humanidad viva de la fe. Y no es casualidad que Pablo en 1 Cor 1 mencione las consecuencias sociales concretas como prueba de la fuerza que se oculta en la debilidad y locura del Dios crucificado:

Pues lo necio de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios, más fuerte que los hombres. Pues no tenéis más que mirar vuestra vocación, hermanos. No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles, sino que Dios ha escogido lo necio del mundo, para confundir a los sabios, y lo débil del mundo ha escogido Dios, para confundir lo fuerte, y lo vil del mundo y lo despreciado, lo que no vale ha escogido Dios, para anular lo que vale algo, de modo que ningún hombre se gloríe ante Dios... Y quien se gloria, que se gloríe en el Señor (1 Cor 1, 25-31).

La teología de la cruz conduce a la crítica del propio gloriarse del monstruo y a liberarse de él, dependiendo inmediatamente de la existencia y práctica humanas que eligen la comunidad de los débiles, humillados y despreciados, comunidad que anula y trata de superar las situaciones de poderío sociales, que fomentan esa agresión del monstruo que es el hombre.

«Teología de la cruz» es, *expressis verbis*, una formulación utilizada por Lutero en 1518 en la disputa de Heidelberg para concretar el conocimiento reformador

del evangelio liberador del Crucificado contra la *theologia gloriae* de la sociedad eclesíastica en la edad media⁶⁸.

Apoyándose en Pablo, Lutero opone polémicamente el conocimiento de Dios a partir de su pasión y cruz al conocimiento de Dios adquirido a partir de sus obras en la creación y la historia. No niega que pueda haber para el hombre en sí un conocimiento indirecto de Dios basado en la creación, la historia y el alma. Pero el hombre ya no está en sí, sino de hecho fuera de sí. Es realmente pecador, aunque ha sido creado a imagen de Dios. El monstruo que el hombre es, que tiene que elevarse a sí mismo, porque no puede aguantarse en su ser, utiliza por lo mismo, de hecho, estos conocimientos religiosos sólo en orden a su autodivinización. Por eso no le ayudan para la humanidad, sino que potencian únicamente su monstruosidad. El conocimiento de la cruz es el de Dios en su sufrimiento por causa del monstruo que es el hombre, es decir, por contraposición a todo lo que el monstruo busca y quiere alcanzar como algo suyo divino. Por eso este conocimiento no lo confirma, sino que lo destruye. Destruye al dios infelizmente altivo en que quisiéramos convertirnos, devolviéndonos a nuestra humanidad solitaria y despreciada. El conocimiento de la cruz provoca un conflicto de intereses entre el Dios humanado y el hombre que quiere divinizarse. Tal conocimiento destruye la destrucción del hombre. Extraña al extrañado. De ese modo, lleva al monstruo a la humanidad. Lo mismo que Pablo confrontó la locura de la cruz con la sa-

⁶⁸ Lutero, WA V, 162, 21: En fuerza de su *humanitas* se hace Cristo conforme a nosotros y nos crucifica, «faciens ex infelicibus et superbis diis homines veros, id est miseros et peccatores. Quia enim ascendimus in Adam ad similitudinem dei, ideo descendit ille in similitudinem nostram, ut reduceret nos ad nostri cognitionem... Hoc est regnum fidei». Cf. sobre esto L. Wolf, *Menschwerdung des Menschen?*: EvTh 6 (1946) 4 ss (*Peregrinatio* II, 1965, 119 ss).

biduría de este mundo y, paralelamente, el escándalo de la cruz con la justicia por las obras de la ley, así yuxtapuso Lutero el camino religioso de conocimiento por la contemplación de las obras de Dios y la vía moral de la autoconfirmación a base de obras propias, levantando la *theologia crucis* polémicamente contra ambos: «La especulación religiosa y la santidad por obras son sólo dos efectos del mismo anhelo del hombre, del anhelo por un trato ininterrumpido y directo con Dios»⁶⁹. De hecho jamás están ética y metafísica sin relación la una junto a la otra, sino que se condicionan mutuamente en interés del hombre. Se puede constatar, además, que la metafísica y la ética de Aristóteles, que sirven de fondo a la teología medieval como ciencia y como praxis cristiana, ambas están construidas sobre el efecto de la obra⁷⁰.

Sólo en la superficie histórica se plantea la cuestión de si Lutero con su imagen contrapuesta a la «teología de la gloria» ha alcanzado o no a la teología católica medieval. El oponente de su *theologia crucis* no es la teología medieval y católica en sí, sino el interés inhumano del hombre por su divinización a base de conocimiento y obras, que es lo que se encuentra en la base. El conocimiento de Dios en la pasión y cruz de Cristo destruye al hombre que abandona su humanidad, pues ese conocimiento mata a sus dioses y acaba con su supuesta divinización. Lo libera de su monstruosa *hybris* (arrogancia), abriéndolo a su verdadero ser humano. Al *homo incurvatus in se* lo conduce a la apertura para con Dios y el prójimo, dándole al narciso la fuerza consistente en el amor al otro.

Lutero había desarrollado su *theologia crucis* como programa de una teología crítica, reformadora. *Theologia*

⁶⁹ W. v. Loewenich, o. c., 21.

⁷⁰ E. Jünger, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*: EvTh 29 (1969) 417 ss.

crucis no es un capítulo de la teología, sino el distintivo, de toda teología cristiana. Es una clase determinada de todas las manifestaciones teológicas que quieren ser cristianas (W. v. Loewenich). Pero se mantiene siendo *theologia crucis* sólo en el contexto de la práctica crítico-liberadora en la proclamación y la vida. La teología de la cruz es una doctrina práctica de lucha, no pudiendo convertirse, consecuentemente, en teoría del cristianismo presente ni en teoría cristiana de la historia del mundo. Es teología dialéctico-histórica y no una teología de la historia del mundo. No constata lo que hay, sino que tiende a liberar a los hombres de sus definiciones inhumanas y sus constataciones idolizadas, en las que se han inmovilizado ellos mismos o los ha inmovilizado la sociedad.

El límite histórico de la *theologia crucis* de Lutero consistía en que no le era posible relacionarla tan efectivamente en la controversia con la filosofía de las obras de Aristóteles, de modo que de esa teología hubiera podido salir también una *philosophia crucis*. Por más que volvió a echar mano de su teología de la cruz contra el humanismo naciente de la edad moderna en su polémica contra Erasmo en 1525, el humanismo erasmiano siguió adentrándose en el protestantismo con ayuda de Melancthon, favoreciendo el que emergiese la ética protestante basada en el rendimiento.

Su límite político consistía en que Lutero formuló, sin duda, la *theologia crucis* reformadoramente en teoría y práctica en contra de la sociedad eclesiástica medieval, pero no lo hizo, en el aspecto social y crítico, contra la sociedad feudal en el fragor de las guerras de los campesinos de 1524 y 1525⁷¹. En sus escritos a los campe-

⁷¹ Esto se basa, sin duda, en el concepto de reforma en el mismo Lutero. Normalmente se llama la atención sobre el hecho

sinos no se mencionó la fuerza crítico-liberadora de la cruz, la elección de los humildes que avergüenza a los de elevado rango, ni se habló de la polémica del Dios crucificado contra soberbia y opresión, ansia de dominio y esclavitud, sino que más bien se resalta la mística del sufrimiento y el humilde sometimiento que nada tienen que ver con el protestantismo⁷². Sigue, pues, siendo una tarea, el desarrollar una teología de la cruz que penetre hasta la interpretación del mundo y de la historia, el ir creando una teología de la cruz no meramente tendente a reformar la iglesia, sino también y esencialmente socio-crítica, insoslayablemente unida a una praxis liberadora de los miserables y sus amos. Una teología consecuente de la cruz tiene que entender al Dios crucificado en cada

de que, a diferencia de los intentos de una «reforma de la cabeza y los miembros» de la iglesia en el siglo xv, la reforma nació del término Dios nuevamente descubierto y que, en consecuencia, era más teológica y más radical que aquellos movimientos e intentos de reforma. Pero no se debe pasar por alto que para los partidarios humanistas y protestantes de la reforma, ésta era en muchos aspectos un fenómeno apocalíptico. El descubrimiento de la «palabra de Dios» equivalía ya para Mathesius y Bugenhagen al cumplimiento de Ap 14, 6 y del ángel con el «evangelio eterno». En el mismo Lutero se hallan también huellas de tal concepto apocalíptico de la reforma (*Antichrist, Judenbekehrung*, etc.). La «reforma de la doctrina» fue pronto considerada por Lutero como incompleta. De modo que surgió en 1563 en la región del Palatinado la «segunda reforma» (movimiento reformado en Alemania) para la completa purificación de las iglesias de las «pinturas y estandartes del papa» y, posteriormente, la «reforma de la vida» en movimientos puritanos y pietistas. Para J. Böhme y A. Comenius «reforma» era, en definitiva, la *reformatio mundi*, o sea, otro topos apocalíptico. El desastre interno y externo de la guerra alemana de los campesinos representa un desplome de la problemática de la reforma, que pronto se convirtió en el trauma alemán. En el sentido teológico-cristiano «reforma» tiene una exigencia anticipante de totalidad, sobrepasando, por ello, la historia de sus comienzos y fracasos.

⁷² Cf. sobre esto P. Althaus, *Luthers Stellung im Bauernkrieg*, 1952.

uno de los tres terrenos, en los que la antigüedad hablaba de teología y en los que también hoy hay hombres comprometidamente religiosos: en la teología mítica mediante la desmitización, en la teología política mediante la liberación y en la teología filosófica mediante la interpretación de lo existente como creación.

Otra vez tenemos que preguntar críticamente: ¿corresponde esta teología de la cruz al Jesús históricamente crucificado? La palabra de la cruz, como Pablo llama al evangelio, ¿disuelve en el lenguaje la persona de Jesús y el acontecimiento de la crucifixión? El Crucificado está muerto y los muertos no hablan. La muerte es muda y enmudece. ¿Es la «palabra de la cruz», en el sentido de Pablo y de Lutero también, una y no más que una de las muchas posibilidades de explicación, que el Jesús muerto tiene que tolerar? Pablo interpretaba el evangelio como la «revelación de la graciosa justicia de Dios y como comunicación de la fuerza divina de liberación que Cristo tiene. La palabra de la cruz hace participar del acontecimiento divino de la cruz y la fe hace que participen de ella los impíos gracias a la comunión con Cristo. Esto es algo distinto de la mera comunicación de una noticia o de una explicación cualquiera. Para Pablo la «palabra de la cruz» se basa en el suceso del resurgimiento del Crucificado, pero habla de la cruz de Cristo. El entendió el resurgimiento de Cristo no como un acontecimiento que sigue a su muerte, sino como el acontecimiento escatológico que cualifica como *kyrios* al Jesús terreno crucificado bajo Poncio Pilato. Sobre la base del resurgimiento del Crucificado habló en su evangelio de la «cruz del Resucitado», desarrollando su significado para los impíos, sean judíos o gentiles. Su evangelio, que él expresa en su teología de la cruz, no quiere ser, pues, una explicación que los muertos tienen que aguantar, sino que pretende ser la revelación del Crucificado a la

luz de su resurgimiento de entre los muertos. Un muerto no puede perdonar pecados. Como perdón actual de pecados el evangelio presupone la nueva vida, divina y escatológica, del Crucificado y hasta es el «espíritu» y la presente «fuerza del resurgimiento». Por eso en la «palabra de la cruz», según Pablo, habla el mismo Crucificado. Por eso en el acontecimiento de revelación se incluye no sólo el suceso de la cruz y el resurgimiento de Cristo, sino también el anuncio del evangelio⁷³. La separación moderna de hecho y significado, con que nosotros trabajamos en el terreno de las ciencias naturales y de la historia, no es apropiada para comprender la «palabra de la cruz». La distinción de hecho y significado es cosa del saber dominante moderno que define para constatar y dominar lo constatado, que aísla hechos para apropiárselos. ¿Pero escapa con ello la «palabra de la cruz» a toda crítica? Si pretende que expresa y revela al Crucificado mismo, entonces, tomando esta pretensión en serio, habrá que preguntar a su vez si esta palabra revela a aquel a quien quiere revelar y corresponde a aquel de quien quiere hablar, y viceversa, si el Crucificado se identifica con esta palabra, de modo que lo sustituya y represente (2 Cor 5, 21). Para la historia de la tradición del cristianismo es importante apercibirse de que tras la teología de pascua y el entusiasmo del espíritu se llegó a un cambio de interés y a una nueva vinculación en la fe, fijándose en el Jesús de Nazaret terreno y crucificado. Especialistas en Pablo han llamado expresamente la atención sobre este hecho sorprendente y su significado⁷⁴. De él surgió el nuevo *genus* de evangelio en el sentido sinóptico. La cuestión siguiente es,

⁷³ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, en *Exegetische Versuche und Bestimmungen* I, 1960, 187-213.

⁷⁴ Así con razón R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, en *Glauben und Verstehen* III, 1960, 19 ss

pues, cómo se relaciona el evangelio como «palabra de la cruz» en el sentido de Pablo con el evangelio en el sentido de historia de la pasión. ¿Hace en realidad superfluos la «palabra de la cruz» a los evangelios sinópticos, que Kähler ha llamado con razón «historias de la pasión con una introducción detallada», superfluos en el sentido de que la fe ya no conoce a Cristo «según la carne» (2 Cor 5, 16)? ¿O remiten éstos a detalles históricos de la crucifixión de Jesús sobre el Gólgota, que no han formado parte de la palabra paulina de la cruz? ¿Sale a flote, por otra parte, la «palabra de la cruz» sin volver a recordar críticamente la cruz histórica sobre el Gólgota? Nos ocuparemos de ello con más detalle en la parte que sigue. En este contexto no se debería perder de vista la diferencia interna entre la cruz sobre el Gólgota y la «palabra de la cruz», incluso defendiendo que el Crucificado mismo está presente en la palabra de la cruz a causa de su resurgimiento y que se hace lenguaje de fe y liberación. Es cierto que la «palabra de la cruz» habla del Crucificado, pero no lo reduce a la palabra. «La crucifixión fue más que un suceso del lenguaje»⁷⁵.

Aunque esta palabra lo revela para los impíos, engendrando la fe, Cristo no ha resucitado, sin embargo, dentro de la palabra. El Crucificado es más que la palabra de la cruz. Precisamente por ser esta palabra la única manera apropiada para que los impíos se acerquen a Dios, precisamente por eso, no se debe nivelar esta diferencia íntima. Precisamente si hay que coger a la persona por la palabra, no se puede tomar la palabra por la persona misma. En el Crucificado hay una realidad, que no se adentra en ningún logos de tal modo que esa realidad sea sustituida por éste. La cruz designa en Jesús lo que

⁷⁵ H. Jonas, *Heidegger und die Theologie*. *NTW* 24 (1964) 629.

lo hace algo objetivamente distinto de la palabra y cualquier explicación teológica posterior, algo objetivo que se halla contra y frente al oyente y aclarador. Por eso continúa siendo el Crucificado el criterio interno de todas las palabras que lo invocan, apoyándose en él. En la medida en que remiten a él, son probadas por él y en cuanto que lo revelan, son autorizadas por él.

Las cuestiones sobre Jesús

Aun con toda la riqueza que el cristianismo histórico ha desarrollado en lo referente a cultura, filosofía y espiritualidad, la fe cristiana, en su meollo, está únicamente viva en la confesión de Jesús. Y al revés, donde críticos del cristianismo atribuyen esa riqueza de sus tradiciones culturales y humanas a orígenes extracristianos en la antigüedad y el presente, chocan en la profesión de Jesús con un núcleo no reducible. Dondequiera que se profesa a Jesús como el Cristo de Dios, hay fe cristiana. Dondequiera que se duda de ello, se oscurece o se niega, no hay ya ninguna fe cristiana, desmoronándose también la riqueza del cristianismo histórico. El cristianismo se mantiene vivo, mientras hay hombres que, como en otro tiempo los discípulos, profesan la persona de Jesús y, siguiéndolo, expanden su dominio liberador mediante la palabra, la acción y una nueva comunión. Por eso va situándose justamente la cristología en el centro de la teología cristiana.

A. von Harnack comenzó su curso sobre «La esencia del cristianismo» (1899-1900) con esta advertencia:

John Stuart Mill dijo una vez que no se podría recordar con bastante frecuencia a la humanidad la existencia de un hombre que se llamó Sócrates. Tiene razón, pero es

más importante recordar siempre a la humanidad, que en otro tiempo estuvo en medio de ella un hombre llamado Jesucristo¹.

¿Pero quién fue Jesús de Nazaret y qué significa para la humanidad? ¿Fue un profeta que manifestó a los hombres la voluntad de Dios? ¿Fue un redentor que trajo la salvación que anhelaban todos los hombres que padecían necesidad? ¿Personificaba a Dios en el mundo o al verdadero ser de hombre ante Dios? ¿Con qué cuestión se puede uno acercar a su persona e historia²? ¿A qué cuestión responde él mostrándose? ¿A cuál no da respuesta alguna su aparición? Ante una cuestión extraña, desacertada, se cierran los fenómenos históricos y más aún las personas. A preguntas necias normalmente se reciben sólo respuestas que uno se quiere dar a sí mismo. «Lo que llamáis el espíritu de los tiempos, es en realidad el espíritu propio de los señores», ironiza Fausto en el diálogo con Wagner sobre las figuras históricas del pasado. Cristianos y no cristianos se han hecho, de la misma forma y con bastante frecuencia, una imagen de Jesús conforme a los deseos de ellos. Han divinizado a Jesús y lo han humanizado otra vez, sacándolo de sus divinizaciónes creyentes. Fue convertido en la personifica-

¹ A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), 1964, 15.

² Con la expresión que se emplea a continuación: «Persona e historia de Jesús» se quiere designar a Jesús mismo en su historia con su Dios y 'Padre' y con los hombres, tal y como se representa integralmente en el doble final de su vida: crucifixión y resurgimiento. Historia surge a propósito de una persona, y una persona se hace en su historia. A todo esto, historia es interacción entre socios. En cuanto a Jesús su historia está determinada por su relación con el Dios, al que llamaba «mi Padre» y cuyo reino anunciaba, y juntamente con ello por su relación con sus contemporáneos, fariseos y publicanos, ricos y pobres, enemigos y discípulos, por nombrar a los representantes principales. Resumimos estas relaciones de su vida y muerte y de su resurgimiento en el concepto «historia».

ción de una autoridad y gloria divinas, que se deseaban. Se le hizo maestro de una nueva moral para la humanidad. Se le hizo el guerrillero de Galilea. Si se analizan las cambiantes ideas sobre Cristo e imágenes de Jesús en la historia, se verá que responden tanto a las respectivas necesidades de la época en que surgieron, a las necesidades de su formación y de su afectividad, que no puede uno rechazar la sospecha de que se trata de una ilusión, de una imagen inventada, planteándose esta pregunta: ¿quién fue Jesucristo mismo y qué significa él mismo hoy? ¿conocemos a Jesús y quién es para nosotros hoy en realidad?

La cuestión sobre Jesús tiene una doble vertiente:

1. Jesús fue discutido desde los principios de la fe cristiana; primeramente entre cristianos y judíos en la disputa sobre su resurgimiento y su entronización como mesías cristo; después entre cristianos y gentiles en la disputa sobre su divinidad y su encarnación; al comienzo de la época moderna la discusión se desarrolló entre cristianos y humanistas a propósito de su humanidad y su falta de pecado; y hoy en nuestro ambiente cultural la discusión es entre cristianos y ateos poscristianos con vistas a la liberación del hombre y la justicia en el mundo. Es importante mantener abierto este amplio horizonte en la disputa sobre Jesús, pues los cristianos no se pueden erigir en jueces en este proceso sobre él en el mundo, sino que son únicamente testigos³.

2. Pero también en el cristianismo mismo fue Jesús

³ La expresión «testigo» es término jurídico en el nuevo testamento. Los creyentes se comprenden a sí mismos como testigos en el proceso jurídico de Dios con el mundo a propósito de su creación. La expresión no tiene nada que ver con los testimonios de sentimiento de un alma bella. Cf. sobre esto O. Michel, *Zeuge und Zeugnis. Zur neutestamentlichen Traditionsgeschichte*, en *Festschrift O. Cullmann*, 1971.

discutido desde los comienzos de la fe cristiana. ¿Dónde está él en su verdad: en cuanto el Jesús terreno, que empezó a actuar en tiempos del emperador Tiberio en Palestina y fue crucificado bajo Poncio Pilato, o como el Cristo resurgido, proclamado y creído de su comunidad? Aunque la fe siempre ha confesado que Jesús es el Cristo y el Cristo es Jesús, esta disputa entre jesu-logía y cristo-logía atraviesa la historia de la iglesia, encontrándose especialmente en la época moderna. La fe es inseparable del hecho de que la profesión cristológica en Jesús es verdadera y no una piadosa ilusión. De ello resulta una doble tarea para la teología cristiana:

1. Tiene que mostrar qué se quiere decir en realidad con la profesión «Jesús (es el) Cristo». Tiene que probar la fundamentación y justificación íntimas de la cristología en la persona e historia de Jesús⁴. ¿Hay que hablar de Jesús y de su historia cristológicamente? ¿Favorecen Jesús y su historia misma una cristología? ¿Hasta qué punto es verdad, como cree la fe, que Jesús es el Cristo de Dios? Esto constituye la cuestión íntima de la verdad: si la fe y la iglesia se apoyan con razón en aquel en cuyo nombre creen y hablan. Esta cuestión no se ha planteado

⁴ Esta «nueva cuestión» sobre el Jesús histórico surgió con la crítica a la teología kerigmática de Bultmann en su escuela por parte de E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1953), en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 1960, 187 ss; E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, en *Gesammelte Aufsätze II*, 1960; G. Ebeling, *Kerygma und historischer Jesus*, en *Theologie und Verkündigung*, 1962, 19 ss. Cf. las misceláneas de J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, 1960 y *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, ed. H. Ristow - K. Matthiae, 1961; además R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. SAH 1960. El rechazo de la cuestión sobre la íntima legitimación del mensaje de Cristo por razón del mismo Jesús y su historia por parte de Bultmann no me parece legítima, sino determinada por un concepto dogmático del kerigma.

do desde fuera, sino que procede de la fe misma, hambrienta de conocimiento y comprensión: *fides quaerens intellectum*. ¿Corresponde el anuncio de Cristo a Jesús, o pone en su lugar otra cosa? ¿Surge la fe en Cristo con una necesidad íntima de la persona e historia de Jesús, como se han visto, o cuanto dice sobre él es un capricho creyente y valoraciones personales?

2. La teología cristiana tiene que mostrar, hasta qué punto la profesión cristiana en Jesús es exteriormente verdadera y presentar la profesión en Cristo en su relevancia para la comprensión actual de la realidad y para la disputa presente sobre la verdad de Dios y la justicia del hombre y del mundo. Pues con los títulos de Cristo la fe jamás ha dicho únicamente, quién es Jesús en persona, sino que ha expresado su señorío, su futuro y su significación para Dios, los hombres y el mundo⁵.

Por eso la primera cuestión de la cristología es la verificación crítica de la fe cristiana en su origen en Jesús y su historia. El segundo problema es la verificación crítica de la fe cristiana en sus consecuencias para el presente y el futuro. Lo primero se puede llamar la hermenéutica del origen y a lo segundo se le puede dar el nombre de hermenéutica de los efectos y consecuencias. Limitándose a una hermenéutica del origen de la cristología en Jesús, se llegaría fácilmente a algo estéril, por muy en conformidad que se estuviera con la Escritura, y uno mismo se condenaría a la ineficacia. Pero limitándose a una hermenéutica de los efectos de la cristología en el cristianismo y la historia del mundo, se pierde de vista con facilidad la justificación íntima y la autoridad de

⁵ Esta cuestión la ha tratado ante todo W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1973. En la insoslayabilidad de esta tarea estoy de acuerdo con él pero no en el modo de hacerlo.

la fe. Hay, pues, que relacionar constantemente ambos aspectos. Esta tensión es incluso lo característico de la fe cristiana, pues su profesión tiene siempre estas dos caras: una terrena y otra eterna, una particular y otra universal, una temporal y otra escatológica. Con el nombre de Jesús se expresa el aspecto terreno, particular y temporal de su origen, mientras los títulos de exaltación resaltan la vertiente eterna, universal y escatológica. En la profesión referida a Cristo el nombre propio «Jesús» se asocia con títulos que expresan dignidad y función tales como: «Cristo», «hijo del hombre», «hijo de Dios», «señor» o «logos». Estos llamados títulos de exaltación deben declarar lo que Jesús es. En ellos la fe dice lo que Jesús significa para ella, lo que cree y recibe, lo que espera y desea de él. Ya en la época del primitivo cristianismo tales títulos eran intercambiables y sustituibles⁶. Con frecuencia un título se hizo incomprendible al pasar el cristianismo a un mundo lingüístico distinto o se convirtió en nombre propio. «Cristo», el antiguo título de ascendencia judeocristiana, se convirtió muy pronto en nombre propio, siendo en sí designación de una función, y se le completó del modo siguiente: «Jesucristo es el señor». Algo parecido ocurrió con el título de hijo del hombre, que ya Ignacio no interpretaba en sentido apocalíptico, sino como designación de la naturaleza humana, completándolo con el título de «hijo de Dios». Otros se perdieron, así «hijo de David», surgiendo otros nuevos, como «logos». O sea, que los títulos de exaltación cambian al traducirse la fe a nuevas lenguas y nuevas situaciones históricas. Una vez que los títulos formularon razones judías y de la antigüedad para la fe en Jesús, es, pues, en realidad posible también formular me-

⁶ Cf. sobre esto F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 1962.

dianate nuevos títulos razones hindúes o también marxistas para creer en Jesús, por citar esos ejemplos. Esta apertura y variabilidad históricas de los títulos de exaltación, observables en la historia cristiana de la tradición, tiene, con todo, un punto de referencia y un criterio. Este consiste en el nombre propio Jesús y en su historia, que se encamina a su crucifixión y resurgimiento. Si se quiere decir quién es el Cristo, el hijo del hombre, el hijo de Dios, el logos, etc., hay que citar el nombre de Jesús y relatar su historia. El nombre de Jesús no es traducible a otras lenguas, ni sustituible por otros nombres o por los nombres de otros. Su historia no es sustituible por otras historias o por las historias de otros. Si se quiere decir lo que Jesús es, significa y realiza, entonces hay que echar mano de los títulos de exaltación y de las designaciones funcionales antiguas y nuevas, explicarlas y completarlas con otras de nuevo cuño. La constante en medio del cambio de los tiempos y por encima de las transformaciones de la configuración concreta de la fe, del amor y la esperanza, esa constante es el nombre de Jesús y la relación constitutiva de todos los enunciados cristianos sobre Dios, el mundo y el hombre con Jesús y su historia. Lo variable consiste, por el contrario, en los títulos y predicados siempre reformables, que quieren expresar lo que Jesús es hoy para nosotros⁷. El nombre dice en *quién* se piensa. Los títulos y predicados se fijan en lo que se quiere decir. Lo mismo que en una frase es el sujeto el que rige los predicados, así en toda cristología es Jesús el que tiene que regir todos los predicados cris-

⁷ Con esto me opongo decididamente a la tesis de H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*: ZThK 54 (1957) 341 ss y *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*: ThK 57, suppl. 2 (1961) 3 ss, según la cual la constante la constituye la autocomprensión del creyente, mientras que la cristología es la variable.

tológicos. «Todo título cristológico representa en cierto modo una exégesis de la realidad, lo que en concreto quiere decir: una interpretación determinada del sentirse afectado, cuestionado, amenazado y de la posibilidad de esperar». Sin embargo, «lo que *χριστός, κύριος, υἱός τοῦ θεοῦ*, etc., quiere decir en cuanto aplicado a Jesús, ese significado no está ya claro por el mero hecho del uso tradicional de estos términos —aunque el uso no es, ni mucho menos, indiferente para la comprensión—, sino que el significado se hace concreto porque es a Jesús a quien se aplican estos títulos», como escribe acertadamente G. Ebeling⁸.

Si esta tensión entre nombre y títulos, entre particularidad histórica de Jesús y universalidad creída de su señorío es característica para la fe cristiana, entonces podemos dar otro paso adelante. El problema interno de toda cristología no es sólo esta relación con su persona, designada con el nombre de Jesús, sino también la relación con su historia y en ésta, con su muerte en la cruz. Todos los títulos cristológicos expresan, sin duda, lo que la fe recibe, lo que el amor da y lo que se puede esperar. Pero se meten en su crisis, cuando los títulos, a la vista de la «doble salida de la vida» de Jesús (M. Kähler⁹), tienen que decir qué sentido tiene el que el Cristo, el hijo de Dios, el logos, el verdadero hombre o el representante fuera crucificado. El proceso de la reinterpretación de los títulos de exaltación empieza no sólo a la luz de la persona histórica de Jesús, sino, de una manera radical, al fijarse en cómo acabó históricamente. Su cruz

⁸ G. Ebeling, *o. c.*, 47 s.

⁹ M. Kähler, *Zur Lehre von der Versöhnung*, 1898, 258; por otra parte se habla con frecuencia de «la doble salida de la vida de Jesús».

fomenta la cristología, como dijo Kähler¹⁰, pero constituye, al mismo tiempo, el misterio que se mantiene por encima de todas las cristologías, pues las cuestiona y las hace que estén permanentemente necesitadas de revisión. Aquí comienza para la fe cristiana el trabajo propiamente dicho en lo referente al lenguaje y al pensamiento. No es sólo el cambio de los tiempos el que obliga a la fe a preguntar continuamente por Jesús y su significación para el presente. El cambio histórico y social anticúa de hecho las antiguas imágenes del mundo y las concepciones religiosas, llevando a otras nuevas. Pero esto no es más que uno de los aspectos del revisionismo cristológico¹¹. El mismo Crucificado es la base del movimiento, la alegría y el sufrimiento de toda teología que sea cristiana. Es en el misterio mismo del Crucificado en el que se realiza la historia de la fe y de la teología desde la época de los apóstoles; una historia de revisiones, reformas y comienzos permanentes, para conocerlo como él es en realidad, y para corresponderle mediante el cambio de la propia vida y del propio pensamiento. En él se originan y en él se estrellan las cristologías. Incluso si la vida histórica se anquilosara alguna vez y la historia se acabara por obra de hombres en la *post-histoire*¹², incluso en

¹⁰ M. Kähler, *Das Kreuz. Grund und Mass der Christologie*, en *Schriften zur Christologie und Mission*: ThB 42 (1971) 328: «La cruz con su exigencia universal, con su resonancia universal y con su efecto universal... esta cruz, tal y como revela al Dios viviente en lo incomparable, favorece su adoración, impulsa la cristología».

¹¹ La desmitización crítica de Escritura y tradición se puede interpretar como tal revisionismo. Sus criterios se basan según Bultmann en el cambio del concepto del mundo y en la cruz de Cristo. Por desgracia no siempre ha distinguido ambos criterios con la suficiente nitidez.

¹² Cf. sobre esto K. Homann, art. *Geschichtstheologie*, en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie II*, así como R. Seidenberg, *Posthistoric Man*, 1950; A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 1963, y Cl. Lévi-Struss, *Das*

tal supuesto sigue siendo el Crucificado el aguijón para la fe cristiana, resultando para ella inacabable la historia. Hablando de un modo figurado, se diría que de la cruz del Crucificado parte una iconoclasia permanente a través de los iconos cristológicos de la iglesia y de las imágenes cristianas de Jesús. La teología de la cruz es una especie de iconoclasmo en las concepciones cristológicas y los títulos de exaltación de la iglesia. Se trata de un iconoclasmo por amor a Jesús, que se justifica y tiene su medida en el recuerdo de su cruz¹³.

1. ¿Es Jesús el verdadero Dios?

Todo cuestionamiento fija un horizonte en el que se expresa lo que se pregunta. Esto va separando otras cuestiones como no relevantes y delimita el nivel de importancia, en el que se quiere llegar a conclusiones sustanciales. ¿A qué clase de cuestiones hay que dedicarse para comprender a Jesús como el que él fue, de modo que se vea claro para nosotros hoy como aquel que es realmente? En las páginas que siguen nos centramos en los cuatro complejos de cuestiones, en los que libran su disputa en torno a Jesús fe e incredulidad.

Se puede partir, como se ha hecho continuamente desde la época de la antigua iglesia, del hecho de que el hombre, como todo ser pasajero en el mundo, se siente

wilde Denken, 1968. Tecnocracia, conservativismo y estructuralismo se encuentran aquí en el esfuerzo común por «acabar la historia».

¹³ No defiendo con ello una iconoclastia anárquica, pues no creo, como Novalis y Bakunin, en la fertilidad del caos, sino que propugno una iconoclastia del Crucificado, porque me parece el cumplimiento no sólo del primero, sino también del segundo mandamiento. Sobre los factores iconoclasticos en la fe cristiana ha investigado G. Vahanian: cf. *La muerte de Dios*, Barcelona-México 1968.

afectado en su finitud por la cuestión de Dios. Todo lo que existe y, sin embargo, no permanece, pregunta por un ser que existe y permanece eternamente, de modo que le ofrezca estabilidad en su carencia de ella. ¿Dónde se manifiesta el llamado ser «divino» y cómo se comunican su perennidad e inmortalidad al que de día en día se precipita en la caducidad? La respuesta a la pregunta que radica en la finitud del hombre, se llama aquí «Dios»¹⁴. Se presupone que existe el ser mismo, la esencia divina en su unidad, indivisibilidad e inmutabilidad. Problemáticos son, por el contrario, el hombre inestable y el mundo pasajero. Y en su problematicidad lo que se pregunta es la participación en la esencia eterna, divina. En la antigüedad la esencia divina no era ningún problema. Raramente se dudó de su existencia. Pero el problema era, sin duda, el hombre en su relación con Dios. Por eso se partía de la cuestión general sobre Dios para llegar al misterio de Jesús: ¿se ha revelado en Jesús el Dios eterno, inmutable? a lo que se respondía: el único Dios, por el que preguntan todos los hombres en su finitud y caducidad, se ha hecho hombre en Jesús. «Es la imagen del Dios invisible» (Col 1, 15). «En él habita corporalmente la plenitud de la divinidad» (Col 1, 19). Es de la misma esencia de Dios, engendrado, no creado, Dios de Dios, luz de luz, etc., como dice a modo de himno el credo atanasiano. El misterio de Jesús es, según eso, la humanización de Dios, la encarnación del ser eterno, originario, inmutable, llegando a la esfera de lo que existe en el tiempo, en el espacio y es caduco, a la esfera en que los hombres viven y mueren. Si el misterio de Jesús

¹⁴ Este punto de arranque de la teología vuelve a aparecer hoy en forma cambiada en P. Tillich y R. Bultmann. Dios constituye la respuesta a la cuestión que radica en la «finitud del hombre» (*Teología sistemática* 1, Madrid 1972, 213 ss; *Glauben und Verstehen* IV, 1965, 120, nota 27).

es la eterna presencia de Dios con los hombres, quiere decir que en él se alumbra al mismo tiempo la salvación del mundo. Dios se hizo hombre, para que los hombres participen de Dios. Tomó un ser caduco, mortal, para que los percederos y mortales conquisten perennidad e inmortalidad¹⁵.

Pero la cuestión general sobre Dios, de la que se partió, presupone un determinado concepto de Dios por surgir de la experiencia de finitud y tener su horizonte en la esperanza de inmortalidad. La esencia divina es imperecedera, inmortal, inmutable e impasible. Aplicando estos atributos divinos al misterio de Jesús y a haber acabado en la cruz, se plantean precisamente los problemas con que se debatió la cristología de la iglesia antigua: ¿cómo puede existir el Dios imperecedero al mismo tiempo en un hombre percedero? ¿cómo puede estar el Dios universal simultáneamente en un individuo? ¿cómo puede «hacerse» carne el Dios inmutable? ¿cómo puede sufrir y morir en una cruz el Dios inmortal?

Por eso mismo fueron en la antigüedad la cuestión general sobre Dios y la esperanza de salvación en ella implicada las razones para no creer en el «Dios (que existe) en Cristo». La puerta que con tal cuestión se abrió hacia el misterio de Cristo, constituyó al mismo tiempo un obstáculo para creer en Jesús como hijo de Dios. El filósofo alejandrino Celso formuló claramente la incredulidad basada en la cuestión de Dios que se presupone:

Todos vieron su pasión, mientras que al Resucitado lo vio sólo un discípulo y una mujer medio loca. Luego, sus partidarios hicieron de él un Dios, como ocurrió con Anti-

¹⁵ Atanasio, *De incarnatione* 54: «Αὐτὸς γὰρ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, καὶ αὐτὸς ἐφάνέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου πατρὸς ἕνοιαν λάβωμεν, καὶ αὐτὸς ὑπέμειν τὴν παρ' ἀνθρώπων ὕβριν, ἵνα ἡμεῖς ἀφθαρσίαν κληρονομήσωμεν».

noo... La idea cristiana de una bajada de Dios es una necesidad, ¿por qué bajó Dios para justificación sólo ahora? ¿no se hace Dios así mutable? ¿por qué envía a su hijo a un rincón del mundo y no hace que aparezca en muchos cuerpos al mismo tiempo¹⁶?

Con estas dificultades y otras semejantes, deducidas del concepto de Dios presupuesto en la antigüedad, tuvo que vérselas la cristología de la iglesia antigua. Cuanto más acentuó la divinidad de Cristo, aprovechando para ello el concepto mencionado de Dios, tanto más difícil se hizo probar que el hijo de Dios, uno en esencia con él, era este Jesús de Nazaret, crucificado bajo Poncio Pilato. Por eso atraviesa un tenue docetismo a la cristología de la iglesia antigua¹⁷. A quien partía de la cuestión sobre un «arriba» así, como era corriente en el antiguo preguntar por Dios y la salvación, a ése le resultaba difícil hacerse verdaderamente al «abajo» de la historia de Jesús de Nazaret, y todavía más difícil aclimatarse al abandono de Dios que padeció el Crucificado. Con todo no es acertado llamar «cristología de arriba» a estos tipos de cristología¹⁸. Es cierto que la respuesta cristológica parte «de arriba», proponiendo el misterio de Jesús a base del esquema de encarnación y resurrección, humillación y exaltación del eterno hijo de Dios. Pero la cuestión de Dios que se presupone es la pregunta del ser finito por el ser de Dios infinito y dador de la existencia. No es en absoluto necesario «situarse en la perspectiva de Dios, para seguir el camino de su hijo que se adentra en

¹⁶ R. Seeber, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (1922), 1965, 33.

¹⁷ Así también G. Ebeling, *o. c.*, 23.

¹⁸ Como lo hace W. Pannenberg, *o. c.*, 25 ss, aceptando sin examinarla críticamente una terminología de K. Barth y O. Weber. De modo parecido P. Hodgson, *Jesus-Word and presence* An essay in Christology, 1971, 60 ss.

el mundo»¹⁹. Lo que hay es que estar, más bien, en la apertura de su propia existencia finita, para reconocer la plenitud de esa apertura por esa encarnación del hijo de Dios y comprender la verdad de Cristo en la plenitud de la propia apertura²⁰.

Algo distinto se presenta el problema de la moderna cristología especulativa que surge del idealismo alemán. Después de la crítica a que Kant sometió las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, sobraba no sólo la prueba moral, sino también la ontológica. La cristología especulativa enlazó con sus nuevas formulaciones. Pero tomaba en serio la idea de que no hay camino que lleve a Dios, que no comience en él mismo²¹. La cuestión sobre Dios no es más que el reverso subjetivo de la cuestión de Dios sobre el hombre, pregunta que precede objetivamente. El conocimiento de Dios presupone su autorrevelación. Por consiguiente a Dios hay que pensarlo no sólo como sustancia, sino, al mismo tiempo como sujeto²². Si se hace esto último, entonces es cuando se le toma no como fundamentación de otro, sino por razón de él mismo. No hay que fijarse en Dios para fundamentar el mundo o la existencia humana. Pero si se hace a Dios objeto del pensamiento indagador, entonces hay que abarcar necesariamente su existencia y subjetividad, de lo contrario no se ha razonado a Dios. Así surgió el concepto de la autorrevelación de Dios, que dominó la

¹⁹ W. Pannenberg, *o. c.*, 46.

²⁰ Este esquema apertura-cumplimiento se utilizó una y otra vez para verificar la revelación. Cf. J. Moltmann, *La revelación divina y el problema de su verdad*, en *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 31 ss.

²¹ Sobre el tema D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, 1960.

²² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 19: «De lo que... se trata es, en definitiva, de captar y expresar lo verdadero no como sustancia, sino igualmente como sujeto». Sobre esto D. Henrich, *Hegel im Kontext*, 1971, 95.

crisología especulativa desde Fichte y Hegel. Tal idea condujo a un «viraje del pensamiento» del pensar al ser pensado, del conocer al ser conocido, del saber al ser sabido²³. Si el hombre piensa verdaderamente a Dios, es Dios el que se piensa en el hombre, pues de lo contrario el hombre no pensaría a Dios, sino únicamente a su propia imagen ideológica²⁴. Si Cristo se sabe hijo de Dios, entonces tiene que saberse Dios en él. Habla Jesús de Dios, entonces corresponde a Dios lo dicho, si es Dios mismo el que se expresa en él²⁵. Si, según piensa la crisología especulativa del siglo XIX, la divinidad de Jesús se descubrió sólo *a posteriori* al final de su historia, es el prólogo de Juan el que representa el correspondiente *a priori* de su ser en Dios y de su salida de él. Desde Fichte explicaron este prólogo como la metafísica de la historia evangélica. Ese «viraje del pensamiento» aparece en Fichte: «En gran medida, la idea originaria-

²³ Fr. von Baader, *Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens...* (1833), 1957, 61: «En este mismo sentido abrió el camino al ateísmo Descartes con su *cogito ergo sum*, en cuanto que presupone la reflexión de la creatura al pensamiento originario de Dios, mientras que el hombre no puede ni debe decir otra cosa que: yo soy visto, comprendido, sabido, pensado, entendido, por eso, veo, sé, pienso, entiendo. Soy querido, deseado, amado, por lo cual quiero, deseo, quiero u odio. He sido obrado, por lo cual obro».

²⁴ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, en *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, 16, 2, 496: «El hombre sabe de Dios únicamente en la medida en que Dios sabe de sí mismo en el hombre, este saber es autoconciencia de Dios, pero igualmente un saber de él mismo por el hombre y este saber de Dios sobre el hombre es saber del hombre sobre Dios»; cf. también 257.

²⁵ Un cambio semejante intenta E. Jünger, *Paulus und Jesus*, 1962, 82 ss con vistas a la objetividad histórica y a la subjetividad de Jesús mismo. De lo que se trata es de «hacer el trabajo histórico como quehacer teológico. Y en ese caso habría que entender por 'Jesús histórico': Jesús mismo como el que hay que investigar en el sentido de que como sujeto se convierte en objeto de la investigación histórica, que tiene que corresponder en su objetivación a su exigencia como fenómeno (sujeto) histórico».

mente divina de una determinada situación en el tiempo no se puede determinar hasta que viene el hombre entusiasmado con Dios y la realiza. Es divino lo que hace el hombre divino». Y a continuación viene la típica frase: «En esta acción no es el hombre el que actúa, sino que es Dios mismo, en su ser y esencia originaria, íntima, el que actúa en él, efectuando su obra por el hombre»²⁶. De modo parecido basó especulativamente la crisología con ayuda del «viraje del pensamiento», hablando de la «limitación de lo divino en Jesús»²⁷. En Hegel, finalmente, que explica ese viraje con ayuda de una teología mística, la historia de Jesús de Nazaret se encuentra en el contexto total de la verdad, teniendo que entenderla, por consiguiente, de modo especulativo, pues «la verdad es el todo». A la «historia de Dios» pertenece su privación de lo que le es ajeno, extraño y la vuelta que lo hace ser él²⁸. «La filosofía de Schelling y Hegel... llevó la idea de la humanización a la convicción siguiente: a la idea (de la divinidad) le es esencial adentrarse en la finitud, sumergirse en ella como en su otro ser, pero también el emerger de ella continuamente, volviendo a ser ella misma, lo que se verifica en cuanto que el espíritu finito, volviendo a sí mismo, se comprende conscientemente en su esencia absoluta o en su unidad esencial con Dios, sabiéndose así humano-divino», como escribió I. A. Dorner²⁹. Pero no fue sólo la idea de la humanización la que, por razón de la subjetividad de Dios, se tuvo como divinamente necesaria, sino que en Hegel ocurre lo mismo para la idea de la «muerte de

²⁶ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), 1962, 90; *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1805), 1959.

²⁷ F. W. J. Schelling, *Werke* I, 5, 292. 452.

²⁸ G. W. F. Hegel, *o. c.*, 306.

²⁹ I. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* II, 1851, 374.

Dios». De esa forma, lo humano, finito, frágil, la debilidad, lo negativo es incluso un aspecto divino y existe en Dios mismo³⁰. También aquí se piensa la cristología echando mano del esquema de encarnación y resurrección, humillación y exaltación. Tampoco se puede hablar, con todo, de una «cristología de arriba», que escape totalmente a nuestra idea. Más bien se basa en el «viraje del pensamiento», que posee indudablemente sentido. Esa cristología se entiende a sí misma como la metafísica de la historia de Jesús de Nazaret determinada, evangélica. Conforme a una doctrina teológica antigua el orden del conocimiento (*ratio cognoscendi*) se contrapone al del ser (*ratio essendi*). Lo último en el conocimiento humano es lo primero en el ser. Si es verdad que a Jesús se le conoce como hijo de Dios sólo a partir de su fin en la cruz y de su resurrección, su filiación divina antecede a su historia en el orden del ser. Todo conocimiento comienza inductivamente «desde abajo» y es *a posteriori*, y todo conocimiento histórico es *post festum*. Pero lo que hay que conocer y lo conocido lo precede. Es mera apariencia la contraposición de una «cristología desde abajo» y otra «cristología desde arriba». La alternativa es aquí tan inexistente como en la famosa pregunta: «¿Me ayuda Jesús por ser hijo de Dios, o es hijo de Dios por ayudarme?»³¹. Plantea tales cuestiones úni-

³⁰ Cf. sobre el particular la detallada exposición de H. Küng *La encarnación de Dios*, Barcelona 1974, 149 ss.

³¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* II, 1952, 252. Cf. también Fr. Gogarten, *Gericht oder Skepsis*, 1937, 122 (contra K. Barth). «¿Conoce la fe al eterno hijo de Dios por conocer al hombre Jesucristo, o conoce al hombre Jesucristo por conocer al eterno hijo de Dios?». Fr. Schleiermacher no había propuesto con ello alternativa alguna, sino únicamente una cuestión metódica. «De modo que podríamos tratar toda la doctrina de Cristo o sólo en cuanto la de su actividad, pues la dignidad tendría que seguirse de ahí de modo espontáneo, o también únicamente como la doctrina de su dignidad, pues su actividad tendría que deducirse automáticamente» (*Glaubenslehre* § 92, 3).

camente el no atender a la relación inversa existente entre el orden del conocimiento y el del ser

Con todo, la crítica a la cristología especulativa corresponde a la hecha a la cristología de la iglesia antigua. El esquema de encarnación y resurrección, humillación y exaltación es cierto que une el misterio de Jesús con el de Dios. Pero relativiza las peculiaridades del verdadero e histórico hombre Jesús de Nazaret y las contingencias de su historia. Se puede pensar como necesaria la idea de la humanización de Dios y también la «tremenda idea» de la muerte de Dios por Dios y su autorrealización, pero es difícil deducir y arduo reconstruir su humanización en Jesús de Nazaret y su muerte en la que éste sufrió sobre el Gólgota³². Es cierto que la supresión de la historia en el espíritu se ha esforzado siempre por comprender lo que ha ocurrido en su condición de necesario. Pero la reducción de la historia acontecida a historia comprendida significa, sin duda, no sólo conservarla, sino también destruirla. En el Crucificado sobre el Gólgota hay algo que sigue resistiéndose a su reducción al concepto de expiación. Sólo una nueva creación, que tiene su base en el Crucificado, puede sublimar el escándalo de su cruz, entonando una pura alabanza. Por eso se ha criticado continuamente desde Chr. H. Weisse la ausencia de la escatología en la cristología especulativa de la reconciliación³³. Mas esta crítica es solamente cristiana, si

³² Ya Pablo añadió en el esquema del anonadamiento y exaltación del himno cristiano primitivo en Flp 2, 8 como *concretissimum* de Jesús aquello de «hasta la muerte de cruz». Cf. E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2*, 5-11, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 51 ss. Con razón pregunta H. Küng, *o. c.*, 547 ss a propósito de la cristología de Hegel: «Pero la cuestión es, si una concepción cristológica fundamental puede vencer sin el Cristo concreto...».

³³ Cf. sobre esto Tr. Koch, *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner «Wissenschaft der Logik»*, 1967, 21 ss.

empieza por los aspectos de la cruz de Cristo que no han sido integrados en el sistema³⁴.

2. ¿Es Jesús el verdadero hombre?

Desde el renacimiento, la ilustración y la era técnica se han invertido las relaciones entre hombre y naturaleza en la mayoría de los terrenos. El hombre no depende ya de las misteriosas fuerzas naturales e históricas, de modo que reconozca en esta dependencia la necesidad que tiene de los dioses y de Dios, sino que son naturaleza e historia las que dependen del hombre cada vez en mayor medida. El problema del hombre moderno no consiste ya tanto en cómo puede vivir con dioses y demonios, sino en cómo puede sobrevivir con la bomba, revolución y destrucción de los sistemas ecológicos naturales. Hominiza cada vez más sectores naturales, sometiéndolos a su poder. Su cuestión vital es, por tanto, la humanización de este mundo hominizado³⁵. Su principal problema no es ya la fi-

³⁴ Esto debería distinguir una crítica cristiano-teológica a Hegel de la crítica ateísta-mesianica por falta de esperanza en la redención en la filosofía hegeliana sobre la reconciliación, como se ha hecho común por E. Bloch. Y viceversa, no es posible desde el punto de vista cristiano-teológico, hacer valer contra la «teología de la esperanza» la idea hegeliana de la reconciliación, como lo ha hecho P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, 1971, a no ser que se confunda la reconciliación del mundo por parte de Dios acontecida en el Crucificado con una realidad reconciliada supuestamente presente en el cristianismo moderno. Cf. M. Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft: Philosophische Rundschau* 6 (1970) 89: «El judío cree en la inminencia de la salvación que ahora todavía no ha llegado por completo, el cristiano cree en la anticipación objetiva de la salvación en el acontecimiento reconciliante. A diferencia de aquél se encuentra, pues, éste en el peligro continuo de proyectar la realidad de la reconciliación sobre los sucesos del mundo que lo rodea».

³⁵ Tomo esta acertada distinción de J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca 1971, 73 ss.

nitud general que le es experiencia común con todas las demás criaturas, sino la humanidad de su propio mundo.

Por eso cristológicamente ya no se pregunta: ¿está el eterno Dios en Cristo? sino que se formula al revés, ¿hay que llamar Dios a Jesús y en qué y hasta qué punto es divino? A partir de la época de Lessing hasta hoy, la importante cuestión vital sobre la humanidad se ha convertido para muchos en el asunto cristológico dominante. J. G. Herder lo formuló así: «La esencia y obra de Cristo al mismo tiempo es humanidad. Lo divino en nuestra especie es formación de humanidad»³⁶. Así como en la antigua iglesia la disputa sobre la relación de ambas naturalezas en la persona de Cristo fue siempre simultáneamente una discusión a propósito de la salvación física, y así como la idea de la real humanización de Dios iba siempre asociada con la correlativa divinización posible del hombre (*theosis*), de la misma forma se fundamenta ahora la disputa sobre la verdadera hombría de Jesús, su conciencia de ser Dios, su «vida interior» y su libertad, fijándose en el anhelo por una auténtica humanidad, un existir propiamente dicho, una identidad y liberación interiores. El sentido y la finalidad de la cuestión se han cambiado y, consecuentemente, se presenta a Jesús de otro modo y lo mismo se le obliga a una respuesta. A Jesús ya no se le mira como el «hombre-Dios» desde el punto de vista teológico, sino que se le considera al mismo tiempo, desde la perspectiva prevalentemente antropológica, como el ideal y originario «hombre de Dios». El engendramiento virginal como signo de su encarnación y la resurrección como signo de su exaltación son incomprendibles en cuanto «milagros físicos de Dios» dentro de la imagen moderna que el hombre se ha formado del mundo, cobrando la apariencia de simples mitologizacio-

³⁶ J. G. Herder, *Werke*, ed. Suphan, XIII, 290.

nes. La falta de pecado personal por parte de Jesús, por el contrario, se interpreta ahora como un «milagro divino de amor» en el mundo moral³⁷. Su integridad se convierte en prueba moral de su conciencia divina siempre fuerte. Con ello se cambia también la cuestión de la salvación. Desaparece del campo de atención el mundo en el tormento de su caducidad. La salvación pierde su amplitud cosmológica y profundidad ontológica, hablándose de ella, en el marco de la cuestión existencial del hombre, como paz de la conciencia, íntima experiencia de identidad o simple personalidad³⁸. Con lo dicho se relaciona, finalmente, otro cambio: si el hombre, zaran-deado por su cuestión existencial, mira las cosas en definitiva sólo en el horizonte de su propia subjetividad, entonces no entiende nada, si no cobra importancia para sí mismo y no se adentra en su praxis y autocomprensión. Por eso mismo le parecen una metafísica seca las expresiones objetivas, doxológicas sobre la persona de Cristo. El pensamiento moderno apenas si es aun de naturaleza admirante y contemplativa, sino que más bien es de condición operacional. Por eso se convirtió desde Kant para muchos teólogos la ética, en el más amplio sentido del vocablo, y no la metafísica, en la categoría fundamental para la cristología.

Para Kant la razón práctica se convirtió en marco categorial de la teología y también de la cristología. Nada nos interesa aquello de lo que «nada práctico puede sacarse». «Los lugares de la Escritura que contienen ciertas doctrinas teóricas, tenidas por santas, pero que superan toda capacidad racional (incluso la moral), pueden ser explicadas en favor de la razón práctica, mientras que los

³⁷ Cf. sobre esto E. Günther, *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert*, 1911.

³⁸ Con razón habla W. Pannenberg, o. c., 58, de un «discreto interés soteriológico».

lugares que contienen proposiciones que contradicen la razón práctica, tienen que ser aclaradas en favor de ésta». De la doctrina trinitaria «no se puede sacar absolutamente nada práctico... Y lo mismo ocurre con la doctrina de la humanización de una persona divina». Algo parecido puede decirse de la historia de la resurrección y ascensión. Pues «por dogma se entiende no lo que se debe creer... sino lo que es posible y oportuno aceptar con finalidad práctica (moral), aunque no por ello se pueda probar y, por ende, sólo puede ser creído». Revelación de Dios puede ser sólo, por tanto, lo que concuerda con lo que la razón tiene por «digno de Dios». «En cuanto se refieran a la religión, todas las explicaciones de la Escritura tienen que hacerse de este modo en conformidad con el principio de la moralidad que se pretende en la revelación, y sin esa moralidad o son prácticamente vacías o hasta representan obstáculos para el bien». Pues entendemos únicamente al que habla con nosotros mediante nuestra propia inteligencia y nuestra propia razón. Por eso «el Dios con nosotros», es decir, la conciencia libre, es «él mismo el intérprete»³⁹.

En este horizonte de cuestionamiento de la razón práctica Jesús se hace «idea personificada del principio bueno». La finalidad última de la creación, el «único hombre que a Dios le resulta agradable», existe en Dios desde la eternidad en cuanto idea. Puesto que no somos creadores de esta idea, puede decirse que ha bajado a nosotros desde el cielo, que ha tomado humanidad. «El ideal de la humanidad agradable a Dios... no podemos imaginárnoslo de otro modo que bajo la idea de un hombre, que estuviera dispuesto él mismo no sólo a practicar todo deber humano, a pesar de ser tentado por las mayores seducciones, sino que su disponibilidad alcanzara a

³⁹ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* A 50. 51. 57. 70.

cargar con todos los sufrimientos hasta la muerte más vergonzosa en razón de lo mejor para el mundo y hasta por sus enemigos...». Kant evita en lo posible el nombre de Jesús en estas reflexiones, para exponer la idea de la humanidad agradable a Dios como ideal puro de la fe práctica, pues la personificación de la idea tiene sólo un carácter mediador.

Hasta el santo del evangelio tiene primero que ser comparado con nuestro ideal de la perfección moral, antes de reconocerlo como tal ⁴⁰.

Schleiermacher halló, por el contrario, la mediación de ideal y real, de razón teórica y práctica, de ser y conciencia en el discernimiento inmediato, en el «sentimiento». Con ello quería decir la determinación fundamental de la existencia del hombre. Aquí es donde lo religioso encuentra su lugar en la conmoción de toda la vida antes de la distinción de las actividades humanas en conocimiento y práctica. Es por lo que Schleiermacher renunció a una metafísica teológica de Cristo, sin reducirse tampoco a una cristología ideal de tipo moral. En el cuadro de la cuestión que se fija en la determinación fundamental de la existencia desarrolló una cristología de la relación personal de la fe con Jesús. «Según eso el salvador es igual a todos los hombres en fuerza de la mismidad de la naturaleza humana, pero distinto de todos por la continua firmeza de su conciencia de Dios, que era un ser auténtico de Dios en él». De modo negativo se diría así: el salvador se distinguía de todos los hombres por su impecabilidad esencial. ¿Cómo aparece Jesús en el contexto de la cuestión sobre el dominio de la conciencia de

⁴⁰ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* A 67. 70; *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe, 408.

Dios sobre conocimiento y acción? La evolución personal de Jesús tiene que ser pensada totalmente libre de todo lo que sólo puede presentarse como lucha. La pureza de Jesús no tiene huellas ni cicatrices de lucha. Esta fortaleza originaria de su conciencia de Dios tiene que ser en él, del principio al fin, perfecta y perfectamente histórica. Entonces su actuación salvadora consiste en que Jesús fortalece nuestra débil e imperfecta conciencia de Dios, adentrándonos en la ininterrumpida fortaleza de la suya ⁴¹. Jesús es, en ese caso, no sólo modelo moral, sino prototipo productivo de la existencia salvada. «Puesto que la productividad sólo se encuentra en el concepto del prototipo y no en el de modelo: se deduce, pues, sin duda, que únicamente la prototipidad es la expresión adecuada para la dignidad exclusiva y personal de Cristo» ⁴². Así como para Kant fue la razón práctica la que se convirtió en canon hermenéutico de la cristología, así, para muchos desde Schleiermacher, la actual experiencia de salvación consiste en la vigorización de la conciencia de Dios. De esta forma están trazadas las fronteras.

Los hechos de la resurrección y ascensión de Cristo, y lo mismo la predicción de su vuelta para el juicio, no pueden presentarse como componentes propiamente dichos de la doctrina sobre su persona. Los discípulos reconocieron en él al hijo de Dios sin barruntar nada de su resurrección y ascensión ⁴³.

Su muerte de cruz tampoco añade nada nuevo o especial a los efectos salvadores resultantes de su vida impecable.

⁴¹ Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre* § 94, cf. § 11, § 93, 4, § 100.

⁴² *Ibid.* § 93, 2.

⁴³ *Ibid.* § 93, § 99, 1.

En Kant y Schleiermacher resulta ejemplarmente clara para la jesu-logía protestante siguiente la fuerza abridora y cerradora de la cuestión de partida sobre práctica moral, conciencia de Dios, existir propiamente dicho o el yo idéntico. Esa fuerza descubre a Jesús como el verdadero hombre a aquellos que han perdido o aún no han encontrado su condición de hombres, y por eso la buscan. Jesús, en cuanto hombre perfecto de Dios es el cumplimiento de nuestro destino a ser imagen de Dios, destino que no hemos colmado. Donde él se manifieste en toda esta cuestión, allí se experimentará su verdad y la nuestra. A. Tholuck ha dicho: «Si encuentra (sujeto es el hombre) aquella revelación que soluciona de la mejor manera la disensión en su interior, entonces para él ésta es la revelación verdadera»⁴⁴. Con ello, en lugar de la problematicidad metafísica del ser finito se tiene la problematicidad existencial del hombre en su mundo. Es un «apriorismo antropológico de necesidades» el que sustituye al cosmológico⁴⁵. Dándose cuenta de esto, la distancia de la nueva cristología protestante no es tan grande respecto de la de la iglesia antigua, como aquélla siempre ha pretendido. Lo único que ha pasado es que con relación a Jesús, el horizonte de cuestiones e intenciones ha experimentado el correspondiente reajuste. Los problemas son muy parecidos. Ambos modos de cuestionar parten de un universal, para realizarlo y verificarlo en

⁴⁴ A. Tholuck, *Guido und Julius*. Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner, 1823, 296. Igualmente M. Kähler: «Si esa concordia entre disposición humana y cristianismo histórico llega en alguien a ser experiencia viviente, entonces se tiene la razón decisiva para que surja la fe» (citado por J. Wirsching, *Gott in der Geschichte*. Studien zur theologischesgeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie M. Käblers, 1963, 64, nota 84).

⁴⁵ J. Wirsching critica con razón la teología de Kähler, utilizando esta expresión.

el concreto de la persona e historia de Jesús. Los dos modos de preguntar se encuentran con sus problemas no solucionados: 1) la individualidad de Jesús de Nazaret y 2) su abandono en la cruz por parte de Dios.

La solución de la cuestión sobre Jesús a partir de la pregunta existencial del hombre lleva en sí el impedimento de la respuesta, como ocurría con la cuestión antigua sobre Dios por parte del ser finito. ¿Por qué va a ser precisamente Jesús de Nazaret el ideal moral o el prototipo salvador de la verdadera hombría? ¿Por qué no se puede fijar con la misma razón en Moisés, Sócrates, Buda y muchos otros el anhelo de humanidad, de libertad cara al mundo y de paz de la conciencia? La cuestión general de humanidad puede forzar a Jesús a dar una respuesta, pero es cierto que lo puede manifestar sólo relativamente como uno entre otros, pues tolerancia y pluralidad de los esbozos del verdadero ser hombre pertenecen a las exigencias de humanidad no sólo desde la ilustración. ¿Dónde queda la llamada «exigencia de exclusividad» del cristianismo? Con frecuencia la respuesta viene a ser que en toda la historia no se ha encontrado nada mejor, o que de hecho, por casualidad o felizmente, nos encontramos en la historia cristiana de la tradición. Entonces lo que ocurre, en definitiva, es que se vive por cuenta de las antiguas certezas cristianas de fe, que veían en Jesús la revelación definitiva del único Dios y por eso cristianizaron al mundo, tal y como todavía existe en ciertos aspectos. Esa exigencia de exclusividad, que ya no se pretende, pero que se acepta como tradición y en instituciones, constituye, sin duda, el problema central de la moderna jesu-logía protestante. Parecido a Celso en su tiempo, dijo D. Fr. Strauss: «No es propio de la idea el realizarse en el individuo concreto, sino que se realiza únicamente en la totalidad de los individuos, en la espe-

cie»⁴⁶. La pregunta general existencial por la idea de la humanidad moral y agradable a Dios puede llevar al seguimiento del modelo moral de Jesús, pero puede desembocar igualmente en una decidida incredulidad en Jesús o en su tolerante clasificación en la larga serie de los héroes y ayudadores de la humanidad. Por razón de la exigencia de exclusividad del cristianismo, que ya no se puede probar, se convirtió E. Troeltsch en filósofo, mientras que, por el contrario, la «fe filosófica» de K. Jaspers se hizo intolerante. A aquellos que son cristianos por fuerza de la tradición, se les puede explicar a Jesús como el hombre perfecto, lo que se puede hacer también perfectamente frente a gentiles y ateos poscristianos. Se *puede* interpretar así a Jesús, pero ¿por qué *hay que* esforzarse, en realidad, en entenderlo? Por eso también la cristología más reciente presupone siempre la fe, diciendo que se puede entender así a Jesús en la fe. Pero es raro que diga por qué hay que creer en Jesús y mantenerse firmes en él. Con lo que se convierte en una cristología moderna en el propio círculo y apenas si dice algo a los no creyentes, incrédulos o adictos a otras creencias.

Toda la cristología reciente que parte de las razones mencionadas de la vida de Jesús, se encuentra de cara a su doble final con parecidas dificultades no solucionadas, como ya las tuvieron las cristologías de la antigua iglesia y las de tipo especulativo. Al darse de lado a su resurgimiento de entre los muertos como a milagro inaceptable en el mundo físico y considerarlo, por tanto, como mito de tiempos pasados, resulta inaguan-

⁴⁶ D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet II, 1836, 734. Sobre esto notó M. Kähler con cierta ironía: «Ciertamente que no; pues ella no es otra cosa que el concepto general despojado de toda vida espacial, el espacio vacío para imágenes que se pinten en él. En balde se busca también el ideal en la tradición del nazareno» (o. c., 342).

table contemplar en toda su dureza su abandono por parte de Dios en la cruz. Se prescinde de su fin, concentrándose en la vida y predicación de Jesús. En su muerte de cruz se encuentra no más que la culminación de la vida que llevó, de su obediencia o libertad. Pero a la luz de su vida precedente no se encuentra ninguna explicación suficiente de su muerte en la cruz. El Crucificado ya no cuadra en ese horizonte de cuestiones sobre práctica, conciencia de Dios, identidad o certeza que da la fe. Una crítica a la nueva jesu-logía protestante no debería partir de un punto de vista extracristiano ni de un concepto de Dios que se presuponga, sino de la perspectiva del Crucificado, que en su tanto se halla fuera de la historia, de la sociedad y de la cuestión sobre la humanidad por parte de los vivientes. La trascendencia del Crucificado no es allendidad metafísica alguna, sino la trascendencia de un rechazo concreto. Ella elimina hasta aquellas necesidades antropológicas y cuestiones existenciales, con las que se presenta y se expresa a Jesús en la jesu-logía de tipo moderno, cambiando al mismo tiempo radicalmente los ideales y prototipos que se ven en Jesús.

3. «¿Eres tú el que ha de venir?»

A la persona e historia de Jesús se acerca uno más, sí, como los discípulos entonces, se charla con los judíos hoy, tomando en serio su pregunta. Los horizontes de esperanza y ámbitos lingüísticos, en los que Jesús apareció y los discípulos lo vieron y oyeron, de ninguna manera son cosa pasada, sino que continúan viviendo fundamentalmente también hoy al lado del cristianismo en el judaísmo y el mesianismo ateo. Aquí la cuestión cristológica no se formula: ¿es hombre en Jesús el eterno Dios? o: ¿hay que llamar divino al hombre Jesús? sino que hay

que decir: «¿eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?». Tal fue la pregunta que el Bautista planteó a Jesús, a lo que éste, según el evangelio de Mateo, respondió: «Decid a Juan lo que estáis oyendo y viendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia el evangelio. Dichoso el que no se escandaliza en mí» (11, 2 ss). La respuesta es indirecta. Son los acontecimientos realizados junto a Jesús y por su palabra los que hablan en su favor, pues se trata de signos de la época mesiánica. A Jesús lo trae y lo autentifica el evangelio que viene en los milagros a los que no tienen esperanza y se acerca en su palabra a los pobres. No es la encarnación del eterno hijo de Dios ni el ideal de verdadera humanidad lo que constituye su dignidad, sino el futuro del reino que irrumpe en él y con él. El sentido de la pregunta es aquí la del futuro de la historia que se abre gracias a las promesas del antiguo testamento, es la esperanza mesiánica del reino. Ella manifiesta a Jesús con su palabra y sus signos como «el que ha de venir». Con él viene a la tierra no el mundo superior divino, ni vuelve a sí mismo el hombre que se busca, sino que lo que irrumpe es un nuevo futuro para la historia conjunta de Dios, hombre y mundo. Frente al abierto horizonte de cuestiones de las promesas veterotestamentarias y apocalípticas y a la luz de la existencia de Israel en tierra extraña por el exilio, Jesús se revela como cumplidor personificado de las promesas. Esto se puede calificar superficialmente como prueba a base de profecías. Pero lo que se quiere decir es que la persona e historia de Jesús aparecieron en aquella apertura para el futuro de Dios, que estaba marcada por la existencia especial de Israel entre todos los pueblos. Este carácter de apertura es distinto de la cuestión general y metafísica de la finitud y un modo de cuestionar diferente del de tipo antropológico en

general cuyo objeto es la humanidad. Entendiéndolo bien, la cuestión del futuro salvador de la historia de Dios, hombre y mundo abarca la que se refiere a Dios y la que se centra en la humanidad, no siendo más limitada, sino más amplia que las otras dos. Si partimos de ella, ya no resulta indiferente o casual el que Jesús fuera judío, que apareciera en Israel, que chocara con los guardianes de la ley de su pueblo, que lo condenaran y entregaran a los romanos para la crucifixión y que los discípulos lo proclamaran como «resucitado de entre los muertos» a causa de sus apariciones. La pregunta mesiánica: ¿eres tú el que ha de venir? parece ser una de las cuestiones cristológicas más originarias. En su contexto expresan los testimonios de primera hora de la cristiandad su propio lenguaje y el más cercano a Jesús. Dondequiera que se abandone este sentido de las cuestiones como meramente condicionado por el tiempo, será difícil comprender a Jesús.

¿Pero cómo puede hacer un gentil esta pregunta sin haber sido antes judío? ¿No se convierten profecía y apocalíptica, como ocurrió antes con la ley y la circuncisión, al volverse a la cuestión mesiánica, en condición para la fe cristiana? ¿No implica ello una rejudaización del cristianismo? No lo pienso, pues por razón del constante influjo del judaísmo y cristianismo sobre las sociedades en que estuvieron y están presentes, se ha hecho universal la experiencia de la realidad como historia abierta al futuro y, consecuentemente, el mesianismo. Mediante la historia de influencia de la Biblia vino al mundo la conciencia escatológica (E. Bloch), convirtiéndose el ansia general de salvación en esperanza de futuro. Sin esta orientación hacia el futuro difícilmente puede mantenerse la experiencia de la realidad. Lo muestran todavía los intentos actuales de parar la historia después de la pérdida de esas esperanzas o de acabarla y conducirla a circuitos

reguladores burocráticos. Lo muestran también los esfuerzos por enmarcar la experiencia de la historia en una nueva confianza natural tras haber perdido aquellas esperanzas, para quitarle de ese modo los peligros a la historia.

Mas también el cuestionamiento mesiánico trae consigo, junto con su solución, a su vez, el impedimento de que lo conteste Jesús. Es precisamente en el complejo de problemas mesiánicos donde radica el conflicto esencial entre judaísmo y cristianismo. Su disputa sobre Jesús se libra en el terreno de la cuestión del futuro que tienen como problema común. Se trata de la disputa entre la reconciliación creída como presente y la salvación real que aún está por venir. La disputa sigue también frente a Hegel entre cristianismo y ateísmo mesiánico. «El judío sabe muy hondamente que el mundo no está salvado, no reconociendo en medio de tal situación enclaves ningunos de salvación. Le es esencialmente extraña la concepción de un alma redimida en medio de un mundo que no lo está, le es radicalmente extraña, inalcanzable desde lo más profundo de su existencia. Aquí radica el núcleo para entender el rechazo de Jesús por parte de Israel y no en una concepción meramente externa y nacional del mesianismo», dice Schalom Ben-Chorin⁴⁷. ¿Pero es verdad que quien cree en Jesús se ve en realidad como un alma salvada en medio de un mundo que no lo está? «El judaísmo, en todas sus formas y variedades, siempre se ha aferrado a un concepto de redención que entendió como acontecimiento que se realiza manifiestamente en el teatro de la historia y en medio de la comunidad, o sea, que se verifica de modo decisivo en el mundo de lo visible... En el cristianismo, por el contrario, prevalece la idea que mira la salvación como un su-

⁴⁷ Schalom Ben-Chorin, *Die Antwort des Jona*, 1956, 99.

ceso en el ámbito espiritual, en lo invisible, que se realiza en el mundo, en el de cada uno, operando un cambio secreto al que en el mundo nada externo tiene que corresponder... La interpretación de las promesas proféticas de la Biblia, trasponiéndolas a un terreno de interioridad..., la tuvieron siempre los pensadores religiosos del judaísmo como anticipación ilegítima de algo que, en el mejor de los casos, podría manifestarse como el aspecto interno de un acontecimiento que, en definitiva, se realizaría en lo exterior, pero jamás ocurriría sin éste», escribió Gershom Scholem⁴⁸. ¿Pero consiste la fe en Cristo verdaderamente en tal interiorización de la salvación? Es exacto que en el cristianismo histórico se ha dado, de hecho, una renuncia a la esperanza real y universal de salvación y, por tanto, una renuncia al dolor por el mundo no salvado. Ello tenía dos caras: por una parte, se puede hablar de una esperanza de proximidad frustrada en el primitivo cristianismo, que se substituyó luego mediante el culto, la moral y la metafísica⁴⁹. Por otra parte, y ésta me parece mucho mejor fundada históricamente, siguió en el cristianismo un entusiasmo de cumplimiento. Se veía el reino de salvación ya en la iglesia o en el estado constantiniano, en la propia y exclusiva comunión de fe o en el mundo cristiano-burgués. El cristianismo histórico vivió menos de una decepción radical que, más bien, de una anticipación del reino. De ello surgió el triunfalismo eclesiástico-estatal o estatal-eclesiástico, que, de modo regular, llevó a la persecución de los judíos y otros seguidores de la esperanza mesiánica irrealizada.

⁴⁸ G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*: Judaica I (1963) 7 s. Cf. sobre el particular también Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 1954, 97 ss. 178 s.

⁴⁹ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, 1957, 44 s. realza únicamente este aspecto.

UN ASADO DE COSTILLAS

Una fe que adora como Dios a Cristo sin su futuro, una iglesia que se tiene a sí misma por el reino, una conciencia de reconciliación que ya no sufre con la permanente situación de no salvación del mundo, un estado cristiano que se tiene como a un Dios presente en la tierra, no pueden tolerar junto a sí ninguna esperanza judía. ¿Pero se trata entonces de una auténtica fe cristiana?

Es exacto decir que la fe vive de la anticipación del reino por y en Jesús. Pero no se trata de espiritualización ni individualización alguna de la salvación real. Ni de un enclave de salvación en un mundo irredento. La fe no es tampoco ese alma redimida a la que le tiene sin cuidado el mundo no salvado. Se trata más bien de aquella anticipación escatológica de la salvación, anticipación traída por y en un reprobado, rechazado y crucificado. El recuerdo del Crucificado anticipador del reino hace imposible al cristiano toda espiritualización e individualización de la salvación y cualquier clase de resignación ante la participación en el mundo irredento. ¿No ha desarrollado Pablo una cristología escatológica del Crucificado precisamente enlazando con el «sufrimiento de este tiempo» (Rom 8, 18 ss), con el «gemido de la criatura esclavizada» y con Israel (Rom 9-11)? ¿No ha entendido como anticipaciones de la salvación para toda la creación expectante el evangelio de los impíos, el espíritu y la fe, bautismo y eucaristía? ¿No ha entendido al Crucificado como representante y lugarteniente de ese futuro universal, en el que «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 28)? Jesús, el Crucificado, tampoco se puede entender cristianamente sin el sufrimiento por la irredentividad del mundo y sin la esperanza del reino que él ha abierto a todos los impíos. A la vista de la miseria de la criatura lo perfecto de la reconciliación en medio de la lucha resulta incomprensible sin el futuro de la redención de:

cuerpo y de la paz que acaba la lucha. «Pues Jesús es el que ha de venir. A partir del futuro encuentra a todo aquel a quien realmente encuentra en calidad de vida futura, como señor del mundo venidero. Señor nuestro no puede serlo de otra manera... Es el que ha venido sólo en cuanto es el que había de venir. Está presente como el que ha de venir, que abre un futuro a los impíos»⁵⁰. Israel y la iglesia se han desarrollado separadamente en la disputa sobre Jesús. «Para los judíos existe la amenaza de que el mesías desaparezca tras el reino de Dios. Para la iglesia cristiana el peligro es que sea el reino de Dios el que desaparezca tras la figura del mesías» (Schalom Ben-Chorin). Desde el comienzo del cristianismo la palabra sobre el único hombre fue ocultándose para Israel cada vez más tras la palabra del único tiempo, la palabra sobre el mesías fue ocultándose tras la que hablaba de los días futuros del mesías. La cristología cristiana le ha hecho sospechosa al judaísmo la esperanza en el mesías. Y viceversa, la esperanza judía del reino le ha hecho sospechosa con su realismo a los cristianos la escatología real y futurista. A esta altura es hoy absolutamente pensable una historia de convergencia tras la que existió de divergencia. Pero la profunda diferencia radica en la existencia misma. El judío la tiene ante Dios en sí mismo. El cristianismo tiene su existencia ante Dios y Cristo. ¿Qué significa esto para la salvación del mundo que ambos ven que está irredento? ¿Pende la salvación de la conversión de los hombres? Si ello es así, entonces la salvación no llega jamás. Pero si no lo es, entonces parece que la salvación es irrelevante para los hombres. La respuesta judía puede ser ésta: Dios obliga a Israel

⁵⁰ H. J. Iwand, *Die Gegenwart des Kommenden*, 1955, 37.

a la conversión mediante sufrimiento⁵¹. La contestación cristiana es: Dios lleva a la conversión al pecador, judío o gentil, mediante su propio sufrimiento en la cruz. La definitiva diferencia entre judíos y cristianos consiste en la postura adoptada frente al Crucificado. En él tiene que romperse cristianamente hasta el horizonte mesiánico de esperanzas e interrogantes y fundarse de nuevo la esperanza en un mundo irredento.

4. «¿Quién decís que soy yo?»

Hasta ahora hemos tratado la cuestión cristológica en sus diversas formas como presupuesto para la comprensión de la persona e historia de Jesús. Hemos visto que el punto de partida desde un universal lo mismo puede abrir que cerrar lo concreto de su persona e historia, de modo que son posibles tanto la fe como la incredulidad en el contexto del sentido respectivo de un preguntar universal. Además se vio claro que la respuesta iniciada en las cuestiones planteadas fue corregida, cambiada de sentido y variada radicalmente tanto a causa de la individualidad de Jesús como por su muerte concreta e histórica en la cruz, cambios insoslayables si es que tal esbozo de respuesta quería estar acorde con Jesús y su historia. Una concepción cristológica universal y relevante sobre el hijo de Dios encarnado, el salvador o el hombre ideal no puede ser cristiana sin la referencia insustituible a su persona e historia únicas. Si la cuestión cristológica —en cualquier forma que aparezca— quiere hacer justicia a Jesús, entonces su relación para con él tiene que cambiarse de preguntar a ser preguntado, de pedir una res-

⁵¹ Lo ha expuesto muy patéticamente E. Fackenheim, *El mandamiento de esperar: respuesta a la experiencia judía contemporánea*, en *El futuro de la esperanza*, Salamanca 1973, 77 ss.

puesta a darla. La cristología no puede limitarse a manifestarlo como su objeto, sino que a éste tiene que considerarlo como sujeto. Si procediera de otro modo no alcanzaría a Jesús mismo, sino sólo aquello que proyecta sobre él según su propio esbozo.

Por eso no podemos cerrar la discusión de las cuestiones sobre Cristo, sin llamar la atención sobre el curioso hecho de que en los evangelios sinópticos la cuestión cristológica no sólo se proyecta sobre Jesús desde fuera, sino que nos la encontramos expresada por boca del mismo Jesús⁵². Jesús aparece aquí no como respuesta a la pregunta de hombres, sino que él mismo les pregunta a sus discípulos quién es él. «¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?». Respondieron: «Los unos dicen que Juan el Bautista, otros, que Elías, otros, que Jeremías o uno de los profetas». Y sigue esta pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?», respondiendo Pedro: «Tú eres Cristo, el hijo del Dios viviente». Y Jesús contesta: «Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, pues ni carne ni sangre te lo han revelado, sino mi Padre en el cielo» (Mt 16, 13 ss). La perícopa muestra cómo los contemporáneos se figuraban a Jesús como un *propheta redivivus* conforme a la imagen de las grandes figuras de la pasada historia de salvación. La pregunta de Jesús a los discípulos sobre sí mismo ha debido de ser, como muestra su respuesta a la profesión de Pedro, no una demanda curiosa y de prueba, sino abierta. De ese modo habla el Jesús sinóptico indirectamente de sí mismo. La pretensión con que apareció es claro que no se podía resumir en un título de la tradición histórico-salvífica de Israel o en uno de la historia esperanzada del Israel posterior. Parece como si quisiera primeramente sonsacar

⁵² Sobre esto ha llamado la atención H. Vogel, *Christologie* I, 1949.

el conocimiento de sí mismo, como si dependiera de la revelación de sí mismo por Dios y los creyentes. La cuestión sobre la conciencia y comprensión histórica que tuvo de sí mismo, sobre si se llamó a sí mismo «hijo del hombre» o «Cristo», no tiene una respuesta indudable. Más importante es ver que el Jesús terreno vivía, según los sinópticos, en una apertura característica hacia aquel de quien esperaba su revelación, y que hablaba de cara al futuro que manifestaría su identidad. Es importante, además, que él mismo pidiera a sus discípulos que le dieran la respuesta. «Está en camino hacia el que él será», dice acertadamente O. Weber⁵³. «Y de hecho remite más allá de su modo de actuar terreno hacia un futuro que él mismo respeta y mantiene abierto... es con todo su ser un enigma, una pregunta, una promesa, que exige cumplimiento y respuesta», piensa E. Käsemann⁵⁴. El Jesús sinóptico vive, habla y actúa excéntricamente volcado hacia ese futuro que se llama «reino de Dios». Su Padre y Dios lo debe revelar como aquel que es en realidad. El reino de Dios que anuncia como cercano y práctica, lo manifiesta como el que es en verdad. Lo que Mateo narra explícitamente como cuestión cristológica en boca de Jesús a los discípulos, ha sido, en cuanto puede decirse históricamente, un rasgo fundamental en la actuación de Jesús.

No hay concepto usual y corriente, no hay título ni ministerio en la tradición y esperanza de la tradición judía, que sirva a la legitimación de su envío y que agote el misterio de su ser... Esto nos enseña a comprender que el misterio

⁵³ O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 1962, 75.

⁵⁴ E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 1964, 119.

de su ser se pudo manifestar a sus discípulos sólo en su resurrección⁵⁵.

Precisamente en la pretensión excepcional de Jesús que sobrepasa a todos los títulos tradicionales y contemporáneos, es donde radica el punto de arranque para la formación de la cristología⁵⁶. Si Jesús hubiera aparecido como rabí o profeta, prosiguiendo la obra de Moisés, no hubiera constituido interrogante alguno. Sólo el hecho de que actúa y es de otra forma que aquellas figuras del recuerdo y la esperanza de su tiempo, es lo que hace de él una interpelación. Es por lo que la cuestión específicamente cristológica surge sólo en él y por él mismo. Jesús está, incluso en su palabra y existencia, abierto, dependiendo de lo que venga de Dios. La pregunta sobre sí mismo, planteada a los discípulos en Mateo, brota de su propia apertura hacia el futuro, de su ex-centricidad. Mediante la respuesta de la fe se adentran los discípulos en esta apertura cara al futuro, toman anticipadamente su verdad mediante la profesión que hacen, esperando al mismo tiempo manifestarse con él en su futuro.

¿Cómo se presentan las respuestas-profesión a la cuestión abierta que era Jesús? Primeramente enlaza retrospectivamente con el recuerdo de lo comparable en el pasado: Moisés, los profetas y el Bautista, entroncando también con el recuerdo de la esperanza de Israel: el mesías, el hijo del hombre, el hijo de David. Lo exorbitantemente nuevo de Jesús se interpreta, pues, primeramente, mediante el suscitado recuerdo de lo antiguo y prometido con anterioridad. Por eso se le asociaba también la esperanza de la renovación de Israel, la vuelta del comien-

⁵⁵ G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975, 189, igualmente E. Schweizer, *Jesus Christus*, 1968, 25 s.

⁵⁶ Ph. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament*: ThB 31 (1965) 90.

zo y la restitución de Sión. Pero el futuro cara al cual vivía y hablaba Jesús, es distinto. No se trata ya de la justicia de Dios celebrada en la ley, sino de la que se revela en la gracia que va por delante. Esta diferencia respecto del continuo de la historia de salvación y esperanza en Israel es lo que, al mismo tiempo, hacía un escándalo de lo nuevo de Jesús, desembocando en su rechazo y crucifixión. Si proclaman los discípulos el resurgimiento de Jesús, entonces lo que predicán es el futuro del Crucificado, cuya novedad está determinada precisamente por lo diferente que es Jesús, diferencia documentada en su crucifixión. Por tanto, lo nuevo de Jesús se sale de los recuerdos de lo comparable en historia y esperanza, convirtiéndose en interrogante abierto que exige respuestas con carácter de profesión. Los títulos provenientes de la historia y la esperanza se cambian, se aplican a lo nuevo de Jesús, recibiendo una nueva interpretación, según dijimos. Pero en realidad lo nuevo de Jesús traspasa la categoría «re» y se cambia incluso el recuerdo. Y la significación de «hijo del hombre» o «Cristo», no se puede determinar ya únicamente por los sufrimientos y esperanzas de Israel, sino que tiene que medirse en el terreno de la realidad al contacto con la persona e historia de Jesús. Con ello se libera una cierta creatividad de la fe cristiana, lo que ocurre gracias a lo nuevo de Jesús y su propia pregunta. La cuestión cristológica en esta forma: ¿quién decís que soy yo? es planteada por Jesús mismo y por el doble final de su vida, es decir, el paso de la vida a la muerte y de ésta a la nueva vida. La excentricidad de su existencia y la doble apertura de su final plantean este sentido a la cuestión. Si está en camino de realizar lo que será, entonces sus preguntas y la apertura de su futuro son mayores que todas las respuestas, que pueden dar los creyentes y no creyentes. Esta cuestión cristológica es respondida por una nueva creación, en la

que el *novum* de Jesús no sea tal ni su cruz siga siendo un escándalo, sino que se conviertan en base y luz del reino. Al profesar la fe que Jesús es el Cristo, se adhiere al mismo tiempo a este futuro real suyo. La profesión que hace de Jesús le corresponde, cuando anticipa conjuntamente su futuro, en orden al cual vivió, murió y fue resucitado. La profesión cristológica de la fe no puede ser, por tanto, un juicio definitivo de una existencia o hechos, juicio que sólo puede referirse siempre a una realidad concluida. Ni tampoco puede reducirse a una valoración subjetiva a base de piadosas impresiones. Respecto de Jesús se trata de un juicio anticipado basado en la confianza y, por tanto, a pesar de toda la certeza con vistas a la persona y misión de Jesús, será algo provisional en un sentido escatológico. Pues anticipa el futuro en el que, como dice Ap 5, 12, «el cordero que ha sido degollado, recibe poder, riqueza, sabiduría, fortaleza, honor, gloria y alabanza» y «Dios secará todas las lágrimas de sus ojos» (7, 17). La profesión de fe tiene la forma de una doxología anticipada. Expresa en el «mundo irredento», demostrativamente y ya ahora, el júbilo de la salvación, convirtiendo por ello mismo el sufrimiento a causa del «mundo irredento» en un dolor consciente. Por eso la cuestión cristológica que plantea lo nuevo de Jesús y su historia sigue siendo para la fe mayor que todos los títulos de profesión, que lo designan como «el acontecimiento escatológico». Pues la apertura de la persona e historia de Jesús está abierta por encima de la profesión de los creyentes en orden a la nueva creación y la liberación de toda criatura expectante. Tal apertura no se cierra, pues, ni por la fe ni tampoco por la iglesia, sino únicamente por la salvación misma, es decir, mediante un ser nuevo y liberado. Es por lo que tiene un profundo sentido el que el nombre y la historia de Jesús estén firmes, tanto como su muerte y los títulos cristológicos que

responden a su apertura, pero que varían históricamente con los tiempos y hacen cambiar la historia.

Por esta razón la cristología está esencialmente abierta y necesitada de revisión. Ni más ni menos que en su concentración en Jesús y su historia la cristología está llena de *pro-visio* y *promissio*, pues remite al tiempo y creación nuevos, en que el Crucificado ya no será escándalo ni locura alguna, porque se habrá convertido en fundamento del «todo es nuevo» (Ap 21, 5). Por eso concluye la profesión de fe en Jesús con la esperanza de futuro: «Amén, ven, Señor Jesús» (22, 20), colocando el verdadero principio en su final.

El proceso histórico de Jesús

Los dos capítulos siguientes tratan del proceso histórico y escatológico de Jesús. Intentamos llegar a una comprensión del Crucificado, primeramente a la luz de su vida y actuación, que lo llevó a la crucifixión, y luego a la luz de la fe escatológica, que proclama su resurgimiento de entre los muertos y, por ende, que es Cristo. Para comprender la muerte de Jesús es interesante el lado desde el que se intenta interpretar esta muerte: «A partir de la vida concreta de Jesús o basándose en la relación de Dios con esa vida vivida y, por tanto, acabada»¹. Pero aquí no puede haber alternativa ni parcialidad alguna. Si se interpretara su muerte sólo a la luz de su resurgimiento, se llegaría fácilmente a un mito cristológico, para el que, sin duda, es importante el hecho de la muerte del salvador, pero no Jesús mismo y su camino a la cruz. Si su muerte se interpretara sólo a la luz de su vida pasada, entonces ni esta muerte ni esta vida de Jesús tendrían, en definitiva, significado alguno especial que sobrepasara la vida y muerte semejantes de grandes profetas o seductores. Si en crucifixión y resurgimiento se trata del *mismo* Jesús —y es de lo que tiene que partir la fe cristiana—, sólo una consideración integral desde ambos lados, que relacione constantemente sus aspectos, haría justicia a Jesús.

¹ Cf. E. Jünger, *Tod*, 1971, 132.

El moderno dilema consiste en que ambos lados ya no pueden ser reducidos a un denominador. Y entonces lo que hay que hacer es decidirse por *jesu-logía*, fijándose en el Jesús terreno, al que se puede acceder por consideración histórica y se puede seguir humanamente, o se elige la *crístología*, pensando en el Cristo proclamado por la fe y la iglesia. Lo que lleva a tensiones mortales en la teología y en la vida de la cristiandad².

Después de que la jesu-logía estuvo en primer plano desde la temprana ilustración histórica, apareció de un modo nuevo la crístología con la formación del escepticismo radical y del positivismo histórico³.

El libro de M. Kähler, *El llamado Jesús histórico y el Cristo histórico interpretado y bíblico*, es significativo ya por su título⁴. No han hecho más que acentuar este dilema los escritos de R. Bultmann sobre *Jesús*, el

² La disputa eclesiástica mencionada en el capítulo 1 y que tuvo lugar en Japón desembocó característicamente en la polarización de «Iesuron» (Jesu-logía) y «Kirisutoron» (Cristo-logía). La imagen del Jesús humano, revolucionario, orientado hacia la violencia se contrapuso a la del Cristo trascendente, reaccionario del asentamiento. Toshikazu Takao puso al Jesús revolucionario cerca de los zelotes judíos, viendo en los estudiantes rebeldes sus verdaderos seguidores. Kazoh Kitamori, que había escrito la primera teología japonesa de la cruz, fue atacado como representante del Cristo del asentamiento eclesiástico-social. Para los estudiantes protestadoras el Jesús revolucionario se convirtió en prototipo de autonegación radical en una sociedad inhumana y alienada.

³ A propósito de esto recuérdese el bello chiste de H. Conzelmann, que caracteriza bien el viaje de la situación. Dice que «en el campo del escepticismo histórico se ha intentado cultivar una rosa crístológica sistemática». *Zur Methode der Leben-Jesu Forschung*: ZHhK 56 (1959) 4.

⁴ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892): ThB 2 (1953).

Cristianismo primitivo y, finalmente, sobre *La relación del primitivo mensaje crístológico con el Jesús histórico*⁵.

El problema surgió por la insoslayable tarea del trabajo histórico-crítico. Este hizo cada vez más difícil reducir a un denominador, en el caso de Jesucristo, lo histórico y lo teológico, historia y escatología. La interpretación de la muerte de Jesús a la luz de su vida parece ser una tarea meramente histórica. La interpretación de la fe cristiana pascual parece representar una tarea meramente teológica. Nosotros vamos a intentar, por el contrario, interpretar como *teológica la tarea histórica* de la exposición de la muerte de Jesús en el contexto de su vida, pues ésta, su predicación y actuación, así como su muerte, estaban determinadas teológicamente en su sentido propio. A continuación explicaremos como *histórica la tarea teológica* de la exposición e interpretación de la fe pascual, en cuanto que todo lo que la fe dice sobre su resurgimiento y exaltación por Dios y sobre sus funciones como Cristo, *Kyrios* e hijo de Dios se relacionan con su vida y muerte. Partimos para ello de una relación cambiante del método histórico y escatológico: en la línea de la exposición histórica el nacimiento precede a la vida y ésta a la muerte. Lo pasado puede narrarse, y toda narración comienza, como la enumeración, con el principio para acabar con el fin. Pero en la línea de la anticipación escatológica lo último tiene que ser lo primero, el futuro precede al pasado, el final explica el principio y se cambian las relaciones objetivas del tiempo. No pueden contradirse, sino que tienen que completarse la «historia como recuerdo» y «la historia como esperanza» en aquella

⁵ R. Bultmann, *Jesús*, 1926; *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949; *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, SAH 1960.

«esperanza en el modus del recuerdo», que determina la fe cristiana⁶.

El término «proceso» se emplea en los capítulos siguientes en su horizonte amplio de sentido y significa tanto un proceso judicial sobre la verdad como un proceso histórico. Con la expresión «proceso de Jesús» no se piensa, pues, en sentido estricto en su proceso ante el sanedrín o ante Pilato, sino en la disputa a propósito de la verdad de Dios, disputa en que aparece como testigo y, por otra parte, se piensa en el «proceso a propósito de Jesús» dentro del proceso jurídico de Dios, en el que sus testigos deponen en su favor. La expresión tiene, pues, varios significados, pero también por eso es fructuosa. Detrás de su uso se descubre la idea de que la historia se interpreta mejor en las categorías de proceso jurídico y disputa por la justicia, vida y libertad, que no echando mano de categorías naturalísticas.

1. Sobre el origen de la cristología

Como ya se citó, M. Kähler había declarado a la cruz de Cristo como el origen de la cristología: «Sin cruz no hay cristología y en ésta no hay detalle que no encuentre su justificación en la cruz»⁷. No quería con ello limitar la cristología a sólo un tema, sino conducir a ésta y a toda la teología cristiana a la estrecha amplitud de la cruz. El Crucificado debía convertirse en la clave para todos los misterios divinos de la teología cristiana. Hoy se repiten a veces sus tesis. Pero también suenan con frecuencia a «indescifradas»⁸ en la repetición que se

⁶ Cf. J. Moltmann, *Exégesis y escatología de la historia*, en *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 101 ss.

⁷ M. Kähler, *Das Kreuz*, 302.

⁸ Así W. Trillhaas críticamente frente a E. Käsemann: *EvKomm* 3 (1970) 682.

muestra de acuerdo. No se han adentrado en absoluto en el trabajo cristológico de la teología presente. Si sus tesis y las parecidas de Lutero no deben quedarse en meras aclamaciones a modo de profesión, entonces tienen que ser examinadas en las discusiones históricas y teológicas sobre el origen de la cristología.

En la cuestión sobre el *origen* de la cristología se une un interés histórico-exegético por los *comienzos* de la cristología con uno sistemático por la *base* permanente de ella. Nos movemos, por consiguiente, en el terreno de la cuestión sobre la fundamentación íntima de la cristología de la fe en Jesús y de su historia. ¿Está legitimada por Jesús y su historia la proclamación que de él se hace como el Cristo? ¿Está la proclamación de la iglesia en continuidad temporal y acuerdo objetivo con Jesús y su historia?

Esto es una *cuestión histórica*, por cuanto la exégesis de las predicaciones del primitivo cristianismo no sólo debe iluminar desde el punto de vista de historia de las formas y de la fenomenología de la fe lo que ellas expresan, sino que las debe examinar continuamente cotejándolas con lo que se dice, si es que quiere trabajar de modo histórico-crítico. No basta con resaltar lo que estos testimonios expresan sobre una interpretación creyente de la existencia. La investigación crítica tiene también que preguntar por lo que los testimonios dicen sobre lo testificado y la fe, sobre lo creído, y si le corresponde⁹. Por eso la pregunta clave sobre el comienzo de la cristología sería ésta: ¿cómo se convirtió el Jesús que predicaba en el Jesucristo predicado? ¿por qué y cómo se hizo el «testigo de la fe» «base de la fe»¹⁰? ¿en qué relación

⁹ Cf. sobre esto W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, 1967, 123 ss.

¹⁰ Esta es la cuestión de G. Ebeling, *Wort und Glaube*, 1960,

se haya el mensaje cristológico del primitivo cristianismo con el Jesús histórico? ¿con qué razón proclamó la comunidad a Jesús como el Cristo después de su muerte pública en la cruz?

Esto es al mismo tiempo una *cuestión teológica*, pues cada cristiano tiene que preguntar si su fe en Jesucristo es verdadera y corresponde a Jesús mismo o si la tradición cristiana le ha puesto a él o a sí misma algo distinto en su lugar, una idea, un espíritu o un fantasma¹¹. La interpelación autocrítica de la fe sobre Jesús y su historia surge de la misma fe. La reflexión teológica tiene la tarea de tratar metódicamente esta cuestión, ayudando a la fe a distinguirse de su propia superstición y su propia incredulidad y a buscar la verdad misma de Jesús.

Esta tarea sólo puede realizarla, si efectúa el quehacer teológico como histórico, sin renunciar a sí misma.

La interpelación por la verdad de Jesús a partir de las tradiciones cristológicas de la iglesia puede guiarse por intereses distintos. Pero siempre es actual. Vamos a esbozar tres de tales interpelaciones:

1. Ya en el mismo nuevo testamento se halla un proceso sobre la verdad de Jesucristo entre las distintas comunidades y tradiciones. De tal proceso han salido las profesiones cristianas de fe. Después de que la fe pas-cual había dado muy pronto ocasión a distintas formas de judaísmo cristiano y de gnosis entusiástica dentro del cristianismo, se llegó al escribir los evangelios con una vinculación crítica de las experiencias cristológicas y espirituales del presente con la historia de Jesús. El peligro de

203 ss. 300 ss; *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 1959, 48 ss. 66 ss; *Leitsätze zur Christologie*, en *Theologie und Verkündigung*, 1962, 83 ss.

¹¹ Así también W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1973, 27.

que en lugar del recuerdo de Jesús se ponga la veneración de un ser espiritual o eclesial, fue visto por Pablo en la comunidad corintia, respondiendo con el anuncio del Crucificado. Encareció con ello la identidad del Señor exaltando con el Jesús crucificado sobre el Gólgota, pero sin contraponer el Crucificado terreno al Resucitado.

Al identificar la cristiandad primitiva al Señor humillado con el exaltado, lo que ciertamente proclama es que no es capaz de hacer abstracción de su fe al exponer su historia. Al mismo tiempo muestra, sin embargo, que no está dispuesta a que un mito suplante a la historia, ni un ser celeste ocupe el lugar del nazareno¹².

La interpelación y recuerdo críticos del Jesús terreno tiene como presupuesto la fe en el exaltado y la esperanza en el que ha de venir, conservando fe y esperanza en la identidad de Jesucristo, como se expresa en la fórmula bimembre: crucificado-resucitado (Rom 10, 6). La interpelación no tiene aquí la forma de la crítica histórica explícita, pero, en cuanto al contenido, introdujo en las tradiciones cristológicas del primitivo cristianismo, como criterio, una vinculación irrenunciable de todos los enunciados cristológicos con el *nombre de Jesús*. El proceso tradicional del cristianismo de primera hora a propósito de la verdad de Cristo recibió de ese modo su conexión y constancia. Se podría decir que el nombre de Jesús se convirtió en las discusiones cristianas del comienzo en un primer canon para lo que se había de denominar cristiano y podía pasar como eclesiástico. Se hizo base y medida de las cristologías tempranas.

2. En la reforma el proceso sobre la verdad de Cristo se libró en el terreno del conflicto de Escritura y tra-

¹² E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 196.

diciones. El principio básico de la reforma: *sola Scriptura* estaba en lugar del *solus Christus*. «La Escritura» se hizo criterio de la verdadera predicación e iglesia de Cristo contra la falsa iglesia, que creía tener que enseñar, exigir y propagar otras muchas cosas más al lado y por encima de ese criterio. Con lo que, desde el punto de vista protestante, la *conformidad con la Escritura* se convirtió en base y medida de las enseñanzas eclesiásticas¹³. Y, a su vez, la regla de tal conformidad era para Lutero el evangelio justificador o, como él decía, «lo que conduce a Cristo». Una teología que bajo este criterio aparece conforme con la Escritura y crítica frente a la tradición, se llama «teología reformadora» no porque se deba a una reforma del siglo XVI, sino porque plantea continuamente exigencias reformadoras a la predicación, la iglesia y la vida, y así tiene que hacerlo. La iglesia se convierte en *ecclesia reformata et semper reformanda* con vistas a la Escritura y al Cristo, a quien ella testifica, crucificado para justificación de los pecadores.

3. La cuestión sobre el «Jesús histórico» como criterio surgió sólo conjuntamente con el pensamiento histórico-crítico de la edad moderna, pero plantea parecidas exigencias. El interés dominante del movimiento investigación-sobre-la-vida-de-Jesús se centraba en liberar la imagen del Jesús histórico de las adherencias de las cristologías eclesiásticas y, además, de las debidas al kerygma pospascual de la cristiandad primitiva, para encontrarse con *Jesús mismo* sin lo que de él habían hecho sus adoradores y seguidores. El «Jesús histórico» debía ser «Jesús mismo». Esta investigación-sobre-la-vida-de-Jesús no fue sólo una «noble acción de autenticidad del espí-

¹³ Sobre esto H. Diem, *Was ist schriftgemäß?*, 1958.

ritu alemán», como dijeron A. Schweitzer y P. Tillich¹⁴, sino que está en la línea del revisionismo cristológico continuado, que había comenzado la teología crítico-reformadora. Pero la crítica histórica en el nombre de Jesús no se dirigió, sin embargo, sólo desde el punto de vista de la crítica ideológica contra las enseñanzas eclesiásticas, sino también, al mismo tiempo, críticamente contra los testimonios de la fe cristológica del primitivo cristianismo, resumidos en la Escritura. El canon referente a la conformidad con la Escritura por parte de la apostolicidad, el de la suficiencia y claridad de la Escritura, se deshizo a la vista de las diferencias y faltas existentes en ella descubiertas históricamente. En su lugar entró el común canon científico de un saber asegurado crítico-históricamente. Hizo a la fe discrecional, poniendo su base en la libre subjetividad.

Los resultados de la interpelación histórico-crítica sobre Jesús pueden resumirse en un doble sentido: chocó con la discontinuidad temporal y diferencia objetiva entre el anuncio del reino por parte de Jesús y el anuncio cristológico del primitivo cristianismo. Chocó, al mismo tiempo, con una serie de continuidades transmitidas y analogías objetivas. Lo que no es de maravillar, pues el conocimiento histórico puede apreciar diferencias sólo en el contexto de lo común y, viceversa, descubre lo común sólo en las diferencias. En la historia la discontinuidad es conocible sólo en la continuidad, lo que indica el mismo lenguaje. Y la continuidad es cuestionable y madura sólo en la discontinuidad que se observa¹⁵. Discon-

¹⁴ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 61951, 1 ss; P. Tillich, *Teología sistemática II*, Barcelona 1972. 133 ss.

¹⁵ E. Käsemann utilizó el par conceptual continuidad-discontinuidad en su artículo *Das Problem des historischen Jesus*, en o. c., 187. G. Ebeling lo ha criticado como inadecuado al contexto histórico: «Esta terminología es inadecuada o porque con-

tinuidad no puede significar una total falta de relación, pues tal cosa no es ni apreciable ni expresable. Continuidad no puede significar identidad directa e inmediata, porque le faltaría toda historia temporal. En la historia van dialécticamente juntos acuerdo y diferencia, lo mismo que ocurre con analogía y nuevo en el conocimiento histórico. Un *novum* incomparable es inexpressable, como pensó Marción que tenía que decir respecto de Jesús. Un *novum* histórico no es jamás algo totalmente nuevo. Siempre le precede un sueño o una promesa¹⁶. Y, viceversa, las analogías pierden su fuerza reveladora si empiezan por presuponer la igualdad de cuanto sucede¹⁷. Aquí no caben alternativas. Pero si se asocian *intereses* con las dobles posibilidades del conocimiento histórico, entonces es cuando las alternativas hacen su aparición. La crítica histórica puede resaltar que la fe cristológica de la iglesia tiene que ver sólo poco con Jesús de Nazaret. Entonces se asocia la crítica histórica con el interés del hombre por su emancipación frente a tradición, iglesia y autoridad: «La conciencia histórica rompe las últimas cadenas que no pudieron hacer saltar la filosofía y la investigación de

tinuidad y discontinuidad no representan una alternativa, sino que van dialécticamente juntas, de modo que toda conexión de un acontecimiento muestra ambas cosas, siendo en tal caso expresión de la situación objetiva; o se interpretan de tal modo formalmente...» (*Theologie und Verkündigung*, 57). En los «callejones sin salida de la disputa sobre el Jesús histórico», o. c., II, 43 ss., ha distinguido luego E. Käsemann entre continuidad histórica y objetiva, pero sin renunciar a la terminología. En lugar de las terminologías de Käsemann y Ebeling ponemos el par: analogía y novum, porque con ello se puede designar más concretamente la relación histórica de tradición e innovación.

¹⁶ Así E. Bloch, *Die Formel incipit vita nova*, en *Tübinger Einleitung in die Philosophie* II, 1964, 151.

¹⁷ Contra E. Troeltsch, *Über historische und systematische Methoden in der Theologie*, en *Gesammelte Schriften* II, 1913, 729-53.

la naturaleza. El hombre está ahora totalmente libre»¹⁸. Mediante este interés, la conciencia histórica libera a la subjetividad del hombre de las ideas preconcebidas y de los tutores de las tradiciones institucionales del cristianismo y la presenta libre también frente a Jesús. Pero la conciencia histórica puede también resaltar la humanidad de Jesús de Nazaret. Entonces su interés consiste en hacer humanidad del actual género humano. Contra la autoridad del Cristo celeste en las iglesias se convierte Jesús, pues, en maestro de moralidad y hermano de los hombres haciéndolo comprensible de hombre a hombre. La conciencia histórica no sirve ya, en ese supuesto, para emancipar al hombre de tradiciones e historia, sino para interpretar la pasada humanidad en orden al propio existir del hombre de la historia. Su interpretación sirve primariamente a la actualización de la tradición. Pero esto presupone una continuidad en las tradiciones y comunidad de hombres en la historia. La antigua cuestión de la humanidad se puede incorporar en el programa de una interpretación existencial: «La pregunta de los hombres por una existencia plena de sentido es la energía más importante para toda investigación. La seria cuestión sobre el Jesús histórico tiene que estar por ello en relación con la que el hombre se plantea referente a una existencia plena de sentido»¹⁹. Si esta cuestión existencial del hombre, tematizada por la muerte, se toma como continuo en la historia con sus diferencias y rupturas, si se toma esta historicidad de la existencia como categoría fundamental de la historia en cuanto tal, entonces el interés se encuentra con analogías entre la autocomprensión de Jesús y la de los creyentes entre la proclamación por parte de Jesús y la cristológica que lleva a cabo la primitiva comunidad,

¹⁸ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VIII, 225.

¹⁹ J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, 1960, 94.

porque ambas sitúan al hombre analógicamente en la decisión escatológica de su existencia. Pero las analogías no son genealogías. La causa del kerygma cristiano en Jesús mismo y su historia ya no interesa. Lo común esencial, que permanece por encima de los tiempos y circunstancias, radica entonces en una exigencia, un querer o una interpretación existencial. Y de hecho la antropología cuestionable se convierte en constante y la cristología que se busca en una variante.

La discusión entre R. Bultmann y sus discípulos, que se han interesado por la nueva cuestión del Jesús histórico, muestra que ni las cosas comunes pueden hacer desaparecer la «distinción fundamental entre su (la de Jesús) predicación y el kerygma cristológico», según resalta Bultmann, como tampoco puede esta diferencia suprimir aquello que hay de común, como subrayan sus discípulos²⁰. Por eso hay que plantear la pregunta más radicalmente de lo que se ha hecho hasta ahora, para poder salir de los «callejones sin salida en la disputa sobre el Jesús histórico» (E. Käsemann).

Si se quiere realizar el trabajo teológico como histórico, no se podrá ir más allá de las posibilidades del conocimiento histórico basado en relaciones dialécticas e históricas. Por eso hay que hacer el intento contrario, o sea, realizar el trabajo histórico como teológico²¹; lo que en este caso quiere decir interpretar la relación del mensaje cristológico del primitivo cristianismo con el Jesús histórico como tema de la cristología. Lo que significa, primariamente, tomar en serio la referencia personal de la predicación de Jesús y tener presente la significación de su muerte en la cruz para esa predicación y e

²⁰ De esta manera se puede resumir el resultado provisional después de la respuesta de Bultmann en SAH 1960, con lo que aún no se han tratado cuestiones especiales.

²¹ Sobre esto otra vez E. Jünger, *Paulus und Jesus*, 82.

kerygma de la primera hora del cristianismo. Pues su muerte no representa simplemente una comparable ruptura histórica o una de las muchas discontinuidades de la historia. La crítica verdadera del kerygma cristológico es la propia historia de Jesús que, en lo terreno, acabó con su muerte en medio del abandono de Dios en la cruz.

La consideración histórico-ideológica había resaltado siempre con más fuerza las diferencias entre la predicación de Jesús y el kerygma cristológico. «Jesús no sabe nada de lo que para Pablo es todo absolutamente»²². «Para Pablo es Jesús mismo objeto no sólo de la fe, sino de veneración religiosa... Esto es algo definitivamente nuevo frente a la predicación de Jesús... Veo aquí un salto que arte teológico ninguno puede salvar»²³. «La predicación de Jesús fue para Pablo —al menos esencialmente— irrelevante»²⁴. Si se pasa de la consideración histórico-ideológica al contenido que se descubrió y expresó en esas «ideas», la imagen cambia. A Bultmann tenemos que agradecerle esta interpretación profundizada²⁵. La predicación es escatológica lo mismo que la de Pablo: en Jesús se trata del reino de Dios y en Pablo, de la justicia de Dios. Su diferencia radica no en la superficie de ideas cambiadas, sino que está determinada por su diferente situación teológica. Lo que para Jesús era futuro, es presente para Pablo, o futuro de Dios que irrumpió en la historia de Jesús. Sus diferencias no surgieron del desarrollo de la doctrina de Jesús, sino por haberse dado cuenta de la situación cambiada en cuanto al asunto mismo. Jesús habla y actúa en orden al señorío de Dios que

²² Así W. Wrede, *Paulus*, 1907, 94.

²³ J. Weiss, *Paulus und Jesus*, 1909, 3. Para el contexto E. Jünger, *Paulus und Jesus*, 5 ss.

²⁴ R. Bultmann, *Creer y comprender* I, Madrid 1974, 168 ss.

²⁵ *Ibid.*, 213 ss.

viene e irrumpe ahora. Pablo habla y actúa en orden a ese mismo señorío que ya irrumpió en la crucifixión y resurgimiento de Jesús y con vistas a la justicia de Dios que ya se ha revelado. Sus situaciones están, pues, determinadas por un acontecimiento que entendieron teológicamente. La diferencia de sus situaciones teológicas está determinada por un aplazamiento del mismo *eschaton*: un futuro que está irrumpiendo se hace futuro ya irrumpido. La predicación paulina tiene, por consiguiente, al mismo tiempo a las espaldas el acontecimiento escatológico y lo proclama como suceso cristológico. Tal predicación resulta incomprensible prescindiendo de este presupuesto íntimo. Esto vale, según Bultmann, también para el mismo Jesús, que entiende su predicación escatológicamente. Lo propiamente nuevo no es *lo que* anunció. El reino que estaba cerca lo había anunciado también Juan el Bautista. Pero *el hecho de que* Jesús lo anunciara, y que fuera *Jesús* el que lo hizo y *cómo* lo realizó, eso fue nuevo. Lo que Jesús anunció se puede reducir en gran medida a las tradiciones del judaísmo contemporáneo en cuanto a la historia terminológica y conceptual. Para Bultmann el contenido doctrinal de su predicación es puro profetismo o torá radicalizada²⁶. Pero el que anuncie ahora el reino de Dios que estaba por llegar, que sea él el que lo hace y el modo como lo hace, era de hecho tan nuevo que desembocó en su crucifixión. Que declare que «la hora última» es la suya y que califique la decisión por su persona y su mensaje como la decisión escatológica, eso es nuevo. Por eso ha resaltado Bultmann que lo decisivo no es lo que predicara, sino el hecho de que predique. Pero no se debe quitar importancia al hecho de que con ello se cambió e hizo nuevo el contenido de su

²⁶ Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* I, 1953: *Die Verkündigung Jesu*.

predicación frente a profetismo, fariseísmo y zelotismo. Más allá y por encima de la torá radicalizada que se manifiesta en la exigencia de Jesús, anunció él la justicia de Dios como el derecho de la gracia, como lo muestran las parábolas y su perdón a los pecadores²⁷. Esto es lo que primariamente separó a Jesús del círculo de Juan el Bautista. En este sentido Jesús fue también otra cosa que un simple profeta. Sin embargo, tienen razón Bultmann y E. Fuchs al llamar la atención sobre la peculiaridad del «anuncio escatológico» en la palabra de Jesús. La verificación de un anuncio escatológico no radica en su coincidencia con lo que «desde siempre» se consideró verdadero, sino en el kairós del tiempo mismo. Un anuncio puede llegar demasiado temprano o tarde o «a tiempo». La «oportunidad» de su predicación la garantiza el tiempo mismo, el reino predicho y el prometido perdón de los pecados por parte de Dios. Si hay que entender kairologicamente la predicación de Jesús en este sentido, entonces resulta claro lo siguiente:

1. que su predicación está unida de modo inseparable e intransferible a su persona: «Pero yo os digo...» y «Dichoso el que no se escandaliza en *mí*»,
2. que su predicación está vinculada a su hora y ésta a la del reino: «Hoy se ha cumplido esta escritura ante vuestros oídos» (Lc 4, 21),
3. que entraña una promesa concreta a hombres concretos, a quienes habla, dirige su predicación y el Dios que ha de venir.

A mi entender R. Bultmann ha resaltado de modo convincente la identificación de Jesús con su palabra. Ha

²⁷ Esto lo ha mostrado con energía tanto sistemática como exegéticamente E. Fuchs, *Zur Frage nach historischen Jesus*, en *Gesammelte Aufsätze* II, 1960.

entendido tal identificación del modo siguiente: «...que la persona de Jesús se manifiesta en su palabra, lo que quiere decir también que su palabra es acontecimiento»²⁸. También por parte del mismo Bultmann, se resalta con frecuencia sólo la primera parte de esta identificación. Teniendo como tiene también la otra cara, «que su palabra se hace (en él) acontecimiento». No es sólo la persona de Jesús la que se manifiesta totalmente en su palabra, sino también al revés: su palabra entra totalmente en su persona, haciéndose acontecimiento en ella. Sólo en el reverso de esta identificación es donde se ve claro el choque escandalizante de su predicación, es decir, que sea uno de Nazaret («¿Es que puede salir algo bueno de Nazaret?»), y nada menos que uno de los pobres, el que promete a los pobres y pecadores el reino y la justificación de Dios. Esto lo ha resaltado siempre con especial fuerza J. Schniewind²⁹. Pero si no sólo es la persona de Jesús la que se manifiesta en su palabra, sino que también esta palabra se adentra en su persona, de modo que ya no se pueda separar de ella, entonces es intransferible. Si no se toma en serio este reverso, se pueden sacar continuidades directas en la historia de la palabra de Jesús a la comunidad primitiva, sea que se llame la atención sobre lo mucho que se mantiene la exigencia kergimática sobre la fe, sea que se resalte cómo se conserva el «hablar de Dios» en la historia de Jesús a la comunidad primitiva. Entonces se entiende a Jesús y Pablo sólo como fenómenos diversos de la historia de fe o de la locución de Dios. Pero si se toma en serio el reverso como hace J. Schniewind, uno se encuentra ante el hecho escandaloso de que la muerte de Jesús es también la de su palabra

²⁸ R. Bultmann, *Creer y comprender* I, 242 s.

²⁹ J. Schniewind, *Messiasgeheimnis und Eschatologie*, en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, ed. E. Kähler, 1952, 1 ss.

escatológica, mediante la cual había acercado a Dios al lenguaje y, además, el reino de Dios. En tal supuesto, para Jesús no puede haber discípulos de su doctrina, como para Sócrates y después de la muerte de éste. En ese supuesto su predicación desciende junto con él al sepulcro. Y tampoco «el asunto de Jesús» puede «seguir adelante» prescindiendo de Jesús y su muerte³⁰. Si es exacto que la predicación del reino por parte de Jesús estaba vinculada a su persona esencialmente y no sólo de modo casual, entonces tampoco hay continuidades históricas o histórico-filosóficas, ni de tipo histórico lingüístico o existencia, que puedan superar la discontinuidad que hay en su muerte. El «gran enigma de la teología neotestamentaria, de cómo el predicador se convirtió en el predicado»³¹, no sería, en ese supuesto, ya ningún problema histórico de tipo general o histórico-filosófico, sino el problema del mismo Jesús, que habría que interpretar sólo cristológicamente. Visto desde su final, el Jesús histórico es el crucificado y muerto. Si su predicación no es separable de su persona, entonces también muere con él en la cruz su predicación, y no puede ya haber discípulos que continúen su doctrina. La verdadera crítica de la predicación de Jesús es su historia y su fin en la cruz³².

La ruptura histórica por su muerte, en concreto, por esta muerte del rechazado en la cruz, es una ruptura ra-

³⁰ Así W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesus als theologisches Problem*, 1964; *Die Auferstehung Jesus von Nazareth*, 1968. Entonces tampoco se puede decir, como R. Bultmann, que «en cuanto al contenido no se necesita enseñar sobre Jesús nada más que este Que (o sea, el Que escatológico de su predicación), que se originó en su vida histórica y sigue siendo acontecimiento en la predicación de la comunidad» (*Creer y comprender* I, 213 s.).

³¹ R. Bultmann, *Creer y comprender* I, 137 ss.

³² Aplíco con ello a la cristología el dicho de D. Fr. Strauss: «La verdadera crítica del dogma es su historia» (*Die christliche Glaubenslehre* I, 1840, 71), radicalizándolo.

dical a la vista de la vinculación personal de su predicación, sin que se pueda comparar ya con la conexión dialéctica existente entre continuidad y discontinuidad, entre coincidencia y distinción de otras bruscas transformaciones históricas.

Con lo dicho, el problema del origen de la cristología se agudiza, en definitiva, en la cuestión de si la muerte de cruz fue, y todavía es, la refutación de su predicación, o de si la proclamación del resurgimiento del Crucificado implica la negación de la refutación por su muerte. La exigencia de la predicación cristológica postpascual se dirige, por ello, no sólo contra incredulidad o superstición, sino contra la realidad de la muerte, de esta suprema realidad. La verdadera crítica de la historia tiene que ser en tal caso el anuncio del resurgimiento del Crucificado. Su exigencia va no sólo hacia una nueva autocomprensión, sino, de un modo más profundo aún, hacia un nuevo ser desde un no-ser. Jesús ha unido su palabra escatológica con su persona humana y su vulnerabilidad y, por tanto, con su destino. Por eso o ha acabado tal palabra con su muerte o también con su palabra escatológica, o su palabra tiene que ser anunciada como la «palabra de la cruz» por un motivo «totalmente diferente». La predicación cristológica de la primitiva comunidad es, por lo tanto, la figura apostólica de la predicación del reino por parte de Jesús. Puesto que aquélla tomó la forma del Crucificado a causa del destino del mismo Jesús, es por lo que ésta predica el mensaje de Jesús, anunciando al Cristo crucificado y resurgido. «Pues la predicación del reino por parte de Jesús no se pudo transmitir intacta, estando como estaba unida esencialmente a su persona, sin que se la pudiera separar ya de ella, y tuvo que ser transformada, por haber irrumpido el *eschaton* con la muerte y resurrección de Jesús y por no poder prescindir de este acontecimiento ningún discípulo,

cuando hablaba de Jesús»³³. La cuestión histórica y hermenéutica sobre cómo se llegó del Jesús predicante al Cristo predicado, es, por tanto, fundamentalmente la cuestión cristológica que se centra en cómo del muerto se hizo el viviente, del crucificado el resurgido y del humillado el exaltado. Tal cuestión trasciende todas las demás preguntas y es, en definitiva, la cuestión teológica en la cristología, pues es en este lugar donde hay que hablar de Dios. Fe en Dios es fe en la resurrección. La identidad del Jesús histórico y del Cristo creído, del crucificado y del resucitado constituye el misterio escatológico y radica en la fidelidad de Dios, que se muestra como él mismo en el abandono y el resurgimiento de Jesús³⁴.

Histórica y hermenéuticamente se pueden encontrar y exponer continuidades y diferencias a varios niveles. Hay correspondencias entre el amor de la fe y la conducta de Jesús. Hay consonancias entre la predicación de Jesús y el kerygma de la comunidad. Hay relaciones entre las comidas de Jesús con sus discípulos y la cena eucarística de la comunidad, entre las comidas de Jesús con pecadores y publicanos y los ágapes de la comunidad. Hay conexiones entre los sufrimientos de Jesús y los padecimientos de los apóstoles y mártires. Pero estas analogías encuentran su razón sólo en la identidad, teológicamente

³³ Ph. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament*, 90. De modo semejante ya antes H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre*, 21900, 345: «Jesús mismo, que en su predicación intencionadamente no se llamó Cristo, hasta que tuvo que jurar que lo era, tuvo, por lo mismo, que hablar del reino de Dios y dejar a los oyentes, si reconocían o no la presencia de este reino en su persona. Pero ahora, cuando de lo que se trataba era de testificar a Jesús, en el que todas las promesas de Dios son Sí y Amén (2 Cor 1, 20), ahora ya no se podía anunciar que el reino de Dios está cerca, sino que Jesús es el Cristo —esto representa la figura apostólica de la predicación del reino por parte de Jesús—».

³⁴ J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 21972, 181 ss.

determinada, entre el Jesús de Nazaret que fue crucificado y el Cristo resucitado en quien creía la comunidad.

De este razonamiento se deduce necesariamente que la comprensión del Crucificado tiene que ser el origen de toda cristología, porque, de lo contrario, su muerte de cruz significaría el fin de toda cristología. O la crucifixión de Jesús refutó su anuncio con vistas a su persona o rebatió a ésta en orden a su predicación y, consecuentemente, desmintió a ambas juntamente, o su anuncio ha penetrado en su persona, incluyendo hasta la muerte, de modo que tenga que ser proclamada continuamente como «palabra de la cruz» a causa de su resurgimiento de entre los muertos. En tal caso sólo puede seguir siendo proclamada junto con y al modo de la predicación de su persona, es decir, en el kerygma cristológico. O la cruz hace imposible toda jesu-logía y cristología, o posibilita la jesu-logía como cristología y ésta como jesu-logía juntamente con su resurgimiento.

Intentemos hacer la contraprueba. Supongamos que se graban palabras de Jesús y que se transmiten tras su muerte, prescindiendo de su persona. Entonces tendrían que ser palabras que hablaran por sí mismas, como la verdad de la torá o de los proverbios. Tendrían, pues, que poder mostrar su verdad respecto de otra cosa también sin Jesús, sea en lo referente a la ley moral, a la cuestión existencial del hombre o a propósito de una experiencia vital general. Pero no pueden ser de tal naturaleza palabras como las que están vinculadas de modo inmediato a la persona de Jesús y su exigencia personal. La expresión de las antítesis del sermón de la montaña: «Pero yo os digo...» no puede ser aplicada a ningún otro «yo». Ni tampoco se puede transmitir como palabra suya, si aquel «yo» fue entretanto crucificado y está muerto. Habría que formularla así: «Pero él les decía», estando insoslayablemente condenada al pasado a causa de su muerte. O sea,

que habría que despersonalizar la predicación de Jesús y cambiarla en una doctrina moral o religiosa, si es que se la quería transmitir después de su muerte generalmente conocida. Pero esto ya no corresponde a su predicación. Si la excepcional pretensión de Jesús consistía, además, en su perdón de los pecados, entonces se podría volver a intentar seguir perdonando pecados al menos en su nombre.

Mas es imposible perdonar pecados en el nombre de un muerto, con mucha más razón si sufrió la muerte de un blasfemo. Se podría, además, proseguir suscitando fe por el kerygma en su nombre, lo mismo que Jesús lo hizo mediante su predicación. ¿Pero qué clase de fe puede suscitarse en el nombre de un muerto? Así como Jesús anticipó en otro tiempo el futuro del reino, se podría finalmente movilizar esperanza mediante la predicación escatológica. ¿Mas cómo puede suscitarse esperanza en el nombre y seguimiento de un predicador, cuya esperanza fue destruida por su muerte? ¿Cómo puede suscitarse una esperanza fundada, si la razón de esta esperanza fracasó en la muerte y hace tiempo que se corrompió?

Por tanto, no es en último término la crítica histórica la que cuestiona toda cristología eclesiástica y toda jesu-logía humanística, sino que es la cruz. El que anunció como cercano el reino, murió en medio del abandono de Dios. El que anticipó el futuro de Dios mediante milagros y echando demonios, murió desamparado en la cruz. El que reveló la justicia de Dios con una autoridad superior a la de Moisés, murió como un blasfemo según la sentencia de la ley. El que expandió el amor de Dios mediante su comunión con pobres y pecadores, acabó entre dos malhechores en la cruz. El problema fundamental y el principio de la cristología es, pues, en definitiva, el escándalo y la locura de la cruz. En este sentido tiene razón M. Kähler: sin cruz no hay cristología, ni hay cris-

tología que no tenga que probar su razón de ser enfrentándose al hecho de la crucifixión.

2. *El camino de Jesús a la cruz*

Todavía apenas nadie duda con seriedad histórica de que Jesús de Nazaret vivió al principio de nuestra era. También su muerte puede considerarse como «núcleo»³⁵ seguro según la medida de certeza histórica. Pero lo que se cuestiona es la explicación de su muerte en la cruz. La muerte hace enmudecer y es muda. Mas esto no significa que su muerte estuviera abierta a cualquier explicación caprichosa de cuño religioso o secular, pues fue «su muerte». Ninguna interpretación de su muerte puede prescindir de su persona y actividad. La vida y muerte de Jesús nos es accesible a partir de las fuentes siempre únicamente en el contexto de las explicaciones mediante las cuales su muerte se comprendió y siguió transmitiendo. Se trata casi exclusivamente de testimonios cristianos. En ellos se han mezclado las experiencias de la fe pascua con los *recuerdos* de la historia de Jesús de tal manera que es difícil determinar el sustrato histórico³⁶. Sin em-

³⁵ H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, en *Zur Bedeutung des Todes Jesus*, 1967, 37.

³⁶ E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 194: «El Jesús histórico nos sale al encuentro en el nuevo testamento, el único documento verdadero sobre él, pero no precisamente como fue de por sí, sino como Señor de la comunidad que cree en él. Sólo en cuanto pudo serlo y lo fue por adelantado, es por lo que, en definitiva, juega un papel su historia en nuestros evangelios». Con todo, la comunidad tenía, a partir de sus experiencias sobre el Señor exaltado, un auténtico interés por el recuerdo de su vida terrena y su muerte. Si su recuerdo «histórico» está determinado por su fe escatológica, entonces «el problema de la historia (es)... un problema especial de la escatología» (I, 199). ¿Puede la historia alguna vez, en cuanto historiografía, prescindir de la importancia de la historia para las esperanzas del presente?

bargo, como se dijo en el capítulo precedente, existen dos posibilidades de interpretar su muerte de cruz: podemos entender su final violento en el contexto de su vida, o podemos comprenderlo en el contexto de la fe en la resurrección que tuvo el primitivo cristianismo. Tenemos que relacionar continuamente la comprensión histórica que se ha de realizar y la intelección teológica que pregunta sobre el pasado, con tal que deba tratarse de la misma persona y del mismo acontecimiento en ella. Por eso en los tres apartados siguientes intentaremos comprender su fin en el contexto de su vida, siguiendo el *camino de Jesús a la cruz*, para luego procurar interpretar en los cuatro apartados del capítulo siguiente su muerte en el contexto de su resurgimiento por Dios y en el de la fe escatológica. Si el primer camino se dirige al proceso de Jesús en sentido estricto, el segundo desemboca en la reiniciación del proceso de Jesús por Dios y en la fe en la resurrección. Con ello no sólo adquiere su muerte de cruz una luz escatológica, sino que también la adquieren con ella su vida y su camino hacia la cruz, pues su resurgimiento afecta no sólo a su muerte o a su cruz en sí consideradas, sino a toda su persona y, por tanto, también a su vida, predicación y actuación. No es su muerte la que ha sido sublimada a una vida divina, ni su muerte la que ha sido glorificada, sino que es el Crucificado el que fue resurgido y exaltado a Señor del futuro de Dios según el testimonio pascual. Por eso tenemos que entender el camino de Jesús a la cruz no sólo por interés de la comprensión histórica, sino, sobre todo, en orden a la fe escatológica.

Si Jesús fue condenado y entregado a la crucifixión, esto quiere decir que no murió una muerte natural o por un accidente, teniendo ambas cosas poco que ver con un modo de vivir, sino que murió a causa de las contramedidas de sus contemporáneos judíos y romanos, provo-

cados por las acciones de la vida de Jesús. Su muerte es, pues, también una «consecuencia de su acción»³⁷. Mas, puesto que Jesús no se mató a sí mismo, su muerte tiene que ser interpretada en el contexto de los conflictos entre él y su ambiente. A su crucifixión pertenecen también las *causae crucis*. Su muerte de cruz no fue un hecho sin fundamentación, que posteriormente se podía explicar como se quisiera. Los conceptos que se tienen de su muerte en el horizonte de su resurgimiento y fe escatológica pueden no sólo referirse a la realidad de su muerte y al «hecho de que» se diera. Tienen que tener igualmente en cuenta las *causae crucis*, si quieren volver a plantear el proceso de Jesús y volver al Crucificado mismo. Sin volver a la historia de Jesús, que desembocó en la cruz, es imposible dar explicaciones pospascuales. Lo que no tiene por qué conducir a una exposición biográfica de la vida de Jesús, ni tampoco a suposiciones psicológicas sobre su estimación personal acerca de su pasión y muerte. La historia de Jesús, que desembocó en su crucifixión, fue más bien ella misma una *historia teológica*, dominada por la disputa entre Dios y los dioses, es decir entre el Dios, al que Jesús proclamaba como Padre suyo, y el de la ley, como lo entendían los que la custodiaban, y los dioses políticos de la potencia romana ocupante. Biográficamente apenas si recibimos una explicación de su muerte por Jesús, y a lo más ocurriría por indicios mediante las predicciones de la pasión, si es que son históricas. Pero su muerte es incomprensible sin su vida, y ésta lo es sin aquel para quien él vivió, es decir, su Dios y Padre, sin aquello para lo que vivió, es decir, el evangelio del reino para los pobres. Una interpretación histórica de la historia de Jesús tiene que comprender su historia en cuan-

³⁷ Así H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 1970, 229 ss.

to teológica y determinada de ese modo. Por supuesto que su muerte tampoco se puede entender en sus circunstancias concretas sólo a partir de su actividad, sino únicamente a la vista de las interacciones entre Jesús, los judíos y los romanos. Una explicación de su muerte en el contexto de su vida sobrepasa, pues, a ésta como persona privada, teniendo que interpretar la vida de Jesús como la de una persona pública. La explicación contrapuesta a la luz de su resurgimiento por Dios tiene que interpretar, análogamente, la muerte de Jesús como consecuencia de su actuación y de las reacciones de judíos y romanos a su actividad. Es esto lo que hace volver el testimonio de su resurgimiento por Dios a la publicidad, en la que fue crucificado, haciendo a la fe cristiana testimonio público en el proceso sobre Jesús.

a) *Jesús y la ley: el «blasfemo»*

Se ha dudado de que Jesús verdaderamente fuera condenado y ejecutado por una pretensión clara de ser el mesías. Como causa inmediata de su muerte se pueden aducir también la purificación del templo y la predicción de su destrucción³⁸. Pero que se le consideró y condenó como «blasfemo», como embaucador mesiánico, es difícil negarlo teniendo presente toda su predicación, que escandalizó. El modo de actuar de Jesús fue, desde Galilea hasta Jerusalén, desacostumbrado e inaudito³⁹. Con

³⁸ Así O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?*, 1965, 56 ss.

³⁹ Cf. sobre lo que sigue G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975; E. Schweizer, *Jesus Christus*, 1968; H. W. Bartsch, *Jesus - Prophet und Messias aus Galiläa*, 1970; O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?*, 1965; W. Schrage, *Das Verständnis des Todes Jesus Christi im Neuen Testament*, en *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, 1967, 51-89; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 1970, y E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I y II*.

plenitud de poder que exigía para sí anunció Jesús a Dios como aquel que está libre de la observancia del hombre respecto a las prescripciones de la ley, cuando se vuelve escatológicamente al hombre perdido, apiadándose gratuitamente de estos hombres con un amor anticipador. Con ello colocó Jesús su predicación de Dios y a sí mismo sobre la autoridad de Moisés y la torá. En las antítesis del sermón de la montaña, cuando llama al seguimiento y traspassa soberanamente el precepto sabático, se manifiesta palpablemente esta libertad de Dios en la conducta de Jesús. Pero quien exige autoridad junto y sobre Moisés, se coloca de hecho sobre éste y la ley, no siendo ya un rabí, que sólo tiene la autoridad que le viene de Moisés⁴⁰. Ha dejado de ser un profeta que sigue a Moisés. En su actuación Jesús se colocó soberanamente por encima de las barreras de la interpretación de la ley en aquel tiempo, demostrando el derecho escatológico de Dios en orden a la gracia para los carentes de ley y sus transgresores mediante su perdón de los pecados. Suprimió en consecuencia la separación legal entre religioso y profano, justo e injusto, piadoso y pecador. Él reveló a Dios de manera distinta a como había sido entendido en la ley y la tradición y había sido concebido por los custodios de aquélla. Es precisamente en los actos de perdón de los pecados donde su libertad frente a la ley alcanza su culmen, pues el derecho de gracia sólo compete al juez. Si un hombre, que únicamente puede estar bajo la ley, se arroga este derecho exclusivo del juez, se pone a sí mismo en lugar de éste, alarga su brazo hasta Dios y blasfema contra el santo. Se trata no de la blasfemia según la ley, sino del insulto que implica la autodivinización⁴¹.

⁴⁰ E. Käsemann, *o. c.*, I, 206.

⁴¹ Cf. las prescripciones de Lev 24, 16 sobre la blasfemia como maldición de Dios: «Quien maldiga el nombre de Yahvé

La aparición de Jesús y su actuación fue un *novum* que tenía que provocar la contradicción, no sólo con vistas a la ley y la tradición legal, sino también respecto a las figuras de esperanza vinculadas a la profecía y la apocalíptica. «Mientras que el hijo del hombre, según la esperanza judía, aparece sólo como juez de los pecadores y salvador de los justos en el último juicio, Jesús se volvió precisamente a los pecadores y desechados»⁴². Mas quien predica y actúa así, se sale del papel que se asignaba a las esperanzadoras figuras mesiánicas. Todas ellas representan la victoria de la justicia de Dios conforme a la ley para exaltación de los justos que aquí padecen la injusticia y para oprobio de los sin ley y los impíos. Todas esas figuras han sacado su halo de esperanza únicamente de la torá poderosa y glorificada al final de la historia. El que predique el reino cercano de Dios no como juicio, sino como evangelio de la justificación de los pe-

morirá irremisiblemente. Toda la asamblea debe lapidarlo», además Ex 22, 28; 1 Re 21, 10. 13. En Núm. 15, 30 se da mayor extensión al concepto de blasfemia: todo pecado premeditado con mano levantada equivale a la maldición del nombre del santo. En esta forma ampliada pudieron estimarse como blasfemia más tarde cualquier burla del pueblo de Dios (2 Re 19, 4.6.22) o su opresión (Is 52, 5) por los reyes asirios, toda ridiculización de los guerreros de Dios (2 Mac 8, 4; 12, 4), el escenario de la tierra santa (Ez 35, 12 por Edom) y amenazas contra el templo (1 Mac 7, 38. 41 s). En la época de Jesús era tan amplio el concepto de blasfemia que expresiones irrespetuosas contra la torá y también «el que extiende su mano hacia Dios», caían bajo tal concepto. La *halachá* poscristiana, por el contrario, volvió a reducir su alcance: el blasfemo tiene que haber pronunciado claramente el nombre de Dios en fórmulas de maldición (*Mishna Sanh.* 7, 5). En el caso de Jesús no puede haberse tratado de renegación de Dios mediante una fórmula de maldición, sino de la blasfemia que comporta la «mano alargada hacia Dios» de un falso mesías, que se apropia los derechos únicamente reservados a Dios.

⁴² E. Sjöberg, *Der verborgene Menschenohn in den Evangelien*, 1955, 244.

cadore por pura gracia, demostrándolo mediante su vida con pecadores y publicanos, contradice la esperanza basada en la ley, es un embaucador de pecadores y publicanos y blasfema contra el Dios de la esperanza. Sin duda que esta peculiaridad y esta contradicción pertenecieron desde el principio a la predicación y al camino de Jesús. Probablemente por esto se separó del círculo de Juan el Bautista, en el que había recibido el bautismo de penitencia⁴³. Predicaba verbalmente lo mismo que el Bautista: «El reino de Dios se ha acercado», pero en cuanto al contenido él proclamaba este reino cercano de manera distinta. El reino no viene como juicio, de modo que haya que anticiparlo en sí mismo mediante penitencia, para entrar en el reino. Viene, más bien, anticipado mediante la palabra del evangelio por parte de Jesús, mediante su donación viviente a pobres, pecadores y publicanos, como gracia de Dios no preparada y libre, que busca lo perdido y recibe a los sin derecho y a los injustos. Y es precisamente esta justicia de Dios diferente y nueva, que Jesús promete y demuestra, la que lo separó de Juan Bautista y de su movimiento penitencial en Israel.

La exigencia de plenos poderes por parte de Jesús no tenía, pues, ninguna justificación legítima por parte de las tradiciones de Israel, ni a partir de las rabínicas y

⁴³ La separación de Jesús respecto de Juan el Bautista la resalta especialmente E. Käsemann para subrayar el *novum* de su predicación (o. c., II, 117 ss). Lo que no significa, como lo entiende W. Pannenberg (*Fundamentos de cristología*, 77 ss), que se separe a Jesús con ello «de la atmósfera apocalíptica que le rodea por detrás y por delante», mientras que es probable la relación con el mensaje apocalíptico del Bautista. Pannenberg no advierte en sus comparaciones estructurales de los dichos prolepticos de Juan, Jesús y del kerygma cristiano primitivo la nueva concepción objetiva de la justicia de Dios en Jesús y el kerigma cristológico frente al mensaje de Juan. Pero de ella habla E. Käsemann en ese contexto.

farisaicas, ni tampoco de las proféticas y apocalípticas, para las que la ley está siempre al comienzo, y al final es ella la que triunfará con su justicia. Por esto tuvo que rechazar Jesús las autodenominaciones de cuño rabínico y profético-apocalíptico. Se oponía a las tradiciones de su pueblo el exigir de esa manera el derecho de Dios para los sin ley y sus transgresores. Su exigencia de pleno poder respecto del derecho divino de la gracia colgaba literalmente «del aire» con vistas a aquellas tradiciones de recuerdo y esperanza histórico-salvíficas, es decir, dependía del Dios al que Jesús llamaba «mi Padre», exigencia planteada de modo inopinado y únicamente por Jesús. El era, en este sentido, un sin-nombre, cuyo verdadero nombre dependía única y exclusivamente de la confirmación por su Dios y Padre, pudiendo revelarse sólo con la llegada de la misma gracia anunciada.

El que proclamaba la llegada del reino y la cercanía de Dios, como gracia que se anticipa y no preparada, a aquellos que eran rechazados conforme a la ley, no pudiendo tener esperanza alguna, el que demostraba la gracia que sale al encuentro mediante su entrega a gente sin ley y hasta transgresores de ella, el que se colocaba sobre la autoridad de Moisés, siendo, además, simplemente «hijo de un carpintero de Nazaret», tenía que chocar irremisiblemente con los piadosos, los dominadores y sus leyes, sucumbiendo, en lo humano, en este conflicto. Lo que provocó el conflicto no fue su exigencia de pleno poder en sí, sino la discrepancia entre esta exigencia, que se adueñaba de un derecho de Dios, y su humanidad indefensa y, por consiguiente, vulnerable. A los custodios de la ley los provocó el hecho de que «sin oficio ni beneficio» de la tradición se encaramó al ministerio y dignidad de Dios mismo, revelando el derecho divino de un modo «totalmente diferente» por el perdón de los pecados.

Tenemos que distinguir aquí con precisión entre la estructura anticipadora de la predicación de Jesús y su contenido nuevo. El evangelio de Jesús sobre el reino tiene, formalmente considerado, un carácter absolutamente proleptico⁴⁴. Mas en cuanto al contenido rompe las concepciones apocalípticas de la justicia de Dios, porque no anticipa el reino para los justos y el juicio para los injustos, sino que, paradójicamente, promete el reino a los injustos como gracia, dejando fuera a los que se creen justos. El escándalo radicaba no ya en su anticipación del reino y su apertura para el futuro, no ya en su anuncio escatológico. Precisamente en las estructuras de la anticipación del futuro de Dios se parece la predicación de Jesús a la de Juan el Bautista, a la de los apocalípticos y zelotes. Lo que provoca la contradicción es que él como hombre desprovisto de poder anticipe la fuerza de Dios como gracia a rechazados e indefensos. Su predicación, unida a su bajeza, estaba abierta para que la rechazaran. Y su humanidad, unida con su exigencia del más absoluto poder, era rebatible por su rechazo y muerte. La íntima contradicción entre su pretensión y su pobreza acuña su aparición mirada globalmente. Una pretensión tal a la vista de tal pobreza tenía que interpretarse como contradicción. La predicación del reino del pobre Jesús de Nazaret estaba abierta a la refutación por crucifixión, dependiendo, por ello, totalmente del Dios, al que predicaba y demostraba así y no de otro modo. Esta íntima contradicción, tal y como tenía que aparecer a todo el que lo mirara desde fuera, se esfuma sólo a la luz del resurgimiento del Crucificado por su Dios y Padre, es decir, precisamente viniendo y comunicando el reino,

⁴⁴ El concepto de prolepsis es patrimonio común de la teología neotestamentaria desde J. Weiss y no un nuevo descubrimiento.

el derecho y la gracia de Dios a los pobres, humillados y abandonados por su pobreza, humillación y abandono. Esto es lo que dice la «palabra de la cruz» a causa de su resurgimiento para el futuro de su Dios sobre el camino de Jesús a la cruz y sobre el Crucificado.

Las fuentes dan a conocer que Jesús cosechó desde el principio no sólo aplausos, sino también enemistad y contradicción. El conflicto por el que acabó muriendo estaba marcado en su vida desde el principio a causa de aquella contradicción. Por eso es incomprensible su muerte de cruz sin el conflicto de su vida con la ley y sus representantes. Si esto es exacto, quiere decir que la ley dominadora lo pone en duda al final, lo mismo que él había hecho con la concepción de esta ley mediante su libertad en vida y predicación.

Si Jesús fue crucificado en nombre del Dios que pasaba por ser la garantía de aquella ordenación legal religioso-cúltica, con la que Jesús había colisionado, eso quiere decir que su vida acaba con la cuestión abierta de si tuvo razón al volverse a los pecadores y ponerse sobre Moisés, y si en su palabra y obra verdaderamente había irrumpido la actuación escatológica de Dios⁴⁵.

Habría que añadir que su vida acabó con esta cuestión sólo con vistas a su resurgimiento y al testimonio de la fe pascual. Sin embargo, su muerte en la cruz acabó, ante todo, con esta «pregunta abierta» de su proceso con la ley sobre la verdadera justicia de Dios con una clara refutación. Habría que considerar su ejecución como consecuencia necesaria de su conflicto con la ley. Su proceso con los defensores de ésta, en el amplio sentido de la palabra, fue un proceso sobre la voluntad de Dios, que la ley pretendía haber codificado de una vez para siempre. La

⁴⁵ W. Schrage, *o. c.*, 57.

disputa entre Jesús y la ley versaba no sobre otra voluntad o sobre la voluntad de otro Dios, sino que su objeto era la verdadera voluntad de Dios, a la que, para Jesús, la concepción legal humana vela y no revela. La pretensión de Jesús de cumplir la ley de la justicia de Dios, pretensión expresada en el sermón de la montaña, y su libertad frente a la ley no se pueden interpretar como contraposición. En Jesús la «radicalización de la torá» y su «transgresión» vienen a desembocar en lo mismo, es decir, en la libertad de Dios en orden a la gracia. Por eso sobrepasa a la torá el derecho del perdón de los pecados, que él exigía para sí, revelando una nueva justicia de Dios en el juicio, tal y como no se le podía esperar según las tradiciones de la ley.

La pasión sin resistencia de Jesús y su muerte indefensa hacen visible para cualquiera el poder y el derecho de la ley y de sus defensores. Por eso lo abandonaron los discípulos en la hora de la crucifixión, «huyendo todos» (Mc 14, 50). Lo único que se puede hacer ante uno tan claramente rechazado es huir, también y precisamente cuando se le había creído y seguido. Esta huida de los discípulos se puede considerar, por tanto, como histórica, pues es una radical negación de cuanto pudiera saber a veneración de héroes y antepasados. El hecho documenta no cobardía, sino una fe refutada por la realidad de una muerte abyecta⁴⁶. La vergonzosa muerte de Jesús fue para los discípulos que lo habían seguido hasta Jerusalén no el perfeccionamiento de su obediencia frente a Dios, ni tampoco la prueba mártirial en favor de su verdad, sino la refutación de su pretensión. No confirmó las esperanzas que en él habían puesto, sino que las deshizo profundamente. Para esa muerte no había ejemplos de la tradición, que les hubieran podido hacer comprensible ei

⁴⁶ Sobre el particular W. Schrage, *o. c.*, 57 s.

hecho de un «mesías moribundo» o el de un salvador condenado legalmente como «blasfemo» y que hubieran podido interpretar en orden al destino de Jesús y para su propio consuelo. No se puede hablar de una fe de los discípulos que de algún modo se mantiene, máxime viendo que huyen de la cruz de Jesús: «el que cree, no huye».

En este sentido la vida de Jesús fue un choque teológico entre él y la concepción dominante de la ley. De tal concepción surge el proceso sobre la justicia de Dios entre su evangelio y la ley. No murió por casualidad o mala suerte, sino a causa de la ley, como uno «que fue contado entre los impíos» (Lc 22, 37), porque tenían que condenarlo como «blasfemo» los defensores de la ley y la fe. En este sentido su muerte fue la realización de la maldición de la ley. Naturalmente que con ello no se declaran como necesarios e insoslayables el modo y manera como los defensores de la ley reaccionaron, ni las circunstancias históricas de su traición por parte de Judas, ni las situaciones políticas que desembocaron en su crucifixión. Es bastante lo que queda al libre desenvolvimiento histórico en su proceso ante el sanedrín y Pilato. Con todo, su conflicto con la ley muestra una cierta necesidad íntima, que tenía que llevar a su rechazo y maldición como «blasfemo». No todos los detalles de su final histórico se hacen evidentes con la visión de las causas del conflicto de Jesús con la ley y el conocimiento de esta *causa crucis*, pero sí que resulta claro de qué se trataba en su proceso, que llevó a este final. El conocimiento del asunto disputado y la materia del proceso puede aclarar, finalmente, la prosecución de la disputa y el proceso, si éstos vuelven a reanudarse. Las explicaciones originarias en el cristianismo a propósito del Crucificado a la luz de su resurgimiento por Dios y a base del testimonio de la fe escatológica, conducen a un nuevo planteamiento del proceso entre Jesús y la ley y a volver a él en

el nombre de Dios. Es lo que hizo Pablo con toda claridad: si la ley llevó a Jesús a su fin en la cruz, entonces el Jesús resurgiendo y exaltado se convierte «en el fin de la ley para todo el que cree» (Rom 10, 4). El proceso pospascual teológico sobre Jesús gira, por consiguiente, en torno a la cuestión de la justicia: *Aut Christus - aut traditio legis?*, librándose en el proceso entre evangelio y ley, entre justicia por la fe y justicia por las obras, entre justificación de los impíos y justificación de los justos. La teología de la cruz interpreta la fe cristiana como testigo de la justicia de Jesucristo en este proceso de Dios. Esta teología corresponde, pues, a Jesús mismo con vistas a su evangelio y al conflicto teológico de su vida y muerte. En cuanto que en la crucifixión de Jesús están implicados judíos y gentiles, la fe en la justicia del Crucificado se entiende como testigo público en el proceso universal a propósito de la justicia de Dios, que mueve, en definitiva, la historia humana. La cruz no separa a los cristianos de los judíos, sino que los hace profundamente solidarios, como ya dijo Pablo (Rom 9, 3). Se trata, además, de un proceso universal, pues abarca tanto la cuestión de culpabilidad del hombre y su liberación, como el problema de su sufrimiento y salvación.

Vamos a interrumpir aquí, para volver a plantear en el próximo capítulo el proceso de Jesús con esta interpretación de la ley en el horizonte escatológico de su resurgimiento, volviendo a ese proceso.

Como complemento de las reflexiones aquí expuestas sobre Jesús y la ley, tenemos que tratar de malentendidos que surgieron y siguen surgiendo en el diálogo entre cristianos y judíos. La postura ante el Jesús crucificado separa a judíos y cristianos, tanto como los ha conducido a una historia común, llevando a los cristianos a una irrenunciable solidaridad con Israel, por supuesto que no sólo con el del antiguo testamento, sino también con

el Israel existente junto a la iglesia y, por lo mismo, indisoluble de ella. Este Israel muestra a la iglesia, que vive de la reconciliación del mundo (gentil) en el Crucificado, la salvación aún no realizada de ese mismo mundo. La comunidad de Cristo no es perfecta y el reino de Dios no ha llegado a la plena revelación, mientras estas dos comunidades de esperanza, Israel y la iglesia, sigan existiendo como yuxtapuestas. No se puede, pues, deducir de las precedentes reflexiones que Israel sea aquella antigua «religión legal», que fue heredada y sustituida desde la muerte y el resurgimiento de Cristo por la cristiana «religión del amor». Quien aquí habla de herencia histórico-salvífica, declara por muerto, en definitiva, al testador. La disputa entre el evangelio de Jesús y la interpretación legal dominante en su tiempo no puede llevar a la separación, pues giraba en torno a algo común, en torno a la libertad de Dios en la fidelidad a sus promesas. Por eso he relacionado la disputa entre ley y evangelio con la promesa de Abrahán, la promesa de la vida, diciendo que esta promesa fue liberada de la atadura de una interpretación legalista gracias al evangelio, haciéndose universal para todo el que cree, judíos y gentiles⁴⁷. El evangelio presupone esa promesa y saca a la fe de las

⁴⁷ Sobre esto con más detalle J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 123 ss. La crítica contra mi empleo del concepto de la «puesta en vigor» de la promesa por el evangelio es absolutamente superficial, no atendiendo a mis reflexiones sobre el descondicionamiento y universalización de la promesa por Jesús y su historia. La promesa liberada de los límites y condiciones de la ley entendida nomísticamente e incorporada al evangelio de Cristo es algo distinto de una continuación ininterrumpida y con otros medios de la historia de la promesa. En este aspecto se han tomado muy alegremente las cosas al criticar: H. G. Geyer, H. Fries, W. Kreck y B. Klappert. Igualmente de nuevo B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*. Der Ansatz der Christologie K. Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart, 1971, 323 ss.

inseguridades de una interpretación legal, basándola totalmente en la confianza en la fidelidad de Dios, «que vivifica a los muertos y llama a lo que no es, para que exista» (Rom 4, 17). El conflicto de Jesús con aquella interpretación de la ley de su tiempo y el del kerygma cristológico con la interpretación nomística, que se libra en Pablo posteriormente, no invalida, por tanto, ni las promesas de Israel ni su elección, sino que las pone en vigor y las universaliza. Estoy convencido de que una fe cristiana así entendida puede convertirse en positivo interlocutor para un judío convencido, pues le recuerda sus mejores tradiciones a la vista del Crucificado, le hace presente hasta su existencia, basada en elección y promesa antes de la ley. La contrapuesta apertura para la existencia judía se deduce por sí misma. Por tanto, si hemos hablado de la «ley» ante la que Jesús fracasó, no pensamos en la torá veterotestamentaria como instrucción en la alianza de la promesa. Cuanto más se aleje de la promesa la interpretación de la torá, tanto más virulento se hace el conflicto con el evangelio. Cuanto más se aproxima la torá a la promesa y elección originarias, tanto más se abre la interpretación para el derecho de la gracia por parte del evangelio y para la esperanza, que existe para los que carecen de ella y para los gentiles. No se puede hablar absolutamente desde el punto de vista cristiano de culpabilidad por la crucifixión de Jesús —pues su historia es teológica—, sino únicamente de un ofrecimiento de aquel derecho de gracia por parte de Dios y, en consecuencia, sólo de esperanza para Israel. Las declaraciones del Vaticano II sobre la postura de la iglesia para con los judíos me parecen débiles, porque se sigue alineando al judaísmo entre las «religiones no cristianas», presentando a la iglesia todavía como organización histórico-salvífica sucesora de Israel, lo que ella no puede ser. Mucho mejor es el artículo 17 de la Confesión de la

Hervormde Kerk (iglesia reformada) holandesa: *Fundamenten en Perspektieven van Belijden* (fundamentos y perspectivas de profesión) de 1949, que habla de la «presencia y futuro de Israel», expresando que la iglesia depende escatológicamente de éste ⁴⁸.

b) *Jesús y la violencia: el «revolucionario»*

El conflicto teológico de Jesús con la interpretación de la ley en su tiempo puede explicar su rechazo como «blasfemo» y, en cierto sentido, también su condenación por el sanedrín, en caso de que tal vista sea histórica, pero no explica su ejecución mediante crucifixión. Jesús no sufrió la pena propia de una blasfemia, es decir, la lapidación, ejecutada normalmente en Israel en aquel tiempo, como se ve por Esteban y como acabó. Jesús fue crucificado por la potencia ocupante romana.

Según el derecho romano, la crucifixión era una pena para esclavos que se habían escapado, como se aprecia en el levantamiento de Espartaco y los más de 7.000 esclavos crucificados en la Via Appia ⁴⁹, aplicada también a los rebeldes contra el imperio romano, como se ve por los muchos guerrilleros crucificados tras rebeliones fracasadas. La crucifixión era una pena para delitos de estado y no para aplicación de la justicia a crímenes comunes. En este sentido se puede decir que la crucifixión era entonces una pena política para el levantamiento contra el orden social y político del imperio romano ⁵⁰.

⁴⁸ Cf. en alemán O. Weber, *Lebendiges Bekenntnis*, 1959, 67 s.

⁴⁹ Sobre este asunto Th. Mommsen, *Römische Geschichte* III, 71882, 84 ss.

⁵⁰ A propósito de mi fundamentación de la «teología política» cristiana en el recuerdo del «Cristo crucificado por política», escribe C. Schmitt, *Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 1970, 117, nota 3: «La crucifixión era una medida política contra esclavos y colocados

La expansión de éste se asociaba con la idea de la *pax romana* y ésta a su vez iba unida, a pesar de toda la tolerancia religiosa indudable por parte romana, al reconocimiento del culto imperial. El imperio romano era un orden religioso-político del mundo de entonces. En Israel se interpretó, consiguientemente, por parte de los «celosos de la ley» como quebrantamiento del primer mandamiento y, por ende, como crimen religioso, la colocación de los estandartes romanos del emperador en el templo y la grabación de la cabeza del emperador en las monedas que circulaban, cosa a la que había que oponerse. Por eso puede decirse que Jesús fue crucificado por los romanos no sólo por razones tácticas y de política diaria de tranquilidad y orden en Jerusalén, sino, en definitiva, en nombre de los dioses estatales de Roma que aseguraban la *pax romana*. En las sociedades de aquel entonces no había una política sin religión, lo mismo que no existía una religión que no fuera política. «Jesús fue condenado por Pilato como rebelde político, como zelote»⁵¹. Siguiendo las suposiciones históricas de O. Cullmann, diríamos que a Jesús lo detuvo en Getsemaní la cohorte romana, cuyo cometido era custodiar el templo. Por tanto, desde el principio fue un prisionero de los romanos, que temían en Jerusalén *stasis*, levantamiento a causa de la actuación de Jesús. El interrogatorio ante los pontífices debió de haber sido una consulta moral, deseada por Pilato para asegurarse de que no se indisponía a las autoridades y al pueblo judíos con la ejecución del pre-

hors-la-loi; era el *supplicium sumptum de eo in servilem modum...* Por lo demás tiene razón Moltmann en resaltar el sentido intensivamente político que implica insoslayablemente la adoración de un Dios crucificado de tal manera, sentido que no se puede sublimar en lo 'puramente teológico'».

⁵¹ O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, 1970, 47.

sunto cabecilla zelota. El proceso propiamente dicho fue, pues, el realizado ante Pilato, o sea, el proceso político, posible por el juego conjunto entre el sanedrín y Pilato. La inscripción sobre la cruz, el llamado *titulus*, se refería desde antiguo a la causa a que se imponía la pena. Decía: INRI — «Jesús nazareno — rey de los judíos». Este título, tal y como se transmite en los evangelios, difícilmente puede ser una invención de la comunidad cristiana, pues en realidad era demasiado peligroso, contradiciendo el compromiso que más tarde buscaron las comunidades cristianas con el imperio romano para sobrevivir⁵².

¿Cómo se entiende el hecho político de su crucifixión como «revolucionario» contra el imperio romano y como «rey de los judíos»? A este respecto R. Bultmann ha dicho lo siguiente:

Seguro es únicamente que fue crucificado por los romanos, es decir, que sufrió la muerte de un malhechor político. Es difícil que esta ejecución pueda entenderse como la consecuencia íntimamente necesaria de su actividad; más bien se debió a que ésta se malentendió, como si fuera política. Históricamente hablando, se trataría de un destino absurdo⁵³.

⁵² Así M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973, 12 s., contra H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975, 65, que sostiene: «La inscripción de la cruz, formulada de forma no judía, parece ser una explicación ahistórica cristiana procedente de la confesión de Jesús como mesías». Pero Braun concede: «Puede que Jesús apareciera a los romanos como subversivo político; puede que sus enemigos judíos, que estaban indignados contra el molesto amonestador, resaltarán frente a los romanos fuertes impulsos de la predicación de Jesús... como políticamente sospechosos».

⁵³ R. Bultmann, *Die urchristliche Christusbotschaft*, 12. En contra ya E. Käsemann, *o. c.*, II, 55 s.: «Yo no caracterizaría la cruz como mera consecuencia de un malentendido político por parte de los romanos, y mencionaría como posible que tenga que interpretarse como consecuencia íntimamente necesaria de la actividad de Jesús».

¿Pero de verdad que se trató sólo de un malentendido y de un destino absurdo? Y suponiendo que se trató de un malentendido, ¿a qué se debió? ¿fue puramente casual o más bien íntimamente necesario, inevitable? ¿cómo debían haber interpretado a Jesús los romanos temerosos de un levantamiento y preocupados por la tranquilidad? ¿no está su «malentendido» al mismo nivel que el «malentendido» de los fariseos? ¿no lo «malentendieron» incluso sus propios discípulos, como pone de manifiesto su huida de la cruz? La simple separación de religión y política que opera Bultmann al hablar de un «malentendido político de su actividad», no es otra cosa que una proyección retrospectiva de la separación de religión y política —«la religión es algo privado»— proveniente del mundo burgués del siglo XIX, separación propagada sólo tras más de mil años de conflictos entre iglesia y emperador, pero que jamás, y tampoco hoy, se ha conseguido.

La primera cuestión es ésta: ¿fue Jesús un zelote? ¿no tenía nada común con ellos⁵⁴? Estas son las preguntas históricas concretas dirigidas a la historia teológica de Jesús, que no se deben viciar con prejuicios. No se puede partir de que, como se ha argumentado siempre, la actividad de Jesús fue «apolítica». Esto no es sino una *petitio principii*. ¿Cómo iba a quedar sin repercusiones políticas una actividad pública en una situación tan tensa políticamente entre la potencia ocupante romana y los levantamientos populares? En el judaísmo de aquel tiempo coincidían la situación política y religiosa. Tal falta de eco podría pensarse sólo reduciendo una «activi-

⁵⁴ Aquí sigo a M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegungen in der Zeit von Herodes I bis 70 nach Christus*, 1961; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, 1967; «*Politische Theologie*» und *neutestamentliche Zeitgeschichte*: KuD 18 (1972) 18-25; así como los trabajos ya mencionados.

dad» a opinión íntima inefectiva. Mas, actuar incluye efectos, contraactuación y contraefectos. Es una abstracción intencionada el hablar de la «actividad» de Jesús sin estas interacciones concretas. Para Pilato el caso de Jesús estaba, sin duda, al mismo nivel que el de Barrabás, que ciertamente era un zelote y del que se dice que había sido detenido «con los rebeldes» en un «levantamiento» (Mc 15, 7). Esa llamada «equivocación judicial» de los romanos no hubiera sido posible, sin duda, si de la «actividad» de Jesús no hubiera resultado al menos el peligro de un levantamiento popular. Las autoridades judías no hubieran podido denunciar tampoco, sin duda alguna, a Jesús ante los romanos como cabecilla zelote, que aspira al reino de Israel, si en la actuación de Jesús no hubiera existido una pretensión, que ellos hubieran podido presentar, distorsionándola, como pretensión de cuño zelota⁵⁵. Resumamos primeramente los caracteres que aproximan a Jesús a los zelotes:

1. Como ellos, Jesús predicaba: el reino de Dios está cerca.
2. Como ellos, entendió su aparición y evangelio como misión para la implantación del reino, es decir, como anticipación del reino de Dios.
3. En las fuentes se encuentra, indiscutiblemente, polémica antifarisea por parte de Jesús, pero apenas nada que resulte antizelota.
4. Utilizando un término de crítica zelota, Jesús llamó a Herodes «zorro» (Lc 13, 32); contra el poderío político-social establecido formuló para sí mismo y sus discípulos la alternativa fundamental siguiente: «Los reyes de los pueblos dominan sobre ellos, y a los que tienen el

⁵⁵ Así O. Cullmann, *o. c.*, 23.

poder se les llama 'bienhechores'. Pero vosotros no os comportéis así, sino que el mayor de entre vosotros se haga como el más pequeño y el dirigente, como el servidor» (Lc 22, 25-27; Mc 10, 42-45).

5. Jesús atraía también a zelotes: entre los doce había al menos uno, Simón el Zelote, que antes había pertenecido a ese partido; posiblemente también lo había sido Pedro Bar-yona⁵⁶. Muy probablemente perteneció Judas Iscariote al grupo sicario de los zelotes. Además entre el «variopinto conglomerado» de su discipulado había algunos que llevaban armas. Lo cual corresponde a la costumbre judía de ir armados en los viajes, para defenderse contra animales salvajes y salteadores⁵⁷. Las palabras de despedida, en Lc 22, 35-38, ciertamente de procedencia postpascual, aconsejan a los discípulos que estén bien preparados: «Y quien no tenga espada, que venda su manto y que compre una». Hasta en el huerto de Getsemaní hay discípulos que llevan espadas consigo. Es cierto que esto no habla en favor de un levantamiento zelota planeado por Jesús en Jerusalén, pero tampoco indica que Jesús hubiera obligado a sus discípulos desde el principio a una «no-violencia» absoluta, ni que los hubiera desarmado.

6. La entrada en Jerusalén y la purificación del templo pudieron, sin duda, ser entendidas como acciones simbólicas de cuño zelota por los discípulos, los habitantes judíos y los romanos.

Resumamos ahora los caracteres que separaban a Jesús de los zelotes:

1. Los zelotes anticipaban el futuro reino mesiánico mediante la guerra de liberación contra Roma. Utilizando

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ M. Hengel, *o. c.*, 27 s.

una expresión contemporánea, diríamos que intentaban «forzar» el reino. Jesús puede que pensara en ellos al decir que «los violentos (son los que) hacen fuerza para atraer al reino siendo los que se adueñan de él con violencia» (Mt 11, 12). Es curioso que en este lugar no es claro si se trata de alabanza o crítica. Para los zelotes la ocupación de Israel por los gentiles romanos era usurpación por parte de violentos. La imposición violenta del imperio romano era crimen religioso: «El César exige lo que es de Dios». Se coloca a sí mismo mediante sus estatuas en lugar del santo. Con lo que se daba para ellos el caso de la «guerra santa» entendido apocalípticamente. Su culto político era la resistencia militante contra los romanos impíos y sin ley: «Cualquiera que derrama la sangre de un ateo, es como si ofreciera un sacrificio»⁵⁸. Se dejaban atormentar hasta morir antes de llamar *kyrios* al César romano, pues este título era para ellos predicado divino veterotestamentario. Así que para los zelotes la «guerra santa» de los últimos tiempos era el mandamiento apocalíptico de la hora. Esta «guerra santa» servía, con todo, únicamente a la prevalencia de la ley de Dios, en especial, del primer y segundo mandamientos. Por eso, había que matar a los transgresores de la ley, echar a los que carecían de ella, teniendo que purificar a Israel, para levantarse de su vergüenza.

En Jesús la anticipación del reino de Dios en su evangelio a los pobres acontece no mediante tal legalidad, sino gracias al derecho divino de la libre gracia. Lo que distingue a Jesús de los zelotes no es la anticipación del futuro de Dios, ni tampoco el principio de la no violencia, sino su libertad de la legalidad que llevaba a los zelotes a realizar ya ahora, mediante la guerra santa, el último juicio sobre los enemigos de Dios y de Israel. La

⁵⁸ Pinchas, citado por M. Hengel, *o. c.*, 20.

tan citada palabra de Jesús: «Mi reino no es *de* este mundo» (Jn 18, 36), no significa que su reino sea de otro sitio, sino que es de otra clase, que no responde al esquema de este mundo. Pero con toda su «otorriedad» está, por Jesús mismo, *en* medio de este mundo. Por eso, conforme a la predicación de Jesús, al reino no se le puede llamar «apolítico», ni desterrarlo a otra esfera, sea del cielo sea del corazón. Es político de modo totalmente distinto y políticamente muy diferente de los sistemas y reglas de juego en la lucha por el dominio del mundo y en la venganza.

2. Por los relatos de Josefo se ve claro que los zelotes eran una especie de partido fariseo ultraderechista. Por lo mismo, la polémica de Jesús contra la concepción que los fariseos tenían de la ley alcanzaba igualmente a los zelotes celosos por ella. Así como Jesús no atacaba la obediencia moral de los fariseos frente a Dios con todas las consecuencias, tampoco lo hacía contra la consecuente obediencia política de los zelotes. En primer plano de su polémica no se hallaban cuestiones sobre la resistencia no violenta o violenta, sino la cuestión fundamental de la justicia correspondiente a Dios. Como se ha dicho, Jesús anticipaba el derecho divino de la gracia, que hace justos a los transgresores de la ley y a cuantos carecen de ella. Con esto negaba el punto central de la fe zelota, es decir, el anticipar la futura justicia de Dios mediante el juicio y castigo a los impíos.

3. Junto a los zelotes de entonces se encontraban entre sus discípulos también enemigos a muerte de éstos, o sea, publicanos, gente especialmente odiada por fariseos y zelotes a causa de su colaboración con la potencia romana ocupante. Jesús no condenó a estos colaboradores. El desacreditado «amigo de publicanos y pecadores» rompió con ello el esquema legal amigo-enemigo de los

fariseos y zelotes, como se saltó igualmente el mismo esquema amigo-enemigo entre judíos y samaritanos construido por la tradición. Esto constituye otro signo más de la justicia de Dios diferente que es la que predicaba y revelaba en su conducta. Por último, Jesús no exigió ninguna «renuncia consumística socio-revolucionaria», como M. Hengel llama a la tristeza de entonces a causa de la pérdida libertad de Israel y a la penitencia en orden a la purificación de la prevaricación asoladora. Los fariseos y zelotes lo insultaban como «comilón y bebedor» (Lc 7, 34), que, en medio de la miseria de Israel, no ayuna con sus discípulos, sino que banquetea. También esto indica que tenía una concepción diferente sobre la justicia cercana del reino de Dios. A pesar de la penuria económica, esclavitud política y opresión religiosa el señorío de Dios era para Jesús ya alegría de bodas. En eso debió de consistir su locura para los zelotes. El Dios de Israel no podía ser así a la vista de la penuria de su pueblo. Esto contradecía a su concepción de la ley. Tenían que interpretar como mofa de su seriedad la vida totalmente festiva de Jesús.

4. Como hacía la crítica política y social de los zelotes, también atacaba Jesús el delito religioso de los dominadores que se autodivinizaban, separando sin contemplaciones lo que ellos mezclaban: «Dad al César lo que es del César y a Dios, lo que es de Dios» (Lc 20, 25). Como ellos, denunciaba la superstición e impiedad de mamón, considerando difícil que un rico entrara en el reino de los cielos. Como ellos, condenaba la injusticia social. A sus bienaventuranzas sobre los pobres corresponden, por la otra parte, los ¡ayes! sobre los ricos (Lc 6, 24; 12, 16 ss). Pero no llamaba a los pobres para que se vengaran de sus explotadores, ni a los oprimidos, para que oprimieran a sus opresores. También esto sería teológicamente sólo la anticipación del último juicio confor-

me a la ley, y no aquella justicia nueva de Dios, tal y como Jesús la reveló en el derecho de la gracia. Su consecuencia es más bien: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os persiguen», o sea, bienaventuranza de los obradores de paz, de los hombres nuevos que hacen saltar el esquema de opresión y no buscan el poder. «Lo propiamente revolucionario en el mensaje de Jesús, por hablar así, es la carta magna del ágape»⁵⁹. No se la puede llamar «revolucionaria» en el ámbito de la estrategia revolucionaria y la táctica de autoliberación de los justos oprimidos por la subyugación de ricos y romanos, restableciendo en el país de los padres la antigua justicia divina. Pero sí que es «revolucionaria» respecto de la legalidad, con la que querían imponer la justicia de Dios contra el *nomos* romano. Es, finalmente, «revolucionaria» en el terreno de la escatología: en el juicio final Dios restablece su justicia soberana mediante su derecho de gracia. Con ello se libera la esperanza del futuro de las visiones de venganza y sueños de omnipotencia de los oprimidos y débiles. Todo lo que en Jesús se puede resumir bajo la palabra clave de la «no-violencia», se puede reducir en definitiva a esta «revolución en el concepto de Dios» que él demostró: Dios no viene para justa venganza contra los malos, sino para benevolente justificación de los pecadores, sean zelotes o publicanos, fariseos o pecadores, judíos o samaritanos y, consecuentemente, también de judíos o gentiles. Esta liberación de la legalidad, que tenía que llevar y lleva continuamente a la venganza, a base de la desarmante alegría fundada en el derecho de gracia por parte de Dios, a esa liberación, digo, se la

⁵⁹ H. Hengel, *o. c.*, 32 ss. 69 ss. Pienso que Hengel tiene razón históricamente, pero me parecen desacertadas, por el contrario, las consecuencias éticas que saca, con las que limita la revolución al corazón y el seguimiento, al terreno de la moral privada.

puede llamar, sin duda, la «revolución humana» de Jesús, si es que se quiere usar la terminología moderna revolucionaria, lo cual es posible sólo con reservas.

5. El peligro de suprimir y volver a caer en el círculo laberíntico de la legalidad, de violencia y contra-violencia, de culpa y represalia, se les presentó, sin duda, varias veces a él y a sus discípulos, conforme a las experiencias de la comunidad y sus recuerdos de Jesús. Según el relato de las tentaciones este peligro se consideró como una tentación especial de Jesús. Satanás le muestra a Jesús los reinos del mundo, prometiendo dárselos. Con ello le propone el ideal zelota⁶⁰. Algo parecido se le puede haber propuesto a Jesús por parte de Pedro y el rechazo que hace de la pasión camino de Cesarea de Filipo (Mc 8, 27-33). La reacción de Jesús fue áspera según la tradición: «Apártate de mí, Satanás». Con todo el rechazo tradicional del ideal zelota, esto indica que la idea le resultaba peligrosamente cercana a Jesús.

En resumen podemos decir sobre esta cuestión, hoy tan debatida, lo siguiente:

1. Lo mismo que los zelotes, rompió Jesús con el *statu quo* y sus dominadores. Lo mismo que ellos, causó una apreciable intranquilidad política (*stasis*). Por eso fue crucificado por los romanos como «cabecilla zelote». Pero, en realidad, él rompió con un *statu quo* totalmente diferente del atacado por los zelotes. El rompió no sólo, como hicieron ellos, con una transgresión legal comprometedor y con la carencia gentil de la ley, con el fin de reimplantarla, sino que rompió incluso con la legalidad misma —en la medida en que esa legalidad se concentraba en el *ius talionis*—, para predicar y anticipar demos-

⁶⁰ O. Cullmann, *o. c.*, 57.

trativamente el reino de la libertad en razón de la alegría por el derecho de gracia de Dios.

2. Por eso expandía la futura justicia de Dios como derecho de la gracia para justos e injustos, con el fin de liberar a zelotes y publicanos de la relación legal amigo-enemigo.

3. A los hombres, zelotes y romanos, les negaba el derecho de erigirse en jueces y vengadores: «El que de entre vosotros esté limpio, que tire la primera piedra» (Jn 8, 7). Reveló a Dios no como justo vengador, sino como Dios incomprensiblemente benevolente y, por lo mismo, justo. Su voz liberaba por ello a los hombres de aquella legalidad con la que intentaban corresponder al Dios vengativo.

4. Sus enemigos lo entendieron muy bien a este respecto. Se dieron cuenta, sin duda, del ataque contra sus bases religioso-políticas que implicaba la predicación de Jesús y su trato con amigos y enemigos. Para fariseos y zelotes era un «traidor» de la santa causa de Israel. Para los romanos era, al modo de los caudillos zelotas, uno más en la serie de los alborotadores. La «actividad» de Jesús y la contraactividad de ellos culminaron, con una cierta consecuencia, entregándolo a los romanos y, por tanto, a la crucifixión.

5. Si es verdad que Pilato no podía eliminar con ello nada más que a un alborotador y embaucador del pueblo, y que desde su punto de vista no tenía que distinguir entre un cabecilla zelote antirromano y el Jesús alborotador no zelote, en su condena de Jesús como «perturbador» de la imperial *pax romana* hay, sin embargo, algo más que sólo este «malentendido» circunstancial contra Jesús. La libertad de éste y su predicación del derecho de gracia de Dios alcanzaba no sólo a fariseos y

zelotes, sino también, y no en menor medida, a las bases religioso-culturales y religioso-políticas de la *pax romana* y a las ideas arcaicas que tenían de la justicia los hombres antiguos. Pilato malentendió ciertamente a Jesús al considerarle un alborotador zelote y tuvo que malentenderlo así por miedo a un levantamiento popular. Sin embargo, en el profundo sentido del cuestionamiento de la *pax romana*, sus dioses y leyes, hay que decir, *a posteriori*, que Pilato lo entendió perfectamente. Lo demuestra la historia de la influencia del hombre crucificado de Nazaret sobre la vida del primitivo cristianismo en el imperio romano. Su adoración de un «Dios crucificado» encerraba un sentido político intensivo, imposible de sublimar en lo meramente religioso. Su negación demostrativa al culto del César les acarreó el martirio en el sentido religioso-político. «En el mundo dominan los demonios y el que quiera vivir en él tiene que venerarlos y someterse a sus órdenes. Hay que obedecer, pues, también a los señores, aun cuando manden jurar por sus nombres. Roma se engrandeció por esta fe y no debe separarse de sus dioses, sometiéndose a uno que no es capaz de dar a sus partidarios ni siquiera un terruño u hogar, sino que tienen que andar errantes de continuo en secreto y con miedo», escribe Celso⁶¹. A los seguidores del Crucificado se les echaba en cara su rebeldía (*stasis*). Con su irreligiosidad revolucionaban el mundo celeste de los dioses, trastocando igualmente el mundo terreno religioso-político correspondiente a tales dioses⁶². En un tiempo en que política y religión eran una misma cosa inseparable, si prescindimos de los cultos domésticos, apenas si podía darse un «malentendido político de la actividad de Jesús», como pretende R. Bultmann. El evangelio de Jesús y su

⁶¹ R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 333 s.

⁶² H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*, 1947, 31 s.

conducta pública eran políticos en grado sumo. No podía menos de ser entendido como religioso-político, aunque de ese modo no se le comprendiera en el sentido de la fe. Resultaba chocante tanto a los zelotes antirromanos como a los romanos antijudíos. Ambos conocían «su juego», el uso de las armas, como se estilaba en el mundo de entonces. Mas Jesús actuaba en este juego religioso-político como aguafiestas y «tenía» que ser rechazado.

Como segunda dimensión teológica de la historia de Jesús, que desembocó en su crucifixión como «revolucionario», podemos, pues, resaltar la dimensión política del evangelio de Jesús en un mundo religioso-político.

Si el Crucificado fue resurgido por Dios, dándole la razón, como dice la fe escatológica, entonces hay que retomar también este aspecto del proceso de Jesús, y la fe que testifica por él públicamente tiene que volver a asumir la dimensión política de su historia. La cristiandad se plantea entonces el proceso político en estos términos: *Aut Christus - aut Caesar?*

La teología de la cruz no es «pura teología» en un sentido moderno, apolítico y religioso meramente privado. Fe en el Crucificado es, en sentido político, testimonio público en pro de la libertad de Cristo y el derecho de la gracia frente a las religiones políticas de los pueblos, frente a imperios, razas y clases. Entre la fe cristológica y los señores dominadores del mundo divinizados, los cultos personales y sociales, así como los fetiches políticos de la sociedad está Jesús mismo. El recuerdo de su crucifixión es peligroso y liberador. Aquí interrumpimos para volver a esta dimensión política en el contexto de la resurrección del Crucificado.

c) Jesús y Dios: el «abandonado de Dios»

El conflicto teológico de Jesús con la interpretación legal de los fariseos y el conflicto de cuño teológico-

político con los zelotes y romanos pueden, sin duda, aclarar su condenación como «blasfemo» y su crucifixión como «revolucionario», pero no explica el tormento íntimo propiamente dicho de su pasión y muerte.

Comenzamos con una consideración desde fuera.

Sócrates murió como un sabio. Bebió animado y sereno la copa de cicuta que le alargaban. Con ello mostró grandeza de ánimo, probando, al mismo tiempo, la inmortalidad del alma que enseñaba, según dice Platón. Para él la muerte fue el adentrarse en una vida más alta y pura. Por eso no le resultó dura la despedida. Hizo que sacrificaran un gallo a Esculapio, como sólo se hacía cuando se había salido de una grave enfermedad. La muerte de Sócrates fue una fiesta de libertad⁶³. Los mártires zelotes, crucificados por los romanos tras levantamientos que fracasaban, morían conscientes de su justicia ante Dios, esperando el resurgimiento a la vida eterna, lo mismo que esperaban el resurgimiento para eterna ignominia de sus enemigos sin ley y de los traidores que la quebrantaban. Morían por su justa causa, la de la justicia de Dios, conscientes de que ésta acabaría por triunfar de sus enemigos. Muchos de ellos conseguían, moribundos, maldecir a sus enemigos. Rabbi Akiba encontró en su muerte de cruz la deseada libertad para la entrega total al Dios, que sólo puede ser amado, según la *Semá' Israel*, «con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas».

Los sabios estoicos demostraron a los tiranos en la arena, en que fueron devorados por animales feroces, su íntima libertad y superioridad. «Sin miedo y sin esperanza», como se decía, libremente, mostraron a los terribles dominadores y a las masas asustadas su inalterabilidad incluso en la propia muerte.

⁶³ R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, 1956.

También los mártires cristianos marcharon serenos y creyentes a la muerte. Conscientes de ser crucificados con Cristo, de recibir el bautismo de sangre y estar de ese modo unidos eternamente con Cristo, marcharon a la muerte con una «esperanza contra toda esperanza». Las últimas palabras de Bonhoeffer, con las que se despidió de su compañero de prisión, Payne Best, camino del lugar de ejecución en el KZ de Flossenburg fueron éstas: «Esto es el fin; para mí el comienzo de la vida»⁶⁴. Como escribió en una carta, estaba cierto de que «en el sufrimiento se esconde nuestra alegría, y en la muerte se esconde nuestra vida»⁶⁵.

Es indudable que Jesús murió de otra manera. Su muerte no fue una «bella muerte». Los sinópticos hablan unánimes de su «temblor y temor» (Mc 14, 34 par) y de una tristeza mortal del alma. Murió «con un gran grito y lágrimas» (Heb 5, 7). Según Mc 15, 37 murió dando un grito fuerte, inarticulado. Aunque la tradición cristiana ha ido suavizando cada vez más en sus relatos de la pasión este terrible grito, sustituyéndolo con palabras consoladoras y triunfantes, podemos llegar, no obstante, a un núcleo histórico. Jesús murió, indudablemente, con todos los síntomas de un profundo espanto. ¿Cómo hay que entender esto? La comparación con Sócrates, con los mártires estoicos y cristianos, indica que aquí en la muerte de Jesús, hay algo especial. Sólo se podrá comprender ese algo especial si se considera su muerte no sólo desde la perspectiva de su relación con judíos y romanos, con la ley y el poder político, sino desde su relación con su Dios y Padre, cuya cercanía y gracia él mismo había proclamado. Nos tropezamos, pues, con la

⁶⁴ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: teólogo, cristiano, actual*, Bilbao 1970, 1245.

⁶⁵ D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969, 229.

dimensión teológica de su vida y muerte. Mc 15, 34 transmite el grito del Jesús moribundo, sirviéndose de las palabras de Sal 22, 2: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Sin duda se trata de una explicación de la comunidad pospascual, como lo apoya el hecho de que Sal 22 contribuyó a la formación estructural de las narraciones cristianas de la pasión⁶⁶. Pero esa explicación parece sumamente cercana a la realidad histórica de la muerte de Jesús⁶⁷. El grupo occidental del texto de Mc 15, 34 ha suavizado las palabras diciendo: «Dios mío, ¿qué tienes que echarme en cara?». Lucas ha suprimido totalmente estas palabras, sustituyéndolas por las confiadas de la oración judía de la noche, tomadas del Sal 31, 6: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (23, 46). Por eso para Lucas los discípulos no huyeron de la cruz, pues para ellos Jesús murió no «abandonado de Dios», sino como un mártir ejemplar. Por diferentes motivos teológicos en Juan encontramos otro texto: «Está consumado» (19, 30), pues para él la lucha de Jesús acaba con la victoria y su glorificación en la cruz. A la vista de esta historia de la tradición se podría suponer que es el texto más difícil de Marcos el que más se acerca a la realidad histórica. Para colmar la paradoja, el centurión gentil responde al grito con el que Jesús entrega su espíritu, con la profesión en la filiación divina de Jesús: «Verdaderamente éste era hijo de Dios» (15, 39). En las reflexiones que siguen partimos, pues, de que Jesús murió con los signos y manifestaciones de un profundo abandono de Dios⁶⁸.

⁶⁶ Cf. sobre el particular H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament*: ZThK 65 (1968) 1 ss. Sobre «Sal 22 y la historia de la pasión» en la interpretación judía E. Fromm, *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, 1970, 227-32.

⁶⁷ W. Schrage, *o. c.*, 67.

⁶⁸ Así en definitiva también R. Bultmann, H. Braun y W.

Para comprender el misterio de la muerte de Jesús, que tantísimo se aparta de los relatos comparables de muertes de grandes testigos de la fe, partimos de nuevo primeramente del contexto de su vida y actividad. Como nadie antes que él en Israel había predicado Jesús la cercanía del reino de Dios, demostrándola como gratuita, no juzgante, sino salvadora para los insalvables, rechazados y odiados. En su relación con el Dios de este reino se había salido él del contexto tradicional de la alianza divina de Israel, en la que se comunicaba la cercanía de Dios a su pueblo mediante la alianza, la ley y Moisés. Continuamente se dice que Jesús llamaba a Dios, a menudo exclusivamente, «mi padre»⁶⁹. Esto manifiesta una comunión con Dios no proporcionada ya por alianza, pueblo y tradición y, por ello, una comunión que hay que calificar de inmediata. Corresponde a la inaudita pretensión de Jesús de perdonar pecados ya aquí con el derecho divino de la gracia. Si Jesús se identificó con el mismo Dios de este modo, es que presuponía claramente que Dios se identificaba con él y su palabra. Pero uno que vivía tan cerca de Dios, de su reino y de su gracia, y también predicaba de esa manera, y que vinculaba la decisión de fe a su persona, no podía entender su entrega a la muerte maldita en la cruz meramente como un infortunio, como un malentendido humano o como una última prueba, sino que tuvo que experimentarla como abandono por parte precisamente del Dios al que él se había atrevido a llamar «mi padre». Si consideramos su pasión y muerte, sin milagros ni ayuda, en el contexto de su predicación y vida, se hace comprensible su «miseria que clama al cielo»: se trata de la experiencia del aban-

Schrage, cuando hablan de derrumbamiento, fracaso y cosas parecidas.

⁶⁹ Cf. J. Jeremias, *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 1966.

dono de Dios, consciente de que éste no se halla lejos, sino cercano, no juzgador, sino perdonador. Y además esto: en plena conciencia de la benevolente cercanía de Dios, sentirse abandonado por él y ser entregado a la muerte de un rechazado, eso es el tormento infernal⁷⁰. Por eso, en el contexto de su vida, su abandono en la cruz expresado a gritos no se ha de explicar como última prueba de un piadoso en medio de tentación y sufrimiento, como ha hecho una y otra vez la cristología martirial desde Lucas, para presentar a Jesús como prototipo o ideal de la fe combatida. En el contexto de su predicación su final no se ha de presentar tampoco como «fracaso». Héroe como Leónidas «fracasaron», demostrando su arrojo con una muerte heroica. Por eso los admira la posteridad. La afirmación de Bultmann: «No podemos saber si Jesús encontró un sentido en ella (es decir, en su muerte), y cómo lo encontró en caso de que así fuera. No se puede bagatelizar la posibilidad de que se desplomó»⁷¹, es históricamente exacta, pero es demasiado biográfica y psicológica. La interpretación de la muerte de Jesús en el contexto de su vida tiene que ser teológica, teniendo en cuenta al Dios para el que vivió y habló. Jesús vivió no como persona privada, a lo que lo redujo la presentación histórica del siglo XIX de cuño liberal, sino, en cuanto podemos deducir de las fuentes, como persona pública nutrida de la cercanía de su Dios y Padre y en orden a su reino futuro. El esplendor de su vida y luego también el terror de su muerte son comprensibles sólo a la luz de aquello de qué y para qué vivió. Los dos zelotes crucificados con él puede ser que se «desplomaran» y «fracasaran», pero la causa por la que habían vivido y luchado

⁷⁰ Objetivamente Lutero relacionó con razón el descenso de Cristo a los infiernos con su muerte en medio del abandono de parte de Dios y no con su anuncio en el reino de los muertos.

⁷¹ R. Bultmann, *o. c.*, SAH 12.

era para ellos intocable, imposible de destruir por la muerte. Podían morir, con la conciencia de que el futuro juicio universal demostraría su verdad. Pero para Jesús, como hemos mostrado, de acuerdo con toda su predicación, el asunto por el que vivió y trabajó estaba tan íntimamente unido a su propia persona y a su vida, que su muerte tenía que ser también la muerte de su causa. Sólo esto es lo que constituye la unicidad de su muerte de cruz. También fueron malentendidos otros hombres y se hundieron por la incompreensión humana. También hubo profetas maldecidos como blasfemos por su propio pueblo. A muchos hombres valientes se les ejecutó mediante crucifixión y torturas más terribles aún. Todo esto no distingue a la muerte de Jesús de las otras cruces en la pasión de la humanidad. Sólo entendiendo su abandono por parte del Dios y Padre, cuya cercanía había predicado de un modo único, gratuito y festivo, es como comprendemos la especificidad de su muerte. Jesús murió en un abandono incomparable por parte de Dios en el contexto de la también incomparable comunión con él reflejada en su vida y predicación. Esto es más y también otra cosa que «desmoronarse» y «fracasar».

¿Por qué murió Jesús? Murió no sólo a causa de la interpretación de la ley por parte de sus compatriotas, ni tampoco exclusivamente por la política de poder de los romanos, sino, en definitiva, por razón de su Dios y Padre. El tormento de sus tormentos fue este abandono divino. Esto nos lleva a tener que interpretar en el contexto de su vida lo ocurrido en la cruz como un acontecimiento entre Jesús y su Dios y, viceversa, entre su Padre y Jesús. El origen de la cristología que debe decir quién es de verdad Jesús, radica, consecuentemente, no en la autocomprensión de Jesús o en su conciencia mesiánica, tampoco en su valoración por parte de sus discípulos, ni en su llamada a la decisión; tal origen hunde sus raíces en

la historia entre Jesús y su Dios y aquel «Padre» y Jesús, tal y como fue expresada en su predicación y sus acciones, y en cómo llegó «a la muerte», en sentido estricto, en su abandono al morir.

Vamos a intentar examinar esta historia entre Jesús y su Dios en el ámbito de su muerte, desentrañando las palabras del Sal 22, 2 en boca de Jesús. Contamos con que la comunidad ha intentado con ello aclarar el grito de muerte de Jesús, y estimamos que tal explicación es la más acertada. Normalmente la exégesis interpreta el grito de Jesús en el sentido de la palabra oracional de Sal 22. Mas cuando dos dicen lo mismo no tiene por qué ser todavía idéntico lo que fácilmente pasa inadvertido a una consideración que meramente se fija en la historia de la tradición. No es acertado por ello interpretar el grito de Jesús en el sentido de Sal 22, sino que mejor sería proceder a la inversa, interpretar las palabras del salmo en el sentido de la situación de Jesús. En el Sal 22 originalmente «mi Dios» significa el de la alianza con Israel y el «yo» se refiere al abandono fiel de la alianza, al justo sufriente. Mientras que en el caso de Jesús, en el grito «Dios mío» se encierra todo el contenido de su propio mensaje sobre el Dios benigno que está cerca, mensaje que le ha hecho hablar con frecuencia y en tono exclusivo de «mi Padre». Asimismo la comunidad, que muy bien puede haber sido la que puso tales palabras en boca de Jesús, tuvo que considerarlo así y haber relacionado el salmo con la situación de Jesús. Ya no se trata exclusivamente del Dios de la alianza con Israel, al cual grita. En tal supuesto hubieran podido concordar los zelotes que crucificaron con él. Se trata de «su» Dios y Padre, al que se dirige gritando. No es que sea otro Dios, pero sí una relación con él de cuño especial en comparación con las tradiciones de Israel, relación que Jesús expresa. En correspondencia con esto, el «yo» del abandonado no

es simplemente idéntico con el yo de un fiel a la alianza del ambiente del antiguo testamento, sino que hay que interpretarlo, de modo especial, como el yo del hijo. ¿Cuál es la queja en Sal 22 y cuál la del Jesús moribundo? Lo que el orante veterotestamentario lamenta no es su propia suerte, lleno de compasión propia, sino que lo que reclama echando mano de las expresiones sálmicas es la fidelidad de Dios, fidelidad que representa como justo. El Sal 22 es una querrela jurídica. Lo que se pide no es la compasión de Dios por su persona, sino la revelación de la justicia de Dios, que prometió «no abandonar la obra de sus manos». Con el abandono del justo por parte de Dios está en juego para aquél la misma divinidad de Dios, pues el justo es nada menos que la fidelidad y honor de Dios en el mundo. Por eso pide a gritos el orante del Sal 22 la fidelidad de Dios por interés de este mismo Dios. En el grito de Jesús, como se explica en Sal 22, no encontramos tampoco autoconmiseración y expresión personal de dolor, sino, igualmente, este grito a Dios en función de ese mismo Dios, una querrela jurídica. Mas Jesús no reclama solamente, a diferencia del orante de Sal 22, la fidelidad de la alianza del Dios de Israel, prometido a todo el pueblo, sino que pide, en especial, la fidelidad de su Padre para consigo, el hijo, que ha dado la cara por él. Con las palabras: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», está en juego no sólo la existencia personal de Jesús, sino igualmente la teológica, su predicación total de Dios. Con lo que, en definitiva, lo que está en juego junto con su abandono es también la divinidad de su Dios y la paternidad de su Padre, que Jesús había aproximado a los hombres. Miradas así las cosas, hay que decir que en la cruz agoniza no sólo el mismo Jesús, sino igualmente aquel, por quien él vivió y habló, es decir, su Padre. Lo que con ayuda de las palabras del Sal 22 reclama Jesús en su propio ser, dada la

especial relación de su vida y su predicación con el Padre. Partiendo de este supuesto, se ve que en la muerte de Jesús está en juego algo más que la comunión de la alianza de Yahvé con los justos de su pueblo Israel. Lo que se halla en juego en la muerte de Jesús es la divinidad de su Dios y Padre⁷². Lo que Jesús pide a gritos es la divinidad de su Padre y la fidelidad en contra de su abandono y de la no-divinidad de su Padre. Con un tanto de exageración se podría formular así: el grito de Jesús, sirviéndose de Sal 22, no significa sólo: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», sino también esto otro: «Dios mío, ¿por qué te has abandonado?». Con toda esa fuerza es como hay que resaltar la unidad de Jesús y Dios a la luz del contexto de su predicación vivida.

Si las cosas fueran de otra manera, lo único que probaría Sal 22 en boca de Jesús es que éste, cuando estaba moribundo había vuelto al Dios de los padres, después de todos los conflictos con fariseos y zelotes y la interpretación legal que defendían. Mas esto equivaldría al final de su mensaje inusitado y a la liquidación de su misión especial. Por eso no conduce a nada resaltar en la palabra del salmo en boca del Jesús moribundo una vez el abandono y otra la confianza, apoyándose en la invocación que usa: «Dios mío», para llegar finalmente a esta consecuencia: Jesús se echa en brazos de Dios sumido en la más profunda desesperación⁷³. Lo dicho vale igualmente a propósito del orante veterotestamentario del Sal-22, que muere en una «desesperación consolada»: para eso no se necesita la historia de la pasión de Jesús. En el

⁷² R. Weth, *Heil im gekreuzigten Gott*: EvTh 31 (1971) 227 ss.

⁷³ Así todavía W. Schrage, o. c., 67, nota 48: «Es cierto que la palabra no es simplemente expresión de una desesperación a secas o de pura absurdidad, porque Jesús no se arroja a la desesperación, sino que se echa a los brazos de Dios, pero precisamente en desesperación».

contexto de su vida y predicación de lo que se trata en su muerte no es de la paradoja general implicada en la confianza-de-Dios en medio del abandono por parte de éste, sino que se trata de la divinidad de *su* Dios y de *su* Padre. El abandono, expresado mediante su grito de muerte y acertadamente aclarado con palabras de Sal 22, hay, pues, que interpretarlo estrictamente como un acontecimiento entre Jesús y su Padre y, viceversa, entre su Padre y Jesús, el hijo, y por tanto, un suceso entre Dios y Dios. El abandono en la cruz, que separa al hijo de Padre, es un acontecimiento en Dios mismo, es *stasis* en Dios —«Dios contra Dios»—, si es que se ha de afirmar que Jesús ha testificado y vivido la verdad de Dios. Esta «enemistad» entre Dios y Dios no se debe bagatelizear no tomando en serio sea el abandono de Jesús por parte de Dios sea su mensaje de Dios hecho vida sea su último grito a Dios en la cruz.

Como «blasfemo» fue rechazado Jesús por los legistas de su pueblo. Como «revolucionario» lo crucificaron los romanos. Pero en definitiva, y conforme con la más profunda verdad, murió como el «abandonado de Dios», murió, pues, a causa de su Dios y Padre. Esta tercera dimensión es la más importante en el contexto teológico de su vida. Es ella la que distingue primariamente su cruz de las muchas cruces de gente olvidada y sin nombre en la historia del mundo. De un «malentendido» de los judíos se podía hablar en su conflicto con la ley. De un «malentendido» por parte de los romanos se habla la mayoría de las veces en lo referente al conflicto político de su crucifixión como revolucionario. ¿Pero puede hablarse de un «malentendido» también en el contexto teológico de su abandono por parte de Dios? Entonces, una de dos: o fue Jesús el que tuvo que haber malentendido a Dios en su predicación, o tuvo que ser Dios el que hubo de malentender a Jesús al final de éste. Mas con

vistas a su mensaje divino su abandono en la cruz no se puede explicar como malentendido sin que se declare a Jesús como un embustero o a Dios como no-Dios.

Es precisamente esta tercera dimensión de la muerte de Jesús en el abandono de Dios de la que tiene que hacerse cargo la teología de la cruz, repensándola hasta sus últimas consecuencias. Si este abandonado por su Dios y Padre ha sido resurgido por la «gloria del Padre», entonces la fe escatológica tiene que reconocer en la cruz de Jesucristo el proceso teológico entre Dios y Dios. La cruz del hijo separa a Dios de Dios hasta la enemistad y diferencia completa. El resurgimiento del hijo abandonado de Dios une a Dios con Dios en la comunión más íntima. ¿Cómo hay que figurarse esta comunión de Dios con Dios basada en la pascua, si nos ceñimos a la cruz del viernes santo? Comprender a Dios en el Crucificado abandonado por él, exige una «revolución en el concepto de Dios»: «nemo contra Deum nisi Deus ipse»⁷⁴. Aquí el

⁷⁴ C. Schmitt, *Politische Theologie* II, 116, ha dado una pista importante sobre una doctrina teológica de la *stasis*. Copia la sentencia de Gregorio Nacianceno (*Oratio theol.* III 2), citada por E. Peterson: «Lo único —*to hen*— está siempre en la revuelta —*stasiaton*— contra sí mismo —*pros heauton*—», y añade: «Aquí se nos muestra una verdadera stasiología político-teológica en el núcleo de la doctrina sobre la trinidad» (118). El dicho «nemo contra Deum nisi Deus ipse», que refleja el mismo contenido, procede de Goethe, que lo pone como lema al libro cuarto de *Dichtung und Wahrheit*, siendo de origen cristológico: «Los hombres únicamente pueden ser superados por el universo mismo, con el que comenzaron la lucha... y de tales reflexiones puede haber surgido esa sentencia singular, pero terrible». Según C. Schmitt el dicho se debe a J. M. Lenz, *Catharina von Siena*, donde Catalina, huyendo de su padre, profiere esta queja:

Mi padre como un Dios amante,
ofendido, amenazante me miraba.
Pero si él entrabas manos extendido hubiera—
Dios contra Dios
(ella saca un pequeño crucifijo de su pecho y lo besa)
¡Salva, sálvame,
Jesús mío, a quien sigo, de su brazo!...

concepto cristiano de Dios se convierte incluso en revuelta en sentido totalmente distinto a la que hizo escandalizarse a fariseos y sacerdotes a causa de Jesús y a la que los romanos sofocaron mediante su ejecución⁷⁵.

Hay dos tradiciones en la teología cristiana, que se han ocupado de esta «revuelta» en el concepto cristiano de Dios: el desarrollo de la *doctrina trinitaria* y la formación de la *teología de la cruz*. Pero aun prescindiendo de estos inicios, que queremos tratar y proseguir en el capítulo 6, toda teología que pretenda para sí la condición de cristiana, tiene que enfrentarse con el grito de Jesús en la cruz. En realidad toda teología cristiana responde, consciente o inconscientemente, a la pregunta aquella: «¿Por qué me has abandonado?», en cuanto que sus soteriologías dicen: «por esto» y «por lo otro». A la vista del grito de Jesús hacia Dios ante la muerte, la teología o se hace imposible o únicamente es posible como específicamente cristiana. La teología cristiana no puede asociarse al griterío de su propio tiempo, aullando con los lobos dominantes. Pero sí que tiene que incorporarse al grito de los miserables hambrientos de Dios y libertad desde

Salva, sálvame de mi padre
y de su amor, su tiranía».

C. Schmitt dice con razón: «Si a toda unidad le es inmanente una duplicidad y, en consecuencia, una posibilidad de revuelta, una *stasis*, entonces parece que la teología se convierte en 'stasiología'» (123). En tal caso ya no se trata de «política teológica» en relaciones de amigo-enemigo, sino de «teología política», es decir, hablar de la enemistad que se revela y supera en Dios mismo, de lo cual esa «política teológica» sólo puede sacar la consecuencia de la reconciliación mediante la desaparición de los esquemas amigo-enemigo. Si el conflicto se supera en Dios por el mismo Dios, eso significa mirando hacia fuera: «Toda hostilidad, pues, se acaba».

⁷⁵ Cf. H. Gollwitzer, *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, 1970, 258: «El desgarrón afecta no sólo a Jesús, sino a Dios mismo; Dios mismo es abandonado por Dios, Dios se rechaza a sí mismo».

la profundidad de los sufrimientos de este tiempo. Como compañera de los sufrimientos de esta época, la teología cristiana es verdaderamente teología contemporánea. El que pueda serlo o no depende menos de la apertura de los teólogos y sus teorías cara al mundo, que de que sepa escuchar verdaderamente y sin componendas el grito de muerte de Jesús. Comparados con el grito del Jesús moribundo hacia Dios los esquemas teológicos caen pronto hechos pedazos por inadecuados. ¿Cómo puede una teología cristiana como tal hablar de Dios a la vista del abandono de Jesús por parte de aquél? ¿Cómo puede no hacerlo una teología cristiana a la vista de Jesús gritando hacia Dios en la cruz?

En el contexto de su mensaje sobre Dios hecho vida, la vida de Jesús acaba con la cuestión abierta sobre Dios. En el contexto de su resurgimiento y de la fe escatológica hay que volver a este abandono de Jesús por parte de Dios, planteando de nuevo el proceso entre Dios y Dios.

El proceso escatológico de Jesucristo

En el capítulo 4 hemos intentado comprender la muerte de Jesús en la cruz en el contexto histórico de su vida y actividad teológicas. El camino de Jesús a la cruz acabó con una serie de preguntas abiertas en las tres dimensiones que hemos expuesto: con la pregunta sobre la justicia de Dios planteada entre Jesús y la interpretación de la ley en su tiempo, con la cuestión de la autoridad de la libertad entre Jesús y el poder religioso-político de Roma, con el interrogante sobre la divinidad de Dios entre Jesús y su Padre. Ahora nos hallamos frente a la tarea de interpretar su muerte y su vida y, por tanto, toda su aparición histórica en el contexto de su resurgimiento de entre los muertos y de la fe escatológica. Ambas consideraciones tienen que ser referidas la una a la otra alternativamente, si se quiere comprender su verdad. Aquí no se puede separar la consideración histórica de la interpretación escatológica, ni tampoco mezclarlas *a posteriori*. El Jesús histórico no es «el medio Cristo» y el Cristo resurgido tampoco representa la otra mitad de Jesús¹. Se

¹ Esta peregrina afirmación la ha hecho E. Grässer, *Politisch gekreuzigter Christus*: ZNW 62 (1972) 279: «Mas el Cristo histórico es únicamente la mitad de Cristo. El Cristo total es, con todo, el que vivió, murió y resucitó». Su polémica contra mi conferencia sobre «teología política», 1969, en el curso de actualización para médicos en Regensburg, tampoco se la puede calificar de exegética, sino más bien de ideológica. Piensa que el nuevo testamento apoya la ideología de nuestra sociedad, según la cual 1) lo que interesa es el individuo, 2) la política es asunto de los entendidos

trata de la misma e idéntica persona y de su historia única. El Cristo resurgido *es* el Jesús histórico y crucificado, y al revés. La «relación diferenciada»² de la perspectiva histórica y la escatológica tiene su base en la identidad de la persona y su historia, que no se puede expresar suficientemente, a causa de la muerte de cruz, más que mediante la doble fórmula «Jesu-Cristo» y «crucificado y resurgido». ¿Pero qué es lo que autoriza y justifica en orden al conocimiento escatológico de su persona, su vida y muerte a la luz de su resurgimiento de entre los muertos?

1. Escatología e historia

Para el primitivo cristianismo fue constitutivo no sólo la historia de la vida y muerte, de la predicación y actividad de Jesús, sino, con igual peso, el *novum* inesperado e inderivable de su resurgimiento por Dios, del don del espíritu y la fe para judíos y gentiles. La unidad de Jesús con Dios y de Dios con Jesús fue para ellos constituida por el acontecimiento que originariamente y, como veremos, con razón llamaron el «resurgimiento de Jesús». Las primeras proclamaciones que conocemos hablan de «Jesús el Señor» y de «Dios que lo ha resurgido de entre los muertos» (Rom 10, 6; 1 Cor 15, 3), todo dicho conjuntamente. Asocian una fórmula personal con otra que habla de actividad. La proclamación de cara al Crucificado como *kyrios* se fundamentó mediante la fe en el Dios que lo había resucitado. Y, viceversa, esta fe en Dios era totalmente fe en la resurrección, refiriéndose a

y 3) una iglesia apolítica representa un *politicum*, porque «es incomparablemente libre para hacer lo que esta sociedad puede esperar de nosotros». No es difícil ver a quién le viene bien tal ideología.

² B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, 1971

la persona del Crucificado, en el que ha obrado Dios, el Dios que resucita a los muertos. El resurgimiento fue como hecho y acontecimiento una luz, por así decirlo, en la que se podía ver directamente. Había que aferrarse a aquel que esta luz iluminaba y revelaba, y que únicamente era Jesús, el Crucificado. Si la persona e historia de Jesús y la actuación resucitante de Dios, ambas realidades, son constitutivas para la fe cristiana, entonces no es sostenible defender la vida y muerte de Jesús como hecho histórico, considerando, por el contrario, el resurgimiento, sus apariciones y la fe pascual como explicaciones cambiables de aquel hecho. Esto no haría justicia ni al comienzo de la fe cristiana. La cuestión crítica sería más bien ésta: ¿está acorde con la vida y muerte de Jesús la fe del primitivo cristianismo en la resurrección? Como dijo D. Fr. Strauss, la verdadera crítica del dogma es su historia. Hemos cambiado la formulación y afirmamos que la verdadera crítica de la fe en la resurrección es la historia del Crucificado. Tenemos, pues, que someter a su verdadera crítica la fe en la resurrección midiéndola al contacto con la historia del Crucificado.

«Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es baldía, y vuestra fe también lo es», dice Pablo en 1 Cor 15, 14. Pero si a la cruz de Jesús se le llama el «hecho-núcleo» de la fe cristiana, a su resurgimiento se le ha de calificar de dato primigenio de la fe cristiana³. El análisis del proceso de la tradición en el primitivo cristianismo lo confirma. Apenas si se disputó sobre su resurgimiento, pero sí que ocurrió esto a propósito de su muerte de cruz a la luz del resurgimiento. Los recuerdos cristianos originarios estuvieron determinados desde el principio por la experiencia de su resurgimiento por Dios.

³ H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, en *Zur Bedeutung des Todes Jesus*, 1967, 35 ss.

Sólo por eso se recordaron sus palabras y su historia, ocupándose de él. Y hoy tampoco hay razón suficiente para seguir interesándose de la persona e historia de Jesús de Nazaret, que hace tiempo que pasó. Como persona meramente privada haría tiempo que hubiera caído en el olvido, porque su mensaje había sido ya refutado por su muerte de cruz. Mas como persona creída y predicada escatológicamente se convierte en misterio y cuestión para todo tiempo nuevo.

Si queremos entender y comprender a Jesús en su verdad conforme a los testimonios del nuevo testamento, tenemos que andar ambos caminos: hay que leer su historia desde delante y desde detrás, relacionando ambos modos, los óntico-históricos y los noético-escatológicos, identificando mutuamente sus resultados.

Si en lo histórico la crucifixión precede a las apariciones pascuales, para la fe de la primitiva comunidad es posible, sin embargo, todo conocimiento de Jesús en el sentido de la certeza salvadora sólo desde pascua, y esto vale tanto para el encarnado y crucificado como para el preexistente y exaltado. Tal constatación no se podrá limitar tampoco a la experiencia de la comunidad de primera hora. Vale, en definitiva, para todos los tiempos. De no ser así no podría justificarse una teología de la palabra como tal⁴.

Pero primariamente esto vale para la fe cristiana. Esta lee la historia de Jesús desde atrás, tal y como lo muestra el nuevo testamento no sólo en las cartas, sino también en los evangelios: su cruz se interpreta a la luz de su resurgimiento, su camino a la cruz, a la luz del significado salvador de su cruz, sus palabras y milagros, a la luz de su entronización pascual como señor, y hasta su desapercibido nacimiento se le recuerda y narra a la luz de su

⁴ E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven* 98.

QUE LE
PARECE UN
MATE

LE
JESUS

crucifixión. En relación con este modo de leer la historia de Jesucristo a la luz de su resurgimiento tiene razón E. Bloch: «Y hasta el final de Cristo, en definitiva, fue su comienzo»⁵. Su resurgimiento de entre los muertos por obra de Dios no se consideró jamás como un milagro privado, aislado con vistas a Jesús, sino como comienzo del resurgimiento general de los muertos, es decir, como principio del fin de la historia en medio de ella. Su resurgimiento no se consideró como milagro casual en un mundo inalterable, sino como inicio del cambio escatológico del mundo por parte de su creador. El resurgimiento de Jesús se halló, pues, en el contexto de una esperanza universal de la fe escatológica, que surgió al contacto de esa esperanza. Los primeros títulos cristológicos, formulados bajo la impresión de las apariciones de Jesús el Crucificado a la luz de la futura gloria de Dios, son títulos de promesa y esperanza: «el primogénito de entre los muertos», «el primero de la resurrección de los muertos», el «líder de la vida»⁶. Es decir, el Crucificado fue interpretado a la luz de su resurgimiento y éste a la luz de su futuro en el Dios que viene y su gloria. Por eso se consideró su crucifixión histórica como el acontecimiento escatológico de la historia y su resurgimiento como oculta anticipación del reino escatológico de la gloria, en el que los muertos son resucitados. El «futuro» cuyo primer destello real se percibió en su resurgimiento, se interpretó no como historia futura y, por tanto, como parte de lo pasajero, sino escatológicamente, como futuro de la historia y, en consecuencia, como anticipo de la nueva creación. «Pascua» era un destello y una anticipación real del futuro de Dios cualitativamente nuevo y de la nueva crea-

⁵ E. Bloch, *Verfremdungen* I, 1962, 218.

⁶ Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 24 s. 181 ss, W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 82 ss.

ción en medio de la pasión del mundo. Por eso hubo que recordar escatológicamente, entender y predicar a aquel a quien este destello presentaba, es decir, a Jesús de Nazaret, el Crucificado, haciéndolo a la luz de este destello del Dios que venía y del final venidero de este mundo abandonado. Pues la esperanza pascual ilumina no sólo hacia adelante el *novum* desconocido de la historia abierta por ella, sino, al mismo tiempo, de modo retrospectivo sobre los campos llenos de muerte de la historia y en medio de ellos, primariamente, dirige su luz sobre ese crucificado concreto, que aparecía en aquel destello. El símbolo del «resurgimiento de los muertos», que se utiliza para referirse a la fe escatológica, llega hasta unir el futuro de Dios con el pasado de los muertos, expresando no sólo esperanza para los que vengan, sino igualmente esperanza para el futuro de los que han pasado en Dios. En correspondencia, el símbolo de la fe cristiana de primera hora en el «resurgimiento de Jesús de entre los muertos» expresa una certeza sobre el futuro del Jesús matado y condenado al pasado por la muerte. Si la fe cristiana en la resurrección se enciende por las apariciones de Jesús, quiere decir, pues, que al primero que ilumina retrospectivamente es a Jesús muerto en la cruz. Es primariamente a partir de él y por él por el que se expande luego la esperanza de resurrección a los vivos y muertos. «Pues para esto murió Cristo y fue vivificado nuevamente, para ser señor de muertos y vivos» (Rom 14, 9).

En el sentido histórico moderno se habla de *Jesús de Nazaret*, porque en el sentido temporal histórico su origen debe iluminar su futuro y su comienzo, su final. Mas la fe escatológica habla de Jesús, al que Dios ha resucitado de entre los muertos, y de Jesús como el Cristo de Dios, el «lugarteniente del Dios que viene», como puede explicarse el título cristológico, puesto que su futuro deter-

mina e ilumina su origen y su final, su comienzo. El título histórico «Jesús de Nazaret» une a Jesús con su pasado. El título escatológico de «Cristo» lo vincula a su futuro.

¿Hay para este modo escatológico de leer la historia de Jesús punto de partida en el pensamiento histórico general? Bultmann dijo en una ocasión lo siguiente:

Acontecimientos o figuras históricas no son, en definitiva, nada «en sí» como fenómenos históricos, y tampoco como eslabones de un contexto causal. Lo son únicamente en la relación con su futuro, para el que son importantes y para el que el presente es responsable⁷.

Pero Bultmann ha dejado de lado desgraciadamente incluso este pensamiento fructuoso por miedo a caer en hegelianismo, sustituyendo por una interpretación existencial de la historicidad escatológica de la existencia la «interpretación escatológica» de la historia, tan apropiada al razonamiento citado. Pero si éste es acertado, para nuestro caso, se deduce de ello que Jesús como «fenómeno histórico» es entendido «históricamente» sólo en su relación con el futuro, para el que tiene importancia, y que, en tal comprensión histórica de Jesús junto con su futuro, es la fe presente la que tiene su responsabilidad. Su propia historicidad surge, en primer lugar, de la relación escatológica de Jesús con su futuro, que él descubre.

Con más acierto aún ha hablado Fr. Rosenzweig de la historia como de un «mundo inacabado»:

Esta situación del devenir y el no estar acabado puede comprenderse sólo por un cambio radical de las relaciones

⁷ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* III, 113; J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 215 ss.

temporales objetivas. Pues mientras lo pasado, lo ya acabado está ahí del principio al fin y puede ser narrado..., lo futuro, en cuanto lo que es, o sea, como futuro, sólo es comprensible mediante la anticipación⁸.

Si la historia estuviera acabada y nosotros mismos nos encontráramos en su final, se podría narrar la historia del mundo del principio al fin, sabiéndose apreciar todo en su importancia para el conjunto. Pero como no nos encontramos al final, sino en medio de la historia, asociamos siempre, consciente o inconscientemente, los recuerdos del pasado con esperanzas o temores futuros, explicando el pasado en orden al futuro del propio presente. Con los recuerdos históricos asociamos un esbozo en orden a la totalidad de la historia, es decir, al final de ésta.

Con más detalle aún ha expresado W. Benjamin la identidad dialéctica de escatología e historia:

Es en primer lugar el mesías el que completa todo acontecimiento histórico; justamente en el sentido de que es él quien redime, completa, crea su relación con lo mesiánico. Por eso nada histórico puede referirse por sí mismo a lo mesiánico. Por esta razón el reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica. Considerado históricamente no es meta, sino fin... Lo profano no es, pues, categoría alguna del reino, pero lo es, y una de las más apropiadas, de su llamado acercamiento⁹.

Sólo el historiador tiene el don de sacar al pasado las chispas de la esperanza, sembrado como está de ella; *ni los muertos* estarán seguros ante el enemigo, si triunfa. Y este enemigo no ha cesado de ganar¹⁰.

⁸ Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 170.

⁹ W. Benjamin, *Illuminationen*, 1961, 280.

¹⁰ *Ibid.*, 270 s.

Algo parecido ha expuesto Benjamin con la imagen del *angelus novus*¹¹. Puesto que para él la historia, en definitiva, es pasión, no puede aquélla estar grávida de futuro mesiánico. La historia mesiánica de la vida viene, en marcha contrapuesta, del futuro hasta adentrarse en la historia de pasión del mundo, que lleva a la muerte. Mas en esta dirección de sentido opuesto está referida salvadoramente a toda la historia de la muerte y los muertos. Esta idea se aproxima mucho a una teología escatológica del Crucificado, si es capaz de desarrollar esperanza y liberación en la historia de sufrimiento del mundo a partir de la pasión del Cristo resurgido. Por eso, en los problemas generales de la historiografía universal, ese inverso «modo escatológico de leer la historia» no es tan extraño como parece a la mirada positivista. El positivismo histórico es más bien él mismo escatológico en su *pathos* por «acabar» la historia, intentando suprimirla mediante el conocimiento constataador de sus hechos y leyes¹². Las relaciones generales de estructura entre recuerdo y esperanza, profanidad y mesianidad para todo conocimiento histórico e historiografía en medio de la historia abierta de sufrimiento y muerte, no «prueban» el derecho de la escatología cristiana de primera hora a propósito de la vida y muerte de Jesús, pero pueden hacerla más comprensible.

2. El resurgimiento de Jesús de entre los muertos

En primer lugar preguntamos lo que dice y lo que no dice la fe pascual, de acuerdo con la situación de los

¹¹ W. Benjamin, *Angelus novus*, 1969.

¹² Sobre el *pathos* mesiánico del positivismo en Saint-Simon y Auguste Comte, cf. J. L. Talmon, *Politischer Messianismus*, 1963, 21 ss.

testigos. A Jesús se le crucificó públicamente. Mientras que de su resurgimiento por Dios sólo supieron, al principio, algo sus discípulos tras las «apariciones de Jesús». Como consecuencia, hablaron de Jesús con toda publicidad, como del Cristo. ¿Qué les ocurrió según sus propios dichos? La fe pascual surgió en aquellos que conocieron a Jesús, que habían andado con él y que vivieron su crucifixión en medio del desamparo humano y del abandono por parte de Dios. La fe surgió en primer lugar en aquellos que, sin excepción, habían huido del lugar de su crucifixión, y cuya fe en Jesús había sido deshecha por este hecho rudo. La situación de los testigos pascuales estaba, pues, determinada por estos hechos: 1. Por la predicación de Jesús y su seguimiento, 2. Por la crucifixión de Jesús y la fe de ellos deshecha a causa de eso, y, ante todo, 3. Por los motivos y símbolos de la general esperanza de cercanía de cuño apocalíptico, característica del judaísmo de su tiempo dominado por los romanos. Hay que tener en cuenta este orden, para no derivar inmediatamente la fe pascual del ambiente apocalíptico general del judaísmo de aquel tiempo. La fe pascual, en cuanto cristiana, está determinada primariamente por la predicación de Jesús sobre la justicia del reino de Dios benevolente y cercana, en la que el esquema apocalíptico de justicia ya se había roto. Mas tal fe estaba determinada asimismo por el final de Jesús como «carente de ley», «revolucionario» y «abandonado de Dios». Jesús mismo y su cruz estaban entre la fe pascual escatológica y la apocalíptica del judaísmo tardío en sus distintas especies¹³. Aunque no siempre se fue consciente de este he-

¹³ Parece como si W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, en su capítulo: «La importancia del resurgimiento de Jesús en la situación histórico-tradicional del cristianismo primitivo», 82 ss., hubiera atendido demasiado poco a esto. Mas tampoco basta hablar aquí únicamente de «asimilación de concepciones apoca-

cho en las primeras formas entusiásticas de la fe cristiana en la resurrección, cuanto más tiempo iba pasando tanto menos se podía prescindir de él. ¿Cómo vieron los testigos al Resucitado? En el kerygma pascual la fe se fundamenta siempre con un «ver». ¿De qué estructura era este «ver»? La expresión ὡφθη, que ya aparece en la tradición prepaolina, es probablemente la más antigua. Puede significar: *Cristo fue visto*, o también: *Cristo se apareció y se dejó ver*. Por último, puede igualmente significar, a la vista del circunloquio judío del nombre divino mediante la pasiva: *Dios hizo que lo vieran*¹⁴. En tal supuesto se trata de una fórmula revelativa, como se ve en las teofanías del antiguo testamento. La iniciativa la lleva el que aparece o aquel que hace aparecer a otro. Pasivo se mantiene aquel que tiene la aparición. El soporta la aparición en su conocimiento de Dios. Se trata de ver algo que se le da a ver a uno. No es, pues, un ver algo que siempre está ahí. Ni tampoco algo repetible ni verificable por su repetibilidad. Pablo asocia este «aparecer» y «ver» en Gál 1, 15 con la expresión ἀποκάλυψις. Al relacionar el grupo aparecer y ver con el de revelar, se piensa en algo sumamente concreto: Dios destapa algo oculto para el conocimiento de la presente época mundana. Revela algo que es irreconocible para las condiciones de conocimiento de la aquendidad presente del mundo. Pero tapados están e irreconocibles son en las presentes condiciones de la aquendidad mundana «los mis-

lísticas», porque el mensaje pascual anunciaba el «*eschaton* que ya había comenzado» y, consecuentemente, rompe con la «*esencia* de la apocalíptica». Cf. G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, 1962, 91. Pero es acertada la pista que da Ebeling en el sentido de que el Crucificado coloca en la situación de la fe (*ibid.*).

¹⁴ Sobre el «ver» pascual, últimamente U. Wilckens, *Aufserhebung*, 1970, 69 ss. y la literatura utilizada por Pannenberg, *o. c.*, 110 ss.

terios del fin de los tiempos», es decir, el futuro de Dios y de la justicia de su reino¹⁵. El tiempo mundano presente de la injusticia no puede soportar la justicia de Dios, y es por lo que ésta crea un nuevo eón. Por tanto, esa justicia se revelará como base del nuevo mundo al final del injusto que ahora existe. En consecuencia, también Dios mismo se revelará en su gloria sólo al final del viejo eón y al comienzo del nuevo. Pero ya en la historia del mundo injusto existen revelaciones anticipadoras de su futuro. Esto es tradición antigua y apocalíptica: «Pues el señor no hace nada sin que revele su misterio a los profetas, sus siervos» (Am 3, 7)¹⁶:

Pues así como todo lo que ha ocurrido en el mundo, tiene su oculto comienzo en la palabra, pero un final manifiesto, así con los tiempos del Altísimo: su comienzo es en palabra y signos, su final, por el contrario, con obras y milagros (4 Esd 9, 5)¹⁷.

Las revelaciones anticipadoras del futuro de Dios se asocian siempre en el antiguo testamento con llamamientos de profetas y sus envíos a este mundo. Pablo también entendió la aparición que tuvo del Cristo resurgido como su llamamiento al apostolado conforme a las vocaciones de los profetas. Y esto significa que las apariciones del Resucitado tenían, según las interpretaban los afectados por ellas, la estructura de un ver anticipador, asociándose con el llamamiento para un servicio especial en orden al futuro, pero a desarrollar en el mundo que pasa. No eran, por ende, arrobamientos místicos a otro

¹⁵ Cf. U. Wilckens, *o. c.*, 90 ss.

¹⁶ Sobre este particular H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1964, 289 ss.

¹⁷ P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 1965, 79 nota 1.

mundo de allendidad, ni tampoco se trataba de iluminaciones interiores, sino de un ver el destello del Dios que viene, reflejado sobre el rostro del Crucificado y, por tanto, un estar conmovido por el cambio que se acerca para el mundo a causa de la gloria de Dios. El ver pascual tiene dos lados: los testigos de vista contemplaron: 1. El destello de la futura gloria del reino de Dios en la figura de Jesús y 2. Reconocieron a Jesús de nuevo por los signos de la crucifixión. Se puede, pues, decir que se trató de un volver a conocer viendo por adelantado y de un ver por adelantado en el reconocer otra vez. Vieron a Jesús en la gloria del Dios venidero y la gloria del Dios que llega la contemplaron en Jesús. Se trató de un variable proceso de identificación.

Por esta forma del ver pascual se explica también la vuelta de los discípulos de Galilea a Jerusalén, «aunque cualquier otro lugar hubiera ofrecido a los partidarios del Nazareno crucificado más seguridad»¹⁸. Tenían que esperar en Jerusalén el reino del Crucificado, cuyo destello habían visto, pues, por una parte, había sido crucificado allí y, por otra, Jerusalén era, según tradición apocalíptica, el lugar de llegada del esperado mesías-hijo de hombre. Fue en primer lugar en Jerusalén donde debieron de encontrarse las narraciones del sepulcro vacío, tomándolas como confirmación de su fe escatológica en Jesús que ya traían. Según este análisis de la aparición y visión pascuales, el sentido original de la fe pascual radica en que los testigos de vista habían visto al Jesús terreno, crucificado y pasado a la gloria del Dios que viene, sacando de ello las consecuencias en lo referente a la vocación y misión. Entonces hay que decir que Jesús ha resurgido para el futuro de Dios, siendo visto y creído como actual representante de este futuro de Dios, del hom-

¹⁸ E. Käsemann, *o. c.*, II, 110.

bre nuevo y liberado y de la nueva creación. Consiguientemente no ha resurgido para el cielo, ni, en este sentido, fue eternizado o divinizado. Ni tampoco ha resurgido en el kerygma, ni resucitado en la fe, pues kerygma y fe se comprenden a sí mismas escatológicamente como promesa y esperanza cara a lo que viene. Jesús «ha resucitado en el juicio final de Dios»¹⁹, del que testifican kerygma y fe.

Pero en tal caso esto significa, en la esperanza que ilumina retrospectivamente, al contrario de lo que se pensaba: la gloria del Dios que viene se ha revelado en Jesús crucificado en medio del desamparo y la vergüenza. El juicio final se ha fallado ya en su ejecución. La entrega de Jesús a los hombres y la posición de éstos de cara a él son decisivas para el juicio final. Su perdón de los pecados es el derecho divino de la gracia. El Dios que viene se ha hecho carne en Jesús de Nazaret. El futuro de la creación cualitativamente nueva ha comenzado ya gracias a la pasión de Jesús en medio de la pasión del mundo abandonado. El juicio ha sido anticipado gracias a su muerte y ya está decidido en favor de los acusados. Si Dios mismo, como está implícito en el ver pascual, se ha identificado a sí mismo, su juicio y su reino, con el Jesús crucificado, su cruz y su impotencia, entonces es que puede decirse, a la inversa, que en el resurgimiento de Jesús crucificado para la futura gloria de Dios radica también el suceso de la encarnación del Dios que se acerca y de su gloria en Jesús crucificado. Si Juan resalta que Jesús fue glorificado en la cruz, esto significa, a la inversa, que en él fue crucificada la gloria de Dios, revelándose de esta forma en este mundo injusto. La fe cristiana en

¹⁹ U. Wilckens, *o. c.*, 145 ss. Cf. en contra, E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, 1968, 200: Jesús ha «resucitado para la palabra del amor».

la resurrección fundamenta no sólo la trascendencia, sino también la inmanencia de esta fe, porque tal fe mira al Dios trascendente inmanente en Jesús y, viceversa, al inmanente Jesús trascendido en Dios.

Y con esto llegamos a las cosas que la fe pascual no dice. Lo que ocurrió entre el viernes santo y pascua, no pretende haberlo visto ninguno de los testigos. No hay testigos de vista para el acontecer del resurgimiento de Jesús del sepulcro. Pero entonces, ¿por qué hablaron de su «resurgimiento» y no, por ejemplo, de su rapto o eternización? Si el «ver» a Jesús tras su muerte tenía la estructura de la anticipación por razón del destello de su futuro en el Dios que viene, entonces se comprende por qué los afectados hablaron de su «resurgimiento de entre los muertos», tomando este símbolo apocalíptico como la actuación de Dios nuevamente creadora. Se trata de un símbolo del «fin de la historia» frente a la injusticia, la muerte perversa y el abandono por parte de Dios, así como del símbolo del inicio del nuevo mundo de la justicia de Dios. ¿Es adecuado este símbolo al contenido como tal?

«Resurgimiento de los muertos» excluye, en primer lugar, las ideas de un revivir de Jesús muerto, con cuya revivificación se hubiera anulado su muerte. La fe pascual jamás puede significar que el Jesús muerto haya vuelto a esta vida, que desemboca en la muerte. Si así fuera, habría que esperar su próxima muerte, como en el caso de Lázaro, que fue resurgido, como narra Jn 11, aunque el cadáver ya olía, y que después volvió a morir. El símbolo «resurgimiento de los muertos» significa una vida cualitativamente nueva, que ya no conoce la muerte y que, por lo mismo, tampoco puede ser una continuación de esta vida mortal. «Cristo, resurgido de entre los muertos, ya no muere más», dice Pablo (Rom 6, 9). Resurgimiento significa «vida de entre los muertos» (Rom 9, 15),

asociándose con la aniquilación del poder mismo de la muerte. «Resurgimiento de entre los muertos» excluye, por otra parte, todo pensamiento de «una vida tras la muerte», de la que hablan muchas religiones, sea echando mano de la idea de inmortalidad del alma o de la transmigración de éstas. Vida de resurrección no es un seguir viviendo después de la muerte, sea en el alma o en el espíritu, gracias a los hijos o a la fama que dan las obras, sino que quiere decir la aniquilación de la muerte por la victoria de la vida nueva y eterna (1 Cor 15, 55). El concepto de «vida tras la muerte» puede coexistir pacíficamente con la experiencia de que esta vida es una «vida para la muerte». Pero «resurgimiento de los muertos», en cuanto esperanza presente en medio del «cuerpo de muerte», contradice al hecho que con más fuerza se opone a la vida, no pudiendo dejar en paz ni a la muerte ni a los muertos, porque simboliza el futuro de éstos. La expresión «resurgimiento de los muertos», que se deducía fácilmente del ver pascual, no niega, pues, la mortalidad de la muerte, ni la de Jesús en la cruz ni la de la muerte en general, echando mano de concepciones de una continuación de la vida tras la muerte, cualquiera que sea el modo de figurársela. La expresión en cuestión tampoco reduce el *novum* que los discípulos aprecian en Jesús a una dimensión del Jesús terreno, como la actividad continuada de su causa o su espíritu, ni a una dimensión de la fe de los discípulos, como, por ejemplo, su anhelo por tener razón a pesar del desencanto de la cruz o su ansia de esperanza para su pasado crucificado. La expresión es, por tanto, acomodada a ambas experiencias: a la de su muerte en la cruz y a la de sus apariciones a la luz de la gloria de Dios que viene. ¿Pero se puede seguir utilizando en el cristianismo tal expresión, habiendo pasado hace tiempo el mundo conceptual de la apocalíptica judía y una vez que se ha hecho incomprensible?

El símbolo del resurgimiento de los muertos viene de la apocalíptica judía, siendo un componente constante de la esperanza judía en muchos grupos del tiempo de Jesús. ¿Qué dice este símbolo en aquel contexto y qué en el cristiano?

Al final de los días Dios hará resurgir a los muertos, demostrando con ello su poder sobre la muerte. El fin del mundo y el comienzo de la nueva creación comienzan con el resurgimiento general de los muertos. Si, pues, los testigos pascuales anuncian que Dios ha «resurgido de entre los muertos» a este Jesús muerto, entonces se dice nada menos que ya ha irrumpido este futuro del nuevo mundo de la justicia y presencia de Dios en medio de la historia de muerte de esta persona concreta. Todos los que oyen y creen esto, llegan, por consiguiente, de una lejana esperanza, referente a un incierto futuro, a una esperanza cierta con vistas a un futuro de Dios cercano y que ha irrumpido ya en la persona de ese yo concreto. Si en la apocalíptica judía se decía que se esperaba «el resurgimiento de los muertos», en la fe pascual se dice que se cree «el resurgimiento de Jesús de entre los muertos». Lo que representa ya un cambio importante en el símbolo mismo del resurgimiento de los muertos. Tal cambio dice que este uno ha resurgido antes que todos los demás, habiéndose puesto en marcha con él el proceso del resurgimiento de los muertos, en la medida en que este mundo de muerte y el futuro dominado por la vida ya no están frente a frente como dos épocas separadas. Tampoco los creyentes viven ya en este mundo irredento de muerte. El futuro del nuevo mundo de la vida se ha adueñado ya, gracias a ese uno, de este mundo irredento de muerte, condenándolo a ser un mundo que pasa. Gracias a la fe en Jesús resurgido se vive, pues, en medio del mundo pasajero de muerte, pero ya de las fuerzas del mundo de vida nuevo que ha irrumpido en

él. Existe ya verdadera vida en medio de la vida, aunque sólo sea por la comunión con el Crucificado por la vida falsa²⁰. «El futuro ha comenzado ya». Por el resurgimiento de Jesús se ha hecho ya posible lo que de otro modo era imposible, es decir, reconciliación en medio de la lucha, el derecho de la gracia en medio del juicio y el amor creador en medio del imperio de la ley. Así como Jesús anunció: «El reino de Dios está cerca», con una estructura parecida proclama la primitiva comunidad, basada en el resurgimiento de él de entre los muertos: «El día (es decir, el de Dios) está cerca» (Rom 13, 12) y «el fin de todas las cosas está próximo» (1 Pe 4, 7). Por tanto, la «noche» de la vida falsa, de la injusticia y del «mundo irredento» «va pasando». En ello se expresa, a diferencia de la apocalíptica judía, una nueva conciencia escatológica del tiempo que es, con todos los cambios que se operen en las ideas del mundo, constitutiva para la fe escatológica de la cristiandad. Sin esta conciencia escatológica del tiempo son imposibles, en definitiva, todas las cosas que la iglesia cristiana pretende y propala que son presentes, es decir, el perdón de los pecados, la reconciliación y el seguimiento en el amor. El resurgimiento testificado de Jesús, adelantándose a todos los demás hombres, se entiende, de hecho prolepticamente²¹.

²⁰ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, 354.

²¹ Estoy de acuerdo con W. Pannenberg en la interpretación del carácter escatológico del «resurgimiento de Jesús» y de la anticipación que implica respecto al resurgimiento de los muertos. La diferencia no está, en modo alguno, en mi «apelación a la promesa divina», cuyo derecho se «funda (mediante) un principio autoritario como la 'palabra de Dios' de la teología dialéctica» y que «parece sobrevivir en el concepto de promesa de Moltmann» (W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, prólogo, 1967, 5 nota 2). Porque, en primer lugar, la llamada teología dialéctica no tenía ningún «concepto autoritario palabra-de-Dios». Quien sigue afirmando tal cosa, desconoce tanto su significado terminológico como el concepto de autoridad. En este sentido hay que

Mas según el orden apocalíptico de la esperanza no estaba prevista tal anticipación del futuro que a todos afecta, concretándose primeramente en uno solo. La salvación del mundo irredento es pública y universal, o es que todavía no ha tenido lugar. Sin embargo, en la tradición apocalíptica existieron también leyendas sobre el raptó anticipado de ciertos justos, como Elías y Henoc. También se tenía la idea de que grandes espíritus del pasado «resurgen» inmediatamente en grandes seguidores. Es por lo que se preguntaban, por ejemplo, si Juan el Bautista o Elías habían «resurgido» en Jesús. W. Pannenberg piensa que lo específico de la fe cristiana a diferencia de la apocalíptica es esta prolepsis. Así como Jesús pretendió prolepticamente en su predicación el reino de Dios lejano, estando pendiente esa pretensión, por tanto, de la futura confirmación por parte de Dios, así también anuncia la fe pascual el «final de la historia», en el que Dios se revela completamente, como «anticipado» en Jesús en fuerza de su resurgimiento. «En la suerte de Jesús ha acontecido por adelantado, a modo de anticipación, el final de la historia»²². Y esto es difícil discutirlo, en cuanto respecta a la estructura formal del ver pascual, al símbolo cristiano del «resurgimiento de Jesús de entre los muertos» y al kerygma pascual. Por supuesto que con ello no se ha dado aún prueba alguna histórica en pro de la verdad de la pretensión de Jesús, pues el esquema de verificación - pretensión - confirmación, en lo que respecta a la pretensión del Jesús terreno y su resurgimiento de entre

aprender de H. G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971, 73 ss. En segundo lugar, yo he basado el concepto de promesa en diferencias históricas concretas, implicadas en el acontecimiento de liberación, en Israel en el acontecimiento del éxodo, en el cristianismo en el del resurgimiento del Crucificado. La situación en el Crucificado es, a su modo, «extrahistórica».

²² Así W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 1961, 98.

los muertos, depende a su vez de la confirmación de su resurgimiento *de entre los muertos* por el resurgimiento general *de los muertos*. Lo acontecido en Jesús necesita a su vez de la confirmación mediante aquel futuro de la historia, que se dice que aquí ha sido anticipado. Es exacto que la predicación del «resurgimiento de Jesús *de entre los muertos*» sólo tiene plenitud de sentido en el horizonte final de los tiempos que implica el «resurgimiento *de los muertos*». Y no hay duda de que una anticipación en cuanto tal, y lo mismo lo que hay que anticipar, sólo se puede confirmar en el contexto de lo anticipado. Mas el reconocer esto anticipado escatológicamente en la sucesión de anticipaciones históricas que dependen y se confirman mutuamente exige fe, o sea, la fe en la causa anticipada, reconocible sólo en las anticipaciones. Mientras que Jesús anticipó con su palabra el reino futuro, siendo crucificado públicamente por ello, la anticipación pascual del resurgimiento, por el contrario, se reveló de tal modo que el conocimiento llevó inmediatamente a la fe en Jesús, a la esperanza cierta en su futuro y a la práctica del apostolado. No se trató, por ende, de un conocimiento constatado imparcial y neutralmente, sino comprometedor, para tomar partido y que llamó a un quehacer apostólico. Con ello escapa a lo que modernamente se entiende por prueba histórica de unos hechos. El resurgimiento de Jesús de entre los muertos por obra de Dios no habla todavía «el lenguaje de los hechos», sino sólo el de la fe y esperanza, es decir, el «lenguaje de la promesa». Por eso he calificado de «promesa» a esa estructura proleptica de la predicación de Jesús y de la fe cristiana en la resurrección²³. Es lo que expresa precisamente en el ámbito del lenguaje aquella

²³ Así a diferencia de W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 112, 114. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 201 ss.

anticipación, incluida, para W. Pannenberg, en el hecho mismo. No hay por qué empezar a discutir aquí sobre la mayor exactitud de las expresiones «prolepsis verbal» (promesa) y «prolepsis real» (acontecer anticipado). Ambas locuciones dicen lo mismo de modos diferentes. Pero pienso que la expresión «acontecimiento prometedor» corresponde con mayor realismo a la diferencia que aún subsiste entre el «mundo irredento» que experimentamos y la fe en la reconciliación adelantada en medio de la lucha, que no decir que el fin ha acontecido ya en la realidad, locución que, verbalmente, invita a la tranquilidad.

Pero la diferencia radica en otro lugar. Es primeramente la nueva creación en Cristo y por Cristo la que demostrará el *novum* de la predicación de Jesús y el de su resurgimiento anticipado de entre los muertos. Esto está señalando hacia una «verificación escatológica». Y ésta dice, a la inversa, que el mundo viejo, irredento y no cambiado, lleno de sufrimiento, culpa y muerte no es susceptible de constituir una prueba en orden a la nueva creación, en la que no habrá ya dolor, lamento ni lágrimas. Este «escándalo de la diferencia cualitativa»²⁴ entre el mundo esclavizado y el liberado, entre la vida falsa y la verdadera, entre el mundo irredento y la existencia redimida no debe ser allanado. En la medida en que y mientras la cruz de Jesús represente escándalo y locura en el mundo, no se puede probar su resurgimiento basándose en este mundo, a no ser por la libertad de la fe que lo contradice y que, por lo mismo, es combatida. Ese resurgimiento está en lucha con la realidad en orden al futuro del verdadero ser. Pero el «escándalo de la diferencia cualitativa» no puede ser, cristianamente ha-

²⁴ Esta expresión tan plena de sentido la utilizó H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, 1967, 20.

blando, algo abstracto que testifica el sueño de la otra vida mediante un «gran rechazo»²⁵. El escándalo cristiano de la diferencia cualitativa radica en la cruz de Cristo resurgido.

Por eso volvemos a preguntar retrospectivamente: ¿constituyó verdaderamente lo específico de la fe pascual cristiana el rasgo proléptico del acontecer adelantado y la anticipación?

Como muestra Dan 12, la esperanza del resurgimiento general de los muertos era, conforme a la creencia apocalíptica, parte integral de la esperanza puesta en Dios. En los últimos días Dios hará resurgir a los muertos. Pero, ¿por qué? Esto no constituía en la creencia apocalíptica anhelo ninguno de salvación con vistas a una vida eterna. «Resurgimiento de los muertos» no era símbolo antropológico o soteriológico, sino algo que ayudaba a la fe en la justicia de Dios. Dios es justo. Su justicia triunfará. En cuanto justicia de Dios no le puede poner límites tampoco la muerte. Por eso pondrá Dios ante su tribunal a muertos y vivos. Lo cual es posible únicamente si los muertos resurgen con anterioridad, de modo que se puedan identificar en su juicio con las acciones y fechorías de su vida terrena. En el juicio, Dios vuelve sobre la vida pasada de los muertos. De esta for-

²⁵ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1965, 274: «La teoría crítica de la sociedad no posee concepto alguno que pueda salvar el abismo entre lo presente y su futuro; sin sostener ninguna promesa ni mostrar ningún éxito, permanece siendo negativa. Así, quiere permanecer siendo leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al gran rechazo». Sobre esto, críticamente, E. Fromm, *La revolución de la esperanza*, México 1970, 20, nota 3 y W. F. Haug, *Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz*, en *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. J. Habermas, 1968, 50 ss, 63: «En vez de disputar este mundo a los señores de él, Marcuse esboza un segundo mundo».

ma se dedujo lógicamente el pensamiento referente a un resurgimiento general de muertos, partiendo de la idea llevada a sus últimas consecuencias sobre la justicia de Dios, cuya victoria es insoslayable. La cuestión de partida era: ¿por qué tiene que sufrir el justo, mientras que al impío le va bien aquí? «¿por qué ha sido entregado Israel a los gentiles para vergüenza, tu pueblo querido a tribus impías?» (4 Esd 4, 23). A lo que el apocalíptico responde: «¿por qué no piensan en el futuro y sí sólo en el presente?» (4 Esd 7, 16)²⁶. Pero si uno se fija en el futuro a la hora de preguntarse por la justicia, se problematiza la justicia de Dios al morir el inocente y también el injusto. ¿Es que impone, pues, sus límites la muerte a la justicia de Dios? Esto es imposible de pensar, a la vista de la creída divinidad de Dios. Es en primer lugar a esta cuestión a la que, por ende, responde Dan 12, 2, sirviéndose del símbolo de la esperanza de un resurgimiento general de muertos para el juicio final, para que la justicia de Dios pueda sentenciar a los unos «a la vida eterna», condenando a los otros a la vergüenza y suplicio eternos. Los justos conforme a la ley de la alianza de Dios van a la vida eterna. Los sin ley y sus quebrantadores van a parar a la perdición eterna. ¿Constituye este símbolo del resurgimiento general de muertos una figura de esperanza? Para los injustos se trata más bien de algo temeroso: les sería mejor seguir muertos. Y para los justos representa una esperanza incierta, pues nadie puede decir con seguridad que es justo. Mejor que ciertos teólogos ha comprendido E. Bloch que la esperanza en la resurrección no es esperanza de una felicidad humana, sino que lo que expresa es la expectación de la

²⁶ Sobre este particular L. Mattern, *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus*, 1966, 15 ss.

justicia divina²⁷; representa, pues, una esperanza para Dios en gracia a él y su derecho.

En el contexto de la cuestión sobre la justicia, fundamental para la apocalíptica, no se puede decir que pasa ella misma con el mundo de sus ideas, haciéndose incomprendible para un hombre moderno. Toda observación de la historia mundial plantea la pregunta de por qué a los monstruos les va tan bien y a sus víctimas tan mal. Sólo superficialmente constituye la «historia del mundo» un problema universal de cuño histórico, con cuya solución se puede encontrar un horizonte que dé sentido a la totalidad de la existencia. Mirándola desde lo hondo, la cuestión de la historia del mundo es cuestión de justicia. Y tal cuestión desemboca en la trascendencia. La cuestión de si hay Dios o no, es algo insustancialmente especulativo comparada con el grito de los asesinados y matados en cámaras de gas, con el de los muertos de hambre y los oprimidos, pidiendo a voces justicia. Si la cuestión de la teodicea se puede interpretar como pregunta por la justicia de Dios en la historia de los sufrimientos del mundo, entonces toda interpretación y exposición de la «historia mundial» se halla en el horizonte de la cuestión de la teodicea. ¿O es que van a acabar los verdugos triunfando sobre sus víctimas inocentes? La fe pascual cristiana se encuentra, en definitiva, igualmente en el contexto de la cuestión sobre la justicia de Dios en la historia: ¿triumfa el imperio inhumano de la ley sobre el Crucificado, o vence el derecho divino de la gracia sobre las leyes de las obras y el poder?

²⁷ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, 1324: «la irrupción de la inmortalidad aconteció en el judaísmo en primer lugar por el profeta Daniel..., y el anhelo de ella no procedió, como prolongación trascendente, del antiguo deseo de una vida larga, del bienestar sobre la tierra. Se originó más bien a partir de Job y los profetas, a base de la *sed de justicia*».

Con esta pregunta llegamos a la cuestión misma de la fe cristiana, sobrepasando las constataciones formales de las estructuras prolépticas de la fe escatológica. Preguntamos no sólo si es posible e imaginable que uno haya sido resurgido de entre los muertos antes que todos los demás, y buscamos no sólo analogías en la estructura histórica de la realidad y en la estructura anticipadora de la razón, sino que inquirimos *quién* era esta persona singular. Y nos encontramos con que éste fue condenado como «blasfemo» conforme a la interpretación legal de su pueblo, y que fue crucificado como «revolucionario» por los romanos de acuerdo con el orden divino de su *pax romana*. Fue uno que murió infernalmente con todas las señales de abandono por parte de su Dios y Padre. Lo nuevo y escandaloso del mensaje cristiano de pascua no es que uno haya sido resucitado antes que todos los demás, sino que sea precisamente este condenado, colgado y abandonado. Este fue el inesperable factor del kerygma de resurrección, que creó aquella nueva justicia de la fe. La cuestión fue y es hoy también no sólo si es posible e imaginable el resurgimiento de Jesús desde el punto de vista físico, biológico o histórico, sino si el resurgimiento del Crucificado casa bien con la justicia de Dios, cuestionada históricamente, si la revela o no. Si Dios ha resucitado a este marginado en orden a su futura justicia, eso significa, a la inversa, que ha revelado por este crucificado su verdadera justicia, es decir, el derecho de la gracia incondicional, que justifica a injustos y privados de derechos.

En el marco de la expectativa apocalíptica de la ley que triunfa al final de los tiempos, el «resurgimiento de los muertos» representa una esperanza de doble filo. Mas el resurgimiento del Cristo crucificado revela la justicia de Dios de otra manera, o sea, como gracia justificante y amor creador a los impíos. Por eso la fe en la resurrección por parte de la fe cristiana ya no es ambi-

valente, ni está amenazada por el juicio final y su sentencia inciertos, sino que se trata claramente de «una esperanza alegre». Esta hace aparecer a la cruz de Cristo como anticipación única y válida de una vez para siempre del gran juicio final en favor de aquellos que, de no ser así, no pueden salir bien parados. Resurrección no es, pues, ya un presupuesto óntico para la celebración del juicio final sobre muertos y vivos, sino que representa ya la misma nueva creación. El kerygma paulino de resurrección contiene, por tanto, en sí el anuncio de la nueva creación. Eso quiere decir que justicia ya no significa premio a los justos con vida eterna y castigo de los injustos con perdición eterna, sino derecho de la gracia para injustos y para los que se glorían de la propia justicia.

W. Pannenberg ha resaltado tan parcialmente la estructura formal de la prolepsis en la pretensión de Jesús y en su confirmación gracias al acontecimiento del resurgimiento, que se puede fácilmente relegar al olvido la importancia de la dura antítesis entre pretensión y confirmación de Jesús en su cruz²⁸. Ha explicado la apocalíptica y la cristología excesivamente en orden a su importancia histórica universal, de manera que la cuestión fundamental sobre la justicia puede plantearse con poca fuerza. Finalmente, por esta razón, ha podido actualizar el contexto apocalíptico, en el que habla el símbolo del «resurgimiento de Jesús de entre los muertos», sólo hermenéuticamente siguiendo el camino de una antropología

²⁸ W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 82: «Comparado con la inmediatez de los acontecimientos finales, para Jesús tuvo que ser de significación secundaria el hecho de que él mismo debiera pasar antes por el trance de la muerte. No tenía que depender de ello la verdad de su predicación». Cf. sin embargo, también lo que dice en § 7 sobre la muerte de Jesús en la cruz.

de apertura al mundo por parte del hombre moderno²⁹. La constatación de tales parecidos estructurales no es falsa, pues la antropología moderna de apertura al mundo por parte del hombre procede, sin duda, de la historia de efectividad de la apocalíptica y la cristología. La pretensión de Jesús y su destino de resurgimiento se hacen con ello fácilmente mero juego para una idea de matiz universal-histórico o antropológico, cuya verdad, en último término, es independiente de la historia de Jesús³⁰. Lo incambiablemente cristiano se hace visible sólo cuando, traspasando las categorías formales de anticipación, se llega al contenido material de la predicación de Jesús y del kerygma cristiano referente al resurgimiento del Crucificado. Y sólo al enfrentarse con la cuestión sobre la justicia en el sufrimiento a causa de la maldad y la miseria del mundo humano es cuando, a mi entender, se encuentra uno con la cuestión permanente y no solucionable de la apocalíptica y con la respuesta de Jesús y su historia no solucionada en el escándalo que implica.

²⁹ *Ibid.*, 105 ss.

³⁰ Los siguientes párrafos de W. Pannenberg, *ibid.*, 102-103, pueden fácilmente volverse contra su propia continuación antropológica de la apocalíptica: «Sin duda, el conocimiento obtenido por Jesús dentro del horizonte de la espera apocalíptica puede traducirse ulteriormente a otras categorías intelectuales, como por ejemplo la gnóstica, pero propiamente no puede fundamentarse a partir de esas concepciones diferentes. Donde se ha intentado una fundamentación de este estilo, Jesús se ha convertido siempre en un mero ejemplo para una concepción gnóstica o filosófica, cuya verdad es, en último término, independiente de la historia de Jesús...». Así, por ejemplo, H. G. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschal für den Glauben an Jesus Christus*, 1966, 114, diciendo que en W. Pannenberg «el resurgimiento de Jesús, en cuanto base manifiesta de la fe cristiana, se rebaja a confirmación histórica de una estructura esencial, de por sí existente, de la vida humana». Como mera constatación esto apenas es cierto, pero alerta sobre la debilidad en la dialéctica entre hermenéutica histórica originante y la efectiva en Pannenberg.

Vamos a resumir:

1. La apocalíptica es un conglomerado sincretístico con más de una idea. Pero en su núcleo se halla no la antropología o la historia universal, sino la expectación por la victoria futura de la justicia de Dios sobre muertos y vivos. «Resurgimiento de los muertos» no tiene significado propio, sino que se le considera como *conditio sine qua non* para el cumplimento universal de la justicia en el juicio sobre justos e injustos.

2. La predicación de Jesús fue formalmente apocalíptica, en cuanto que, como el Bautista, anunciaba la cercanía del reino lejano. Pero objetivamente Jesús hizo saltar la apocalíptica legal, porque proclamaba no la *iustitia* distributiva, sino la *iustitia iustificans* como la justicia del reino de Dios, anticipándola en el derecho de la gracia para injustos y carentes de derechos.

3. El mensaje de resurrección por parte de la primitiva comunidad era anticipación formalmente apocalíptica de lo futuro, pero objetivamente representaba el anuncio del Crucificado como señor de la justicia. Lo escandaloso no era, como tal, el mensaje de que uno había sido resucitado antes que todos los demás en orden al juicio final y reino de Dios, sino la certeza de que se trata de Jesús el Crucificado. Formalmente la fe cristiana en la resurrección es fe escatológica. Pero en cuanto al contenido esta fe escatológica es cristiana por anunciar el resurgimiento del Crucificado. La fe cristiana en la resurrección no anuncia tendencias de historia mundial o esperanzas antropológicas, sino una nueva justicia en un mundo, donde muertos y vivos están pidiendo justicia a gritos

4. El lugar hermenéutico para comprender la fe cristiana en la resurrección tiene que buscarse, pues, en la

cuestión abierta, incontestable e insoslayable, sobre la justicia en la historia de la pasión del mundo. El horizonte histórico universal y la profundidad histórico-existencial son contextos que ayudan para esta cuestión. Así como el horizonte histórico universal hace clara la amplitud de la cuestión sobre la justicia en forma de problema de teodicea, así también hace patente la dimensión histórico-existencial la profundidad de esta cuestión sobre la justicia en la pregunta sobre la justificación.

5. En la disputa sobre el resurgimiento de Jesús se trata de la cuestión sobre la justicia en la historia. ¿Pertenece al *nomos*, que, por fin, da a cada uno lo suyo, o es cosa del derecho de la gracia, tal y como fue revelado por Jesús y en el resurgimiento del Crucificado? El mensaje de la nueva justicia, que trae al mundo la fe escatológica, dice que, de hecho, los verdugos no triunfarán definitivamente sobre sus víctimas. Mas también dice que las víctimas al final no triunfarán sobre sus verdugos. El que triunfará será el que murió primeramente por las víctimas y luego también por los verdugos, revelando con ello una nueva justicia que rompe el laberinto de odio y venganza, haciendo de las víctimas y verdugos perdidos una nueva humanidad con una nueva hombría. Sólo donde la justicia se hace creadora, obrando el derecho para los privados de él y para los injustos, sólo donde un amor creador cambia lo despreciable y odioso, sólo donde es dado a luz el hombre nuevo, que ni es oprimido ni oprime, allí es donde se puede hablar de la verdadera revolución de la justicia y de la justicia de Dios.

5. *La significación de la cruz de Cristo resurgido*

La comunidad miró primeramente hacia adelante a la luz de los acontecimientos pascales. El que se les apa-

reció en el esplendor de la gloria divina era para ellos la garantía de que la gloria de Dios y su nueva creación no se hallaban lejos, sino cercanas. Al reconocer su «resurgimiento de entre los muertos», sintieron en sí mismos ya el «espíritu del resurgimiento», el «espíritu que vivifica» (Rom 8, 11), esperando la futura «aparición de Cristo» en gloria en la «fuerza del resurgimiento» (Flp 3, 10). Interpretaron su resurgimiento como una acción predecesora y anticipada de Dios en la persona de Jesús en favor de ellos y del mundo. Dios había respondido maravillosamente con el resurgimiento de Jesús a la mala acción de los hombres en la crucifixión de Jesús (Hech 2, 24). Como muestran los himnos originarios del cristianismo, su humillación en la cruz palidecía tras su exaltación, experimentada como presente, para ser *kyrios*, señor, que hace subir el tiempo final. El entusiasmo escatológico que se trasluce en los himnos primitivos, estaba absolutamente lleno de la presencia del que viene en el espíritu. Ya no se necesitaba recordar el camino terreno de este señor hacia la cruz. El espíritu iluminaba la experiencia del mundo aún irredento. El futuro del Señor superaba en peso su pasado. Con todo, se imponía por el asunto mismo esta cuestión: si Jesús es ahora el Señor en la fuerza del espíritu, ¿quién era en su vida terrena, en su pasión y muerte en la cruz? Esta pregunta retrospectiva no es una mera cuestión histórica, sino que representa al mismo tiempo una pregunta sistemática de toda cristología.

Los más antiguos títulos cristológicos que dicen quién es Jesús, proceden de la experiencia de las apariciones de Jesús y se basan en el acontecimiento del resurgimiento³¹: por su resurgimiento, Jesús fue hecho por Dios

³¹ En esto estoy de acuerdo con W. Pannenberg. Cf. también R. Schnackenburg, *La resurrección de Jesucristo, punto de partida*

Cristo, hijo de Dios, *kyrios*³². Para ello se emplearon *fórmulas de adopción*: gracias a su resurgimiento, Jesús fue adoptado como hijo de Dios (Rom 1, 4). Se utilizaron igualmente *fórmulas de entronización*: mediante el resurgimiento Jesús fue exaltado y entronizado como *kyrios*. Mas con ello se quería decir lo siguiente: mediante su resurgimiento fue resucitado de entre los muertos no meramente un hombre antes que todos los demás. Por tal acontecimiento se le encomendó, al mismo tiempo, una tarea para los demás hombres. Esto es lo que dicen los títulos cristológicos en primer lugar. Se fijan menos en su grandeza, dignidad y sublimidad que en su función, vocación, tarea divina y misión. Se les puede, pues, tomar como *títulos de representación*. El Cristo de Dios representa a Dios mismo en el mundo aún irredento. El hijo de Dios representa al Padre en un mundo sin Dios y abandonado. El *kyrios* media entre los hombres que caminan a la caducidad y el Dios que viene, lo mismo que entre el pasar de los hombres, que los precipita en tal caducidad, media entre los pecadores y el Dios juzgador y santo que viene. La adopción y entronización de Jesús gracias a su resurgimiento de entre los muertos define su papel objetivo y temporal de mediador entre Dios y los hombres. Es por lo que continuamente se dice que sólo «por Cristo podemos acercarnos a Dios, el Padre». Por eso, se invocó en el apuro a Jesús el señor en el culto del primitivo cristianismo, mientras que a Dios Padre se le adoraba en la alabanza³³. Según 1 Cor 15, 20-28 Dios, el Padre, ha cedido el dominio a su *kyrios* mediante el resurgimiento de Jesús, para que éste entregue el reino al

y principio fundamental de la cristología neotestamentaria, en *Mysterium salutis* III/1, Madrid 1969, 248-267.

³² W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, 1963.

³³ H. Conzelmann, *Christus im Gottesdienst der neutestamentlichen Zeit*: Pth 55 (1960) 361.

Padre una vez completado su señorío, de modo que «Dios sea todo en todo». Con los primeros títulos cristológicos se designa, pues, a Jesús como el «lugarteniente de Dios en la tierra» o como el «representante de Dios», que hace las veces de Dios ante los hombres y de los hombres ante Dios. El señorío del Cristo de Dios es limitado y provisional. «Únicamente sirve para dar lugar al dominio único de Dios. Cristo es el lugarteniente de Dios respecto del mundo, que todavía no está totalmente sometido a Dios, por más que su sometimiento escatológico está en movimiento desde pascua y su final se puede vislumbrar»³⁴. Para Pablo «el reino de Cristo» se caracteriza por el hecho de que es él el que ha sido arrancado a la muerte, y no nosotros. «El reino se limita por los dos plazos, el de su resurgimiento y el del nuestro, teniendo que describirse objetivamente como el ámbito de acción del poder de resurrección en un mundo todavía sometido a la muerte y, por consiguiente, a los demás poderes cósmicos»³⁵. Los títulos cristológicos deducidos de las apariciones de Jesús resurgido muestran, pues, en su totalidad un «subordinacionismo escatológico»³⁶. La cristología está al servicio de la escatología del Dios que viene y de su justicia neocreadora.

Pero habíamos dicho que la esperanza de resurrección ilumina no sólo hacia adelante, en lo referente al futuro de Dios, expandiendo su destello con las anticipaciones del espíritu. También ilumina *retrospectivamente* en cuanto al misterio de la pasión y muerte del Señor exaltado. Así como en las apariciones del Resucitado se revela

³⁴ E. Käsemann, *o. c.*, II, 128. De modo muy semejante D. Sölle, *Stellvertretung*, 1965, 142 ss, sobre la provisionalidad de la estructura de representación personal.

³⁵ E. Käsemann, *o. c.*, II, 129.

³⁶ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. 1964, 226 s; P. Stuhlmacher, *o. c.*, 208.

su futuro en Dios y su misión al mundo para el futuro de Dios, así se tiene que revelar igualmente, de modo retrospectivo, el significado de su cruz y su camino hacia ella, pues de lo contrario no se mantendría la identidad de su persona, convirtiéndose la fe en la resurrección en un camino para separarse del Crucificado y de los recuerdos de su camino. Si con su resurgimiento «ha comenzado ya», por tanto, el futuro de Dios, ¿qué sentido tiene entonces su pasión y muerte? En cuanto pasión y muerte de un hombre justo no constituiría enigma alguno, pues el destino de muchos justos en Israel y de muchos sabios fuera de allí fue el ser desconocidos y malentendidos. Tampoco constituye un enigma en cuanto final de un profeta incómodo. Había bastantes precedentes en la historia de Israel. Pero si para la fe pascual es el resurgimiento por Dios el que cualifica como Cristo de Dios a la persona de Jesús de Nazaret, entonces es insoslayable esta cuestión: «¿por qué tenía que sufrir el Cristo tales cosas?» (Lc 24, 26). Pascua no soluciona el enigma de la cruz, sino que convierte en misterio la cruz de Cristo. La cualificación de su persona como Cristo de Dios y su entronización como *kyrios* no pudieron datarse desde su resurgimiento, como si antes no hubieran existido, o como si el Jesús terreno fuera meramente el precursor del Cristo celeste. Esto no haría justicia a la identidad de su persona, sino que la partiría en dos, una terrena y otra escatológica. La unidad de su persona exige objetivamente decir que el Jesús de Nazaret crucificado ha sido exaltado a *kyrios* de Dios. Pannenberg ha fundamentado esta relación con la «fuerza retroactiva» de la confirmación pascual de la pretensión de Jesús por parte de Dios, utilizando para ello la analogía de leyes y disposiciones, que entran en vigor con efecto retroactivo. Con ello quiere decir que el resurgimiento de Jesús fundamenta retroactivamente su esencia a partir del final de su

camino, cosa que acontece no sólo en orden a nuestro conocimiento, sino también esencialmente³⁷. Esto constituye una idea valiosa para la comprensión de la fe en la resurrección, que lleva a la fe cristológica en Jesús. Pero, a mi entender, se percibe demasiado poco la *persona* de Jesús identificada por el resurgimiento en la concordancia entre la pretensión de Jesús y la confirmación por parte de Dios.

Una de las más antiguas profesiones prepaulinas de fe dice:

Cristo muerto por nuestros pecados según la Escritura y sepultado
y resurgido al tercer día según la Escritura (1 Cor 15, 3 b-4).

Con palabras propias dice Pablo: «Cristo muerto por nosotros» (Rom 5, 8). Con W. Kramer se puede considerar más antigua la fórmula paulina, puesto que la fórmula tradicional primeramente mencionada explica el «por nosotros» ya en el sentido especial de «por nuestros pecados»³⁸. En primer lugar, es importante constatar que la comunidad entendió la muerte de Jesucristo como un acontecimiento «por nosotros», es decir, en nuestro favor, dejando abierto en la fórmula paulina, si ocurre en el sentido de una sustitución personal «por nosotros» o en el de una expiación «por nuestros pecados». La explicación «por nosotros» parece ser el giro fundamental, que aparece continuamente. Las interpretaciones más concretas y muy variadas en el sentido de una teoría de sacrificio expiatorio o doctrina de justificación dan la impresión de intentar comentar secundariamente ese fundamental «por nosotros». El significado de

³⁷ W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 168 ss.

³⁸ W. Kramer, *o. c.*, 32 s.

su muerte puede afectar horizontalmente el ámbito «por todos» y «por nosotros». Puede significar expiación material por los pecados o reconciliación del mundo. Puede expresar de modo personal «Cristo por nosotros» y «Dios por nosotros». Prescindiendo de palabras esporádicas que relacionan el «por nosotros» también con su resurgimiento (Rom 4, 25), tal explicación aparece siempre en relación con la muerte de Cristo. La fórmula de fe 1 Cor 15, 3 b-4, habla en la segunda línea sólo del hecho de su resurgimiento y aparición a sus discípulos, mientras que la primera menciona el servicio salvífico de su muerte. «Precisamente así se conserva la unidad objetiva de ambas expresiones. Pues mientras el resurgimiento constituye o confirma la postura escatológica de Jesús, el ὑπερ ἡμῶν representa la interpretación de la muerte de Jesús como la de esta persona escatológica precisamente³⁹. Gracias a su resurgimiento ha sido cualificado Jesús en persona como Cristo de Dios. Por eso hay que interpretar su pasión y muerte como las del Cristo de Dios. Sólo a la luz de su resurgimiento de entre los muertos adquiere su muerte aquel sentido salvífico especial y único, que de otra manera no puede obtener, ni siquiera a la luz de la vida que llevó. «El resurgimiento de Jesús relativiza, pues, la cruz no en el sentido de que la haga un dato superado o un estadio provisional en el camino hacia la gloria celeste, sino que la cualifica como el suceso escatológico de salvación»⁴⁰, porque sólo el resurgimiento dice *quién* es el que padeció y murió. O sea que el Crucificado no se ha cambiado en un resucitado o glorificado. Lo que su resurgimiento hace más bien es cualificar al Crucificado como el Cristo y a su pasión y muerte como el acontecimiento salvador por nosotros y por

³⁹ *Ibid.*, 32.

⁴⁰ W. Schrage, *o. c.*, 61.

todos. El resurgimiento «no vacía la cruz» (1 Cor 1, 17), sino que la llena con escatología y significado salvador. De ella se sigue sistemáticamente que todas las explicaciones más concretas de significado salvador de su muerte de cruz «por nosotros» tienen que partir de su resurgimiento. Además, si es cierto que, en detalle, se habla de una importancia salvadora para nosotros sólo en relación con su muerte, lo que quiere decir es que su muerte de cruz representa el significado de su resurgimiento para nosotros y no al revés: que fuera su resurgimiento el que muestre la significación de su muerte. El resurgimiento de entre los muertos cualifica la persona del Crucificado y con ello también el significado salvador de su muerte de cruz por nosotros, los «muertos». El significado salvador de su cruz revela, pues, su resurgimiento. No es la resurrección la que desentraña su muerte de cruz como acontecida «por nosotros», sino, al revés, es su muerte de cruz «por nosotros» la que hace relevante su resurgimiento «antes que nosotros»⁴¹. Hay que resaltar esto porque la antigua concepción judeocristiana, repetida incesantemente por la tradición con variaciones, idea que habla del Cristo moribundo como sacrificio expiatorio por nuestros pecados, no puede mostrar ningún nexo íntimo teológico con el kerygma del resurgimiento. Es difícil poder hablar de un resurgimiento del sacrificio expiatorio, así como de un resurgimiento del hijo de Dios que se sacrifica para satisfacer al ultrajado honor de Dios. En el marco de la idea del sacrificio expiatorio necesitan de expiación por sus pecados tanto los individuos como el pueblo en su conjunto, de modo que se reinstaure la justicia de la ley de la alianza. Esta expiación se ofrecía

⁴¹ Este cambio radical hay que resaltarlo frente al concepto que Bultmann tiene de la resurrección: «¿Puede ser otra cosa que expresión del significado de la cruz el hablar de la resurrección de Cristo?»: *Kerygma und Mythos I*, 1948, 478.

ISEDET

mediante el culto sacrificial del templo de Jerusalén. El martirio ejemplar de los justos tenía también fuerza expiatoria para toda la comunidad. Es aquí donde hunde sus raíces la idea de la fuerza especialmente expiatoria de la «sangre de Jesús» (Rom 3, 25; 1 Cor 10, 16, etc.). El giro «muerto por nuestros pecados» expresa que la causa de su pasión son nuestros pecados, la meta de sus padecimientos es nuestra redención, la razón de su pasión es el amor de Dios hacia nosotros. El resurgimiento de Jesús es muy difícilmente armonizable con estas explicaciones de su muerte, y lo mismo ocurre con las interpretaciones dadas a ésta respecto de la armonización con su resurgimiento de entre los muertos. Pues las ideas del sacrificio expiatorio se mueven en general en el contexto de la ley: los pecados quebrantan la ley, la expiación la reinstaura. Por pecados cae el hombre fuera de la justicia de la ley, metiéndose bajo la acusación de ella, y mediante la expiación es devuelto a la justicia de la ley. La expiación por los pecados tiene siempre un carácter retrospectivo. Su sentido de futuro es la *restitutio in integrum* y no el comienzo de una nueva vida. Sin embargo, de estas ideas expiatorias hay que retener varias cosas: 1) muestran cuán poco puede el hombre injusto hacerse su propia justicia, y cómo sin aceptación de la culpa y liberación de ella no puede haber para él futuro alguno, mucho menos mediante buenos propósitos, con los que no hace sino engañarse a sí mismo, 2) pensando que Jesús, como el Cristo de Dios, se ha colocado sustitutoriamente en lugar del hombre impotente, posibilitándole con ello el adentrarse ante Dios en su compañía al lugar en el que de otra forma no puede estar ni mantenerse y 3) que Dios mismo ha obrado en pro de estos hombres en la muerte de Cristo.

Pero si queremos entender la cruz estrictamente como cruz de Cristo, es decir, del Resurgido, tenemos que

sobrepasar las ideas tradicionales sobre el sacrificio expiatorio. En su lugar tenemos que intentar otra vez leer la historia escatológicamente con «un sentido temporal invertido», volviendo, pues, del futuro de Cristo a su pecado. En el sentido de la historia y de su interpretación temporal Jesús murió primeramente, siendo luego resucitado. En sentido escatológico, por el contrario, lo último se hace primero: murió en cuanto resurgido, y se hizo carne en cuanto el que ha de venir. Desde el punto de vista histórico a Cristo se le puede llamar la *anticipación* del Dios que viene a causa de su resurgimiento de entre los muertos. Desde la perspectiva escatológica, por el contrario, hay que llamarlo la *encarnación* del Dios que viene a nuestra carne y a la muerte de cruz. Es parcial, y equivoca fácilmente, la significación de su muerte de cruz, si se mira sólo al futuro de Dios y al fin de la historia a causa de su resurgimiento proleptico⁴². En el sentido de la inversión del orden noético al óntico hay que reconocer en esta anticipación también la encarnación de ese futuro del reino salvador en el pasado del Crucificado. ¿Entonces qué sentido tiene su muerte de cruz? ¿Para qué ha muerto el Resucitado en la cruz, el lugarteniente de Dios y representante de los hombres ante Dios?

Para Pablo y Marcos el acento teológico radica en que el Resucitado es el Crucificado, totalmente de acuerdo con esa inversión del orden noético en el óntico y de la perspectiva histórica en la escatológica⁴³. La cristología expuesta al principio, que es de cuño proleptico-escatológico, está colgando en el aire, porque todos tienen que preguntarse: ¿por qué fue resurgido únicamente éste y

⁴² Cf. sobre esto mi crítica en *Discusión sobre «Teología de la esperanza»*, Salamanca 1972, 197 ss.

⁴³ W. Schrage, o. c., 65.

no todos los hombres al mismo tiempo? ¿qué sentido tiene la prolepsis del resurgimiento de Jesús para todos los demás hombres que no han sido resucitados todavía? En esto consiste, en definitiva, el meollo de la cuestión cristiana de la teodicea, que normalmente se llama fenómeno del «retraso de la parusía»⁴⁴: ¿por qué primeramente sólo Jesús y no la salvación completa del mundo de un golpe? La respuesta radica en la cruz de Cristo, lo mismo que también sólo el conocimiento de la cruz superó la llamada experiencia defraudante del retraso de la parusía. El Cristo, que fue resurgido de entre los muertos *antes que nosotros*, se convierte por su pasión y muerte en el Cristo *por nosotros*, lo mismo que, como consecuencia de ello, el «Dios antes de nosotros» se hizo «Dios para nosotros»⁴⁵. La anticipación del resurgimiento de los muertos en su persona adquiere su sentido salvador para nosotros sólo por su entrega por nosotros en la cruz. Su prolepsis fundamenta su pro-existencia y en ella se hace plena de sentido para nosotros. Sólo cuando el que prolépticamente fue resurgido, intercede y muere sustitutoriamente por nosotros, es cuando su prolepsis tiene significado salvador para nosotros. El pensamiento básico neotestamentario de la sustitución de Cristo «por nosotros», «por todos» se tiene que desarrollar, pues, sistemáticamente a partir del concepto de la prolepsis utilizada para el resurgimiento. La teología pascual de la esperanza tiene que convertirse radicalmente en teología de la cruz, si es que quiere asentar los pies sobre el suelo de la realidad de la muerte de Cristo y de nuestra propia muerte. Esto es posible mediante esa inversión. Dios ha

⁴⁴ Sobre el particular J. Moltmann, *Problem der neueren evangelischen Eschatologie*: VuF (1966) 120 ss.

⁴⁵ Esto no resalta la idea del «Dios por nosotros», pero lo profundiza. Sobre esto J. B. Metz, *Gott vor uns*, en *Ernst Bloch zu Ehren*, 1965, 227 ss.

anticipado y adelantado el futuro de su justicia liberadora en éste únicamente, para comunicarlo por éste a los demás. Si en él ya ha acontecido por adelantado el resurgimiento, entonces «resurrección, vida y justicia» benefician por la muerte de sólo éste a todos aquellos que habían sido entregados a la muerte por su propia injusticia. Gracias a su pasión y muerte lleva el Cristo resucitado justicia y vida a los injustos y moribundos. La cruz de Cristo modifica, pues, el resurgimiento de Cristo bajo las condiciones de la historia de la pasión del mundo convirtiéndolo de mero acontecimiento de futuro en suceso del amor liberador. Mediante su muerte, el Resucitado lleva el señorío futuro de Dios, gracias a su pasión sustitutoria, hasta dentro de la actualidad sin Dios. Anticipa la futura justicia de Dios en las situaciones de la injusticia humana por el derecho de la gracia y la justificación de los sin Dios gracias a su muerte. El rostro del Cristo resurgido antes que todos los mortales es para éstos el rostro del Crucificado por ellos. Por la comunión de los padecimientos de Cristo participan en la resurrección (Flp 3, 10-12). El reino futuro, cuya certeza hallaron los discípulos en las apariciones pascuales, ha tomado, gracias a este Cristo, forma de cruz en un mundo alienado. La cruz es la forma del reino futuro, liberador, y el Crucificado es la encarnación del Resucitado. En el Crucificado está presente el «final de la historia» en medio de las situaciones de la historia. Por eso se halla en él reconciliación en medio de la lucha y esperanza para superar la lucha.

Sin el sentido salvífico sustitutorio de su muerte de cruz el Cristo «resurgido de entre los muertos» sería un milagro o, en el mejor de los casos, un ideal o el precursor del futuro. Pero esto nada ayuda a aquellos que sufren bajo su propia injusticia y la del mundo y viven a la sombra de la muerte. Es en primer lugar su muerte de

cruz la que les revela la impotencia de su resurgimiento, pues sólo por su sustitución se adentra en su miseria la gloria anticipada en él. Sólo gracias a su muerte «por ellos» les beneficia aquella nueva vida, en la que vive como consecuencia del resurgimiento por Dios.

La anticipación del resurgimiento de los muertos en el de Jesús de entre los muertos puede tener un efecto estimulante para hombres abiertos al mundo y al futuro. Pero nada significa, pues no los alcanza, para hombres cerrados al futuro y privados de esperanza, para el *homo incurvatus in se* y para el narcisista enamorado tristemente de sí mismo. Sólo los sufrimientos sustituyentes y la entrega de Cristo en su muerte de cruz «por ellos» lleva esperanza a los desesperanzados, futuro a los condenados a la caducidad y nuevo derecho a los injustos.

Por eso hay que decir que su muerte de cruz es «el significado» de su resurgimiento para nosotros. Y viceversa, toda explicación de su muerte sin presuponer su resurgimiento de entre los muertos es algo sin esperanza, por no poder comunicar ese *novum* de la vida y salvación que se ha manifestado en su resurgimiento. Cristo no ha muerto como sacrificio expiatorio, en el que la ley volvió a ser restituida o la creación originaria fue restaurada de la caída original de los hombres. Murió «por nosotros», para darnos a nosotros, «muertos», parte en su nueva vida de resurrección y en su futuro de vida eterna. Su resurrección es el contenido del significado de su muerte de cruz «para nosotros», porque el resucitado es el mismo crucificado. En su muerte «por muchos» hay que reconocer su resurgimiento de entre los muertos. No es su «resurrección» la que constituye una dimensión de la muerte de cruz, sino al revés, es su entrega en la cruz para la reconciliación del mundo la que representa la dimensión inmanente de su resurgimiento escatológico a la gloria del reino futuro. En virtud de la interpretación

de su muerte como acontecida «por muchos», se interpreta su resurgimiento de entre los muertos como ocurrido en favor de quienes todavía están muertos. Si esto es acertado, se puede entender su muerte de cruz «por todos» como *prueba* de su resurgimiento. En la medida en que su muerte se comprenda en su significado sustitutorio, es como se entiende su resurgimiento. En su muerte por nosotros nos mira el Resucitado y nos adentra en su vida. En aquel que se hizo pobre por nuestra causa, se abre la riqueza de Dios para nosotros. En aquel que por nosotros se hizo esclavo, nos alcanza la libertad de Dios. En aquel que por nosotros se hizo pecado, se convierten los pecadores en justicia de Dios en el mundo.

Aquel que el kerygma pascual anuncia como el Señor, se hizo siervo por nosotros (Flp 2), para convertirnos de esclavos en señores libres de todas las cosas. De ese modo su muerte de cruz «por nosotros» nos hace pecadores e impíos y, precisamente así, al mismo tiempo, nos convierte en justos e hijos de Dios. «La cruz es su método y dura hasta su futuro»⁴⁶.

Precisamente a partir de la figura anticipadora de su resurgimiento antes que nosotros, es cuando resulta clara la manera escatológico-provisional de su sustitución. Así como el reino de Cristo está objetiva y temporalmente limitado por su resurgimiento ya ocurrido de entre los muertos y por el nuestro que aún no ha llegado, de la misma forma está fundamentada y limitada también su sustitución. La fuerza reconciliante de su pasión y muerte es poder de resurgimiento. Fuerza que, sin embargo, no tiende a convertirse alguna vez en superflua, sino en base de la nueva existencia redimida, que ella debe al Crucificado.

⁴⁶ Zinzendorf citado por S. Eberhard, *Kreuzestheologie*. Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung, 1937, 89.

4. *Futuro de Dios en la enseña del Crucificado*

Cerramos este capítulo con la cuestión sobre el concepto de Dios, que se deduce, por una parte, del *resurgimiento* del Crucificado y, por otra, de la *cruz* del Resurgido. En esta cuestión podemos hablar de dos pasos cognoscitivos en la historia tradicional del kerygma cristológico del primitivo cristianismo.

El primer estrato en la teología pascual de los orígenes del cristianismo dice: «Vosotros lo habéis matado, pero Dios lo ha resucitado (Heh 2, 23; 3, 15; 4, 10, etc.). Los discursos misionales de los Hechos están formulados conforme al tenor de esta contraposición⁴⁷. Se trata de alocuciones de cristianos a judíos y quieren decir: Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos, dándole con ello la razón. Lo ha hecho el Dios de la alianza y la ley, el Dios justo. Por tanto, los judíos lo han condenado y entregado a la crucifixión contra la voluntad de Dios, es decir, contra la ley a causa de su incompreensión y falta de ley. Si, pues, reconocen en la actividad resucitante de Dios su verdadera voluntad, entonces también la comprenderán y seguirán rectamente en la ley, tal y como la interpretaba Jesús, expuesta en el doble mandamiento del amor. La comunidad judeocristiana, que hablaba así, se veía a sí misma en la figura de los «doce apóstoles» como el pueblo de las doce tribus renovado según la voluntad de Dios, o sea, como movimiento estimulante intra-israelítico, cristiano-mesiánico. Por eso ella, como se ve en la disputa entre Pedro y Pablo, no sobrepasó las fronteras de Israel y las sinagogas para di-

⁴⁷ Cf. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 2^a1963.

rigirse a los gentiles. Conforme al orden de esperanza israelita se decía: primero los judíos y luego los gentiles. Una vez que Sión haya sido restaurado por el mesías-hijo del hombre, peregrinarán los gentiles por propia iniciativa a Sión, para recibir allí derecho y justicia. Pero si ya ahora en la diáspora hay gentiles que llegan a la fe cristiana, tienen que someterse a la ley y circuncidarse. Esta comunidad judeocristiana hablaba del «resurgimiento de Jesús». El sujeto actuante era Dios, el sujeto paciente era Jesús que había sido matado, considerándose el acontecimiento como algo escatológico. Según esta fe, Dios se ha revelado «por último» y, por consiguiente, definitivamente en el resurgimiento de Jesús. Por eso también para Pablo se convirtió «resucitar» en descripción del Dios de Jesucristo. Según Rom 8, 11 es Dios el que «ha resucitado a Cristo Jesús de entre los muertos». Gál 1, 1 caracteriza a Dios como aquel «que lo ha resucitado de entre los muertos». Esto quiere decir que Dios se ha definido escatológica y definitivamente por el resurgimiento de Jesús como el *Dios que resucita a los muertos*⁴⁸. Todas las afirmaciones anteriores sobre Dios tomadas de la historia de Israel, de la ley de la alianza o de la existencia del mundo como tal, pierden fuerza, reduciéndose a meros dichos históricos, en comparación con esta nueva autodefinition escatológica de Dios como resucitador de los muertos. Pablo ha asimilado este kerygma pascual, llamando a «Dios» en Rom 4, 17 «el que vivifica a los muertos y llama lo que no es para que exista». Con ello se ha pasado de la descripción escatológica de Dios como resucitador de los muertos a la de creador de todas las cosas de la nada. Y como muestra el contex-

⁴⁸ Cf. sobre este asunto J. Schniewind, *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, 1951, 120. 130.

to, encontró presente a este Dios que resucita muertos y crea en la palabra de la promesa, que hace surgir la fe.

Con el resurgimiento escatológico de los muertos no se piensa en una reparación de la creación, envejecida por el pecado humano, sino en la «creación escatológica» que empieza⁴⁹. El resurgimiento de los muertos no es ya para Pablo el presupuesto óntico para ejecutar la justicia de Dios en el juicio final sobre muertos y vivos, sino que el mismo resurgimiento es ya la nueva justicia de Dios y la nueva creación a partir de esta justicia. En el «espíritu del resurgimiento» y en la justificación de los impíos es donde sigue progresando esta nueva creación, hasta que se consume en la aparición de Cristo y en la entrega del reino al Padre. La serie enorme de predicados divinos usados en el judaísmo, como: «existente antes que el mundo, único señor, incorruptible, inmaculado, no hecho», van cediendo el paso al nuevo nombre de Dios que lo identifica con la novedad del resurgimiento de Cristo: $\delta \ \epsilon \nu \epsilon \iota \rho \alpha \varsigma \ \text{'}\eta \chi \sigma \omicron \upsilon \nu$ es ese nuevo nombre. El mensaje pascual contiene, pues, en definitiva, un nuevo mensaje de Dios. Contiene no sólo un nuevo predicado divino, sino que habla de Dios como sujeto de su actuación escatológica en Jesús, teniendo que tomarse, por tanto, como nombre de Dios. Mas este nombre está formulado de modo totalmente paralelo al primer mandamiento de la alianza con Israel. Allí se decía: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado de Egipto, de la casa de la esclavitud». Aquí se habla del Dios que ha resucitado a Jesús de la muerte de cruz trasladándolo a su gloria. El nombre de Dios se vincula en ambos lugares con una actuación histórica de Dios, que lo revela. En ambos lugares la actuación histórica de Dios lleva la libertad a los afectados:

⁴⁹ H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit*, 1962, especialmente 88 ss.

allí se trata del pueblo que pasa a la libertad, arrancado a un tirano histórico, y aquí, de Jesús que pasa a la libertad, arrancado a la tiranía de la muerte. Por eso se habla allí de un acontecimiento histórico, ocurrido en el pasado pero con fuerza constante para Israel, mientras que aquí se trata de un acontecimiento escatológico que afecta por adelantado a todos los que alcanza.

Según este primer estrato del kerygma pascual la actuación escatológica de Dios en el resurgimiento de Jesús ha anulado la acción histórica de los hombres en su crucifixión, colocándose en su lugar. Este modo de considerar a Dios a partir del resurgimiento de Jesús corresponde a ciertos niveles de la comprensión israelítica de Dios a partir de sus acciones históricas, con la diferencia de que el resurgimiento de un muerto se sale del marco de la historia, dominada por la muerte y la desaparición de los hombres.

Por lo mismo, la interpretación escatológica de Dios a partir del resurgimiento de Jesús se presenta con una pretensión de ser definitiva. En este sentido se puede decir que la «idea de una autorrevelación indirecta de Dios gracias a su actuación histórica»⁵⁰ se hace aquí decisiva porque el resurgimiento de Cristo es un acontecimiento escatológico.

Pero volviendo al sentido temporal de la historia, que mira desde el pasado al futuro, a la escatología, cuya perspectiva va del futuro hacia el pasado, se plantea la pregunta siguiente: ¿qué hizo el «Dios que resucitó a Jesús» en, frente a y durante la crucifixión de Jesús? Si allí actuaron únicamente los hombres malos e insensatos, judíos y romanos, ese Dios no obró allí manifestamente, sino que se quedó quieto y dejó que todo siguiera adelante. Pero, ¿Por qué se calló Dios ante la cruz de Jesús

⁵⁰ W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 16.

y su grito de muerte? ¿lo había olvidado? ¿estaba ausente? Si se ve la actuación escatológica de Dios con su poder sobre la muerte únicamente en el resurgimiento de Jesús, como hizo la primera teología pascual, resultan incomprensibles la cruz de Jesús en relación con Dios y Dios en relación con la cruz.

Pero Pablo y Marcos, en su teología de la cruz y la pasión, han considerado al Resucitado *como el Crucificado*. Esto significa para la interpretación de Dios, que ellos tenían que entender al Dios que resucita también como el que crucifica y es crucificado. Si en el resurgimiento de Jesús vieron a Dios en acción, de la misma forma tuvieron que intentar entender a Dios en pasión en la crucifixión de Jesús. ¿Pero cómo puede entenderse la muerte de Jesús en la cruz como acción de Dios, y hasta como sufrimiento de Dios? Pablo, en 2 Cor 5, 19 ss, da incluso un paso más adelante al decir: «Dios *estaba en Cristo*». Es decir, Dios no sólo ha actuado en la crucifixión de Jesús o la ha permitido sufriendo, sino que con su misma esencia estaba actuando y sufriendo en Jesús moribundo. «Si Dios reconcilia consigo al mundo por la cruz, eso significa que se hace visible en la cruz de Cristo, diciendo a la vez: aquí estoy»⁵¹. Con lo cual nos encontramos ante una paradoja: ¿cómo puede estar el Dios omnipotente en un hombre impotente? ¿cómo puede estar el Dios justo en un condenado legalmente? ¿cómo puede estar Dios mismo en uno abandonado por él? ¿no hay que abandonar todo lo que uno se había figurado, deseado o temido con el concepto «Dios», para, de esa forma, comprender a Dios en el Crucificado? ¿se puede seguir comprendiendo al Crucificado, presuponiendo un concepto de Dios adquirido «de cualquier otra parte»?

⁵¹ R. Bultmann, *Jesus und Paulus*, en *Jesus Christus im Zeugnis der Hl. Schrift*, 1936, 85.

¿no hay que entender, por el contrario, a este «Dios y Padre de Jesucristo» totalmente a partir del acontecimiento de la cruz?

La teología de la resurrección en el primitivo cristianismo ha visto la constitución de la filiación divina de Jesús en el acontecimiento del resurgimiento. La fórmula prepaolina recogida en Rom 1, 3 b habla del modo terreno y celeste de existencia de Jesús: *κατὰ σάρκα* es hijo de David, *κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστόσεως νεκρῶν* es hijo de Dios. Por ende, su constitución como hijo de Dios se convirtió en explicación del resurgimiento⁵². Pero Pablo mismo ha asociado siempre, valiéndose de una iluminación retrospectiva sobre la vida y muerte de Jesús, esta fórmula pascual de filiación divina con el envío del hijo y su entrega por el Padre.

La *misión* tiene que expresar todo el camino y aparición completa de Jesús: «Cuando el tiempo se cumplió, envió Dios a su hijo, nacido de una mujer y sometido a la ley, para que salvara a los que estaban bajo la ley, de modo que recibiéramos la filiación» (Gál 4, 4-5). La razón de la venida de Jesús es su envío por Dios. La meta de la misión del hijo de Dios es la liberación de la esclavitud de la ley, pasando a la libertad de los hijos de Dios.

La *entrega* del hijo (Rom 8, 32; Gál 2, 20; Jn 3, 16; Ef 5, 2, 25 etc.) debe, por el contrario, explicar el padecimiento y muerte especiales de Jesús⁵³. «Dios no perdonó a su propio hijo, sino que lo entregó por todos nosotros; ¿cómo no iba a regalarnos todo con él?» (Rom 8, 32) La fórmula que aquí se utiliza: *paradidónai* pertenece a la terminología de la pasión, significando allí tanto como: entregar, traicionar, abandonar, mientras que aquí es para

⁵² W. Kramer, *o. c.*, 106-108.

⁵³ Así contra W. Kramer, *o. c.*, 112 s, con W. Schrage, *o. c.*, 72 nota 66.

Pablo expresión de amor y elección. «El hijo de Dios se ha entregado a sí mismo por mí y me ha amado», confiesa Pablo en Gál 2, 20. Si en la entrega de Jesús actúa Dios, según Rom 8, 32, en esta entrega de Gál 2, 20 es el hijo de Dios mismo el que obra. En ambos lugares, y de modo especial luego en Jn 3, 16, se piensa, pues, en el amor que se entrega, que renuncia a sí mismo. En Rom 4, 25 («el cual se entregó por nuestros pecados...») se ve claro que se piensa en la muerte de Jesús.

Uno de los dichos más inauditos del nuevo testamento es que Dios entrega a su hijo; tenemos que entender el «entregar» en el pleno sentido del vocablo, sin suavizarlo en «envío» o «regalo». Aquí ha ocurrido lo que Abrahán no necesitó realizar: Cristo fue entregado por el Padre con todas las consecuencias al destino de la muerte; Dios lo ha arrojado a los poderosos de la perdición, sean éstos el hombre o la muerte..., Dios ha hecho pecado a Cristo (2 Cor 5, 21), Cristo es el maldito de Dios... Aquí se expresa la *theologia crucis* con una radicalidad imposible de superar⁵⁴.

Es cierto que Pablo toma de la tradición la idea de que la filiación divina de Jesús se constituye por su resurgimiento de entre los muertos, pero la ve ya actuando en el envío de Jesús por Dios y en su entrega por el Padre, que es, al mismo tiempo, su autoentrega. Lo que quiere decir que no pinta la filiación divina de Jesús con los colores de su gloria en la resurrección, sino con los de su pasión y muerte de cruz. El hijo de Dios actúa no sólo en su exaltación y sublimidad, sino ya en su humillación y bajeza. El «hijo de Dios» es aquí el representante y revelador de Dios en el mundo impío y abandonado

⁵⁴ W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, 1967, 286 s.

do de Dios. Esto significa que Dios se representa y revela en la entrega de Jesús, en su pasión y muerte de cruz. Pero donde Dios se representa y revela, allí también se identifica y define. Es por lo que Pablo puede decir: «Dios (mismo) *estaba* en Cristo» (2 Cor 5, 19), lo que lógicamente implica: Dios (mismo) sufrió en Jesús, Dios mismo murió en Jesús por nosotros. Dios está en la cruz de Jesús «por nosotros», haciéndose por él Dios y Padre de los impíos y abandonados de Dios. El pecado imperdonable y la inextinguible culpa, y junto con ella, la implacable ira y el rechazo, los tomó sobre sí, para que nos convirtiéramos por Cristo en su justicia en el mundo. Esto significa, a su vez, en último término: Dios murió para que nosotros vivamos. Dios se hizo el Dios crucificado, para que nos convirtamos en hijos libres de Dios. ¿Qué hizo, pues, Dios en la crucifixión de Jesús? Mientras el resurgimiento de Jesús se interpretó como revelación del poder (*dynamis*) y gloria (*doxa*) de Dios y como acción nuevamente creadora, Dios no se quedó callado ni inactivo en la cruz de Jesús. Ni tampoco estuvo ausente en el abandono que éste sufrió de parte de él. Obró en Jesús, el hijo de Dios: traicionándolo a la muerte, es Dios mismo el que lo entregó. En la pasión del hijo sufre el Padre mismo el dolor del abandono. En la muerte del hijo llega la muerte a Dios mismo, sufriendo el Padre la muerte de su hijo por amor a los hombres abandonados. Por consiguiente, el acontecimiento de la cruz tiene que interpretarse como un suceso entre Dios y su hijo. Entregando el Padre a su hijo al sufrimiento y la muerte alejada de Dios, obra éste en sí mismo. Lo hace en la forma de la pasión y muerte, para posibilitar en sí mismo la vida y la libertad a los pecadores. Creación, nueva creación y resurgimiento son obras de Dios dirigidas hacia fuera contra el caos, la nada y la muerte. La pasión y muerte de Jesús, entendidas como pasión y muerte de

hijo de Dios, son, con todo, obras de Dios respecto de sí mismo y, por tanto, pasiones de Dios. Dios se supera a sí mismo, se decide a sí mismo, toma el juicio por los pecados de los hombres sobre sí mismo. Dirige hacia sí lo que conforme a derecho tiene que ocurrirle al hombre. La cruz de Jesús, interpretada como cruz del hijo de Dios, revela, pues, un viraje en Dios, una *stasis* intradivina: «Dios es diferente». Y este acontecimiento en Dios es el de la cruz. Cristianamente se expresa con una fórmula sencilla, pero que contradice, desde el punto de vista metafísico y de la historia universal, a todas las posibles ideas sobre Dios; la fórmula dice: «Dios es amor».

De modo parecido a Pablo, también Marcos ha expuesto la filiación divina del Resucitado en el camino de Jesús hacia la cruz. Ya al principio de su evangelio llama a Jesús «el hijo de Dios» (1, 1), declarando que la filiación divina vino sobre Jesús como espíritu de Dios junto con el bautismo (1, 11). Como consecuencia de ello, los discursos y milagros de Jesús se presentan como debidos al hijo de Dios. Con mayor fuerza aún se narran la pasión y muerte de Jesús en la cruz como pasión y muerte del hijo de Dios, haciéndolo a modo de predicación. Y para Marcos Jesús muere en la cruz con el grito: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (15, 34), el hijo de Dios muere en el abandono por parte de él. Cuando Jesús, con «un gran grito entrega su espíritu» (15,39), responde el centurión gentil con la profesión: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (15, 39). Lo cual parece paradigmático en varios aspectos:

1. Al grito escatológico del hijo de Dios, abandonado por él, grito dirigido al Dios que lo abandona, sigue como respuesta humana la fe y la profesión en la filiación divina de Jesús. Esta fe surge, según Marcos, no primariamente a propósito de la poderosa acción divina en el

resurgimiento, como se tendría que haber pensado quizás conforme a la apocalíptica contemporánea, sino junto a la cruz del abandonado de Dios. El Jesús que muere gritando y con lágrimas ha provocado, según Marcos, la profesión en su filiación divina y ha hecho surgir la fe, que convierte a los hombres de esclavos de la ley en libres hijos de Dios.

2. No se trata de una profesión de fe de piadosos discípulos de Jesús, ni tampoco de juiciosos judíos, sino del centurión gentil, romano, que probablemente mandaba el pelotón de ejecución. ¿Qué significa esto? Mientras que las apariciones de pascua sólo se concedieron a los discípulos, que habían huido, y mientras el «resurgimiento de entre los muertos» obrado en Jesús, en un cierto contexto común, hablaba a los judíos mediante la predicación de los discípulos, la pasión y la cruz de Jesús hablan, según Marcos, a los gentiles. Las apariciones de pascua fueron percibidas sólo *privatissime* por discípulos y el mensaje del resurgimiento fue comprensible primariamente sólo en el ámbito de las tradiciones israelo-apocalípticas, mientras que tal cosa ocurrió *publice* por la crucifixión. Se llevó a cabo incluso fuera, fuera de la puerta de la ciudad de Jerusalén con su templo y, por tanto, fuera de los límites de Israel, sobre el Gólgota y fuera de la «valla de Israel», es decir, de la tradición de la ley. Tuvo lugar, en definitiva, al margen de las sociedades humanas, donde es indiferente el que se sea judío o gentil, griego o bárbaro, señor o esclavo, varón o mujer, porque la muerte ya no conoce estas diferencias. Por eso tampoco las conoce el Crucificado. Si su muerte es anunciada y proclamada como la del hijo de Dios «por muchos», como ocurrió mediante aquel centurión, entonces el hijo de Dios ha muerto en esta muerte por todos, y el anuncio de su muerte acontece en favor del mundo a todo el mundo, teniendo que minar, suprimir y hacer saltar las distincio-

nes de los hombres en elegidos y no elegidos, intelectuales e incultos, propietarios y proletarios, libres y esclavos. El anuncio cristiano-gentil afecta a todos los hombres, porque a la vista de la cruz todos los hombres «son pecadores y carecen de la gloria de Dios» (Rom 3, 23), como quiera que se distingán los unos de los otros y se impongan a los demás. «Aquí no hay distinción alguna» (Rom 3, 23 a). Por lo tanto, la predicación cristiano-gentil tiene que ser, en definitiva, el anuncio del Crucificado, es decir, «la palabra de la cruz» (1 Cor 1, 18). El anuncio de la cruz es el «cristianismo de todo el mundo» (Blumhardt), no debiendo establecer nuevas diferencias entre hombres, por ejemplo, entre cristianos y no cristianos, piadosos e impíos. Su primer conocimiento conduce al de uno mismo: al de que se es pecador solidariamente con todos los hombres bajo el poder de la perdición. Por eso en la teología de la cruz radica el verdadero universalismo cristiano. Aquí no existe diferencia alguna, ya no hay distinciones. Indiferenciadamente todos son pecadores, justificándose todos sin merecerlo por su gracia, acontecida en Cristo Jesús (Rom 3, 24).

En cuanto crucificado, el Resucitado vive «para todos». En la cruz del hijo de Dios, en su abandono por parte de éste, el «Dios crucificado» es el Dios humano de todos los impíos y abandonados de Dios.

¿Qué se deduce para el concepto de Dios de este volverse del resurgimiento a la cruz de Cristo?

1. «Sin Jesús yo sería ateo», dijo el ritschliano J. Gottschick⁵⁵. Si el ser de Dios se revela en la pasión y muerte de Jesús, lo conocemos mediante la pasión y muerte de Jesús «por nosotros» y en favor nuestro a través de aquella fe que quiere decir libertad. El Dios de la

⁵⁵ Sobre esto H. Benckert, «*Ohne Christus wäre ich Atheist*»: *EvTh* 18 (1958) 445 ss.

libertad, el verdadero Dios, no es conocido, por tanto, mediante su poder y gloria en el mundo y la historia universal, sino por su impotencia y su muerte en el palo vergonzoso de la cruz de Cristo. Los dioses del poderío y la riqueza en el mundo y su historia pertenecen, pues, al reverso de la cruz, puesto que en su nombre fue crucificado Jesús. Por tanto, el Dios de la libertad, el Dios humano, no es representado ya políticamente por dominadores parecidos a él. Si el Crucificado es el «hijo de Dios», ya no hay faraón ni César que sea «hijo de Dios», por más que siempre se hayan denominado así. Si el Crucificado es *kyrios*, hay que negar a los Césares el título de *kyrios*. Estos dominadores endiosados pertenecen más bien al otro lado de la cruz de Jesús, pues en nombre de ellos fue crucificado. «Sin Jesús yo sería ateo», dijo Gottschick. Pero «ateo» es un concepto relativo, una expresión polémica. Por eso hay que decir con mucha mayor acritud: «Soy ateo por amor a Cristo», es decir, ateo en relación con los dioses del mundo y su historia, los Césares y los semidioses políticos que vinieron después. «Únicamente un cristiano puede ser un buen ateo», he dicho una vez a propósito de Bloch, dando la vuelta a su frase: «Sólo un ateo puede ser un buen cristiano». El ha aceptado esta oferta⁵⁶. Pero un «buen cristiano» es, como el centurión gentil, aquel que dice del Crucificado: «Verdaderamente éste es hijo de Dios», y para el que, por ende, la historia mundial y sus dominadores están desdivinizados.

2. «Si no encontrara a Dios en Jesús, tendría que considerar a Dios como el diablo», dijo Zinzendorf a su comunidad fraterna, refiriéndose a Lutero: «Tú adoras al diablo con tanta facilidad, si tienes que aceptar a otro

⁵⁶ Esto se ha incorporado en el subtítulo del libro de E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 1969.

Dios fuera de Jesús»⁵⁷. Entre el Crucificado y los dioses no se trata cristianamente de una gradación en el sentido de que Dios se revelara menos en el mundo, la historia y política mundiales, mientras que en Jesús se revelaría más. Esta idea de gradación entre *theologia naturalis* y *theologia christiana* es fácilmente desenmascarable como ideología de una iglesia estatal, que quiere asentarse sobre la religión política existente de una sociedad, como si se tratara de su superior complemento y, por tanto, de su justificación sobrenatural, considerándose a sí misma «la corona de la sociedad». Entre el «Dios en Cristo» y los dioses fuera de él y en otras representaciones se encuentra la cruz de ese Dios y, por lo mismo, la alternativa: «aut Christus - aut Caesar», como la que en otro tiempo planteó Elías entre «Yahvé y los baales». Por eso ni Lutero ni Zinzendorf hablaron de otros dioses o de otras revelaciones del mismo Dios, sino de «Dios e ídolo» y de «Dios y el diablo». La cruz de Jesús separa entre el Dios humano, el de la libertad y el amor, y el «anti-Dios», el que mantiene a los hombres amarrados con superpoder y llenos de temor, como hacen los demonios, tragándose los en la nada. El «Dios crucificado» no puede, sin embargo, confundirse con el «Dios de los cristianos», pues desde el punto de vista de la psicología y sociología de la religión el «Dios de los cristianos» no siempre, o sólo raramente, es el «Dios crucificado». La cruz, si se la reconoce en toda su radicalidad y hasta las últimas consecuencias, constituye escándalo y locura también para el cristianismo histórico. La libertad de la fe a causa del Dios crucificado no es «cosa de todos», precisamente porque el Dios humano es para todos; pues, ¿a quién le gusta ser «cualquiera» y «totalmente pecador»?

⁵⁷ Cf. S. Eberhard, *Kreuzestheologie*, 1937, 89.

El «Dios crucificado»

Después de los tres capítulos cristoiológicos hay que desarrollar ahora en tres capítulos sistemáticos las consecuencias de esa teología del Crucificado en orden al: concepto de Dios (c. 6), la antropología (c. 7) y respecto de una teoría crítica de iglesia y sociedad (c. 8). Procedemos en sentido inverso, comenzando con el concepto de Dios, que intenta comprender el «abandono por su parte que sufre Jesús» en la cruz, llegando luego a una interpretación del hombre, que intenta ser justa con el «blasfemo» crucificado y preguntar, finalmente, por una «teología política», en la que se desarrolle la dimensión política de su crucifixión en lo referente a su importancia para iglesia y sociedad.

1. ¿La «muerte de Dios» como origen de la teología cristiana?

La discusión sobre la existencia de Dios y la fe en él ha hecho sentirse inseguros a muchos cristianos y teólogos en los últimos años. Se han desmoronado ideas religiosas que se habían ido heredando, y muchos se encuentran desorientados entre las frases de moda: «Dios ha muerto» y «Dios no puede morir»¹. A pesar de todo, en estos

¹ Para la introducción en la «teología-del-Dios-ha muerto» americana: Th. Altizer-W. Hamilton, *Teología radical y la muerte*

conflictos desarrollados públicamente han surgido en el pensamiento teológico nuevas direcciones convergentes, que hacen abrigar la esperanza de una doctrina sobre Dios consecuentemente *cristiana*. Puesto que se están dando tanto en la teología católica como la evangélica, se puede hablar de una tarea y esperanza ecuménicas. Es cierto que algunos han excluido del diálogo actual la cuestión de Dios en la lucha por una iglesia nueva y una sociedad humana. Es indudable que otros, después de la poética «muerte de Dios» en la época moderna, se han aferrado, de un modo neoprotestante, únicamente a Jesús, su ideal y esbozo humano. Mas la crisis no la desatan estas superficialidades. Tras la crisis político-social de la iglesia, tras la crisis creciente de su prestigio en declaraciones públicas y en su forma institucional, acecha la cuestión cristológica: ¿quién es realmente Cristo hoy para nosotros? Ya nos hemos ocupado de esta crisis cristológica después de la de tipo político en la iglesia. Pero en la cuestión cristológica sobre Jesús está implicada, en definitiva, la pregunta sobre Dios: ¿cuál es el Dios que motiva la fe cristiana: el Crucificado o los dioses de la religión, la raza y la clase?

Sin una nueva certeza y un nuevo conocimiento en la fe cristiana misma no habrá credibilidad pública ninguna de la cristiandad en los problemas humanos y sociales del mundo dividido.

Las nuevas corrientes convergentes del pensamiento teológico concentran hoy la cuestión y el conocimiento de

de Dios, Barcelona-México 1967; para la iniciación en la discusión americana y alemana, S. M. Daecke, *Der Mythos vom Tode Gottes*, 1970. De modo periodísticamente simplificante, H. Zahrnt, *Dios no puede morir*, Bilbao 1971. En las reflexiones que siguen renuncio a una discusión de sus tesis y me ciño a los trabajos más profundos, en todos los sentidos, mencionados en las páginas que van a continuación.

Dios sobre la muerte de Cristo en la cruz, intentando comprender la esencia de Dios a partir de la muerte de Jesús. Esa «teología de la muerte de Dios», que suena algo patética, ha cosechado al menos el éxito de haber obligado a que en la teología se tuviera que comenzar por la cristología y que, por tanto, se tuviera que hablar de Dios a propósito de Jesús, lo que en concreto significa hacer teología escuchando el grito de muerte de Jesús². Prácticamente todas las tradiciones teológicas han tratado la cruz y resurrección de Jesús en el horizonte de la soteriología. También los estudios de las iglesias evangélicas, a que nos hemos referido en los capítulos anteriores, tratan de la cruz de Jesús únicamente al preguntar por la «base de la salvación»³.

No es que esto sea falso, pero no es lo suficientemente radical. Hay que seguir preguntando: ¿qué significa la cruz de Jesús para Dios mismo? «Jesús murió por Dios antes que por nosotros», dijo P. Althaus con pleno sentido, refiriéndose a que un grave defecto de la teología antigua del protestantismo fue el no haber interpretado la cruz a partir ya de la relación del hijo con el Padre, sino haberla relacionado inmediatamente con el pecado de la humanidad como muerte expiatoria, por no hablar de la moderna jeso-logía protestante, que en su muerte no veía más que un sufrimiento obediente y ejemplar y la prueba de su fidelidad en la misión⁴. ¿Pero cómo pue-

² Esta idea, de la que he partido en los capítulos precedentes, la defiende igualmente E. Jünger, *Unterwegs zur Sache*. Theologische Bemerkungen, 1972, 297: «Toda profesión cristiana de fe o se aviene con el grito de muerte de Jesús o, en definitiva, no profesa la fe en Dios».

³ Cf. el resumen de los estudios por Fr. Vierung, *Der Kreuzestod Jesu*. Interpretation eines theologischen Gutachtens, 1969.

⁴ P. Althaus, *Theologische Aufsätze*, 1929, 23. Su artículo en este volumen sobre «La cruz de Cristo» merece ser resaltado.

de ser la «muerte de Jesús» un *predicado divino*? ¿No significa esto una revolución en el concepto de Dios?

En la teología católica K. Rahner entendió ya en 1960 la muerte de Jesús como la *muerte de Dios*, en el sentido de que por su muerte «nuestra muerte se convirtió en la del mismo Dios inmortal». Esta frase se encuentra en sus *Advertencias sobre el tratado «de Trinitate»*⁵, teniendo sentido sólo en el contexto trinitario. Con ello invitó a pensar con más detención en la muerte de Jesús no sólo en su efectividad salvadora, sino en sí misma considerada. Puesto que no se debe aceptar que esta muerte «no toque» a Dios, «precisamente esta muerte nos revela a Dios». «La muerte de Jesús pertenece a la automanifestación de Dios»⁶. ¿Pero hasta qué punto es «alcanza-

⁵ K. Rahner, *Escritos de teología IV*, Madrid 1964, 105 ss.

⁶ K. Rahner, *Jesucristo*, en *Sacramentum mundi IV*, Barcelona 1973, 66-67: «La muerte de Jesús como muerte de Dios. No por apoyar la moda superficial de una 'teología de la muerte de Dios', sino en virtud de la problemática objetiva, en una cristología actual la muerte de Jesús ha de pensarse con mayor precisión, no sólo en su efecto salvífico, sino también *en sí misma*. Sobre todo, porque no es un mero acontecimiento biológico, sino algo que afecta a todo el hombre. Si decimos que el logos encarnado murió solamente en su realidad *humana* e implícitamente entendemos eso en el sentido de que esta muerte no afectó a Dios, no decimos más que una verdad a medias, silenciando la auténtica verdad cristiana. Ciertamente el 'Dios inmutable' no experimenta 'en sí mismo' ninguna historia temporal y por tanto ninguna muerte; pero *él mismo* (y no sólo 'lo otro') tiene *por la encarnación una historia en lo otro*. Así, esta muerte expresa precisamente (al igual que la humanidad de Cristo) a Dios tal como es y tal como quiso ser para nosotros con una resolución libre y eternamente válida. Luego esta muerte de Dios en su ser y su devenir en 'lo otro' (el mundo) debe pertenecer sin duda alguna a la ley de la historia de la alianza nueva y eterna, que nosotros hemos de vivir. Tenemos que compartir el destino de Dios en el mundo. No porque con el ateísmo de moda declaramos que Dios no existe o que nada tenemos que ver con él, sino porque nuestra posesión de Dios pasa constantemente por el abandono divino (Mt 27, 46; Mc 15, 34) de la muerte, en el que sólo

do» y «afectado» Dios mismo por la suerte de Jesús en la cruz? ¿Ha sufrido en sí mismo o sólo en otro? ¿Va tan lejos ese afectar que se puede indentificar: «la muerte de Jesús *como* la muerte de Dios»? ¿Y quién es entonces Dios: el que hace morir a Jesús o, al mismo tiempo, también Jesús que ha muerto? ¿Qué disensión presupone esto en Dios? H. Urs von Balthasar ha incorporado igualmente esa fórmula ominosa de la «muerte de Dios», desarrollando el *mysterium pascale* bajo el título: «La muerte de Dios como fuente de salvación, revelación y teología»⁷. El también atribuye al Crucificado el conocimiento de Dios y la recepción de la salvación, entiende la iglesia «bajo la cruz» y «a partir de la cruz», desarrollando la doctrina sobre Dios como teología trinitaria de la cruz. Esto lo lleva, con todas las salvedades, a la *theologia crucis* de Lutero, Hegel y Kierkegaard, a los teólogos de la kénosis del siglo XIX, alemanes, ingleses y rusos, y a K. Barth. Más teológicamente que K. Rahner relaciona con el misterio íntimo en Dios mismo la entrega, el dolor y la muerte del Crucificado, encontrando, a la inversa, en esta muerte de Jesús la plenitud de las relaciones trinitarias de Dios mismo. Con todo, en este trabajo no se han tematizado las cuestiones fundamentales sobre la mutabilidad de Dios, su capacidad de sufrimiento y su «muerte».

Esto es lo que han intentado posteriormente H. Mühlén en un breve trabajo sobre *La mutabilidad de Dios*

Dios nos sale radicalmente al encuentro, pues él se ha entregado a sí mismo en amor y como el amor, cosa que se realiza y manifiesta en su muerte. La muerte de Jesús pertenece a la *automanifestación de Dios*.

⁷ H. Urs von Balthasar, *El misterio pascale*, en *Mysterium salutis III/2*, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogma, Madrid 1971, 143-337, especialmente 169 ss.

como horizonte de una cristología futura⁸ y H. Küng en excursos de su libro sobre Hegel, *La encarnación de Dios*, a propósito de las cuestiones: «¿Puede Dios sufrir?» e «¿Inmutabilidad de Dios?»⁹.

Por parte evangélica ha desarrollado una *theologia crucis*, además de A. Schlatter¹⁰ y P. Althaus, K. Barth en la doctrina sobre la predestinación y la reconciliación de su *Dogmática*¹¹. El «Jesús crucificado es la imagen viva de Dios invisible»¹². Su conocida concentración cristológica de la teología, que jamás llegó a ser «cristomonismo», lo llevó, en la doctrina sobre la reconciliación, a combinar las doctrinas tradicionales de las dos naturalezas de Cristo, la divina y la humana, y las dos situaciones de Cristo, de humillación y exaltación. Conforme a eso la divinidad de Jesús se revela precisamente en su rebajamiento y su humanidad, en su exaltación. De ese modo grabó Barth consecuentemente la dureza de la cruz en el concepto de Dios¹³. Su crítica a una *theologia crucis* lute-

⁸ H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, 1969.

⁹ H. Küng, *La encarnación de Dios*. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura, Barcelona 1974. Los excursos mencionados se hallan en las págs 622 ss y 637 ss.

¹⁰ A. Schlatter, *Jesu Gottheit und das Kreuz*, 21913, merece, en las cuestiones cristológicas actuales, ser arrancado del olvido lo mismo que B. Steffen, *Das Dogma vom Kreuz*. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie, 1920.

¹¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II, 2 y IV, 1-4.

¹² *Ibid.* II, 2, 132. Sobre esto E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, 1965.

¹³ Lo resalta con razón B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, 1971, 180 s: «El rechazo de la paradoja (tiene) en Barth precisamente la función e intención de pensar hasta el fin la *theologia crucis* de modo consecuente hasta incrustar la cruz en el concepto de Dios y, de esa manera, mostrar, ante todo a la

rana parcial lo condujo a aceptar y profundizar la teología de la cruz, pues sólo en conexión con la resurrección de Jesús puede ser teología la teología de la cruz y, al mismo tiempo, representar un conocimiento radical del abandono del Crucificado. Puesto que Barth pensó consecuentemente a «Dios en Cristo», pudo pensar históricamente el ser de Dios, hablar casi teopasianamente del sufrimiento y compasión de Dios en la cruz del hijo y, por último, hablar de la «muerte de Dios», al menos en cuanto al contenido, aunque no lo haga verbalmente. «Es el mismo Dios el que es rechazado en su hijo según la decisión eterna de Dios», pues «quiere perder Dios, para que gane el hombre»¹⁴. Su límite crítico radica, a mi entender, curiosamente en que Barth piensa todavía demasiado teológicamente y no con suficiente decisión trinitariamente¹⁵. Resaltando siempre y con razón que «Dios (estaba) en Cristo», que es Dios mismo el que se abaja, Dios mismo está en la cruz, emplea un concepto simple de Dios, aún no desarrollado en el aspecto trinitario. Precisamente por eso tiene que distinguir, como K. Rahner, en el «Dios en Cristo», el que sale de sí a causa de

teología en cuanto habla sobre Dios, que su lugar está en la cruz, o sea, 'en la tierra'».

¹⁴ *Kirchliche Dogmatik* II, 2, 182. 177. Por eso se dice en *Kirchliche Dogmatik* VI, 1, 622: «Una *theologia gloriae*, la alabanza de lo que Jesucristo recibió para nosotros en su resurgimiento y lo que el Resucitado es para nosotros, no tendría sentido alguno si no incluyera también la *theologia crucis*: el elogio de lo que en su muerte hizo por nosotros y de lo que como crucificado es para nosotros. Pero tampoco tendría sentido una *theologia crucis* abstracta. No se puede alabar suficientemente la pasión y muerte de Cristo, si esta alabanza no incluye ya en sí la *theologia gloriae*: el elogio de aquel que en su resurrección es el recibidor de nuestro derecho y nuestra vida, el Resucitado de entre los muertos por nosotros».

¹⁵ Así después de la crítica de G. C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, 1957, 277, también B. Klappert, o. c., 182 nota 58.

su decisión originaria, otra vez al Dios que existe precedentemente en sí mismo, en su intangibilidad por el mal¹⁶. Por encima de toda la polémica contra la distinción de Lutero entre el *Deus revelans* y el *Deus absconditus* se acerca con ello el mismo Barth a tal distinción. Pero en este lugar se la puede evitar si se habla del acontecimiento de la cruz trinitariamente de una manera más diferenciada: el Hijo sufre y muere en la cruz. El Padre sufre con él pero no de la misma manera. La paradoja de que Dios «muera» en la cruz y, sin embargo, no esté muerto, se puede resolver trinitariamente, si se deja fuera por de pronto el concepto simple de Dios. El modo teopasiano de hablar de la «muerte de Dios» puede ser una metáfora general. Pero mirado más de cerca es insostenible.

Después de K. Barth, E. Jüngel, movido por la «teología del Dios ha muerto», desarrolló más el pensamiento fundamental «de la muerte del Dios viviente»¹⁷. Discu-

¹⁶ Cf. sobre el particular *Kirchliche Dogmatik* II, 2 (además de 168, 178) 181: «Dios podía haberse bastado consigo mismo y con la inalcanzada gloria y felicidad de su vida interior. No lo hizo»; 185: «Al decidir Dios ese desparramarse de su gloria, decide necesariamente también esto: que se adentre en el terreno de la contradicción su gloria, la que en él mismo, en su vida íntima, en cuanto vida del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, no está sometida a impugnación ni turbación alguna, la que en él mismo existe sin contradicción...». La «tranquilidad de Dios en sí mismo» y su «ser en la decisión» no se excluyen ciertamente en su carácter vivencial, por eso he hablado aquí de una «distinción». Dios elige para trono suyo la cruz de un malhechor, dice Barth (182). Mas existiendo así Dios en la cruz de Jesús, ¿qué significa, a la inversa, que la cruz existe en Cristo? ¿o no alcanza al ser de Dios en sí mismo? Entonces el concepto cristológico de Dios en Barth sigue suponiendo una restricción transcristológica. De esta problemática no se ha ocupado tampoco el buen trabajo de W. Krötke, *Sünde und Nichtiges bei K. Barth*, 1970.

¹⁷ E. Jüngel, *Vom Tod des lebendigen Gottes*. Ein Plakat: ZThK 65 (1968) 1-24, ahora en *Unterwegs zur Sache*, 80 ss.

tiendo con teísmo y ateísmo, lo ha seguido H.-G. Geyer¹⁸. La profunda crítica trinitaria al modo de hablar de Dios por parte de Barth con vistas a la cruz de Cristo los alcanza también a ellos. Si se tiene en cuenta la importancia de la muerte de Jesús para Dios mismo, hay que llegar a las tensiones intratrinitarias y relaciones de Dios, hablando del Padre, del Hijo y del Espíritu. Pero entonces se hace inadecuada la manera simple de hablar de «Dios» con la mirada puesta en el acontecimiento de Cristo. Al hablar del «Dios en Cristo», ¿se piensa únicamente en el Padre, que lo abandona y entrega, o, al mismo tiempo, también en el hijo abandonado y entregado? Cuanto más se interpreta todo el acontecimiento de la cruz como suceso de Dios, tanto más se rompe el simple concepto de Dios. Al que lo analiza se le deshace al mismo tiempo trinitariamente. Desde el exterior del misterio que se llama «Dios», se llega a su interior, que es trinitario. Esto constituye la «revolución en el concepto de Dios», revelada por el Crucificado. ¿Y entonces quién o qué se quiere decir con «Dios»?

La muerte de Jesús en la cruz es el *centro* de toda la teología cristiana. No es el único tema de la teología, pero sí que constituye algo así como la puerta de entrada a sus problemas y respuestas en la tierra. Todas las manifestaciones cristianas sobre Dios, la creación, pecado y muerte están señalando al Crucificado. Todas las afirmaciones cristianas sobre la historia, iglesia, fe y santificación, el futuro y la esperanza vienen del Crucificado. El nuevo testamento se dirige en su variabilidad al acontecimiento de la crucifixión y resurgimiento de Jesús y de él se deriva. Constituye *un* acontecimiento y *una* persona. La suma de «cruz y resurgimiento» significa nada

¹⁸ H. G. Geyer, *Atheismus und Christentum*: EvTh 30 (1970) 255-274.

más que la sucesión temporalmente insoslayable de la locución, y no la yuxtaposición de hechos, pues cruz y resurgimiento no representan realidades al mismo nivel; con la primera expresión se designa un acontecimiento histórico, con la segunda, uno escatológico, acontecidos ambos en Jesús. Por eso se hallan en el centro no «cruz y resurgimiento», sino el *resurgimiento del Crucificado*, que califica su muerte como acaecida por nosotros, y la *cruz del Resurgido*, que revela y hace accesible a los mortales su resurgimiento de entre los muertos.

La tradición cristológica, por regla general, siguió en la formulación de este acontecimiento, el himno cristológico de Flp 2. Por eso interpretó la humanización del hijo de Dios como su camino para la humillación en la cruz. La encarnación del Logos se completa en la cruz. La humanización se encamina a su pasión. El envío de Jesús se completa en su abandono en la cruz. Por esa razón no se puede hablar de una humanización de Dios, sin tener ante la vista este final. No puede haber teología alguna de la encarnación que no se convierta en teología de la cruz. «Quien dice humanización, dice ya cruz»¹⁹. Dios no se hizo hombre según la medida de nuestras ideas de la humanidad. Se hizo hombre como nosotros no queremos serlo, un rechazado, maldecido, crucificado. *Ecce homo!* ¡Mirad al hombre! no representa una sentencia que se deduzca de la confirmación de nuestra humanidad, ni hecha sobre la base de «lo igual es conocido por lo igual», sino que se trata de una profesión de fe, que reconoce la humanidad de Dios en el Cristo deshumanizado de la cruz. Por eso la profesión dice al mismo tiempo: *Ecce Deus!* ¡Mirad a Dios en la cruz! Por lo cual, en su humanización «hasta la muerte de cruz» radica, en definitiva, no una ocultación de Dios, sino su humillación

¹⁹ H. Urs von Balthasar, *o. c.*, 152.

renunciante, en la que está totalmente en sí mismo y totalmente en el otro, en el monstruo. El rebajamiento hasta la muerte de cruz corresponde a la esencia de Dios en la contradicción del abandono. Si a Jesús el crucificado se le llama «imagen viviente del Dios invisible», esto significa: *ése* es Dios y *así* es Dios. Dios no es más grande que en este rebajamiento. Dios no es más glorioso que en esta entrega. Dios no es más poderoso que en esta impotencia. Dios no es más divino que en esta humanidad²⁰. Todo cuanto la teología cristiana dice sobre «Dios», se basa, en definitiva, en este acontecimiento cristológico. Y el suceso de Cristo en la cruz es acontecimiento divino. Y viceversa, el acontecimiento de Dios es el que ocurre en la cruz del Resucitado. Aquí Dios no ha actuado exclusivamente hacia fuera a partir de su gloria y eternidad intocables. Aquí ha obrado en sí mismo y, por tanto, ha padecido en sí mismo. Aquí él mismo es amor con todo su ser. La nueva cristología, la que se esfuerza por pensar la «muerte de Jesús como muerte de Dios», tiene que incorporar, por consiguiente, los aspectos de verdad de la kenótica (la doctrina del despojamiento de Dios)²¹. No puede poner el ser divino sólo en relaciones dialécticas con el ser humano, relaciones que dejan invariados a uno y otro, sino que tiene que comprender al ser divino en su camino hacia el humano y al revés. Lo que quiere decir que tiene que interpretar el acontecimiento de la

²⁰ Cf. sobre el asunto Gregorio de Nisa, *Or. cat.* 24 (citado por H. Urs von Balthasar, *o. c.*, 162): «El hecho de que la omnipotente naturaleza fuera capaz de descender a la bajeza del hombre, representa una prueba mucho más clara de su poder que la grandeza de sus milagros... El descenso de Dios es una cierta superabundancia de poder, para el que no hay obstáculo ninguno tampoco en lo que parece oponerse a su naturaleza... La grandeza se manifiesta en el rebajamiento, con lo que, sin embargo, no disminuye la grandeza».

²¹ P. Althaus, art. *Kenosis*, en RGG³ III, 1244-246; H. Urs von Balthasar, *o. c.*, 153: «La kénosis y la nueva imagen de Dios».

cruz trinitaria y personalmente en el ser de Dios. A diferencia de la doctrina de las dos naturalezas en la persona de Cristo, tiene que partir del aspecto total de esa persona, interpretando la muerte del Hijo en su relación con el Padre y el Espíritu. La doctrina de la kénosis, del autodespojamiento de Dios, seguía pesando todavía en el marco de la distinción de las dos naturalezas de Dios y del hombre. Pero intentaba entender el ser de Dios en movimiento. Ha tenido pocos seguidores, porque el marco de pensamiento mantenido llevaba a sentencias difíciles e imposibles. Pero P. Althaus tiene razón al escribir:

La cristología tiene que pensar a partir de la cruz: en la impotencia total, en la agonía del Crucificado, de la que no se debe mantener alejada a ninguna «naturaleza divina», en todo ello actúa la total e indisminuida divinidad de Dios. Lo que Pablo tomó como palabra del Señor para toda su vida («Mi fuerza se muestra fuerte en la debilidad», 2 Cor 12, 9), lo reconocemos en la fe en Jesucristo como una ley de la vida de Dios mismo. Por supuesto que al contacto de esta idea se rompe el antiguo concepto de la inmutabilidad de Dios. La cristología tiene que tomar en serio el hecho de que Dios mismo, en el Hijo, verdaderamente se mete en el dolor, y precisamente en él es y permanece totalmente Dios. No se puede intentar racionalizar este misterio de Dios mediante una teoría, que hace que Dios esté presente y actuante en Jesucristo sólo en la medida en que no haga saltar los límites de lo humano según nuestros conceptos. Pero tampoco se debe intentar mostrar directamente la divinidad en sentido ontológico en la condición humana de Cristo. La divinidad está oculta bajo la humanidad, manifiesta sólo a la fe, pero no visible, por lo tanto, más allá de la posibilidad de una teoría. La kénosis consiste en que eso es así, en que Dios se adentra en la ocultación de su divinidad bajo la humanidad²².

²² P. Althaus, en *o. c.*, 1243.

Althaus se ha acercado muy considerablemente, con esta postura frente a la antigua doctrina de la kénosis, a la interpretación personal de la pasión y muerte de Jesús como hijo en relación con el Padre. Ha problematizado el teorema de la inmutabilidad y, con ello, también el axioma de la incapacidad de sufrimiento de la naturaleza divina. Pero acaba por replegarse hasta la antigua dialéctica de divinidad y humanidad, destruyéndose la interpretación trinitaria de la kénosis. La «teología mística de la iglesia oriental» pudo sin dificultades seguir con la doctrina de las dos naturalezas, por la que se distinguen Dios y hombre, y decir: «La kénosis... (y) la obra del hijo humanado (es) al de la santísima trinidad, de la que no se puede separar a Cristo»²³. Mas si la kénosis del Hijo hasta la muerte de cruz es la «revelación de toda la trinidad», entonces este acontecimiento se puede exponer también únicamente como acontecimiento de Dios. En el hecho de la cruz se revelan las relaciones de Jesús, el Hijo, con el Padre y al revés. Desde la realidad de la cruz y su efecto liberador se nos revela la salida del espíritu partiendo del Padre. La cruz se halla *en* medio del ser trinitario de Dios, separa y une las personas en sus relaciones mutuas y las muestra concretamente. Pues la dimensión teológica de la muerte de Jesús en cruz es, como dijimos, el acontecimiento entre Jesús y su Padre en el espíritu del abandono y la entrega. En estas relaciones se manifiesta la persona de Jesús en su totalidad como hijo, pasando a segundo plano la correspondencia de divinidad y humanidad en su persona. Él que verdaderamente dice trinidad, habla de la cruz de Jesús sin especular con enigmas celestes.

Por eso tenemos que hablar más diferenciadamente

²³ A. Lossky, citado por H. Urs. von Balthasar, *o. c.*, 159.

que lo que dejaba entrever el punto de partida de este párrafo sobre la «muerte de Dios».

La muerte de Jesús no se puede entender «como muerte de Dios», sino sólo como muerte *en* Dios. Como origen de la teología cristiana no se puede designar la «muerte de Dios», por más que la palabra señala hacia algo acertado, sino sólo la muerte de cruz en Dios y Dios en esta muerte de Jesús. Si se formula así, es aconsejable abandonar el concepto de Dios y, en el lugar que merece ser llamado «Dios», hablar de las relaciones entre Hijo, Padre y Espíritu. De la vida de ellos, que encierra en sí la muerte de Jesús, se deduce luego quién es Dios y qué significa su divinidad. A las sentencias usadas hasta ahora sobre la interpretación específicamente cristiana del hablar de la «muerte de Dios» les falta casi siempre una dimensión, la trinitaria. «Dios extendió sus manos en la cruz, para abrazar los límites del orbe», dice Cirilo de Jerusalén. Se trata de una expresión simbólica. Invita a entender todo el orbe, su pasión y sus esperanzas en los brazos extendidos del Crucificado, es decir, en Dios. «¡Oh leño santo en que Dios estuvo extendido!»²⁴. Este símbolo invita a comprender al Cristo pendiente de la cruz como al Dios «extendido» trinitariamente

2. Teísmo y teología de la cruz

Mientras que la teología de la cruz en la tardía edad media fue expresión de la mística del dolor, Lutero la emplea como nuevo principio teológico de conocimiento. Para él la cruz no es símbolo del camino del dolor hacia la comunión con Dios, un viraje del camino de las obras hacia la benevolencia de Dios, sino que, como cruz del Cristo rechazado y abandonado, es la revelación visible

²⁴ Citas en H. Urs von Balthasar, *o. c.*, 227.

del ser de Dios para el hombre en la realidad de su mundo. La disputa de Heidelberg, el 26 de abril de 1518, fue una conferencia teológica regular del capítulo de la orden de los agustinos ermitaños²⁵. Lutero expuso su nuevo principio teológico de conocimiento enlazando con la exégesis del Sal 22. Luego tuvo que marchar a Worms. La *theologia crucis* se halla, pues, en el punto culminante de su «decisión reformadora», representando su base teórica. Pues Lutero entiende la cruz de Cristo de modo totalmente a-místico, como protesta de Dios contra el mal uso de su nombre puesto al servicio de la coronación religiosa de la humana sabiduría, la humana eficiencia y el imperio cristiano de la sociedad eclesiástica medieval, y en favor de la libertad de la fe. Con la *theologia crucis* comienza la lucha reformadora por la verdadera o la falsa iglesia, por la liberación del hombre esclavizado a causa de la coacción de las obras y prestaciones, tratándose, por ende, de una lucha por una nueva relación con la realidad misma²⁶.

Tesis 19: Con razón se llama teólogo no a aquel que descubre y comprende la esencia verdadera de Dios mediante sus obras. Eso se ve claro en aquellos que fueron teólogos de esa manera y, sin embargo el apóstol los llama, en Rom 1, 22, necios. La invisible esencia de Dios es su fuerza, divinidad, justicia, bondad, etc. El conocimiento de todas estas cosas no hace sabio y digno.

²⁵ El texto sigue las *Luthers Werke in Auswahl* V, ed. E. Vogelsang, Berlin 1933, 375-392; en alemán conforme a la *Münchener Luthersausgabe* I, 131-145. Cf. sobre el asunto W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, 1967; H. J. Iwand, *Nachgelassene Werke* II, 1966, 281 ss: *Theologia crucis*; K. Schwarzwaller, *Theologia crucis*. Luthers Lehre von der Prädestination nach *De servo arbitrio*, 1970.

²⁶ H. J. Iwand, *o. c.*, 382.

Lutero no habla aquí de la teología como conocimiento de Dios en sí, sino del teólogo, es decir, del hombre que intenta conocer a Dios. Todo cristiano es para él «teólogo», o sea, uno que conoce a Dios. ¿Qué hace de él el conocimiento de Dios? No se considera la teoría teológica en sí, su contenido y su método, sino la teoría en conexión con su *usus* por el hombre. A esto lo llamamos en el capítulo 2 paso de una pura teoría a una de cuño crítico²⁷, porque ya Lutero refleja aquí conocimiento e interés en sus contextos conscientes o inconscientes. Pregunta por el interés dominante en el conocimiento de Dios y por el uso del conocimiento por parte del hombre. Por eso no habla de una *theologia gloriae*, sino del *theologus gloriae*.

La vía de conocimiento que critica es la de la *theologia naturalis* según el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, no la de una teología en el reino de la gloria. Este método parte, según la tesis 19 de Lutero, de las obras de Dios —*ea, quae facta sunt*—, concluyendo de los efectos a la causa, de las obras al autor de la obra, llegando mediante una conclusión al conocimiento indirecto de la esencia invisible de Dios: su fuerza, divinidad, sabiduría y justicia. Pablo había dicho de los gentiles en Rom 1, 19-20: «Pues lo que se sabe de Dios, les está manifiesto, pues él se lo ha revelado, para que por las obras, o sea, por la creación del mundo, se vea la esencia invisible de Dios, su fuerza y divinidad». Pedro Lombardo dio a este conocimiento natural de Dios la siguiente forma: «El hombre lo descubre (al creador) en lo creado del mundo gracias a la excelencia (*excellencia*) con que sobresale de entre todas las creaturas y gra-

²⁷ Cf. sobre el particular M. Horkheimer, *Kritische Theorie* II, 1968, 137 ss y J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, 1968, 160 ss.

cias a su coincidencia con todo lo creado»²⁸. En primer lugar, aquí está presente la antigua tradición estoica: a) el cosmos está gobernado por el logos divino, correspondiendo en su racionalidad a la misma esencia divina; b) a todos los hombres les son connaturales los gérmenes de la razón. Si el hombre conoce con la ayuda de sus ideas congénitas, con su razón, la razonabilidad del cosmos (lo igual es conocido por lo igual), llega a una vida conforme con la naturaleza²⁹. Mas si la naturaleza (*physis*) corresponde a Dios y es incluso divina, el hombre llega a una vida correspondiente a Dios a base de una que esté de acuerdo con la naturaleza y la razón. La formulación cristiano-teológica de Lombardo deshace, es cierto, el panteísmo estoico y el panracionalismo, introduciendo la diferencia entre el creador y las creaturas, pero supera la diferencia mediante la *analogia entis* entre la creación y su creador. Su formulación se sigue aferrando a la *excellencia* del hombre frente a todas las demás creaturas y a su *convenientia* con ellas. Como ser inteligente el hombre se encuentra al mismo tiempo en la creación y fuera de ella. En esto consiste su «posición ex-céntrica»³⁰, que se llama también su «autotrascendencia». Mediante el *intelligere* trasciende a la creación y por el *conspicere*, la penetración, participa de la sabiduría de Dios. La contemplación inteligible sube, mediante una conclusión, de lo visible a lo invisible, de lo múltiple a lo uno, de las realidades al autor de ellas. El interés dominante del conocimiento radica en la *excellencia* del hombre. La consecuencia es la exaltación del hombre sobre todas

²⁸ *Sent.* I, dist. 3, 1, citado por H. J. Iwand, *o. c.*, 385.

²⁹ Diógenes Laercio VII, 88; sobre esto E. Topitsch, *Das Problem des Naturrechts*, en *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, ed. W. Maihofer, 1962, 159 ss y E. Wolf, *Menschwerdung des Menschen?* en *Peregrinatio* II, 1965, 119 ss.

³⁰ Así H. Plessner, *Lachen und Weinen*, 1961, 42 ss.

las creaturas y su egreso de la conveniencia con todas ellas. Esta vía de conocimiento es la base de todas las pruebas cosmológicas sobre Dios. Hegel dijo: «El punto de partida de estas pruebas es la finitud, pero ésta tiene varias finalidades en sí, por lo cual hay varias pruebas»³¹. El punto de arranque de las cinco vías para conocer a Dios, según Tomás de Aquino, es la percepción del movimiento, el efecto, el ser posible, el finito, el ordenado³². El método lo constituye la conclusión. El presupuesto ontológico para ella es la relación óptica entre movimiento y motor, efecto y causa, entre posible y necesario, finito e infinito, así como entre el ser ordenado y su ordenador racional. Tiene que haber una comunión en el ser (*analogia entis*) entre efecto y causa, etc., pues de lo contrario no sería posible la lógica de la consecuencia. Tiene que haber una realidad accesible al hombre mediante la experiencia y contemplación, relacionada al mismo tiempo con Dios y que le corresponda, pues de lo contrario no habría conocimiento de Dios inmediatamente accesible para todo.

Las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios presuponen un Dios revelado y manifiesto indirectamente por sus obras. Por eso concluyen de *ea, quae facta sunt* hasta llegar al ser invisible de Dios. Este proceso conclusivo no es problemático, sino preciso; sin duda que su presupuesto es cuestionable, es decir, el que todo lo que existe corresponda a Dios, relacionándose con su ser mediante analogías esenciales. La lógica conclusiva lo que hace, en realidad, es únicamente llevar estas correspondencias esenciales al campo del conocimiento. En el conocimiento intelectual que produce se reconocen, pues,

³¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, PhB 64. 70.

³² Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I q. 2 a. 3.

estas dos cosas: 1. La invisible esencia de Dios se conoce por sus obras y las realidades mundanas; y 2. La realidad del mundo se conoce, viceversa, como mundo de Dios, es decir, como cuerpo visible de la divinidad (stoa), es decir, desde el punto de vista cristiano, como su creación buena. La realidad experimentable y reconocible del mundo es como un espejo, en el que se puede conocer indirectamente la divinidad de Dios, su fuerza, sabiduría y justicia, pues se trata de un mundo creado, hecho, movido, ordenado y justo, se trata de cosmos o creación.

Cuando Tomás, siguiendo las cinco vías de este conocimiento conclusivo, llega al último, después de lo cual ya no hay más que preguntar, a la *causa prima*, al *primum movens*, al *ens per se necessarium* y al *maxime ens*, entonces se expresa así: «et hoc omnes intelligunt Deum». Lo último en este camino cognoscitivo es lo primero en el ser. Llama «Dios» a lo que se tiene que considerar lo primero, incomprendible, origen y principio, para pensar la unidad del mundo finito. Es decir, él se imagina un último, primero, absoluto, incondicional y definitivo a causa del concepto del mundo en su totalidad. Entonces a Dios no se le piensa por sí mismo sino a causa de otro, por razón del ser finito. El interés dominante del conocimiento es el «asegurar» a Dios en y para el ser finito.

Tesis 20: Sino que con razón se llama teólogo a aquel que entiende como representado en el sufrimiento y la cruz lo visible de la esencia de Dios y lo que está vuelto al mundo. Lo que se halla de cara al mundo, lo visible de la esencia de Dios se contrapone a lo invisible, su humanidad, debilidad, locura... Pues, puesto que los hombres malusan el conocimiento de Dios basado en sus obras, quiso Dios por su parte que se le conozca por los sufrimientos, y quiso, por lo mismo, rechazar tal sabiduría de lo invisible mediante una sabiduría de lo visible, de modo que aquellos que no adoran a Dios, como él se revela en

sus obras, lo tengan que adorar como aquel que está oculto en los sufrimientos (1 Cor 1, 21). Por eso para nadie es bastante ni útil conocer a Dios en su gloria y majestad, si no lo reconoce al mismo tiempo en la bajeza y deshonra de su cruz..., por tanto, en Cristo crucificado se halla la verdadera teología y conocimiento de Dios.

Lutero sigue aquí el razonamiento de Rom 1, 18 ss, pero relacionándolo con 1 Cor 1, contraponiendo, por lo mismo, el conocimiento de Dios en la cruz al natural, basado en las obras de él. No niega la posibilidad del conocimiento natural de Dios, pero sí su realidad. Lo niega basándose en 1 Cor 1, 21: «Puesto que los hombres, de hecho, no conocieron a Dios por la creación—sino que mudaron la verdad en la mentira del culto a los ídolos—, «por eso plugo a Dios salvar por una predicación necia (la del Crucificado) a los que creen en ella». Potencialmente el conocimiento natural de Dios lo está abierto al hombre, pero de hecho lo malusa en interés de su autoexaltación y autodivinización. Lo mismo que malusa sus obras para la autojustificación, para ocultar su miedo de Dios y de sí mismo, así hace igualmente con el conocimiento de Dios encaminándolo a su *hybris*. En esta situación de intereses del hombre no sirve para nada el conocimiento de Dios, sino que únicamente le perjudica, porque lo «hincha», haciendo que se ilusione sobre su verdadera situación. El conocimiento de Dios en la pasión y muerte de Cristo toma en serio, por el contrario, esta situación perversa de intereses por parte del hombre. No es un conocimiento superior, exaltante, sino rebajante, declarador de culpabilidad. Aquí Dios no está en el cielo, sino que quiere algo sobre la tierra. Al revelarse en el Crucificado, contradice al hombre-dios que se exalta a sí mismo, destruye su *hybris*, mata a sus dioses y le devuelve la humanidad despreciada y abandonada.

La teología de la cruz toma, pues, en serio el interés de Dios en su conocimiento por el hombre. Dios se revela en la contradicción y protesta de la pasión de Cristo contra todo lo encumbrado, bello y bueno que el hombre busca para sí y, por lo mismo, pervierte. Por eso Dios no es conocido aquí por sus obras en la realidad, sino mediante su sufrimiento en la pasionalidad de la fe, que Dios deja efectuar en sí, matando, para vivificar, críticamente para liberar. A causa de ello su conocimiento se realiza no con la guía de las analogías desde la tierra al cielo, sino *sub contrario*, mediante contradicción, dolor, sufrimiento. Conocer a Dios significa padecerlo. Conocer a Dios en la cruz de Cristo implica un conocimiento crucificante, porque le destruye a uno todo lo que le puede servir de asidero y edificación, tanto las obras como el conocimiento de la realidad, liberándolo a uno precisamente de esa forma. La «ascensión del conocimiento de Dios» acontece en el «descenso al infierno del autoconocimiento», y ambos conjuntamente tienen lugar en el conocimiento de Cristo³³.

La teología de la cruz, según Lutero, no parte de las obras visibles de Dios, para descubrir su invisible esencia, sino que procede al revés, en sentido contrario de aquello «que se ve de la esencia de Dios y está cara al mundo». Esta esencia visible de Dios es para él, con todo, «pasión y cruz de Cristo». Se opone a esa «esencia invisible» de Dios en el conocimiento elevante del *theologus gloriae* y lo contradice. Únicamente Cristo, el Cru-

³³ B. Pascal, *Pensées*, n. 526, 527. Este dice: «El conocimiento de Dios sin el de la propia miseria hace orgulloso. Conocer su miseria y no a Dios lleva a la desesperación. El conocimiento de Jesucristo constituye el punto medio, porque en él encontramos a Dios y nuestra miseria» (He preferido traducir directamente del francés y no seguir la versión alemana que cita Moltmann. Cf. la traducción castellana de la Colección Austral n. 96, 1967, en la que por errata falta una línea (N. del T.).

cificado, es la «verdadera teología y conocimiento de Dios por parte del hombre». Esto presupone que, sin duda, es posible un conocimiento indirecto de Dios a través de las obras, pero que sólo en la cruz de Cristo se hace visible la esencia de Dios y es directamente reconocible, siendo, pues, verdadero y salvador tal conocimiento. Si allí se mira, por así decirlo, sólo a sus manos, aquí se fija uno en su corazón. Lo que a su vez únicamente es posible, si Dios ha salido de sí mismo en cuanto Cristo crucificado, se hace hombre, haciéndose visible en él para el hombre. De hecho la *theologia crucis* de Lutero es aquí radicalización de la doctrina de la encarnación con intención soteriológica.

Por el señorío de su humanidad y su carne, en el que vivimos por la fe, nos hace semejantes a él y nos crucifica, haciendo verdaderos hombres de dioses infelices y orgullosos, es decir, hombres en su miseria y pecado. Puesto que en Adán hemos ascendido a la semejanza con Dios, por eso bajó él hasta la semejanza con nosotros, para hacernos llegar al conocimiento de nosotros mismos. Pues éste es el sentido de la encarnación. En esto consiste el reino de la fe, en que rige la cruz de Cristo, que destruye la divinidad que nosotros hambreamos perversamente, devolviendo la humanidad y debilidad despreciada de la carne, que perversamente hemos abandonado³⁴.

Quien reconozca a Dios en la bajeza, debilidad y muerte de Cristo, no lo hace en la supremacía y divinidad soñada por el hombre que busca a Dios, sino en la humanidad que él mismo ha abandonado, rechazado y despreciado. Y esto destruye su soñada semejanza con Dios, que lo convirtió en un monstruo, y lo hace volver a su humanidad, que hizo suya el verdadero Dios.

³⁴ M. Luther, WA V, 128, 36.

Mientras que la mística medieval interpretaba el camino del sufrimiento y la *meditatio crucis* como vía para la divinización del hombre, *via negationis*, Lutero cambia este camino, viendo en la cruz el autorrebajamiento de Dios hasta nuestro ser pecador y nuestra muerte, de manera que no se llega precisamente a la divinización del hombre, sino a su desdivinización y a la nueva humanidad en la comunión del Crucificado. Por eso se dice en la tesis 21:

El teólogo de la gloria llama a lo malo bueno y a lo bueno, malo; el teólogo de la cruz llama a las cosas por su verdadero nombre (*dicit quod res est*).

El teólogo de la gloria, que no es otro que el «hombre natural», que es incurablemente religioso (Berdiaiev), odia la cruz y el sufrimiento. Busca obras y triunfos, considerando, por ello, como excelso y edificante el conocimiento de un Dios omnipotente y actuando desde la eternidad. El teólogo de la cruz, por el contrario, que no es otro que el creyente, llega al autoconocimiento, donde reconoce a Dios en su humanidad despreciada, dando a las cosas humanas el nombre de su verdadero ser, sin guiarse por las imágenes de sus bellas apariencias. No las llama como ellas quieren ser por miedo al no ser, sino como son aceptadas por el amor de Dios ilimitadamente sufriente. El «teólogo de la gloria» del ser invisible de Dios se abre ocultamente espacio para la actividad en interés propio, que le permite «amar lo igual». Pues su «teología» necesita igualdades y confirmaciones. El «teólogo de la cruz», por el contrario, está convencido por la visible esencia de Dios en la cruz. Se encuentra liberado para amar lo desigual y lo otro. Lo cual entraña consecuencias profundas: el ansia religiosa de fama, poder y autoconfirmación se hace ciega frente al dolor —frente

al propio y el ajeno—, por hallarse enamorado del éxito. Su amor es eros de lo bello, que debe embellecer al mismo amante. Mientras que la fe experimenta en la cruz y pasión de Cristo aquel amor de Dios totalmente diferente, que ama lo absolutamente distinto. Ama «lo que es pecador, malo, necio, débil y feo, para hacerlo bello, bueno, sabio y justo. Pues los pecadores son bellos, porque son amados, y no son amados, porque son bellos»³⁵.

Y llegamos a la confrontación de la teología de la cruz con el teísmo filosófico del conocimiento indirecto de Dios a partir del mundo³⁶.

¿Es aplicable el concepto teísta de Dios a la fe cristiana del Dios crucificado?

Para la metafísica, la esencia del ser divino está determinada por su unidad e indivisibilidad, su carencia de principio y fin, su inmovilidad e inmutabilidad. Puesto que la esencia del ser divino es pensada en orden del ser finito, tiene que incluir todas las determinaciones de éste, excluyendo las que se dirigen contra el ser, si así no fuera el ser finito no podría encontrar en el ser divino base y apoyo contra la nada amenazante de la muerte, el sufrimiento y el caos. Muerte, sufrimiento y condición

³⁵ Tesis 28 explicación. Cf. como comentario expresivo las novelas de Dostoyevski y, además, M. Doerne, *Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk*, 1957.

³⁶ Por «teísmo» se entiende aquí primordialmente el conocimiento natural de Dios que se incorpora en el tratado *De Deo uno* de la tradición católica y protestante, y, además, más en general, la filosofía monoteísta en su significado político, moral y cosmológico. A este propósito cf. A. N. Whitehead, *Process and reality*, 1960, 520: «In the great formative period of theistic philosophy, which ended with the rise of Mohametanism, after a continuance coeval with civilization, three strains of thought emerge which, amid many variations in detail, respectively fashion God in the image of an imperial ruler, God in the image of a personification of moral energy, God in the image of an ultimate philosophical principle».

mortal tienen que excluirse, por tanto, del ser divino. Este es el concepto divino que hasta hoy ha tomado la teología cristiana de la teología filosófica³⁷, porque la fe cristiana hasta hoy prácticamente ha incorporado en sí la necesidad religiosa del hombre finito, amenazado y mortal en orden a un refugio en una omnipotencia y autoridad superiores. Fr. Schleiermacher pensó también a Dios como pura causalidad del sentimiento total de dependencia³⁸, teniendo que excluir de Dios, por tanto, como actividad pura, toda pasión que lo haría objeto de actividad humana. En el concepto metafísico de Dios de la antigua cosmología y en el moderno de cuño psicológico se encuentran separados frente a frente el ser de la divinidad, del origen de todas las cosas o del comienzo incondicional, como zona de imposibilidad de la muerte, y el ser humano como zona de la necesidad de ésta³⁹. Aplicando este concepto de Dios a la muerte de Cristo en la cruz, entonces *hay que* «vaciar» de divinidad la cruz, pues Dios, por definición, no puede sufrir ni morir. El es pura causalidad. Mas la teología cristiana tiene que pensar el ser de Dios en la pasión, agonía y, por último, en la muerte de Jesús, si es que no quiere destruirse a sí misma y no ha de perder su identidad. De uno pensado como pura causalidad y comienzo incondicional no pueden predicarse, en definitiva, sufrimiento, muerte y negaciones parecidas⁴⁰. No podría ser verdadero Dios el que fuera sujeto de un sufrimiento⁴¹.

En este punto tiene que seguirse hoy la discusión en-

³⁷ Cf. sobre el particular el tratado *De Deo uno* en los dogmáticos del viejo protestantismo.

³⁸ Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre* § 50-55.

³⁹ H. G. Geyer, *o. c.*, 270.

⁴⁰ E. Jüngel, *Vom Tod des lebendigen Gottes: ZThK* (1968) 106.

⁴¹ H. Küng, *La encarnación de Dios*, 684.

tre el concepto de Dios de la teología cristiana y el que tiene la filosofía. Después de que por tanto tiempo «el rostro insensible, frío del dios de Platon, acrecido con algunos rasgos de la ética estoica»⁴² estuvo mirando al teólogo desde la imagen de Cristo, ha llegado insoslayablemente el tiempo de la diferenciación del Padre de Jesucristo del dios de los gentiles y los filósofos (Pascal) en orden a la fe cristiana. En el terreno teórico esto corresponde al des-acomodamiento de la cristiandad respecto de las religiones burguesas de sus respectivas sociedades, en las que domina ese teísmo. La teología de la antigua iglesia adelantó enormemente en este camino por lo que se refiere a la doctrina de la trinidad, basada en el concepto de Dios, pues la doctrina trinitaria habla de Dios con vistas a la encarnación y la muerte de Jesús, haciendo saltar con ello los raíles del antiguo concepto filosófico de Dios, lo mismo que destruye, simultáneamente, también los dioses de las religiones políticas de los pueblos⁴³.

El abandono o eliminación moderna de la doctrina de la trinidad hasta convertirla en una fórmula vacía, ortodoxa, es señal de la asimilación del cristianismo a las religiones de consumo de las sociedades modernas.

Con el mensaje cristiano de parte de Dios sobre la cruz de Cristo se ha introducido algo extraño y nuevo en el mundo metafísico. Pues esta fe tiene que interpretar la divinidad de Dios a partir de la pasión y muerte del hijo de Dios y cambiar, por tanto, fundamentalmente los órdenes esenciales del pensamiento metafísico y las

⁴² W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 1957, 74.

⁴³ E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, en *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 62: «La doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la *pax augusta* con la escatología cristiana».

escalas de valores del sentimiento religioso. Tiene que pensar el sufrimiento de Cristo como fuerza de Dios y la muerte de Cristo como posibilidad esencial de Dios. Y, viceversa, tiene que pensar la libertad frente al sufrimiento y la muerte como posibilidad del hombre. Por tanto, la teología cristiana no puede intentar comprender la muerte de Jesús con el presupuesto de ese concepto de Dios metafísico o moral. Si tal presupuesto fuera válido, la muerte de Jesús no se podría entender teológicamente en manera alguna. La fe tiene, más bien, que proceder a la inversa, «interpretando el ser de Dios a partir del acontecimiento de esta muerte»⁴⁴. Por consiguiente, el cristianismo no puede ser presentado por más tiempo como «modo monoteísta de fe» (Schleiermacher)⁴⁵. La fe cristiana no es un «monoteísmo radical»⁴⁶. En cuanto teología de la cruz, la teología cristiana representa la crítica y liberación del monoteísmo filosófico y político. El teísmo dice: Dios no puede sufrir, Dios no puede morir, para atraer a su amparo al ser que sufre y muere. La fe cristiana dice: Dios sufrió en la pasión de Jesús, Dios murió en la cruz de Cristo, para que vivamos y resucitemos en su futuro. Con ello la fe cristiana opera, a nivel psicológico-religioso, la liberación de las proyecciones infantiles de necesidades humanas sobre la riqueza de Dios, y de la impotencia humana sobre la omnipotencia de Dios, así como del desamparo humano sobre la responsabilidad de Dios. Esa fe libera de las figuras paternas divinizadas, con las que el hombre quiere conservar su niñez. Libera del temor implicado en las concepciones políticas de omnipotencia, con las que los poderosos de la tierra quieren legitimar su señorío, haciendo crear com-

⁴⁴ E. Jünger, *o. c.*, 188 s.

⁴⁵ Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre* § 8, 11.

⁴⁶ H. R. Niebuhr, *Radical monotheism and western culture*, 1943.

QUE DIOS
+E BENDIGA

plejos de inferioridad a los privados de poder, y mediante las cuales los desvalidos compensan soñadoramente su impotencia. Libera de la determinación y dirección ajenas, que almas miedosas aman y odian al mismo tiempo. Este Dios de la cruz no es el «gran cazador» (Cardonnel)⁴⁷, que le viene a la conciencia como el puño a la nuca. Quien entiende a Dios de esa forma, malusa su nombre y se halla alejado de la cruz.

¿Es aplicable la fe cristiana al concepto teísta de Dios?

Hemos visto que la fe cristiana se contrapone al concepto teísta de Dios en sus variedades filosóficas, políticas y morales. Pero, ¿se han solucionado con ello los problemas que llevaron a ese concepto de Dios? ¿no es ya el mundo para la fe cristiana finito, caduco y amenazado por el caos? ¿no es ya el hombre un ser que adquiere conciencia de su finitud en la muerte, y de la absurdidad de su existencia en experiencias de su nada? No tiene sentido alguno echar de la teología cristiana a la metafísica, valiéndose del «fin de la metafísica» proclamado por Nietzsche, si no se puede poner nada en su lugar en la experiencia del mundo y en la que el hombre tiene de sí mismo. ¿Por qué incorporó, pues, la tradición eclesiástica la teología filosófica como tarea de la teología cristiana? La mera separación de la teología cristiana frente a la teología filosófica y a la interpretación de mundo, tiempo y el yo, conduce únicamente al autoaislamiento de la teología y a nadie favorece. Desemboca en

⁴⁷ J. Cardonnel, *Gott in Zukunft*. Aufforderung zu einer menschlichen Welt, 1969, 24. Cf. también la poesía de Zarathustra de Fr. Nietzsche:

¡Dóblame, tuérceme, atormentado
con todos los suplicios eternos,
alcanzado
por tí, cruelísimo cazador,
tú —desconocido— Dios!

la *theologia gloriae* desde abajo. Lo que interesa es, pues, pensar al Dios de la cruz con todas las consecuencias no sólo en el terreno teológico, sino también en el de la sociabilidad y personalidad del hombre, en el ámbito de la sociedad y la política y, finalmente, en el de la cosmología.

En este lugar cortan curiosamente de modo brusco los intentos análogos de H.-G. Geyer y E. Jünger. Ambos procuran pensar la muerte de Cristo como posibilidad del ser de Dios, es decir, entender la muerte de Cristo como «muerte de Dios», acabando con que el hombre entonces se hace libre para mirar el «cambio de estar condenado a morir en la libertad de poder morir»⁴⁸. «La muerte, convertida en un fenómeno *de Dios* sigue esperando al creyente todavía como fenómeno del mundo. Pero está desmitologizado como tal fenómeno de muerte... El morir ya no aliena al hombre y a *Dios*, sino que pertenece desde el principio a la existencia cristiana»⁴⁹. Si la muerte por maldición, que separaba de Dios, ha sido eliminada en la «muerte de Dios», la muerte natural sigue ahí, cuya aceptación hace posible la interpretación existencial —fe en la resurrección quiere decir: «Dios es mi más allá»—.

Pero el sereno poder-morir perteneció desde siempre al *ars moriendi* estoica y cristiana. Mas el fenómeno descrito modernamente con la expresión simbólica de «muerte de Dios» no afecta para nada a la muerte individual, sino a la «tiniebla de Dios» (Buber), la imposibilidad de solución para el proceso del mundo y la absurdidad de la existencia. ¿Debe aprender el mundo también a morir con serenidad, o hay esperanzas para él que se puedan

⁴⁸ H. G. Geyer, *o. c.*, 272.

⁴⁹ E. Jünger, *o. c.*, 115. Cf. también E. Jünger, *Tod*, 1971, c. 6: «La muerte de la muerte —la muerte como eternización de la vida vivida—».

arrostrar personal y socio-políticamente? Hay que ir más allá de la significación de la «muerte de Dios» cristiana para el propio poder-morir, preguntando por la importancia de la muerte de Dios en la cruz de Cristo para la muerte universal de Dios hoy —el «viernes santo especulativo» de Hegel—. La muerte de Cristo, interpretada existencialmente, no puede limitarse solamente a desembocar en el consolador poder-morir del creyente, por muy importante que esto sea, sino que el Crucificado mismo tiene que ser pensado como origen de la creación y personificación de la escatología del ser. Dios tomó sobre sí en la cruz del hijo no sólo la muerte, para posibilitar al hombre un poder-morir consolado, con la certeza de que ni siquiera la muerte puede separarlo de Dios, sino todavía más, cargó con ella para hacer al Crucificado base de su nueva creación, en la que la misma muerte desaparezca en la victoria de la vida y donde «ya no habrá dolor, ni gritos ni lágrimas». Por eso se escribe en Ap 5, 12 y 7, 17 que «el cordero degollado es digno de recibir el poder y la riqueza, la sabiduría y la fortaleza y el honor y la gloria y la alabanza» y «conducirá a los vencedores a las fuentes de agua viva», «no habiendo ya muerte, porque lo primero ha pasado» (21, 4). Esto incluye el poder-morir consolado, porque implica la fe en la esperanza universal de una nueva creación en Cristo. La teología de la cruz ve sometidas, como la metafísica del ser finito, todas las criaturas a la caducidad y a la nada. Pero puesto que no comienza apoyada en esta realidad, sino que ve suprimida la misma nada en el ser de Dios, que se ha revelado y constituido en la nada en la muerte de Jesús, precisamente por eso cambia la impresión general de la caducidad de todas las cosas en la perspectiva de la esperanza en orden a la liberación de todo. «Contra su voluntad está sometida la creatura a la nulidad, pero por voluntad de aquel que la sometió, con

vistas a la esperanza» (Rom 8, 20). Con esto se cambia el anhelo metafísico de todo lo caduco por la inmortalidad y de todo lo finito por la infinitud, cambio que se realiza escatológicamente y se resuelve en la esperanza de la libertad de los hijos de Dios y en la de la nueva creación que no pasa. El que dice «resurrección de los muertos», dice «Dios» (Barth)⁵⁰. Quien, a la inversa, dice «Dios» y no espera en la «resurrección de los muertos» ni en una nueva creación a partir de la justicia de Dios, ése no ha dicho «Dios». ¿Qué otra cosa puede ser la fe de los «muertos» en Dios sino «fe en la resurrección»⁵¹?

La teología cristiana no es el «fin de la metafísica» precisamente porque el teísmo metafísico no se le puede aplicar, es por lo que ella es libre para tomar la metafísica como tarea de la teología y arrastrar la fe con todas sus consecuencias, pensando en el terreno de las experiencias y esperanzas del mundo. Una «filosofía de la cruz» lleva fácilmente a especulaciones gnósticas. Sin embargo, la teología de la cruz tiene también dimensiones cosmológicas, porque mira al cosmos en la historia escatológica de Dios. Pues la «historia de Dios», cuyo núcleo es el acontecimiento de la cruz, no puede ser pensada como historia en el mundo, sino que obliga, a la inversa, a entender al mundo a base de esta historia. El acontecimiento del resurgimiento del Crucificado obliga a pensar la destrucción

⁵⁰ K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, 1924, 115: «Totalmente indudable es que para él (es decir, Pablo) la expresión 'resurrección de los muertos' no es otra cosa que un circunloquio del término 'Dios'. Qué iba a poder ser el mensaje pascual sino el anuncio totalmente concreto de que Dios es el Señor. Por supuesto que un circunloquio y concreción necesarios».

⁵¹ Cf. F. Dostoyevski, *Memorias de la casa muerta*. M. Doerne, o. c., 35, escribe con razón a este respecto: «Verdadera fe en Dios es fe en la resurrección, y hasta es principio de la vida eterna».

del mundo y la creación de todo cuanto existe de la nada. La «historia» de Dios no representa posibilidad alguna «intramundana», sino, viceversa, el mundo es una posibilidad y una realidad en esta historia. Sin el conocimiento del Dios que crea de la nada y resucita al Crucificado no es posible escatología alguna cristiana. Mas si se mira al mundo y a todo, lo que es el caso, en esta historia, entonces desaparecen las distinciones metafísicas de esperanza intramundana y trascendente. Las nuevas posibilidades en el mundo surgen de éste como posibilidad del Dios creador⁵². La historia de Dios se ha de pensar, pues, como horizonte del mundo, no a la inversa, el mundo como horizonte de su historia. La cruz se ha «erigido en el cosmos, para dar firmeza a lo movable», se dice en las actas apócrifas de Andrés⁵³. Ahí hay oculta una verdad: está erigida en el cosmos, para dar futuro al caduco, firmeza al voluble, apertura al que está firme y esperanza al que de ella carece y, por tanto, para reunir todo lo existente y lo que ya-no-existe en la nueva creación.

3. Teología de la cruz y ateísmo

Hemos nombrado a la *teologia gloriae* atacada por Lutero en la de cuño filosófico que se sirve de las pruebas cosmológicas de Dios. Esta teología metafísica se sirve del método conclusivo a partir de «ea, quae facta

⁵² Cf. a este respecto E. Jünger, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre: EvTh 29 (1969) 417-422, quien con toda la razón que tiene en su crítica teológica a Aristóteles y E. Bloch, sin embargo, no atiende a la mediación entre «el mundo como posibilidad» y las posibilidades de la historia mundial. Por eso sus observaciones críticas a la *Teología de la esperanza* no afectan a las mediaciones allí tratadas.

⁵³ Citado según M. Hornschuh, *Andreasakten*, en W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, 1964, 292 s.

sunt» hasta llegar a las propiedades invisibles de Dios, su causalidad absoluta, su fuerza y sabiduría, llegando por ese camino a la contemplación inteligible del ser infinito, que ella llama «Dios». Piensa al ser divino en su excelencia cualitativa sobre el ser finito y amenazado precisamente a causa de este ser finito. Esta lógica conclusiva prueba tanto el ser divino como el finito y mortal, causado, movido y conservado por él. Prueba tanto la existencia de Dios como que este mundo es suyo. Es cierto que esta lógica conclusiva no es dudosa como tal, pero sí que lo es su presupuesto. El ateísmo tampoco se dirige contra esta lógica conclusiva, sino contra su presupuesto ontológico de la comunión en la existencia del ser experimentable, finito, con el invisible, divino. El ateísmo se sirve de esa lógica de conclusiones. No duda de la existencia de Dios en sí, existencia que nada interesaría a ningún ser que no sea divino, sino que lo que duda es que el mundo experimentable esté fundado en el ser divino y dirigido por él. También el ateísmo metafísico considera al mundo como un espejo de la divinidad. Pero en el espejo roto de un mundo injusto y absurdo del mal que triunfa y del sufrimiento sin razón ni fin no reconoce el rostro de un Dios, sino sólo los girones del absurdo y la nada. También el ateísmo concluye del ser y del ser así del mundo finito hasta llegar a causa y meta. Pero allí no encuentra ningún Dios bueno y justo, sino, a lo más, un demonio caprichoso, un destino ciego, una ley maldita o la destructora nada. Mientras este mundo no esté «coloreado de Dios», no se puede deducir de él la existencia, justicia, sabiduría y bondad de ningún Dios⁵⁴. Tal y como el mundo realmente está hecho, es más fácil creer en el diablo que en Dios. Los infiernos de las guerras mundiales, los infiernos de Auschwitz,

⁵⁴ Así D. Sölle, *Stellvertretung*, 1965, 199.

Hiroshima y Vietnam, así como las experiencias diarias que a un hombre le hacen decir a otro: «haces de mi vida un infierno», ponen con frecuencia muy fácil el imaginarse el mundo en su totalidad como «casa mortuoria», prisión, manicomio o *univers concentrationnaire*, y no como un orbe bueno bajo el cielo propicio de un Dios justo. A. Strindberg declaró: «Jesucristo descendió al infierno; ese descenso al infierno fue su peregrinación aquí en la tierra, su viacrucis a través del manicomio, la prisión, la casa mortuoria de este mundo»⁵⁵. En la oda «A la alegría» de Schiller se dice:

¡Aguantad valientes, millones!
¡Aguantad por un mundo mejor!
Arriba sobre la tienda estrellada
premiará un gran Dios.

Ivan Karamasov narra, en contra de esta teodicea del idealismo alemán, en la novela de Dostoyevski la historia de un pobre joven que, jugando, pegó con una piedra al perro de caza del amo. El señor lo hace apresar y a la mañana siguiente, ante los ojos de la madre, hace que su jauría le dé caza y lo despedace. Ivan dice:

¿Ni qué armonía tampoco supone él que haya infierno? Yo quiero perdonar, yo quiero abrazar, y no quiero que haya más sufrimiento... No quiero, finalmente, que esa madre se abraza con el verdugo que hizo que los perros le devorasen a su hijito. ¡No se atreverá a perdonarlo!... No tiene derecho a perdonarlo... Y siendo así, si ellos no se atreven a perdonar, ¿dónde está la armonía? ...No quiero esa armonía; por amor a la humanidad, no la quiero. Quiero quedarme mejor con los dolores no vengados... Además, que demasiado cara han tasado esa armonía: no te-

⁵⁵ A. Strindberg, *Gespentersonate*, acto 3.

neros dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. No es que no acepte a Dios. Alíofcha; pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete. A Dios lo acepto, compréndelo, pero al mundo que creó, al mundo de Dios, no lo reconozco, no puedo decidirme a admitirlo⁵⁶.

Tal es la forma clásica del *ateísmo de protesta*. La cuestión sobre la existencia de Dios es una minucia en comparación con la referente a su justicia en el mundo. Y esta cuestión del sufrimiento y la indignación no la responde prueba ninguna cosmológica de la existencia de Dios, ni teísmo de ninguna clase, sino que más bien es provocada por ambos. Si de la existencia y situación del mundo se llega a la conclusión de una causa, base y principio, puede hablarse de «Dios» con la misma razón que del diablo, del ser como de la nada, del sentido del mundo como de la absurdidad. La historia del ateísmo occidental se convirtió por ello, al mismo tiempo, en la historia del nihilismo. La literatura, en este mundo ateoísticamente desdivinizado, está llena del «monoteísmo de Satanás» y de las mitificaciones del mal. Lo que hace es variar las figuras: Dios como embustero, verdugo, sádico, despota, jugador, director de un teatro de marionetas, y lo mismo las figuras del Dios dormido, equivocado, aburrido, desvalido y torpe. «Yo no quisiera ser Dios en este tiempo»⁵⁷. Estas blasfemias son, en definitiva provoca-

⁵⁶ Sobre esto G. Steiner, *Tolstoy or Dostoyevsky. An Essay in the Old Criticism*, New York 1971, 334 ss. (La versión se toma de Fiodor M. Dostoyevski, *Obras completas III*, 203, trad. R. Cansinos Assens, Madrid 1969 [= 191968]. La referencia, que no da Moltmann, es de *Los hermanos Karamasov* 2, 5, 4. N. del T.).

⁵⁷ K. S. Guthke, *Die Mythologie der entgötterten Welt*, 1971, presenta de modo colosal la teodicea negativa en la satanología de la literatura del siglo XIX. «Donde no hay dioses, imperan fantasmas» (Novalis); H. Gollwitzer, *Der Einspruch des*

ciones de Dios, pues hay algo que el ateo teme más allá de todos los tormentos: la indiferencia de Dios y su retirada definitiva del mundo del hombre.

Aquí el ateísmo se revela como hermano del teísmo. También él se sirve de la lógica conclusiva. También él considera al mundo como espejo de otra esencia superior. Con la misma razón que el teísmo habla de Dios, el ser supremo, el mejor y más justo, lo hace él de la nada, que se manifiesta en todas las experiencias destructoras del dolor y el mal. Representa la antítesis insoslayable del ateísmo. Mas si el teísmo metafísico desaparece, ¿puede seguir con vida el ateísmo de protesta? ¿No necesita para su protesta contra injusticia y muerte la instancia que pueda acusar, porque la hace responsable de ello? ¿Puede hacerla responsable, si previamente no se la declara responsable de la existencia y situación del mundo? Siguiendo a Dostoyevski, A. Camus llamó a este ateísmo una «rebelión metafísica». Es «el movimiento con que el hombre se rebela contra su modo de vida y contra la creación. Es metafísica, porque niega las metas del hombre y la creación». La rebelión metafísica no procede, según Camus, de la tragedia griega, sino de la Biblia con su concepto del Dios personal. «La historia de la rebelión, tal y como la vivimos hoy, es mucho más la de los descendientes de Caín que la de los discípulos de Prometeo. En este sentido el Dios del antiguo testamento, más que todos los demás, pone en movimiento la energía de la rebelión»⁵⁸.

¿Y a qué conduce esta rebelión metafísica del ateísmo?

neuzzeitlichen Atheismus gegen den christlichen Glauben im Namen der leidenden Kreatur, en Crummes Holz - aufrechter Gang, 1970, 373 ss.

⁵⁸ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, 1951, 28 ss, 37

«Me indigno, luego existimos», dice Camus. «Existimos» en cuanto sufrientes e indignados por la injusticia, y somos incluso más que los dioses o el Dios del teísmo. Pues tales dioses «caminan arriba en la luz» como «genios dichosos» (Hölderlin). Son inmortales y omnipotentes. ¡Qué ser más desgraciado es Dios, que no puede sufrir ni morir! Ciertamente que es superior al hombre mortal siempre que deje que sufrimiento y muerte golpeen sobre él únicamente como fatalidad. Pero es inferior al hombre, si toma y elige él mismo sufrimiento y muerte como posibilidades propias. Dondequiera que un hombre acepta y elige su propia muerte, se encumbra a una libertad que ningún animal ni Dios alguno puede tener, dijo ya la tragedia griega. Pues la muerte que uno mismo elige y acepta es una posibilidad humana, exclusivamente humana. «La experiencia de la muerte es el superavit y la ventaja que lleva a toda sabiduría divina»⁵⁹. El culmen de la rebelión metafísica contra el Dios que no puede morir consiste, pues, en la muerte libre llamada suicidio. Es la suprema posibilidad del ateísmo de protesta, porque únicamente ella hace al hombre dios de sí mismo, de modo que los dioses sobran. Mas incluso prescindiendo de esta posición extrema, a la que Dostoyevski alude una y otra vez en su novela *Demonios*, un Dios que no puede sufrir es más desgraciado que cualquier hombre. Pues un Dios incapaz de sufrimiento es un ser indolente. No le afectan sufrimiento ni injusticia. Carente de afectos, nada le puede afectar, nada conmoverlo. No puede llorar, pues no tiene lágrimas. Pero el que no puede sufrir, tampoco puede amar. O sea que es un ser egoísta. El Dios de Aristóteles no puede amar, lo único que puede hacer es que lo amen todos los seres no divinos a causa de su perfección y belleza, atrayéndolos hacia sí de esa manera.

⁵⁹ H. G. Geyer, o. c., 270.

El «motor inmóvil» es un «amante-egoísta». Es el fundamento del amor (*eros*) de todas las cosas hacia él (*causa prima*), y al mismo tiempo razón de sí mismo (*causa sui*), de modo que es el amante-enamorado de sí mismo; un narcisista en potencia metafísica: *Deus incurvatus in se*. Mas un hombre puede sufrir, porque puede amar, también como Narciso, y sufre sólo en la medida en que puede amar. Matando en sí todo amor, deja también de sufrir. Se hace apático. ¿Pero es entonces un Dios o más bien una piedra?

Finalmente un Dios exclusivamente omnipotente es en sí un ser imperfecto, por no poder experimentar la impotencia y desvalimiento. Es cierto que los hombres impotentes pueden hambrear y venerar la omnipotencia, pero nunca se la puede amar, sino sólo temer⁶⁰. ¿Qué clase de ser será, pues, un «Dios omnipotente» tan sólo? Un ser sin experiencia, sin destino, un ser al que nadie ama. Un hombre que experimenta la impotencia, un hombre que sufre porque ama, un hombre que puede morir, es, por lo tanto, un ser más rico que un Dios omnipotente, incapaz de sufrir y de amar, inmortal. Por eso para un hombre consciente de la riqueza de su propio ser en su amor, sufrimiento, protesta y libertad, un Dios así no le es un ser necesario y supremo, sino que puede pasarse muy bien sin él, es algo superfluo.

Sin embargo, el ateísmo de protesta se equivoca al divinizar al hombre en lugar de Dios, convirtiéndolo en ser supremo para el hombre en cuanto omnipotente, justo, infinito y bueno. El ateísmo de protesta se equivoca si adorna con predicados divinos heredados del teísmo a la especie humana, la sociedad o su vanguardia, a un partido, diciendo que es inmortal, que siempre tiene razón, que ofrece protección y autoridad, etc. Ese ateísmo úni-

⁶⁰ Alain, citado según H. Urs von Balthasar, *o. c.*, 159.

camente alcanza su verdad, cuando reconoce en su verdadera humanidad al hombre que se equivoca, ama y sufre, injusto y que protesta contra la injusticia, que es impotente, dándose cuenta de que gracias a estas experiencias humanas suyas es mayor que todos los dioses, fetiches e ídolos.

¿Pero qué mantiene con vida la protesta de Ivan Karamasov? ¿Qué conserva viviente al mismo que protesta y que quisiera devolver su entrada a «un mundo así»?

El suicidio saca del juego al mismo que protesta, solucionando la contradicción mediante la autoeliminación del que contradice. La confianza teísta deshace la contradicción mediante una respuesta exorbitante y baldía. Max Horkheimer expresó en una ocasión la quintaesencia de su teoría crítica con esta sentencia: «El anhelo de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente». Horkheimer repensó este anhelo y justicia en su teoría crítica de la sociedad capitalista, pero aludió también a la injusticia de la sociedad que se autodenomina marxista conformada por Stalin y sus admiradores⁶¹. Criticó los ídolos religiosos de la religión, así como los ídolos y totalitarismos que en el capitalismo, nacionalismo y marxismo asentado se han mostrado dignos sucesores de esos antiguos ídolos religiosos. Su teoría crítica de la sociedad incorpora «la crítica productiva de lo existente que, en la época anterior, se manifestó como fe en un juez celestial»⁶². Su «ansia de lo totalmente distinto» es el anhelo por la justicia de Dios en el mundo. Si este anhelo no existiera, tampoco sería un dolor aplacable el sufrimiento por la injusticia y la maldad.

⁶¹ M. Horkheimer, *Kritische Theorie I*, 374 ss; *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, 1970, 11.

⁶² M. Horkheimer, *Die Sehnsucht*, 36; *Kritische Theorie I*, 274.

Sin pensar en la verdad y, consecuentemente, en lo que ella garantiza, no hay saber sobre su opuesto, el abandono del hombre, por amor al cual la verdadera filosofía es crítica y pesimista, como tampoco existiría la tristeza, sin la cual no hay felicidad alguna ⁶³.

Horkheimer no designó jamás con el nombre de «Dios» a lo «totalmente distinto», una fórmula de la vieja teología dialéctica. Su teoría crítico-ideológica tiene como presupuesto más bien la siguiente tesis: «No sabemos qué es Dios». Se trata de una antigua sentencia teológica: *Deum definiri nequit*. Su teoría crítica es, por lo tanto, en definitiva, *teología negativa de la prohibición de imágenes*: crítica en cuanto que no se puede contentar con ídolos y justicias inmanentes, sino que tiende hacia un común sin contradicciones, en que puedan adentrarse sin violencia los sujetos sociales; negativa en cuanto que no puede dar por válida ninguna determinación positiva de Dios, ni dogmática ni secularmente. Su modo de hablar negativo del Dios inefable, del totalmente otro, se prueba en que al mundo sólo concede un valor relativo ⁶⁴. El no piensa que haya un Dios omnipotente, justo y bueno, pero niega radicalmente que exista algún sustituto inmanente que pudiera ocupar su lugar. En la teoría crítica niega tanto el teísmo corriente como su hermano, el ateísmo al uso. Para la cuestión del sufrimiento y la injusticia no existe respuesta teísta alguna, pero todavía menos hay alguna posibilidad atea de renunciar a esta cuestión y conformarse con el mundo. No se puede uno conformar ni siquiera con las propias posibilidades, limitadas siempre. Por eso utiliza Horkheimer la fórmula balanceante entre teísmo y ateísmo al hablar del «anhelo por lo totalmente otro».

⁶³ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht*, 40.

⁶⁴ *Ibid.*, 57.

Este anhelo de una justicia perfecta jamás puede realizarse en la historia profana, pues aunque una sociedad mejor sustituyera el desorden social actual la miseria pasada quedaría sin remedio y no llegaría a suprimirse el mal en este mundo ⁶⁵.

⁶⁵ *Ibid.*, 69. También W. Adorno, cuya *Dialéctica negativa*, 1966, representa el intento de aplicar la teoría esbozada por Horkheimer y lleva la idea de la justicia hasta la trascendencia: «Lo que no fuera alcanzado por la desmitologización, sin ponerse a disposición apologeticamente, no constituiría argumento alguno —cuya esfera es, en definitiva, la antinómica—, sino la experiencia de que la idea que no se guillotina desemboca en trascendencia, hasta llegar al concepto de una configuración del mundo, en el que no sólo se suprime el sufrimiento que existe, sino que incluso el irremediablemente pasado sería anulado» (393). Pero esto significa —expresado en símbolos positivos y, por ende, inadecuados—, que justicia completa no existe sin resurgimiento de los muertos y, por cierto, de índole corporal. La *Teoría crítica* de Horkheimer y la *Dialéctica negativa* de Adorno suponen un importante impulso intelectual en la actualización de la *prohibición de imágenes* veterotestamentaria en la razón. Ambos son críticos contra todo dogmatismo en la razón, para liberar las verdaderas necesidades e impulsos de las imágenes, dogmas y conceptos que los mantienen prisioneros. «Al negarse las ideas de la resurrección de los muertos, del juicio final, de la vida eterna en cuanto concreciones dogmáticas, se manifiesta plenamente la necesidad del hombre de una felicidad infinita, contraponiéndose a las malas situaciones terrenas» (*Kritische Theorie* I, 371). «La buena voluntad, la solidaridad con la miseria y la aspiración a un mundo mejor se han despojado de su revestimiento religioso» (*Ibid.*, 375). «Por eso quien cree en Dios, no puede creer en él. La posibilidad que sustituye el nombre divino, es mantenida por el que no cree. Si en otro tiempo la prohibición de imágenes abarcaba la pronunciación del nombre, en esta forma se ha hecho sospechoso incluso de superstición. Se ha agudizado: sólo pensar la esperanza, atenta y trabaja contra ella» (*Negative Dialektik*, 392). Según Adorno el materialismo tiene que ser «sin imágenes». «La intención explicadora del pensamiento, desmitologización, borra el carácter de imagen de la conciencia. Lo que se aferra a la imagen, queda aprisionado mágicamente, es idolatría» (*Ibid.*, 203). «El anhelo materialista de comprender la cosa quiere lo contrario: el objeto total habría que pensarlo sólo sin imagen. El materialismo lo secularizó, al no permitir colorear positivamente la utopía; esto constituye el contenido de su negatividad. Con la

En Horkheimer encontramos una fe protestadora, que lleva más allá de la prosaica contraposición de teísmo y ateísmo. «A la vista del sufrimiento de este mundo, a la vista de la injusticia, es de todo punto imposible creer en el dogma de la existencia de un Dios omnipotente y absolutamente bueno», dice en contra del teísmo optimista⁶⁶. Pero a la vista del sufrimiento en este mundo, a la vista de la injusticia, es también imposible no esperar en la verdad y la justicia y en aquel que las garantiza, parece que dice por otra parte. Pues sin el anhelo por el totalmente otro es imposible la crítica radical de lo de aquí. Sin pensar en la verdad y en lo que las garantiza no existe saber alguno sobre su contrario, el abandono del hombre⁶⁷.

teología concuerda donde él es más materialista. Su anhelo sería la resurrección de la carne; al idealismo, al reino del espíritu absoluto, le es totalmente extraña» (*Ibid.*, 205). Con todo, ya Horkheimer notó una cierta «tristeza metafísica» en los escritos de los grandes materialistas» (*Kritische Theorie I*, 372). ¿Ha escapado de ella Adorno en la *Dialéctica negativa*? ¿No es la realización de la prohibición de imágenes en el pensamiento un sueño tan necesario como imposible? Horkheimer y Adorno son los que más lejos han ido por este camino, que empezó en la filosofía europea con Bacon. Bajo el juicio de la prohibición de imágenes se encuentran igualmente la teología judía y cristiana, si es que no quieren caer en la idolatría, sino llegar a la causa de Dios mismo. Su plenitud definitiva forma parte de la esperanza y de la oración judeo-mesianica. Para la teología cristiana la realidad de la cruz de Jesús, su pasión y muerte corporales, constituye el punto en que se cumple para ella la prohibición de imágenes, alcanzando su plenitud mediante una crítica permanente. Por eso para ella ese dolor corporal y muerte de Cristo representa la cara negativa de su simbólica de Dios, resurrección, juicio y vida eterna. Una teología que no incorpore la verdad de la teología negativa mediante el conocimiento de la cruz, difícilmente se convertirá en teología del Dios crucificado. Aquí tiene que hacerse «materialista».

⁶⁶ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht*, 56 s.

⁶⁷ *Ibid.*, 56. De modo parecido A. Camus, *o. c.*, 29. 69: «Desde el momento en que el hombre somete a Dios a un juicio moral, lo mata en sí mismo. ¿Pero cuál es entonces la base de la

Sobrepasando la disputa entre teístas y ateos, Horkheimer se ha aproximado un poco más al misterio «Dios y el sufrimiento», que está en el fondo de la disputa. Si el sufrimiento inculpable hace problemática la idea de un Dios justo, lo mismo hace, a la inversa, con el sufrimiento el anhelo por la justicia totalmente distinta, haciendo del sufrimiento un dolor consciente y convirtiendo la conciencia del dolor en protesta contra aquél. El dolor representa un afecto especial en el sufrimiento común. Se toma la libertad de considerar éste como algo especial y protestar contra él. Si a la espina de la cuestión: *unde malum?* lo llamamos *Dios*, el aguijón de ésta: *an Deus sit?*, se llama el *sufrimiento*. El teísmo cosmológico responde a esta doble pregunta con una justificación de este mundo como mundo de Dios. Pero pasando por alto la historia de la pasión de este mundo. Y o se acepta o se la compensa mediante un segundo mundo en el cielo.

Esta respuesta es idolatría.

Pero el ateísmo al uso quiere quitar la base a la cuestión del dolor, cuestión que acaba en Dios. «Respuesta sencillísima: no hay Dios», dijo Voltaire. Más refinado es el chiste de Stendhal, por el que lo envidiaba Nietzsche: «La única excusa de Dios es que no existe». Con ello la no-existencia de Dios se convierte en la excusa suya a la vista de una creación que ha fallado. Lo que representa ateísmo como teodicea.

La teoría crítica de Horkheimer, por el contrario, no se contenta con ninguna respuesta, manteniendo en pie la cuestión. Su teología negativa posee, en consecuencia, una proximidad a la teología crítica, que encuentra su fundamento en la pregunta abierta del crucificado: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».

moral? Se niega a Dios en nombre de la justicia, ¿pero es que se puede entender la idea de la justicia sin la de Dios?».

La teología radical de la cruz no puede dar respuesta alguna teísta a la pregunta del Cristo moribundo. Con ello lo único que adelantaría sería vaciar la cruz. Pero tampoco puede ofrecer una respuesta atea. Entonces no tomaría en serio el grito de muerte de Jesús llamando a Dios. El Dios del teísmo no puede haberlo abandonado en el sufrimiento de la cruz y no puede haber llamado en su abandono a un Dios inexistente.

La teología y la teoría críticas se encuentran en el contexto de las cuestiones abiertas, de la irrespondible por parte del dolor y de la insoslayable por la justicia. «El pensador materialista y el religioso, en oposición a la torpeza de la postura positivista, tienen en común todos estos deseos de eternidad y, ante todo, el deseo de que reinen la justicia y bondad universales»⁶⁸. A. Camus se acerca al misterio al escribir:

Cristo vino para resolver dos problemas fundamentales: el mal y la muerte, y ambos son los problemas de la rebelión. Su solución consistió, en primer lugar, en cargar con ellos. El hombre-Dios sufre también, y lo hace pacientemente. El mal como la muerte no le pueden ser imputados totalmente, puesto que también él es destrozado y muere. La noche del Gólgota tiene para la historia de los hombres tanta importancia sólo porque la divinidad en su tiniebla experimenta la angustia de muerte hasta sus últimas consecuencias, incluyendo toda desesperación, renunciando visiblemente a todos los privilegios tradicionales. Así se explica el *Lama asabthani* y la duda horripilante de Cristo en la agonía. Esta sería fácil, si fuera soportada por la esperanza eterna. Para que Dios sea un hombre, tiene que desesperar⁶⁹.

¿Pero ha resuelto Cristo en el Gólgota verdaderamen-

⁶⁸ M. Horkheimer, *Kritische Theorie I*, 372.

⁶⁹ A. Camus, *o. c.*, 38.

te los «problemas de la rebelión», el mal y la muerte, tal y como lo presenta Camus, como sufridor divino?

No lo pensaba Camus. Veía a Cristo demasiado en el sentido tradicional de la mística del sufrimiento y demasiado poco en el del Dios que protesta y está inmerso en el dolor y el sufrimiento humanos. Ciertamente que entendió que la cruz de Cristo tiene que significar que Dios mismo renuncia a sus privilegios tradicionales, experimentando incluso el miedo de la muerte, como dice la teología de la cruz de tipo kenótico, pero no podía, a la inversa, reconocer en Dios la cruz y la agonía del abandono divino. Veía a Dios desaparecer en la cruz, pero no descubría la muerte en cruz de Cristo insertada en Dios. Y es precisamente este viraje lo que da el fundamento de que la noche del Gólgota adquiriera tanta importancia para la humanidad.

El ateísmo trivial, para el que este mundo es ni más ni menos que todo, es tan superficial como el teísmo, que pretende probar el ser de Dios partiendo de la realidad de este mundo. Más allá de ambos lleva el ateísmo de protesta, que confronta a Dios y al sufrimiento, al sufrimiento y a Dios, convirtiéndose en protesta atea contra la injusticia «por amor de Dios». En el contexto de la cuestión que confronta a Dios y al sufrimiento, también para la teología se hace inaceptable un Dios, que reina en el cielo con indolente felicidad. Tampoco hace justicia a la teología un dolor que toca al hombre sólo exteriormente, sin penetrar ni cambiar su persona. ¿No tendrá, pues, que volver a plantearse la teología cristiana la antigua cuestión teopasiana: «¿ha sufrido Dios mismo?», para no pensar a Dios absolutamente, como es costumbre, sino concretamente en Cristo? Antes de que se pueda hablar de la importancia que tiene la pasión de Cristo para la pasión del mundo, la teología cristiana tiene que enfrentarse con el problema íntimo de la pasión de Cristo mis-

mo, y haber entendido el ser de Dios en el abandono de Cristo. Sólo después de que haya reconocido lo que ocurrió en la cruz entre Jesús y su Padre, puede hablar de quién es este Dios para los que sufren y protestan en la historia del mundo.

Más allá del ateísmo de protesta conduce sólo una teología de la cruz que entiende a Dios en la pasión de Cristo como el Dios sufriente y que grita con el Dios abandonado: Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Pues para ella Dios y sufrimiento ya no son contradicciones, como ocurre en el teísmo y ateísmo, sino que el ser de Dios está en el sufrimiento, y éste se halla en el mismo ser de Dios, porque Dios es amor. Esa teología incorpora la «rebelión metafísica», porque reconoce en la cruz de Cristo una rebelión en la metafísica o más exactamente: una revuelta en Dios mismo, es este mismo el que ama y sufre la muerte de Cristo a causa de su amor. El no es un «frío poder celeste» ni «marcha sobre cadáveres» sino que en el hijo del hombre crucificado es reconocido como el Dios humano.

4. *La doctrina de las dos naturalezas y la pasión de Cristo*

Las relativamente recientes exposiciones del campo protestante y católico sobre la historia de los dogmas de la iglesia antigua están de acuerdo en afirmar que el tomar en serio el abandono de Jesús fue una dificultad central de la cristología de aquellos tiempos⁷⁰. Es cierto que

⁷⁰ W. Elert, *Die Theopaschitische Formel*: ThL 75 (1950) 195 ss; Id., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 1957; A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart I-III*, 1951-1954; H. Küng, *La encarnación de Dios*, excursus 3: ¿Puede Dios sufrir?, 680 ss; H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*,

Ignacio pudo decir de modo todavía no reflejo que él era un seguidor de los «sufrimientos de mi Dios» (Rom 6, 3). También la adoración del Crucificado en las liturgias del viernes santo muestra algo así como una «religión de la cruz», un culto al crucificado.

Pero la reflexión teológica no se encontraba en la situación de identificar a Dios con la pasión y muerte de Jesús. La cristología tradicional cayó con ello cerca del docetismo, según el cual Jesús había sufrido sólo aparentemente y no en la realidad, y que había muerto abandonado de Dios sólo en apariencia y no realmente. La barrera espiritual en contra se debía, por una parte, al concepto filosófico de Dios. Según éste el ser de Dios es imperecedero, invariable, indivisible, incapaz de sufrimiento e inmortal; el ser humano, por el contrario, es perecedero, variable, divisible, capaz de sufrir y mortal. De esta distinción fundamental partía la doctrina de las dos naturalezas en la cristología, para pensar, desde esta diferencia, la *unio personalis* de ambas naturalezas en Cristo. Mas la barrera espiritual se debía, por otra parte, al anhelo de salvación. ¿Pues en qué puede basarse la salvación de los hombres perecederos y mortales, si no es en la eternidad e inmortalidad, o sea, en la participación del ser divino, en esa comunión con Dios, que se llamaba *theosis*? Es falso criticar en la cristología de la iglesia antigua únicamente el contexto metafísico, para sustituirlo por uno de tipo moral, como hicieron los historiadores de los dogmas y los dogmáticos de fines del siglo XIX⁷¹. Si el presupuesto ontoteológico ya no vale,

1969; W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, 1959, en *Grundfragen systematischer Theologie*, 266 ss.

⁷¹ Esta orientación soteriológica de la antigua doctrina eclesiológica sobre las dos naturalezas fue pasada por alto en la acusación liberal de metafísica, cargo que se repite continuamente desde A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, 1881. La consecuencia

entonces falta igualmente el peso a la esperanza escatológica de semejanza con Dios, quedando el pequeño consuelo de que el Jesús moralmente sin pecado deja vivir a sus seguidores mejor o más fácilmente. La doctrina de las dos naturalezas se convirtió en marco de pensamiento de la cristología no sólo por razones de la visión del mundo, sino todavía más por razones de la esperanza trascendental de salvación: Dios se hizo hombre, para que nosotros, hombres, participemos de Dios (Atanasio). El concepto teísta de Dios, según el cual él no puede morir, y la esperanza de salvación, conforme a la cual el hombre debe inmortalizarse, hacían imposible considerar a Jesús verdaderamente Dios y, al mismo tiempo, abandonado por él.

Mirando el acontecimiento de la cruz entre Jesús y su Dios en el marco de la doctrina de las dos naturalezas, actúa el axioma platónico de la esencial apatía de Dios en el sentido de esa barrera espiritual frente a la consideración de la pasión de Cristo, pues un Dios que está sometido al sufrimiento como todas las demás creaturas, no puede ser «Dios». Por eso el hombre-Dios, Cristo, sólo puede haber sufrido «según la carne» y «en la carne», es decir, en su naturaleza humana. Es verdad que la discutida fórmula teopasiana había sostenido: «Uno de la santa trinidad ha sufrido en la carne»⁷², pero en la cristología el ataque cristológico no siguió adelante hasta alcanzar el dominio del axioma de la apatía. Esta fórmula del teopasianismo fue condenada. Cirilo de Alejandría, que como ningún otro resaltaba la unidad personal de Cristo frente a los representantes de la diferencia de ambas naturalezas, tampoco supo llenar el «fallo»⁷³ que

es una reducción de la propia soteriología a moral, que sobreviene en la cristología que se desea libre de metafísica.

⁷² W. Elert, *o. c.*, 110 ss.

⁷³ *Ibid.*, 95.

presenta a este respecto toda la cristología de la iglesia antigua. Siendo consecuente con su cristología unitaria, tenía que relacionar el grito del abandono de Cristo en la cruz con la persona completa, divino-humana, del Hijo:

Pero de esto no es capaz Cirilo. Por supuesto que es Cristo quien dice esto, pero no es su propio apuro humano-personal el que lo lleva a ello. Quien piense, dice Cirilo, que Cristo haya sido vencido aquí por el temor y la debilidad, le niega el profesar que sea Dios. Cristo no dice esto en su propio nombre, sino en el de toda la naturaleza, porque solamente ésta, y no él mismo, había caído en la perdición. Llama al Padre no para sí mismo, sino para nosotros⁷⁴.

Esta interpretación de la llamada de abandono por parte de Cristo es en Cirilo una última vacilación ante el axioma de la apatía. También según Tomás de Aquino pertenece el sufrimiento al *suppositum* de la naturaleza divina sólo en razón de la naturaleza humana asumida y capaz de sufrimiento, pero no a causa de la misma naturaleza divina que asume y es impasible⁷⁵.

Vamos a situarnos primeramente en el terreno de los presupuestos de la cristología de la antigua iglesia, de la cristología tradicional y preguntemos: ¿de verdad que no era posible atribuir a Dios mismo el sufrimiento de Cristo? ¿habría que disolver la unidad personal de ambas naturalezas en Cristo a la vista del grito de su abandono?

1. Nicea dice justamente contra Arrio: Dios no se muda. Mas no se trata de una sentencia absoluta, sino de una comparación. Dios no se muda al modo como lo hace la criatura. No hay que deducir de ello que Dios sea in-

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ H. Küng, *o. c.*, 693; H. Mühlen, *o. c.*, 16 ss.

mutable en absoluto, pues la determinación negativa lo único que dice es que Dios no está sometido a ningún constreñimiento por algo no divino⁷⁶. La negación de la mutabilidad, con la que aquí se distinguen, en general, Dios y hombre, no tiene que desembocar en la conclusión de su inmutabilidad interna. Si Dios no es pasivamente cambiante por otro, como le ocurre a la criatura, puede, con todo, ser libre para cambiarse a sí mismo, e igualmente libre para dejarse cambiar por otro por su propia iniciativa. Cierto que Dios no es divisible como la criatura, pero no hay duda de que puede participarse a sí mismo. De la determinación relativa de su inmutabilidad no se deduce, pues, la conclusión de su inmutabilidad absoluta e interna.

2. En contra de los monofisitas sirios la gran iglesia se había mantenido firme en su afirmación de la impasibilidad de Dios⁷⁷. Dios no es pasible en el sentido de la criatura, expuesta a enfermedad, dolor y muerte. ¿Pero tiene que pensarse, por eso, que Dios es impasible en todos los sentidos? Tampoco se impone esta conclusión. Es verdad que la teología de la antigua iglesia la única contraposición que conocía del sufrimiento era la impasibilidad (apatía), el no sufrir. Pero entre el sufrimiento involuntario causado por otro y la impasibilidad sus-

⁷⁶ M. Löhrer, *Mysterium salutis* II/1, Madrid 1969, 262 ss, que con razón llama la atención sobre la diferencia entre la *immutabilitas Dei* filosófica y su fidelidad bíblicamente testificada; igualmente H. Mühlen, *o. c.*, 28 ss. Cf. sobre este asunto también O. Weber, *Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz*, 1967, 99 ss, 105: «Pues la esencia de Dios no es, según la Biblia, su absoluteidad-en-sí, sino la *permanencia* de la *relación* con la creatura, relación libremente querida por él, la persistencia de su misericordia y fidelidad que eligen». Sobre los problemas de la predestinación, que resultaban del axioma de la *immutabilitas Dei*, cf. J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, 1961.

⁷⁷ Cf. sobre esto H. Küng, *o. c.*, 706 ss.

tancial hay otras formas de sufrimiento, o sea, el activo, el del amor, en el que uno se abre libremente para ser alcanzado por otro. Existe el sufrimiento involuntario, además el aceptado y también el del amor. Si Dios fuera impasible en todos los sentidos y, por tanto, absolutamente, también sería incapaz de amor. Así como amor es la aceptación del otro sin mirar al propio bienestar, de la misma forma encierra en sí la potencia de la compasión y la libertad de padecer la otroriedad del otro. Una impasibilidad en este sentido contradiría a la sentencia cristiana fundamental de que «Dios es amor», con la que se rompe, por principio, el hechizo de la doctrina aristotélica sobre Dios. Quien puede amar es también pasible, pues se abre a sí mismo a los sufrimientos que acarrea el amor, siguiendo superior a ellos por la fuerza de su amor. La negación justificada de una pasibilidad de Dios causada por carencia esencial no debe desembocar en la negación de su pasibilidad, basada en la plenitud de su ser, es decir, de su amor⁷⁸.

3. Por último, ¿puede expresarse plenamente, *via negativa*, la salvación que espera la fe mediante predicaciones divinas generales tales como: eternidad, inmortalidad, inmutabilidad? Si la inestabilidad, mortalidad y mutabilidad se experimentan como perdición y miseria, entonces la salvación puede ser descrita aquí, primariamente, sólo echando mano de expresiones negadoras de lo negativo⁷⁹.

⁷⁸ *Ibid.*, 710 ss.

⁷⁹ Sobre la forma estilística de la negación de lo negativo en la escatología dice E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 219 ss. 221: «Lo negativo es claro y determinado, que 'pasa la figura de este mundo', que la muerte, que la caducidad ya no existirá. Pero lo positivo permanece, prescindiendo de lo que concierne al nuevo ser del hombre y de la humanidad, tanto como decir plenamente indeterminado. Parece claro que no necesitamos saber nada de eso fuera de que también en la eternidad habrá un 'mundo'». De otro modo J. Moltmann, *Umkehr*

Pero no se les debe conceder un valor mayor que el de descripciones, pues de la negación de lo negativo no salta mágica y milagrosamente la posición de lo positivo. Si no pueden dar detalles de contenido sobre la salvación, pero se toman como el contenido mismo las descripciones negativas, entonces se acaba por no considerar especialmente deseables eternidad e inmortalidad, sino más bien como terribles y aburridas. Niegan junto con la miseria experimentada de la «caducidad» —en el doble sentido de ser culpables y morir—, también lo relativamente bueno de la creación y la felicidad pasajera y mortal de esta vida. Si la salvación se describe únicamente como *totaliter aliter*, entonces no tiene que tratarse, por una parte, de salvación, pues *totaliter aliter* es también la condenación definitiva. Si se quiere, pues, hablar en serio de la salvación, de la comunión con Dios, habrá que sobrepasar las distinciones generales de Dios y mundo o de Dios y hombre, para adentrarse en las relaciones especiales de Dios con el mundo y el hombre en la historia de Cristo. En ese caso se cambia la fórmula de Atanasio en el sentido de Lutero: Dios se hizo hombre, para que de monstruos salgan verdaderos hombres. Nos convertimos en verdaderos hombres gracias a la comunión con el Dios humanado, pasible y amador, con el Dios humano. También esta salvación en la humanidad de Dios es, en su aspecto externo, imperecedera e inmortal, pero en sí misma considerada representa una nueva vida llena de movimiento interior, con sufrimiento y alegría, amor y dolor, tomar y dar; o sea, mutabilidad en el sentido de vivencia a la máxima potencia.

La doctrina de las dos naturalezas ha intentado en la

zur Zukunft, 1970, 124 ss, donde la negación de lo negativo se formula en orden a la anticipación histórica de lo escatológicamente positivo, porque es en primer lugar a su contacto como surge la experiencia de la negatividad de lo negativo.

cristología no únicamente separar limpiamente ambas naturalezas: divina y humana, sino, al mismo tiempo, mantener y pensar su unidad en la persona de Cristo. Ha puesto en relación mutua a ambas naturalezas en la *unio personalis*, relaciones, por cierto, que no debían valer en abstracto para la conexión de divinidad y humanidad, creador y creatura, sino, única y exclusivamente, de modo concreto para el hombre-Dios, Cristo. Originariamente la naturaleza divina es idéntica con la persona de Cristo, en cuanto que ésta es la segunda de la trinidad, el eterno hijo de Dios. Es decir, la naturaleza divina actúa en Cristo no como naturaleza, sino como persona. La segunda persona de la trinidad es el centro formante de la persona en el Cristo, hombre-Dios. La naturaleza humana, por el contrario, no es originariamente idéntica con la persona de Cristo, sino que es asumida (*assumptio humanae naturae*) por la persona divina del hijo de Dios mediante su encarnación, convirtiendo a la persona de Cristo en la existencia concreta de Jesucristo⁸⁰. La naturaleza divina se muestra en Cristo hipostáticamente como persona, mientras que la naturaleza humana lo hace ahipostáticamente como existencia concreta de esta persona divina. Mas si el centro formador personal en Cristo es de naturaleza divina, en tal caso, ¿puede decirse de la persona total humanodivina de Cristo que padeció y murió en el abandono por parte de Dios? La teología escolástica ha preguntado con lógica implacable si se pueden aplicar, por razón de la unidad de ambas naturalezas en la persona de Cristo, los predicados de la naturaleza divina a la humana y los de ésta a la naturaleza divina. Estas cuestiones se trataban en la doctrina de la *communicatio idiomatum*. Se mantuvo que no había una co-

⁸⁰ Cf. sobre lo que sigue E. Jünger, *Vom Tod des lebendigen Gottes*, en *Unterwegs zur Sache*, 106 ss.

municación de idiomas *in abstracto*, es decir, prescindiendo de la persona de Cristo. O sea, que sólo ha de haber una comunicación de idiomas *in concreto*⁸¹. O sea, se puede decir: Cristo, el hijo de Dios, padeció y murió. Las propiedades humanas de la pasión y muerte se pueden decir de toda la persona de Cristo, sirviéndose de la categoría de la *communicatio idiomatum*. No se puede decir: por tanto, la naturaleza divina es pasible y mortal, sino únicamente: por consiguiente, la persona de Cristo es mortal. No se puede decir: por ende, el cuerpo de Cristo resucitado es omnipresente, sino sólo: por consiguiente, Cristo en persona es omnipresente. La teología reformadora desarrolló esta doctrina en sus disputas sobre la cena eucarística.

Zwinglio, todavía de modo perfectamente escolástico-humanista, interpretó retóricamente las figuras mentales de la *communicatio idiomatum*, «o sea que *communicatio idiomatum*, es decir, comunicación de propiedades, significa para nosotros *alloiosis*». La *alloiosis* tiene validez aquí como modo de hablar en la predicación del hombre-Dios, Cristo. En el mismo ser de Cristo ambas naturalezas siguen siendo lo que antes eran. Zwinglio ve, pues, en la *unio personalis Christi* sólo dos naturalezas en común en una persona, resaltando la diferencia de ambas naturalezas, pues Dios es creador y el hombre creatura⁸². Melancthon y sus discípulos decían con terminología entre de la iglesia antigua y la escolástica: «*Communicatio idiomatum est praedicatio, qua proprietates unius na-*

⁸¹ Sobre esto R. Schwarz, *Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockamisten und bei Luther: ZThK* 63 (1966) 289-351.

⁸² Sobre esto G. Locher, *Die Theologie H. Zwinglis im Lichte seiner Christologie* I, 1952 y E. Jüngel, *o. c.*, 112. Sobre la cristología de Zwinglio en el contexto de su doctrina eucarística escribe detalladamente y justo en sus apreciaciones O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 1962, 687 ss.

turae tribuitur personae in concreto». Se trata de una *praedicatio*, no de una *communicatio*, perteneciendo, por cierto, la predicación de Cristo al acontecimiento mismo cristológico⁸³. Lutero, por el contrario, actuó seriamente en el sentido de que no hay que pensar dos naturalezas equivalentes en una persona únicamente, sino que una persona divina haya asumido una naturaleza humana a-hipostática. La unidad en el hombre-Dios, Cristo, ha acontecido y está determinada, según él, mediante la actividad de la misma persona divina. Por consiguiente, la unidad humanodivina en Cristo se debe no sólo *verbaliter*, sino *realiter* al propio movimiento del hijo de Dios. Los luteranos, como, por ejemplo, Brenz, hablaban, por lo mismo, de una *communicatio idiomatum realis* y polemizaban contra la doctrina melancthoniana-reformadora, a la que llamaban una mera *communicatio idiomatum verbalis*. «Ya para Lutero es la *unio naturarum* un 'acontecimiento en el ser de la persona' que sobrepasa la mera conjunción y pensar conjunto de dos naturalezas»⁸⁴.

No, compañero, / donde me pones a Dios, / tienes que ponerme juntamente la humanidad. / No pueden aislarse ni separarse. / Se ha hecho una persona, / y la humanidad no se separa / como el maestro Hans se despoja de la chaqueta, quitándoseela, / cuando se va a dormir⁸⁵.

Para Lutero se unen, por lo mismo, no sólo en la revelación, sino ya en el ser de Cristo y Dios hasta llegar a la identidad, como lo expresa su fórmula: «Sólo Cristo y ningún otro Dios». Jesucristo es «el señor Sebaot».

⁸³ J. Moltmann, *Christoph Pezel und der Calvinismus in Bremen*, 1958, 66 ss; H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* I, 2, 1940, 123 ss; para la cristología reformada, 131 ss; para la de los luteranos, 150 ss.

⁸⁴ E. Jüngel, *o. c.*, 114, según R. Schwarz.

⁸⁵ *Vom Abendmahl Christi*, Bekenntnis, BoA 3, 397.

«Al que no abarcó todo el universo jamás, ése yace en el seno de María», se dice en sus canciones. «Pues en él no sólo se halla Dios presente y esencialmente como en todas las demás (creaturas), sino que en él habita corporalmente; por tanto, la única persona es hombre y Dios. Y así como, sin duda, puedo decir de todas las creaturas: ahí está Dios o Dios está en ella, pero no puedo aseverar: esto es Dios mismo. Pero de Cristo no digo solamente que Dios está en él, sino incluso: Cristo es Dios mismo»⁸⁶. El modo de hablar que modernamente se ha impuesto, diciendo que Dios (está) en Cristo, se supera al afirmar: Dios es Cristo y Cristo es Dios.

Para Zwinglio Dios queda inafectado en su soberanía por la ascensión de la naturaleza humana. Cristo sufre y muere según su humanidad, su envoltura de carne, por amor nuestro. Mientras que para Lutero la persona de Cristo está determinada por la persona divina. Por esa razón sufre y muere también la persona divina en la pasión y muerte de Cristo. Es por lo que puede decir: «*Verre dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus, etc.*»⁸⁷. Por más que con esta expresión: «*iste Deus*» e «*iste homo*», vuelve a separar la persona de Cristo, con ella se hace posible, de hecho, el hablar de la «muerte de Dios», así como decir que Jesús ha creado el mundo y que el hombre de Nazaret es omnipresente. La contrapregunta crítica de los reformados era, que si no se pone así un tercero en lugar de Dios y el hombre y de su unidad en Cristo, algo monstruoso con divinidad encarnada y carne divinizada.

En la canción del viernes santo de Johann Rist se dice:

⁸⁶ WA 23, 141, 23. Cf. Sobre el particular el colosal artículo de E. Wolf, *Die Christusverkündigung bei Luther*, en *Peregrinatio* I, 1954, 30-80, del que tomo, p. 56 s, esta referencia.

⁸⁷ WA 39, II, 93 ss.

¡Oh gran apuro!, Dios mismo está muerto,
ha muerto en la cruz,
con ello el reino de los cielos
por amor nos ha conseguido⁸⁸.

En el *Libro de canto de la iglesia evangélica alemana* de 1915, y en el *Libro de canto de la iglesia evangélica*, número 73, esta estrofa aparece con la corrección dogmática: «¡Oh gran apuro!, el hijo de Dios está muerto...». El mismo Lutero había dicho: «Dios no puede morir en su naturaleza. Pero una vez que están unidos en una persona Dios y hombre, es justo hablar de muerte de Dios, al morir el hombre, que es una cosa o una persona con Dios»⁸⁹. Esto corresponde a la distinción entre la naturaleza de Dios (hacia fuera) en la relación con el mundo y la persona del hijo de Dios (hacia dentro) en las relaciones de la trinidad. Mas allí donde no distingue ambas cosas, sino que al decir «Dios» piensa tanto en la naturaleza de la trinidad como en una persona de la misma, donde no se hace tal distinción en «Dios», surgen paradojas, como, por ejemplo, la que dice que en la cruz de Cristo «lucha Dios con Dios», que en el abandono de Jesús por parte de Dios, Dios mismo está abandonado y muerto y, viceversa, que el Jesús muerto es el mismo Dios y creador, etc.

Partiendo sólo de «Dios» *in genere* y hablando, en tal caso, de Dios en Cristo y luego de la muerte de Dios en la cruz, entonces se le convierte a uno la misma muerte en «fenómeno de Dios»⁹⁰. Esto hay que decirlo de la muerte de Jesús en la cruz sobre el Gólgota, pero

⁸⁸ En primer lugar en J. Porst, *Geistliche und liebliche Lieder*, Berlin 1796, núm. 114.

⁸⁹ WA 50, 590, 19. Cf. también FC Solid. decl. VIII, 44.

⁹⁰ E. Jüngel, *o. c.*, 123: «En el acontecimiento de la muerte de Dios la muerte se orienta a convertirse en fenómeno divino».

no se puede aplicar a la muerte en general. Si esta muerte de Jesús es revelación de Dios, entonces es más bien el amor el que se convierte en «fenómeno divino».

Resumiendo críticamente la tradición, podemos decir:

1. Con la doctrina de la *communicatio idiomatum* ha intentado Lutero, especialmente, superar la barrera espiritual contra el descubrimiento de Dios en la muerte de Cristo, que partía de la doctrina de las dos naturalezas. La doctrina de las dos naturalezas distinguía hacia fuera entre Dios y hombre, destruyendo con ello todos los intentos de autodinización de éste. La *communicatio idiomatum* se adentraba, con este presupuesto, en las relaciones internas existentes entre Dios y Jesús, examinando cuidadosamente la vida íntima del hombre-Dios, Cristo, que proporciona a los hombres comunión con Dios.

2. Ella hacía posible el pensar a Dios mismo en el abandono de Cristo por parte de él, atribuyendo pasión y muerte en la cruz a la persona divinohumana de Cristo. Si la naturaleza divina en la persona del eterno hijo de Dios es el centro constitutivo personal en Cristo, quiere decir que también padeció y murió ella.

3. Es importante la distinción entre la naturaleza divina *in genere* y la segunda persona de la trinidad *in concreto*, distinción que Lutero a veces tenía ante los ojos, por más que no siempre la mantuviera. Se sirvió de tal distinción para reconocer a Dios en persona en la pasión y muerte de Cristo. Pero a veces no atendía a las relaciones en que entra esta persona divina del hijo que padece y muere respecto de la persona del Padre y del espíritu en Dios. Es decir, pensaba en su cristología desde el punto de vista de la encarnación y teología de la cruz, pero no siempre desarrollada trinitariamente. Empleaba el nombre «Dios» *in genere* y *promiscue*, designando: a) la na-

turalidad divina, b) la persona del hijo de Dios y c) la del Padre y del Espíritu. Puesto que hablaba, haciendo mucho hincapié, de Dios y hombre, del Dios humanado y del hombre Jesús que se hace divino, llegaba a hacer distinciones paradójicas entre Dios y Dios, entre el Dios que crucifica y el crucificado; el Dios que está muerto y, sin embargo, no lo está, entre el Dios revelado en Cristo y el oculto por encima y más allá de Cristo.

4. La cristología de Lutero sobre el Dios crucificado se mantiene en el marco de la doctrina de las dos naturalezas de la antigua iglesia, representa un desarrollo importante de la *communicatio idiomatum* y radicaliza la doctrina de la encarnación en orden a la cruz. Puesto que suponía en su cristología el concepto de Dios adquirido a partir de la distinción general de Dios y mundo, así como de Dios y hombre, es cierto que en la teología de la cruz llegó a un cambio trascendental del mencionado concepto, pero no a una doctrina trinitaria desarrollada, cristológica.

5. Teología trinitaria de la cruz

En todas las iglesias cristianas la cruz constituye la señal distintiva frente a otras religiones y modos de fe. Al mismo tiempo hay que tener en cuenta que, en el ambiente religioso de la antigüedad, la doctrina de la trinidad en el concepto de Dios era la enseñanza distintiva del cristianismo frente al politeísmo, panteísmo y monoteísmo. Cuando el islam conquistó Asia Menor, en muchas partes las iglesias cristianas fueron convertidas en mezquitas, poniéndoles la siguiente inscripción en contra de los cristianos que quedaban: «Dios no ha engendrado - Dios no es engendrado». El monoteísmo islámico combatía en el cristianismo en especial y apasionadamente la fe trinitaria. ¿Pertenece ésta necesariamente a la fe cris-

tiana en Dios? ¿Existe una conexión lógica interna entre estas dos peculiaridades cristianas: la fe en el Crucificado y la que se refiere al Dios trino y uno? No nos ocupa en este sentido el conciliar mutuamente, con la mirada puesta en el ecumenismo, dos tradiciones cristianas, de las cuales la una se cultiva especialmente en el protestantismo, y la otra, sobre todo, en la ortodoxia griega. Lo que preguntamos es más bien: ¿hay que pensar a Dios trinitariamente para comprender al Dios «humano», al Dios «crucificado»? Y a la inversa, ¿puede pensarse a Dios trinitariamente en concreto, sin tener ante los ojos el acontecimiento de la cruz?

La doctrina de la trinidad no goza de una importancia especial en la historia de la teología occidental. En la vida de las iglesias y en la comprensión de los creyentes parece ya bastante difícil hablar de «Dios» como tal de modo sincero. Es cierto que los cultos comienzan con la forma tradicional: «En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu santo», teniendo el *Apostolicum*, junto con las modernizaciones que ha experimentado, tres artículos, pensando muchos que trinitariamente hablando se refieren a Dios creador, reconciliador y salvador.

Pero en la práctica, las ideas religiosas de muchos cristianos muestran sólo un monoteísmo débilmente cristianizado, y es precisamente este monoteísmo general en teología y fe el que lleva hoy al cristianismo a su crisis de identidad. Pues este monoteísmo religioso general es la causa permanente del ateísmo de protesta; cosa que ocurre con toda razón. También para la teología protestante tiene razón K. Rahner al notar que hoy día, teológica y religiosamente, sólo se habla de que «Dios» se ha hecho hombre, y no de que «la palabra se ha hecho carne» (Jn 3, 16). «Se puede sospechar que para el catecismo de la cabeza y el corazón... la idea que el cristiano tiene de la encarnación no tendría que modificarse nada si no hubiera

trinidad»⁹¹. La doctrina de la gracia es también, de hecho, monoteísta, no trinitaria. Se participa de la gracia de Dios o de la naturaleza divina. Se dice incluso que esta gracia nos ha sido conseguida por Cristo, pero parece innecesaria una diferenciación trinitaria en Dios. No es distinta la situación en lo que respecta a la doctrina sobre la creación. Parece bastar la fe en el único Dios creador, como para los mahometanos. Lo mismo pasa con la escatología, donde, a lo más, se habla del Dios que vendrá y de su reino o de Dios en cuanto futuro absoluto. Es comprensible que en ese caso Cristo se convierta en mero profeta de este futuro, que cumple su función como representante del Dios ahora ausente y que puede marcharse, cuando Dios mismo venga y ocupe su puesto. Por último, la ética cristiana sitúa la obediencia del hombre bajo el señorío de Dios y de Cristo y raramente sobrepasa una monarquía moral.

Desde Melanchthon y, en especial, desde Schleiermacher y la teología moral del siglo XIX, la doctrina de la trinidad en el protestantismo parece únicamente una especulación teológica sin importancia para la vida; una especie de misterio teológico superior para iniciados. Por más que Melanchthon más tarde pensó sin duda trinitariamente, en el siglo XIX siempre se citó por parte del protestantismo liberal sólo aquel fragmento de los *Loci communes* de 1521, que tan bien concordaba con el espíritu moderno:

Adoramos los misterios de la divinidad. Lo que es más acertado que investigarlos... El Dios infinitamente bueno, omnipotente, ha cubierto a su hijo con el ropaje de nuestra carne, para encaminarnos desde la contemplación de su

⁹¹ K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De trinitate»*, en *Escritos de teología IV*, 107-108.

divina majestad a la consideración de la naturaleza de nuestra carne y, en concreto, de nuestra debilidad... Según esto no hay razón ninguna para molestarse mucho por comprender las más profundas cuestiones, tales como Dios, la unidad de su esencia, la trinidad, el misterio de la creación, el modo de la humanización... Conocer a Cristo significa en realidad conocer sus beneficios y no, como suele enseñarse, contemplar sus naturalezas, los modos de su humanización... ¿Acaso filósofo Pablo en la carta a los romanos, en la que da un resumen de la doctrina cristiana, filosofó sobre los misterios de la trinidad, sobre el modo de la humanización, sobre la creación activa y pasiva? El apóstol coloca en el centro ley, pecado y gracia⁹².

El paso reformador de la pura especulación teológica a la teoría crítica de la praxis teológica para la fe llevó, de hecho, a renunciar a la doctrina de la trinidad, porque ésta, sin duda, en la tradición de la antigua iglesia tenía su lugar en la alabanza de Dios y su contemplación y no en la economía de la salvación⁹³. ¿Pero es cierto que la doctrina de la trinidad pertenece de verdad, objetivamente, a la «contemplación de la majestad divina», prescindiendo de la revelación de Dios por Cristo para nosotros, en nuestra historia y nuestra carne? Si se hace esta distinción, es acertado volver la espalda a la doctrina de la trinidad como pura especulación, volviéndose a la historia que a nosotros nos interesa, la de la ley, pecado y gracia. Mas tal distinción es, desde su raíz, falsa. No se «filosofa» contemplativamente sobre los misterios de la trinidad, como decía Melanchthon, sino que uno se enfrenta con la cuestión de cómo se debe entender a Dios en el aconte-

⁹² *Loci communes* de 1521. *Melanchthons Werke*, Studienausgabe, ed. R. Stupperich II, 1, 1952, 7.

⁹³ Cf. anteriormente, capítulo 2, parágrafo 5.

cimiento de la cruz de Cristo. Lo que representa un horizonte problemático totalmente distinto.

La vuelta de la pura teoría a la teoría de la práctica se descubre, además, en todo el pensamiento moderno. No se trata ya de un pensamiento contemplativo, sino de uno de cuño operativo. La razón no es ya receptora, sino productiva. Ya no busca conocer la esencia permanente en la realidad, sino que quiere conocer para cambiar. El pensamiento moderno lo es en orden a la producción y el trabajo. Pragmáticamente se diría: realidad es efectividad. Las teorías no se verifican a la luz de las ideas eternas, sino por su práctica y resultados. Como ya se dijo, esto ha dominado la hermenéutica de la teología en el siglo XIX. Según Kant, el canon de la exégesis de las tradiciones bíblicas y teológicas es «lo práctico». Por eso declara de modo lapidario:

De la doctrina de la trinidad, tomada literalmente, no se saca nada, en definitiva, para la práctica. aunque se creía entenderla, pero menos todavía, cuando uno se convence de que supera todos nuestros conceptos en absoluto. Pues por dogmas no se entiende lo que se debe creer..., sino lo que, siendo posible y conveniente aceptarlo con intencionalidad práctica (moral), aunque no se puede precisamente probar, sólo puede, por ende, ser creído... De modo que tal fe no pertenece en absoluto a la religión, porque ni puede hacer a un hombre mejor, ni puede probarla⁹⁴.

Según Schleiermacher las proposiciones teológicas, en cuanto proposiciones de la autoconciencia cristiana, tienen que ser posibles. Por lo mismo él colocó la doctrina sobre la trinidad al final de su dogmática y, consecuentemente, como en un apéndice, diciendo: «Mas esta doctrina, en su forma eclesíástica, no es en sí una proposición

⁹⁴ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 34. 51. 57.

inmediata sobre la autoconciencia cristiana, sino sólo enlace de varias de ellas»⁹⁵. Con todo, Schleiermacher se mantenía abierto para una neoestructuración total de la doctrina de la trinidad: «Puesto que no podemos considerar a ésta como cerrada, mucho menos teniendo en cuenta que no ha experimentado nueva refundición en la constatación de la iglesia evangélica, tendrá que ser sometida a una configuración que vuelva a sus primeros comienzos»⁹⁶. Esto es ni más ni menos lo que se ha de intentar hoy. En la forma de la pura teoría de la antigüedad no nos es realizable, sino que nos parece pura especulación. «Quod supra nos, nihil ad nos!»⁹⁷. De Dios no podemos decir quién es por y en sí mismo considerado, sino quién es para nosotros en la historia de Cristo, que nos afecta en nuestra historia. En las formas de trabajo del pensamiento moderno, volcado sobre experiencia y práctica, no nos es realizable. ¿O es que puede hacerse algo para la práctica y la autoconciencia cristiana de cómo Dios se relaciona con Dios? Entonces habría que renunciar a la distinción tradicional de la antigua iglesia entre el «Dios en sí» y el «Dios por nosotros», o entre «Dios en su majestad» y «Dios en la envoltura de la carne de Cristo», como se expresaban Lutero y Melancthon, teniendo que encontrar y pensar la relación de Dios con Dios en la realidad del acontecimiento de la cruz y, por consiguiente, en nuestra realidad. Lo que equivaldría, en efecto, a una «configuración totalmente nueva de la doctrina de la trinidad», pues, en tal caso, tiene que hacerse

⁹⁵ Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, § 170.

⁹⁶ *Ibid.* § 172. El mismo pensó en una reanudación del «sabelianismo». Cf. M. Tetz, *Fr. Schleiermacher und die Trinitätslehre: Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 11 (1969).

⁹⁷ Sobre la historia de esta fórmula cf. E. Jünger, *Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluss an Luther interpretiert*: *EvTh* 32 (1972) 197-240.

«esencia» de Dios no una naturaleza divina separada de los hombres, sino la historia humana de Cristo.

¿Por qué se convirtió la doctrina de la trinidad en especulación aislada y mera decoración de la dogmática en la tradición a partir de la edad media? K. Rahner ha llamado la atención sobre el hecho de que desde el desplazamiento de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma* de Tomás de Aquino se introdujo una trascendental distinción en la doctrina sobre Dios, o sea, la distinción y ordenación, que todavía hoy se considera indiscutible, en lo que respecta a los tratados *De Deo uno* y luego *De Deo trino*. Esta separación y ordenación era de tendencia apologética. Siguiendo a Tomás, se empezaba con la cuestión: «An Deus sit?», probando aquí, con ayuda de la luz natural de la razón humana y de las pruebas cosmológicas, que hay un Dios y que es solamente uno. Sirviéndose del mismo método se llegaba a la conclusión de las propiedades metafísicas, no humanas, de la esencia divina. Este conocimiento se supeditaba a la teología natural. Sólo después se llegó a la presentación de la esencia interna de Dios, valiéndose de la luz sobrenatural de la gracia; se llegó a la teología cristiana, a la teología salvífica, al conocimiento salvador de Dios.

En el primer tratado se hablaba de las propiedades metafísicas de Dios en sí, en el segundo, de las relaciones histórico-salvíficas de Dios con nosotros. En la ortodoxia protestante se enseñó también en primer lugar una doctrina general de Dios, *De Deo*, centrándose después en el *Mysterium de sancta trinitate*. La gran teología griega de los Capadocios es cierto que entendía toda la teología como doctrina sobre la trinidad. Pero distinguía entre «trinidad inmanente» y «trinidad económico-salvífica», diferenciando, a su modo, entre la esencia íntima de Dios y la historia de la salvación, como entre arquetipo y copia, idea y manifestación. Igualmente K. Barth, que co-

menzó su *Dogmática*, en contra de la tradición protestante del siglo XIX, no con prolegómenos apologeticos o principios hermenéuticos, sino con la doctrina sobre la trinidad, que representa para él el canon hermenéutico para la comprensión de la base cristiana, «Jesucristo el Señor», también él, al igual que los Capadocios, distinguió entre la trinidad inmanente y la económica. Todo lo que Dios revela en Cristo, lo es «antes en sí mismo». Dios se corresponde a sí mismo.

K. Rahner⁹⁸ ha afirmado que ambas distinciones son inadecuadas y que habría que decir:

1. la trinidad es la esencia de Dios y la esencia de Dios es la trinidad;
2. la trinidad económica es la inmanente y la inmanente es la económica.

Dios se comporta con nosotros trinitariamente, y justamente este comportamiento trinitario —libre e indebido— para con nosotros no es sólo una imagen o una analogía con la trinidad inmanente, sino ella misma, bien que libre y comunicada por gracia⁹⁹.

La unidad y la trinidad de Dios pertenecen, pues, a un mismo tratado. No se puede exponer, primeramente la unidad de la esencia de Dios y luego distinguir las tres divinas personas o hipóstasis, pues en tal caso se tienen, en realidad, cuatro esencias. La esencia de Dios se le convierte a uno entonces en la hipóstasis divina, pudiendo renunciar a las tres personas y pensando, por ende, de modo monoteísta.

Antes de seguir adelante, tenemos que pensar en el lugar concreto en que es necesario el pensamiento trini-

⁹⁸ K. Rahner, o. c., 117 ss.

⁹⁹ *Ibid.*, 127.

tario como tal. De lo contrario estas reflexiones podrían desembocar fácilmente en una nueva edición de la doctrina tradicional en las situaciones cambiadas de la época moderna, sólo por amor a una tradición que una vez existió. Toda refundición de la doctrina trinitaria tiene que ser, como dijo con razón Schleiermacher, «una configuración que vuelva a sus primeros comienzos». El lugar de la doctrina sobre la trinidad no es el «pensamiento del pensamiento», sino la cruz de Jesús. «Conceptos sin visión están vacíos» (Kant). La visión del concepto trinitario de Dios es la cruz de Jesús. «Visiones sin conceptos están ciegas» (Kant). El concepto teológico de la contemplación del Crucificado es la doctrina sobre la trinidad. El principio material de esa doctrina es la cruz de Cristo. El principio formal del conocimiento de la cruz es la doctrina de la trinidad. ¿Dónde se encuentran los inicios? Es indudable que en el nuevo testamento no aparece una enseñanza trinitaria detallada. Surgió primeramente en las discusiones de la antigua iglesia a propósito de la unidad de Cristo con Dios. Creo que B. Steffen vio algo totalmente sorprendente en su libro hace tiempo olvidado *El dogma de la cruz. Contribución a una teología staurocéntrica* (1920):

La base escriturística para la fe cristiana en el Dios trino y uno no son las escasas fórmulas trinitarias del nuevo testamento, sino el testimonio de la cruz constante y unitario, y la expresión más breve en pro de la trinidad es la acción divina de la cruz, en la que el Padre hace que el Hijo se ofrezca por el Espíritu¹⁰⁰.

Vamos a examinar esta tesis, según la cual teología de la cruz tiene que ser doctrina trinitaria y ésta tiene que

¹⁰⁰ O. c., 152. Cf. sobre esto H. Mühlen, o. c., 33, que se apoya también en B. Steffen.

ser teología de la cruz, porque, si no es así, el Dios humano y crucificado no puede ser descubierto en plenitud¹⁰¹.

¿Qué ocurrió en la cruz de Cristo entre Cristo y el Dios, al que llamaba su Padre y anunciaba a los hombres abandonados como «cercano»? Según Pablo y Marcos, Jesús mismo fue abandonado precisamente por este Dios, su Padre, muriendo con el grito del abandono por parte de él.

La proposición de que Dios entrega a su hijo es uno de los dichos más inauditos del nuevo testamento; tenemos que entender el «entregar» en el pleno sentido del vocablo, sin suavizarlo en «envío» o «regalo». Aquí ha ocurrido lo que Abrahán no necesitó realizar (cf. Rom 8, 32): Cristo fue entregado por el Padre con todas las consecuencias al destino de la muerte; Dios lo ha arrojado a los poderes de la perdición, sean éstos el hombre o la muerte. Para expresar la idea con la mayor energía posible, se podría decir con palabras de la antigua dogmática: la primera persona de la trinidad arroja y destruye a la segunda... Aquí se expresa la *theologia crucis* con una radicalidad imposible de superar¹⁰².

Por eso empezamos con una interpretación teológica de las expresiones sobre el abandono.

El término que indica entregar —παραδιδόναι— tiene un sabor claramente negativo en las historias de la pasión, que presentan la muerte de Jesús a la luz de la vida que llevó. Significa: entregar, abandonar, poner

¹⁰¹ H. Urs von Balthasar, *c. c.*, 233: «El escándalo de la cruz se hace soportable para el creyente sólo como actuación del Dios uno y trino, convirtiéndose incluso en lo único de que se puede gloriar».

¹⁰² W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, 1967, 286 s.

en manos, traicionar, rechazar, matar. En la teología paulina aparece igualmente la expresión «entregado» (Rom 1, 18 ss), como expresión de la ira y el juicio de Dios y, por tanto, del estado de perdición del hombre. La ira de Dios a causa de la impiedad de los hombres se revela en que los «entrega» a su piedad y monstruosidad. Según la interpretación israelita, culpa y castigo se hallan en el mismo e idéntico suceso. Lo propio ocurre también aquí: hombres que abandonan a Dios son abandonados por él. Impiedad y abandono por parte de Dios son dos caras del mismo fenómeno. Los gentiles cambian la gloria del Dios invisible en una imagen igual a la esencia percedera —«y Dios los entrega a los deseos de su corazón» (Rom 1, 24 par; 1, 26 y 1, 28)—. El juicio consiste en que Dios entrega a los hombres a la perdición por ellos elegida, dejándolos en su abandono. No es, pues, que Pablo amenace a los pecadores, sean judíos o gentiles, con un juicio lejano, sino que más bien ve la ira de Dios revelarse «ahora» ya en la idolatría inhumana de los gentiles y en la inhumana justicia por las obras en lo referente a los judíos. Culpa y castigo no están separados temporal y jurídicamente. Ya ahora ve Pablo la revelación de la ira de Dios, o sea, el juicio que se realiza, en el abandono de los idólatras por parte de Dios¹⁰³. En esta situación (Rom 1, 18), anuncia él la justicia salvadora de Dios en el Cristo crucificado. ¿Pero cómo puede haber salvación y liberación para los hombres abandonados de Dios en el Crucificado que sufre la misma suerte?

Pablo adopta un radical cambio de sentido del «entregado», al reconocer y anunciar el abandono de Jesús por parte de Dios no en el contexto histórico de su vida, si-

¹⁰³ Cf. sobre el asunto G. Bornkamm, *Die Offenbarung des Zornes Gottes*, en *Das Ende des Gesetzes*, 1952, 9-33.

no en el escatológico de su resurgimiento. Rom 8, 31 y 32 dice: «Si Dios está por nosotros, ¿quién estará contra nosotros? ¿El que no perdonó a su propio hijo, sino que lo entregó por todos nosotros? ¿Cómo no nos iba a regalar todo con él?». Según eso Dios entregó, abandonó, rechazó y entregó a la muerte maldita a su propio hijo. Todavía con más energía dice Pablo: «Lo hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21) y: «Se hizo maldición por nosotros» (Gál 3, 13). En el abandono total, desesperado de Jesús por parte de su Dios y Padre ve Pablo, pues, la entrega del hijo por el Padre en favor de los hombres impíos y abandonados de Dios. Al «no perdonar» Dios a su hijo, se implica en ello un perdón para todos los impíos. En cuanto impíos no están abandonados de Dios, porque él abandonó a su propio hijo, entregándolo por ellos. Por eso en la entrega del hijo al abandono de Dios radica el fundamento de la justificación de los impíos y la aceptación de los enemigos por parte de Dios. Así que se puede decir: el Padre entrega a su hijo a la cruz para convertirse en Padre de los entregados. El hijo es entregado a esta muerte para convertirse en el Señor de muertos y vivos. Y al hablar Pablo aquí, resaltándolo, del «propio hijo» de Dios, es que ese no perdonar y abandonar afecta al Padre mismo. En el abandono del hijo se abandona también el Padre a sí mismo. En la entrega del hijo se entrega igualmente el Padre a sí mismo, pero no de la misma manera. Pues Jesús sufre la muerte en medio del abandono, pero no la muerte misma, pues la muerte ya no se puede «sufrir», puesto que el sufrimiento presupone vida. Mas el Padre, que lo abandona y entrega, sufre la muerte del hijo con el dolor infinito del amor. O sea, que aquí no se puede decir, al modo patripasiano, que también el Padre sufrió y murió. La pasión y muerte del hijo en el abandono por parte del Padre es un sufrimiento distinto del sufrimiento del Pa-

dre a causa de la muerte del hijo. La muerte de Jesús tampoco hay que entenderla simplemente en sentido teopasiano como la «muerte de Dios». Hay que hablar trinitariamente para comprender lo que ocurrió en la cruz entre Jesús y su Dios y Padre. El hijo sufre el morir, el Padre sufre la muerte del hijo. A la orfandad del hijo corresponde la carencia de hijo por parte del Padre, y si Dios se ha constituido en Padre de Jesucristo, entonces sufre él en la muerte del hijo también la muerte de su paternidad. Si no fuera así, la doctrina de la trinidad tendría aún un trasfondo monoteísta.

En Gál 2, 20 encontramos la forma de entrega también con Cristo como sujeto: «...el hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí». Según eso no es sólo el Padre el que entrega a Jesús a la muerte de cruz en medio del abandono de Dios, sino que es también el Hijo el que se entrega. Lo cual corresponde a la exposición sinóptica de la historia de la pasión, según la cual Jesús comenzó consciente y libremente el camino de la pasión y en modo alguno fue sorprendido por la muerte como por un sino malo y desgraciado. Teológicamente es importante que la fórmula de entrega aparece en Pablo tanto con el Padre como con el Hijo como sujeto, pues con ello se expresa una profunda conformidad volitiva de Padre e Hijo en el acontecimiento de la cruz, como también lo narra la historia de Getsemaní. Esta profunda comunión de voluntades entre Jesús y su Dios y Padre se expresa precisamente a propósito del punto de su más profunda separación, en la muerte de Jesús abandonado de Dios y maldito en la cruz. Si en la muerte de cruz se ve tanto abandono de Dios históricamente como entrega escatológicamente, entonces en este acontecimiento entre Jesús y su Padre existe comunión en la separación y separación en la comunión.

Como muestran Rom 8, 32 y Gál 2, 20, Pablo descri-

bió el abandono de Jesús por parte de Dios como entrega y la entrega como amor. La teología joanea lo resume en esta sentencia: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su hijo unigénito, para que todos los que creen en él no se pierdan, sino que tengan la vida eterna» (3, 16). Y la 1 Jn ve en este acontecimiento del amor en la cruz de Cristo la existencia del mismo Dios: «Dios es amor» (4, 16). Es decir, Dios no solamente ama, como también se afra, elige y rechaza. El *es* amor, o sea, existe en amor. Constituye su existencia en el acontecimiento de este amor. Existe como amor en el acontecimiento de la cruz. Utilizando conceptos sistemáticos antiguos puede hablarse, por tanto, con vistas a la comunión de voluntad del Padre y el Hijo en la cruz, también de una comunión esencial, de una *homousie*. Por cierto que la unidad implica no sólo igualdad esencial, sino que contiene en sí la total y plena diferencia y desigualdad del acontecimiento de la cruz. En la cruz Padre e Hijo están sumamente separados en el abandono y, al mismo tiempo, sumamente identificados en la entrega¹⁰⁴. Lo que sale de este acontecimiento entre Padre e Hijo es el Espíritu, que justifica a los impíos, llena de amor a los abandonados y hasta vivificará a los muertos, pues ni siquiera su condición de tales puede excluirlos de aquel acontecimiento de la cruz, sino que también a ellos abarca la muerte en Dios.

Con lo dicho hemos utilizado ya giros trinitarios para la comprensión del acontecimiento en la cruz entre Jesús y su Dios y Padre. Si se quisiera exponer el suceso en el marco de la doctrina de las dos naturalezas, entonces sólo se podría emplear el simple concepto de Dios (*esse simplex*). En tal caso habría que decir: lo acontecido en la cruz fue un acontecimiento entre Dios y Dios. Se trató de una profunda división en Dios mismo, en

cuanto que Dios abandonó a Dios y se contradijo, y simultáneamente una unidad en Dios, en cuanto que Dios estaba de acuerdo con Dios y se correspondía a sí mismo. Entonces habría que echar mano de la fórmula paradójica: Dios murió en la cruz una muerte propia de impío y, sin embargo, no murió. Dios está muerto y, con todo, no lo está. Si únicamente se puede utilizar el simple concepto de Dios propio de la doctrina de las dos naturalezas, siempre se estará inclinado, como muestra la tradición, a aplicarlo únicamente a la persona del Padre, que abandona y recibe a Jesús, lo entrega y resucita, con lo que se «vaciaría» de divinidad la cruz. Mas si se prescinde por de pronto de todo concepto de Dios presupuesto de antemano y formado a partir de la metafísica, entonces hay que hablar de aquel a quien Jesús llamó «Padre» y con respecto al cual se entendía a sí mismo como «el Hijo». En tal caso se comprende la carga de muerte que encierra el acontecimiento entre el Padre que abandona y el Hijo que es abandonado y viceversa, la abundancia de vida de este acontecimiento entre el Padre que ama y el Hijo amante también. El Hijo sufre a causa de su amor el abandono del Padre en su muerte. El Padre sufre a causa de su amor el dolor de la muerte del Hijo. Lo que surge del acontecimiento entre el Padre y el Hijo se ha de entender como el Espíritu de la entrega del Padre y del Hijo, como el Espíritu que da amor a los abandonados, como el Espíritu que vivifica lo muerto. Se trata del amor incondicional y, por tanto, infinito, que sale del dolor del Padre y de la muerte del Hijo y que viene sobre los abandonados para darles la posibilidad y fuerza de la nueva vida. La doctrina de las dos naturalezas tiene que entender el acontecimiento de la cruz estáticamente, como relación cambiante entre dos naturalezas cualitativamente distintas: la divina que es imposible y la humana, posible. Aquí hemos interpretado tri-

¹⁰⁴ H. Mühlen. o. c. 32.

nitariamente el acontecimiento de la cruz como suceso de relación entre personas, en el cual éstas se constituyen en su relación mutua. Con lo cual queda dicho que en el acontecimiento de la cruz hemos visto sufrir no sólo a una persona de la trinidad, como si la trinidad estuviera antes en sí misma, existiendo en la naturaleza divina. Por tanto, hemos interpretado la muerte de Jesús no como un acontecimiento humanodivino, sino como trinitario entre el Hijo y el Padre. En la relación para con su Padre se cuestiona no la divinidad y humanidad de Cristo y su mutua correspondencia, sino el aspecto total y personal de la filiación de Jesús. Este punto de partida es nuevo respecto de la tradición. Supera la dicotomía entre trinidad inmanente y económica, así como entre la naturaleza de Dios y su íntima trinidad. Hace necesario el pensamiento trinitario en orden a la salvaguarda de la cruz de Cristo.

La fe interpreta escatológicamente el acontecimiento histórico entre el Padre abandonante y el Hijo abandonado en la cruz, considerándolo como suceso entre el Padre amante y el Hijo amado en el Espíritu presente del amor vivificante.

Interpretando la cruz como acontecimiento de Dios, es decir, como suceso entre Jesús y su Dios y Padre, uno se ve obligado a hablar trinitariamente del Hijo, del Padre y del Espíritu. La doctrina trinitaria no es ya, en tal caso, una especulación excesiva e inútil sobre Dios, sino que representa sencillamente el resumen de la historia de la pasión de Cristo en su importancia para la libertad escatológica de la fe y de la vida de la naturaleza oprimida. Tal doctrina preserva a la fe del monoteísmo lo mismo que del ateísmo, manteniendo al creyente junto a la cruz. El contenido de la doctrina de la trinidad es la misma cruz real de Cristo. La forma del Crucificado es la trinidad. ¿Y entonces qué es la salvación? Sólo es-

tando en Dios mismo toda perdición, el abandono por su parte, la muerte absoluta, la maldición infinita de la condenación y el hundirse en la nada, sólo entonces representa la comunión con este Dios la salvación eterna, la alegría infinita, la elección indestructible y la vida divina. La «desunión» en Dios tiene que contener en sí toda la revuelta de la historia. En ella hay que reconocer el rechazo, la maldición y la misma nada definitiva. Entre el Padre y el Hijo se encuentra la cruz en su total dureza de abandono. Si la vida intratrinitaria de Dios se designa como «la historia de Dios» (Hegel), tal historia contiene en sí todo el abismo del abandono de Dios, de la muerte absoluta y de la nada-de-Dios. «Nemo contra Deum nisi Deus ipse». Porque en la historia entre Padre e Hijo aconteció precisamente esta muerte en la cruz sobre el Gólgota, por eso surge de esta historia el Espíritu de la vida, del amor y de la elección en orden a la salvación. La concreta «historia de Dios» en la muerte de Jesús en la cruz sobre el Gólgota contiene en sí, por lo mismo, todas las profundidades y abismos de la historia humana, pudiendo, por ende, ser interpretada como la historia de la historia. Toda historia humana, por muy determinada que esté por la culpa y la muerte, está asumida en esta «historia de Dios», o sea, en la trinidad, integrándose en el futuro de la «historia de Dios». No hay sufrimiento que en esta historia no se hubiera convertido en sufrimiento de Dios, no hay muerte que no se hubiera convertido en muerte de Dios en la historia sobre el Gólgota. Por eso tampoco hay vida, ni felicidad, ni alegría que no se integren por su historia en la vida eterna, en la eterna alegría de Dios. Pensar a «Dios en la historia» lleva siempre al teísmo y al ateísmo. Pensar la «historia en Dios conduce además a la nueva creación y a la teopoiesis». Mas «pensar (la) historia en Dios» significa en primer lugar, comprender la hombría de participar de la

pasión y muerte de Cristo y, por supuesto, de la completa condición de hombre con todas sus aporías y tragedias.

¿Pero qué sentido tiene entonces hablar de «Dios»? Pienso que la unidad de la tensa y dialéctica historia de Padre, Hijo y Espíritu en la cruz sobre el Gólgota se puede designar, en tal caso —*a posteriori*, por así decirlo—, como «Dios». En ese caso, la teología trinitaria de la cruz ya no interpreta el acontecimiento allí ocurrido en el contexto y el nombre de un concepto de Dios que se presupone y es de cuño metafísico o moral —hemos mostrado que esto no está acorde con la cruz, sino que la vacía—, sino que desarrolla a partir de esta historia lo que hay que entender por «Dios». Quien hable cristianamente de Dios, tiene que narrar la historia de Jesús como realizada entre el Hijo y el Padre. Por «Dios» se entiende entonces no otra naturaleza o una persona divina o una instancia moral, sino de hecho un «acontecimiento»¹⁰⁵. No es ciertamente el acontecimiento de la co-humanidad, sino el del Gólgota, el del amor del Hijo y del dolor del Padre, del que brota el Espíritu que abre perspectivas de futuro y vivifica.

¿Entonces es que no hay un «Dios personal»? Si por «Dios» se entiende un acontecimiento, ¿se le puede rezar? A un «acontecimiento» no se le puede rezar. Entonces, no hay «Dios personal» en cuanto persona proyectada al cielo. Pero hay personas en Dios: el Hijo, el Padre y el Espíritu. Luego no se reza simplemente a Dios como a un tú celestial, sino *en* Dios. No se reza a un acontecimiento, sino *en* este acontecimiento. Al Padre se le reza por el Hijo en el Espíritu. En la fraterni-

¹⁰⁵ Tomo esta expresión de H. Braun. Según su interpretación griega de Dios, éste (o más exactamente: lo divino) «acontece» donde un hombre ayuda a otro. Pero se puede aplicar a la comprensión cristiana del Espíritu santo sólo de modo muy relativo, cayendo rápido en el ritschliano vulgar.

dad de Jesús le resulta alcanzable al orante la paternidad de su Padre y se recibe el Espíritu de la esperanza. Sólo así resulta claro el carácter cristiano de la oración. El nuevo testamento ha distinguido con toda nitidez entre el Hijo y el Padre. Debemos aceptar este hecho para no hablar tan indiferenciadamente de «Dios» sin más, abriendo de par en par las puertas al ateísmo.

«Dios es amor», dice 1 Jn 4, 16. Y de esa forma se puede interpretar la doctrina trinitaria, conforme a todo lo dicho, también como interpretación de la base, el acontecimiento y la experiencia de ese amor, en el que el condenado a muerte halla la nueva posibilidad para la vida, porque en él ha encontrado la gracia de la imposibilidad de la muerte en medio del rechazo. No se trata de la interpretación del amor como idea, como poder celeste o mandamiento, sino del amor como acontecimiento en un mundo sin amor, legalista: se trata del acontecimiento de un amor que precede, que es incondicional e infinito, que abarca a todo el no amado y abandonado, injusto y privado de derechos, regalándole una nueva identidad, librándolo, por tanto, de las normas de las identificaciones sociales y de los defensores de las normas e ídolos de este tipo. Lo que Jesús mandó como amor al enemigo en el sermón de la montaña, ha acontecido en la cruz mediante la muerte de Jesús y el dolor del Padre con la fuerza del Espíritu en favor de los impíos y privados de amor. Así como el amor incondicional de Jesús hacia los marginados le ganó la enemistad de los fariseos y lo llevó a la cruz, así también significa un amor incondicional la enemistad y persecución en un mundo; en el que la vida de los hombres se hace dependiente de determinadas normas sociales, condicionamientos y méritos. El amor que precede y que invalida condicionamientos es locura y escándalo en este mundo. Pero si el creyente experimenta en ello su libertad y la nueva posi-

bilidad de su vida, de modo que a él mismo, que no ama ni es amado, lo alcanza el amor de Dios en la cruz de Cristo en medio de su miseria, ¿cómo tiene que pensar entonces la teología correspondiente en este amor? En tal caso se trata de un amor que crea sus propios condicionamientos, puesto que no puede aceptar los de la falta de amor y de la ley. El no puede, además, mandar amor y amor mutuo. Puesto que quiere liberar, está encaminado hacia la libertad. No puede, pues, prohibir la esclavitud y la enemistad, sino que tiene que sufrir a causa de esta contradicción, pudiendo únicamente cargar con el dolor que ella le causa y con el de la protesta contra el sufrimiento, revelando en ésta ese dolor. Es precisamente lo que ocurrió en la cruz de Jesús. Dios es amor incondicional, porque carga con el dolor de la oposición del hombre, no deshaciéndola airadamente. Dios deja que lo desplacen. Dios sufre, deja que lo crucifiquen y es crucificado realizando así plenamente su amor incondicional y lleno de esperanza. Lo que significa que en la cruz se hace condición de este mismo amor. El Padre amante se corresponde en el Hijo que ama igualmente, creando, en el Espíritu, correspondencias de amor en el hombre rebelde. Se puede contradecir al hecho de este amor. Se le puede crucificar, pero se colma precisamente así, haciéndose amor al enemigo. Su sufrimiento se manifiesta tan fuerte como el odio. Su fuerza es poderosa en esta debilidad, adueñándose de sus enemigos mediante el dolor, porque les conserva la vida también y abre el futuro al cambio. Cuando la fe comprende, en su experimentada liberación, el acontecimiento de la cruz como el del amor del Hijo y el del dolor del Padre, o sea, como un acontecimiento entre Dios y Dios, como algo intratrinitario, es cuando escucha la palabra liberadora del amor que crea nueva vida. Mediante la muerte del Hijo es atraída esa fe al dolor del Padre y experimenta una

liberación que es algo nuevo en este mundo divinizado y legalista, liberación que representa algo nuevo incluso respecto de la originaria creación del amor. Esa fe es introducida, pues, en la vida interior de Dios, cuando en la cruz de Cristo experimenta el amor de Dios a los impíos, a los enemigos, en la medida en que la historia de Cristo es la misma vida interior de Dios. O sea que la fe vive en Dios y Dios en ella, cuando vive en este amor. Donde vive en esta libertad, vive en Dios y Dios en ella. Si se piensa la trinidad como acontecimiento del amor en la pasión y muerte de Jesús—y es lo que la fe tiene que hacer—, entonces la trinidad no es un círculo cerrado sobre sí en el cielo, sino un proceso escatológico sobre la tierra abierto a los hombres, proceso que parte de la cruz de Cristo. Gracias a la cruz profana sobre el Gólgota, entendida como abierta vulnerabilidad y amor de Dios a monstruos que ni aman ni son amados, es como el ser y vida de Dios están abiertos para el verdadero hombre. En Dios no hay «fuera ante la puerta» (W. Borchert), siendo así que Dios mismo es el que murió en el Gólgota, fuera ante la puerta, por aquellos que están fuera.

Para acabar este capítulo tenemos que relacionar el concepto cristiano desarrollado del acontecimiento trinitario de Dios en la cruz de Jesús con los problemas del teísmo y ateísmo.

6. *Más allá del teísmo y del ateísmo*

Teísmo y ateísmo parten en su lucha el uno contra el otro de que Dios y hombre son, en definitiva, de una esencia. Lo que se atribuye a Dios, tiene que haber sido tomado del hombre, y, viceversa, lo que se dice del hom-

bre, se ha tenido que haber tomado a Dios¹⁰⁶. El teísmo piensa a Dios, a costa del hombre, como un ser suprapoderoso, perfecto e infinito¹⁰⁷. En consecuencia, el hombre aparece aquí como un ser impotente, imperfecto y finito. Se puede mostrar históricamente que la iglesia cristiana ganó al mundo antiguo, es cierto, con su anuncio de Dios, pero que luego, a más tardar desde Justiniano, vencieron los césares en la iglesia. Esto se ve en el concepto de Dios, al que se entendió conforme a la imagen de los faraones egipcios, los grandes reyes persas y los emperadores romanos¹⁰⁸. La iglesia aplicó a Dios los atributos que antes pertenecieron exclusivamente al César. Es cierto que de esa manera puso a los césares bajo la autoridad de Dios, y esto con una intención crítica, pero formuló la autoridad de Dios conforme a la imagen de los césares, y esto únicamente se veía de modo afirmativo. La gran época en que surgen la filosofía y teología teístas, que, en definitiva, llevó al islam, pensó en tres sentidos: 1) Dios en la imagen del dominador imperial, 2) Dios como personificación de la energía moral y 3) Dios como último principio filosófico¹⁰⁹. Pero estas tres imágenes son ídolos, si se las compara con el origen de la fe cristiana en el Crucificado. Este teísmo llena el hecho religioso de la idolatría. Pues, como se expresa Whitehead, «en el origen galileo del cristianismo existía otra

¹⁰⁶ Así L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, ed. 1970, 2: «A cada defecto del hombre corresponde una perfección en Dios: Dios es y tiene precisamente lo que el hombre no es ni tiene. A Dios se le atribuye lo que se le niega al hombre y, viceversa, lo que se da al hombre, se le quita a Dios... Cuanto menos es Dios, tanto más es el hombre; cuanto menos es el hombre, tanto más es Dios».

¹⁰⁷ Así con razón R. Weth, *Heil im gekreuzigten Gott: EvTh* 31 (1971) 227 ss.

¹⁰⁸ Cf. E. Peterson. *El monoteísmo como problema político*.

¹⁰⁹ A. N. Whitehead, *Process and reality*, 1960, 519 s.

idea que no casaba bien en estas tres corrientes principales del pensamiento teísta. No resalta al César dominador, ni al moralista despiadado o al motor inmóvil. Descansa sobre elementos más débiles (delicados) en el mundo, que actúan por el amor lentamente y en el silencio. El amor no domina, ni es inmóvil, ni es moral y legalista. No mira al futuro, sino que encuentra su premio y sentido en su propio presente»¹¹⁰.

Si con Whitehead se puede calificar de idolatría al teísmo en su aspecto político, moral y filosófico, esto quiere decir, a la inversa, que roba al hombre su humanidad, alienándolo de su libertad, alegría y verdadero ser. Por eso la alternativa en contra de tal ídolo hipostasiado es la siguiente: «Si el hombre es libre, no hay tal Dios; si hay tal Dios, entonces el hombre no es libre».

Un Dios pensado en su omnipotencia, perfección e infinitud a costa del hombre, no puede ser el Dios que es amor en la cruz de Jesús, que sale al encuentro de modo humano, para devolver su abandonada humanidad a dioses infelices y arrogantes, un Dios que «se hace pobre para enriquecer a muchos». Dios pensado a costa del hombre, no puede ser el Padre de Jesucristo. Zinzendorf lo ha visto con exactitud al denunciar la «postura legalista y esclava del género humano respecto de Dios». «La llamada cristiandad ha conservado la idea terrible de Dios, eliminando la del cordero, la de su merecien-

¹¹⁰ *Ibid.*, 520: «There is, however, in the Galilean origin of Christianity yet another suggestion which does not fit well with any of the three main strands of thought. It does not emphasize the ruling Caesar, or the ruthless moralist, or the unmoved mover. It dwells upon the tender elements in the world, which slowly and in quietness operate by love; and it finds purpose in the present immediacy of a Kingdom not of this world. Love neither rules, nor is it unmoved; also it is a little oblivious as to morals. It does not look to the future; for it finds its own reward in the immediate present».

ISEDET

to y su muerte»¹¹¹. La negativa al Dios inhumano, a un Dios sin Jesús, es imprescindible para el creyente liberado a causa de la cruz. Aquí radica la razón del «ateísmo cristiano».

Pero el ateísmo que se rebela contra ese teísmo político, moral y filosófico representa, en la edad moderna especialmente, no otra cosa que un teísmo con los distintivos cambiados, mientras no se desentienda de su contrario. Piensa al hombre a costa de Dios como un ser poderoso, perfecto, infinito y creador. Hace «al hombre el ser supremo para el hombre» (Marx), aplicándole todos los antiguos predicados divinos del teísmo en orden a la humanización del hombre: no es Dios el que creó al hombre a su imagen, sino el hombre el que se hace a sus dioses a su imagen. El hombre es razón y creador de sí mismo (*causa sui*)¹¹². La humanidad es perfecta e infinita en su totalidad. Cuanto más derroca el ateísmo humanista al Dios teísta política, moral y filosóficamente, tanto más eleva en el trono al hombre adornado con los atributos que se quitaron a Dios. «Se quitan las propiedades a Dios, el indecible, atribuyéndolas a la creación, el amor y la muerte... Vuelve todo lo que profunda e íntimamente la iglesia malversó en el más allá, todos los ángeles se deciden, cantando, a dirigirse a la tierra», tal es el mensaje de Rilke en las *Elegías a Duino* y los *Sonetos a Orfeo*¹¹³. El «alegre mensaje de la muerte de Dios» debe también conducir, en el movimiento americano Dios-

¹¹¹ Citado de R. Weth, *o. c.*, 232. Cf. sobre el tema también E. Beyreuther, *Christozentrismus und Trinitätsauffassung bei Zinzendorf*: *EvTh* 21 (1961) 28-47.

¹¹² M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, en *Holzwege*, 31957, 69 ss.

¹¹³ Sobre el particular R. Guardini, *Zu R. M. Rilkes Deutung des Daseins*, 1946, 21.

está-muerto, a la «humanidad liberada», porque libera del otro Dios extraño y hostil¹¹⁴.

Según Feuerbach, ateísmo es la renuncia a un Dios separado del mundo y del hombre, acurrucado fuera de aquél¹¹⁵. Mas renunciando a este Dios teísta, ¿dónde está, pues? ¿no se conserva la posición de fuerza aneja al Dios teísta? Entonces Dios es el hombre venido en sí, siendo, por tanto, el mismo hombre Dios. En ese caso, Dios y hombre ya no están separados, ni alienados mutuamente desde el punto de vista religioso, sino que son un único ser. Este ateísmo antiteísta desemboca insoslayablemente en el antropoteísmo, la divinización del hombre, de la humanidad y de aquellos partidos que pretenden representar en el reino de la alienación, como si fueran cuadros, a la humanidad no-alienada, divina. Si para este ateísmo el «hombre (es) Dios del hombre», esto puede ser moralmente bello como ideal contra la situación en que el hombre es lobo del hombre. Cien años de experiencia con este antropoteísmo han mostrado, sin embargo, que también los hombres-dioses pueden convertirse en lobos del hombre. Si la consecuencia del derrocamiento de Dios, según Feuerbach, es que «el estado es el hombre divino ilimitado, infinito, verdadero, perfecto», y que se convierte la «política en religión»¹¹⁶, entonces vuelve a comenzar la historia del ateísmo versus el teísmo, y se habría de considerar relativamente más humano al antiguo teísmo, en cuanto que atribuye a Dios las propiedades y funciones que el hombre no ejerce mejor

¹¹⁴ Th. Altizer, *El evangelio del ateísmo cristiano*, Barcelona 1972.

¹¹⁵ Cf. sobre esto K. Löwith, *Die Hegelsche Linke*, 1962, 228: «Ateísmo, o sea, la renuncia a un Dios distinto del hombre» (cita de Feuerbach).

¹¹⁶ *Werke* II, 202, 419; *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975.

respecto a otros hombres. Si Dios es diferente del hombre, quiere decir que, al menos, un hombre no puede jugar a ser Dios sobre otros hombres.

Los antropoteístas de la época moderna desde Feuerbach hasta Rilke, desde Marx hasta Bloch, en el entusiasmo de su herencia religiosa, no han advertido los lados oscuros del mal en el hombre y las aporías del sufrimiento en el mundo.

Gracias a la teología trinitaria de la cruz, la fe escapa a la alternativa de teísmo y ateísmo: Dios no es sólo del más allá, sino también de aquí, es no solamente Dios, sino también hombre, no es dominio, autoridad y ley, sino el acontecimiento del amor sufriente y liberador. Y viceversa, la muerte del Hijo no es la «muerte de Dios», sino el comienzo de ese suceso divino, en el que de la muerte del Hijo y del dolor del Padre procede el Espíritu vivificante del amor.

7. *Más allá de la obediencia y la rebelión*

Con esto volvemos al único ateísmo serio, al de Camus y Horkheimer, al de la «rebelión metafísica» y el anhelo por la justicia, o sea, aquel ateísmo que, con Bloch, se puede llamar «ateísmo por Dios». ¿Dice algo el concepto cristiano del acontecimiento trinitario sobre estos graves problemas del sufrimiento al que no se ve salida y del anhelo insoslayable por una justicia escatológica? ¿Qué puede significar el conocimiento del «Dios crucificado» para hombres impotentes y sufrientes?

Quien sufre sin causa, lo primero que piensa siempre es que Dios lo ha abandonado. Dios se le figura como enigmático, incomprensible, que desbarata la felicidad que dio. Quien en medio de este sufrimiento grita hacia Dios, sintoniza con el grito de muerte de Cristo moribundo, es decir, del hijo de Dios. Entonces Dios no es para

el que grita únicamente el otro oculto, sino, en un sentido más profundo, el Dios humano que grita con él y que por él intercede con su cruz, donde el hombre enmudece en medio de su tormento. Quien sufre, no sólo está airado y colérico y lleno de protesta contra su sino. Sufre ni más ni menos porque vive, y está vivo, porque ama. Pues el que ya no puede amar, ni a sí mismo, tampoco sufre, pues se ha hecho algo privado de dolor, de sentimientos e indiferente. Esta apatía es la enfermedad de nuestro tiempo, una enfermedad de personas y sistemas, una enfermedad de muerte, de la personal y universal. Pero cuanto más ama, tanto más se abre, tanto más sensible se hace para la felicidad y el dolor. Por eso el que ama se hace vulnerable, puede ser herido y defraudado. A esto se le puede llamar la dialéctica de la vida humana: vivimos porque y en cuanto que amamos, y sufrimos y morimos, porque y en cuanto que amamos. De modo que experimentamos la vida y la muerte en el amor.

El Dios teísta es pobre. Ni puede amar ni puede sufrir. El ateo por protesta ama de modo desesperado. No quiere el sufrimiento, porque ama. Pero protesta, al mismo tiempo, también contra el amor, que lo hace tan vulnerable y quisiera «devolver su entrada», como Ivan Karamasov. El amor es el que hace a la vida tan vivaz y a la muerte tan mortal. Pero también es él el que, viceversa, hace a la vida mortal y a la muerte viviente. Su problema existencial es, cómo puede él aguantar esta dialéctica: cómo se puede seguir viviendo en el amor a pesar del dolor, desengaño y muerte.

El puro anhelo de que el asesino no triunfe sobre su víctima, es una protesta de la impotencia del amor. Es verdadero y representa una postura digna del hombre, pero difícil de mantener sin amargarse o hacerse superficial. La fe que brota de ese acontecimiento divino en la

cruz no responde a la cuestión del sufrimiento con una contestación teísta, de por qué tiene que ser tal y como es, ni tampoco se reduce a un mero gesto de protesta, por qué no debe ser como es, sino que conduce hacia su origen al amor atacado y desesperado. «Quién permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 17). Donde sufrimos porque amamos, Dios sufre en nosotros. Donde él ha sufrido la muerte de Jesús y, por ende, prueba la fuerza de su amor, encuentran los hombres la fuerza necesaria para permanecer en el amor, para resistir lo destructor y «mantener lo muerto» (Hegel).

Hegel llamó a esto precisamente la vida del espíritu:

La vida del espíritu no es la que se resiste a la muerte y se mantiene limpia ante la destrucción, sino la que la sobrelleva y la recibe en sí. El espíritu gana su verdad únicamente encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto. El es esta fuerza no en cuanto lo positivo, que triunfa sobre lo negativo, como cuando de algo decimos: esto es nada o falso, y se acabó, pasemos a otra cosa; sino que él representa este poder, mirando a la cara a lo negativo, deteniéndose en él. Este detenerse es la fuerza mágica que lo cambia en el ser¹¹⁷.

Lo que Hegel llama aquí la fuerza dialéctica del espíritu, lo había llamado antes amor o simplemente vida (*Escritos teológicos de juventud*), representando esta vida del espíritu conforme al acontecimiento del viernes santo, porque el amor ha matado a la muerte en esta «muerte de Dios». Él ha esperado la vida del espíritu después de un viernes santo del insondable y único de las religiones naturales y las filosofías. En la religión revelada se muestra lo verdadero, y en el saber absoluto se hace consciente, mientras que en la lógica —en la teoría— es vin-

¹¹⁷ *Phänomenologie des Geistes*, 30.

dicado. Jesús, como hombre divino, resistió en su pasión la contradicción entre vida y muerte, identidad y diferencia, realizando así la reconciliación. «Pero la muerte de Cristo es la muerte de la muerte misma, la negación de la negación». Dios ha hecho esta muerte parte de su vida, que se llama amor y reconciliación.

«Dios mismo ha muerto», se dice en aquel canto luterano; con ello es expresa la conciencia de que lo humano, finito, frágil, la debilidad, lo negativo son incluso momento divino, que se encuentra en Dios mismo¹¹⁸.

Por eso quien llega al amor, experimentando por él el sufrimiento absurdo y la mortalidad de la muerte, se adentra en la historia del Dios humano, pues su abandono se integra para él en el abandono de Cristo, pudiendo, de ese modo, permanecer en el amor, sin necesidad de pasar de lo negativo y la muerte, sino que puede mantener lo muerto.

Hay que notar todavía que Hegel, al final de aquel fragmento de la *Filosofía de la religión*, profesa expresamente la doctrina de la trinidad, porque sólo ella posibilita esta interpretación de la cruz como «historia de Dios».

Esto es para la comunidad la historia de la aparición de Dios. Esta historia es divina, porque mediante ella la comunidad ha llegado a la conciencia de la verdad. A partir de ella se formó la conciencia de que se sabe que Dios es el trino y uno. La reconciliación en Cristo, en la que se cree, no tiene sentido, si no se tiene en cuenta que Dios es el trino y uno; que existe, mas también como el otro, el que se distingue, de modo que este otro es Dios

¹¹⁸ *Philosophie der Religion*, en *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, 16, II, 306.

mismo, que tiene de por sí la naturaleza divina y que el Espíritu es la superación de esta distinción, de esta otroriedad, es la vuelta de este amor¹¹⁹.

El acontecimiento trinitario de Dios en la cruz se convierte para la fe escatológica en historia de Dios abierta al y abridora del futuro, cuyo presente se llama reconciliación con el dolor en el amor y cuyo *eschaton* recibe el nombre de plenitud de toda carne humana con espíritu y de todo lo muerto con este amor, o sea, representa el cambio para una vida plena. Puesto que al pensar siempre empleamos consciente o inconscientemente imágenes, es fácil figurarse la trinidad divina no como un círculo cerrado sobre sí mismo de un ser perfecto en el cielo. Así se pensaba la trinidad inmanente en la antigua iglesia. También Barth emplea esta figura del «círculo cerrado sobre sí» al hablar de Dios. Por el contrario, a la trinidad se la debía pensar como acontecimiento dialéctico y, por supuesto, como acontecimiento de la cruz y después como historia abierta escatológicamente. El espíritu, el amor, está abierto al futuro para toda la humanidad abandonada, es decir, positivamente, para la nueva creación. De este espíritu tiene experiencia también el creyente y el que ama en primer lugar como *arrhabon*, como anticipación. Por consiguiente, también la relación del Hijo con el Padre respecto de la función de aquél en el mundo como *kyrios* está aún inacabada, como dice 1 Cor 15, según lo cual el Hijo entregará al Padre el reino después de acabar su función liberadora, de modo que «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 28). Trinidad quiere decir, pues, el acontecimiento de Cristo en la interpretación escatológica de la fe. Trinidad significa, pues, además, la historia de Dios, que humanamente representa la

¹¹⁹ *Ibid.*, 308.

historia del amor y la liberación. Trinidad, entendida como acontecimiento para la historia, empuja, pues, al perfeccionamiento escatológico, de modo que la «trinidad sea todo en todo», o más sencillamente: de modo que «el amor sea todo en todo», de modo que la vida triunfe sobre la muerte y la justicia sobre los infernos de lo negativo y de toda violencia. Si la fe cristiana piensa trinitariamente, entonces dice que los hombres abandonados ya han sido incorporados a la «historia divina» mediante el abandono de Cristo y que «vivimos en Dios», porque participamos de su vida escatológica por la fuerza de la muerte de Cristo. Dios existe, Dios existe en nosotros, Dios sufre en nosotros, donde el amor sufre. Participamos en el proceso trinitario de Dios en la historia. Así como participamos activa y pasivamente en el sufrimiento de Dios, así también participaremos de la alegría de Dios, dondequiera que amemos, recemos y esperemos. «In this sense, God is the great companion the fellow sufferer, who understands»¹²⁰. Entendido trinitariamente, Dios es tanto trascendente al mundo como inmanente a la historia, como dice la teología procesal en el concepto bipolar de Dios sin pensamiento trinitario¹²¹. Si, para fijar la idea, quisiéramos servirnos de una terminología, imperfecta ciertamente, diríamos que Dios es trascendente como Padre, inmanente como Hijo y abridor anticipado del futuro como Espíritu. Si comprendemos a Dios de esa manera, entonces entendemos nuestra propia historia, la del sufrimiento y la esperanza en la historia de Dios. Más allá del sometimiento teísta y la protesta atea esto representa la historia de la vida, porque es la historia del amor.

¹²⁰ A. N. Whitehead, *o. c.*, 532.

¹²¹ Cf. sobre esto Schubert M. Ogden, *The reality of God*, New York 1963, 59 ss, 206 ss.

8. Trinidad y escatología

La escatología se ha aproximado a la teología moderna más que muchas anteriores épocas teológicas. Se pasó de una abstracta «doctrina de las postrimerías» a una escatología concreta, de un apéndice embarazoso de la dogmática «de novissimis», a la «teología de la esperanza». «En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente»¹²². A Dios no se le entendió ya como el «Dios sobre nosotros» o «en la profundidad del ser», sino como el «Dios ante nosotros», que nos precede históricamente, como el «Dios de la esperanza»¹²³. La Biblia se leyó como historia de la promesa y la fe se interpretó como esperanza viviente y como contradicción a un presente importante que se parapetaba en apatía interior y en sistemas externos. «Esperanza es el sufrimiento y la pasión que brotan al contacto con el mesías». Por eso se designó a Jesús con un nuevo título, el de *anticipador del futuro* de Dios, su justicia y la liber-

¹²² J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 20.

¹²³ W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, en *Ernst Bloch zu Ehren*, 1965, 209 ss; J. B. Metz, *Gott vor uns*, en *ibid.*, 227 ss; J. Moltmann, *La categoría «novum» en la teología cristiana, en Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 287 ss; G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*, 1965; U. Hedinger, *Hoffnung zwischen Kreuz und Reich*, 1968; E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 1971; K. Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, dtv 4076, 1971; R. Alves, *Cristianismo, copio o liberación?*, Salamanca 1973; H. Cox, *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft* 1967; G. D'Collins, *Man and his new hopes*, 1969. Sobre la teología de la esperanza cf. C. Braaten, *The future of God*, 1969; W. Capps, *Time invades the cathedral. Tensions in the school of hope*, 1972; B. Mondin, *I teologi della speranza*, 1970.

dad del hombre¹²⁴. Esta anticipación del futuro, reconocible en su aparición completa, su persona, funciones e historia de crucifixión y resurgimiento, ha llevado a ver en él la incondicional y universal *puesta en vigor de la promesa*, a llamarlo el incomparable *adelanto* del final en medio de la historia o a comprenderlo como el *lugartemente de Dios* en un mundo impío y como el *representante provisional* del Dios todavía ausente¹²⁵. No hay nada que retirar de esta dirección general de la teología y la práctica hacia la esperanza escatológica, por muy distinta que aparezca en sus diversos representantes teológicos. Pero hay que profundizarla, si es que no queremos que se convierta en el espaldarazo superficial de la religión de una sociedad oficialmente optimista, encariñada obsesivamente con el crecimiento económico y la expansión político-cultural. Por eso la teología escatológica tiene que pensar también teóricamente hasta el fin sus posibles aporías propias. Pensar escatológicamente significa pensar un asunto hasta el fin. ¿Pero dónde está y qué es el fin? Vamos a mostrarlo en una cuestión controvertida de la tradición cristológica.

¿Se hace a sí mismo superfluo Cristo cuando venga el reino de Dios? La pregunta suena a especulativa, pero implica decisiones fundamentales de la mayor trascendencia. Toda cristología orientada escatológicamente y esbozada funcionalmente se enfrenta «al final» con la cues-

¹²⁴ Así en el *Mensaje de la cuarta asamblea plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Upsala 1968*, Salamanca 1969, 18: «Con la esperanza puesta en la fuerza renovadora de Dios, os hacemos esta invitación: Participad en esta anticipación del reino de Dios, haciendo visible ya hoy algo de la nueva creación, que Cristo acabará en su día».

¹²⁵ J. Moltmann, *o. c.*, 181 ss; W. Pannenberg, *o. c.*, 264 ss; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 127; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 208; D. Sölle, *Stellvertretung*, 142 ss.

tión de la autosuperfluidad del mediador. Sus ideas de la mediación y sustitución de Cristo están determinadas por la decisión tomada en esta «cuestión definitiva». Podemos mostrarlo con tres ejemplos.

J. Calvino llegó a esta pregunta a propósito de la exégesis de 1 Cor 15, 28, donde se dice, que al final Cristo entregará el reino al Padre, de modo que Dios sea todo en todo¹²⁶. Su cristología está pensada funcionalmente: quién es Jesús, se deduce de sus funciones para los hombres como profeta, sacerdote y rey. Jesús recibió su poder como el aparecido en carne (*Deus manifestus in carne*). El Padre entregó el dominio divino a su Cristo junto con el envío en la carne. Es cierto que el Padre domina, pero ha entregado su gobierno al humanado¹²⁷. Por eso Calvino llamaba a Cristo, con preferencia, el *lieutenant de Dieu*. Cristo es el lugarteniente y representante de Dios en el ejercicio de todo dominio de Dios en este mundo impío. Por supuesto, que gobierna como representante de Dios en comunión con el Padre. Pero a Dios lo reconocemos únicamente en el encarnado. «Creemos en Dios como supremo señor, pero únicamente lo vemos en el rostro del hombre Jesús». No por sí mismo, sino a causa de nuestra torpeza y debilidad se ha abajado Dios en la

¹²⁶ *Joannis Calvini in Novum Testamentum commentarii*, ed. A. Tholuck, vol. 5, 1964, 226 ss. Además H. Quistorp, *Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins*, 1941, 166 ss; T. F. Torrance, *Kingdom and church. A study in the theology of the reformation*, 1956, 90 ss; The Eschatology of Hope: John Calvin; P. van Buren, *Christ in our place. The substitutionary character of Calvin's doctrine of reconciliation*, 1954.

¹²⁷ Esto recuerda el dicho latino dirigido contra el rey polaco Segismundo III alrededor del 1600: *rex regnat sed non gubernat*, y que luego vuelve a aparecer en Francia en el siglo XIX. C. Schmitt lo ha utilizado para su teología política: cf. *Politische Theologie*, 21934, *Politische Theologie II*, 1970, 52 ss: «Le roi règne, mais il ne gouverne pas».

humanidad de Jesús¹²⁸. Esta condescendiente acomodación de Dios se incluye también en la lugartenencia de Cristo. Para Calvino el señorío del humanado está limitado temporal y objetivamente. Comienza con la encarnación y acaba con la entrega escatológica del reino al Padre. Se basa en la libre misericordia de Dios, en su figura cristológica, pero condicionada por el pecado de la humanidad. Puesto que Calvino no distingue fundamentalmente entre un señorío político y otro religioso, sino que la profesión cara a «Cristo el Señor» sitúa en la lucha real y abierta por el dominio del mundo, la exégesis de 1 Cor 15, 24-28 se convierte en núcleo de su doctrina sobre la «monarquía divina». La esperanza escatológica dice: «Pero Cristo tiene que dominar, hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies» (v. 25). En esto consiste para Calvino el triunfo de Cristo sobre el diablo y sus poderes, en definitiva, sobre la muerte. Además, Cristo «destruirá todo señorío y toda potestad y poder» (v. 24), cuando entregue el reino al Padre. Para Calvino también las potestades y autoridades mundanas ejercen «un cierto señorío por Dios». Pero tienen únicamente una función histórico-provisional. «Mas todo esto es superfluo, cuando el reino de Dios, como ahora está constituido en nosotros, sustituya a la vida presente»¹²⁹. Por ello, en el día de Cristo, cuando pase el reino al Padre, tiene lugar también la destrucción de estas instancias mediadoras. «Entonces toda supremacía tiene que ser humillada, para que irradie únicamente el honor de Dios»¹³⁰.

¹²⁸ Citas en H. Quistorp, *o. c.*, 172.

¹²⁹ CR 79, 339: «Cuando se dice que Jesucristo tiene nombre de dominador (*un nom souverain*) y que es la imagen viviente de su Padre, ocurre a causa de nuestra torpeza y debilidad; y lo mismo ocurre cuando se le llama el lugarteniente de Dios (*lieutenant de Dieu*)».

¹³⁰ *Ibid.*

Pues toda mediación contiene también en sí el elemento obstaculizante¹³¹. La plenitud del señorío de Cristo representa, además, también el fin de todas las ordenaciones y mediaciones terrenas de la iglesia, mediante las que Cristo rige mediante el servicio de hombres a través de la palabra y el sacramento¹³². Por último, para Calvino, al entregar el reino al Padre, se acaba igualmente el papel de mediador de Cristo mismo y con ello también la humanidad asumida en orden a la mediación. En la plenitud se quita del medio al mediador, para que los salvados se relacionen inmediatamente con Dios. Incluso la humanidad mediadora de Cristo entre el Dios santo y los hombres pecadores lleva en sí un factor obstaculizante, pues para Calvino es una envoltura (*velum*), con la que se reviste Dios para acercarse a nosotros. «Entonces caerá la envoltura y contemplaremos sin barrera la gloria de Dios, que rige su reino; en el medio no estará ya la humanidad de Cristo, la cual nos impedía la visión definitiva de Dios»¹³³. Calvino no piensa aquí en una destrucción de Cristo en persona, sino en un traspaso del señorío divino de la humanidad de Cristo a su divinidad. Dado que la

¹³¹ Sobre 1 Cor 15, 28, *o. c.*, 230: «Impediunt enim quodammodo, ne Deus in se ipso nobis recta nunc appareat. Deus autem per se ipsum tunc et absque medio, coeli et terrae gubernacula tenens, omnia erit in hac parte: et tandem consequenter in omnibus non tantum personis, sed etiam creaturis».

¹³² Sobre 1 Cor 15, 24, *o. c.*, 227: «Quin etiam tum in coelo principatus angelici, tum in Ecclesia cessabunt ministeria et praefecturae: ut solus Deus per se ipsum, non per hominum vel angelorum manus potestatem suam principatumque exercent».

¹³³ Sobre 1 Cor 15, 27, *ibid.* s: «Tunc autem restituet Christus quod accepit regnum, ut perfecte adhaereamus Deo. Neque hoc modo regnum a se abdicabit, sed ab humanitate sua ad gloriosam divinitatem quodammodo traducet: quia tunc patebit accessus, quo nunc infirmitas nostra arcet. Sic ergo Christus subicietur Patri: quia tunc remoto velo palam cernemus Deum in sua majestate regnantem: neque amplius media erit Christi humanitas, quae nos ab ulteriore Dei conspectu cohibeat».

encarnación en la humanidad estuvo determinada por el pecado y dirigida a la salvación, incluso ella será superflua en la salvación. La *unio personalis* aconteció en orden a la redención de los pecadores, desapareciendo por ello en la existencia redimida. O sea que el señorío divino vuelve a la trinidad —esto es lo que quiere decirse con la humanidad de Cristo—, habitando entonces toda la trinidad inmediatamente en la nueva creación, de modo que toda creatura recibe inmediatamente su gloria. El eterno hijo de Dios vuelve al mismo tiempo a la trinidad, y el hombre Jesús entra en la muchedumbre de los redimidos o, viceversa, es toda la existencia redimida la que se adentra en la relación divina de la *unio personalis*, es decir, en la inmediatez divina. La humanidad de Cristo, crucificada para redención de los pecadores, no tiene ya sitio en la existencia redimida y en inmediato contacto con Dios.

La crítica puede agarrarse a la escatología de tipo espiritualista, como todos saben, que aquí acaba en una cristología en cierto sentido doceta¹³⁴. Pero, en definitiva, ya una cristología entendida sólo funcionalmente lleva de forma lógica a la autosuperfluidad del Crucificado en el reino de la existencia redimida y que se halla en inmediato contacto con Dios. Al pensar Calvino la doctrina de las dos naturalezas a partir de la lugartenencia de Cristo, necesaria por el pecado del hombre, se deshace la unidad personal de Cristo, cuando entrega el reino al Padre. Sin el pecado del hombre el hijo de Dios no se hubiera hecho hombre. Por consiguiente, su humanización se anula cuando completa su señorío y entrega el reino. De lo que se sigue que en el *eschaton* la creación se halla

¹³⁴ Así H. Quistorp, *o. c.*, 175: «Pero aquí no debemos reducir *ad absurdum* a Calvino. En él permanece una contradicción, la existente entre su inclinación al espiritualismo —que lo aproxima aquí a una cristología doceta— y su realismo bíblico».

inmediatamente ante Dios tan pura y buena como al principio, participando de su señorío.

Siguiendo a Calvino, pero no sin parcialismos respecto de él, A. A. van Ruler ha defendido nuevamente esta doctrina teocrática¹³⁵. A Dios lo que le interesa con Cristo y su iglesia es únicamente la creación y el reino. El pecado es una miseria que se metió por medio. Por tanto, Cristo en cuanto reconciliador es la «medida de urgencia de Dios». La especial presencia de Dios en Cristo es sólo un momento en su actuación total cara al mundo. Su voluntad en y por Cristo consiste en que toda la realidad se haga su imagen, que su nombre se santifique, su reino llegue y su voluntad se haga. La cruz, la superación por la expiación sustituyente, es el punto central del evangelio. Pero su horizonte es el reino, el corazón limpio, la vida santificada, el estado desendemoniado, la sociedad pacificada¹³⁶. Las prefiguraciones históricas de reino son Israel y el estado cristiano. Mas también estos precursores del reino son medidas de urgencia en la historia. Lo que importa no es un sello cristiano sobre la cultura, sino la humanidad misma, el reino de la gloria. Por eso todas las cristianizaciones de estado, sociedad y cultura son necesarias, pero, al mismo tiempo, torsos y fracasos. Puesto que no somos hombres para hacernos cristianos, sino, al revés, nos hacemos cristianos para poder ser verdaderamente hombres, tendrán que existir

¹³⁵ Me limito aquí a su escrito en alemán: *Gestaltwerdung Christi in der Welt. Über das Verhältnis von Kirche und Kultur*, 1956. Su idea fundamental se manifiesta aquí muy claramente, por más que sus obras no traducidas tratan la cuestión cristológica especial mucho más diferenciadamente.

¹³⁶ *Ibid.*, 18: «Lo que realmente interesa en la Biblia es la visión de la comunidad humana, montada conforme a las bases de la justicia y el amor. En razón de esta vida de la comunidad y la sociedad vino Jesucristo y ofreció el sacrificio. Sólo de esa manera se entiende el evangelio no gnóstica, sino israelíticamente».

siempre en la historia tales adelantos y anticipaciones por medio de estados y culturas cristianas. En este sentido para van Ruler el estado es especialmente importante, pues representa «el resumen definitivo de todos los elementos-cosa en la existencia humana»¹³⁷. Por tanto, la iglesia tiene que defender la teocracia. Que no quiere decir clericalismo y estado eclesiástico, sino una ordenación y configuración de la vida estatal a partir de Cristo, del evangelio, de la palabra de Dios. «En la teocracia, la Biblia es la base espiritual del estado»¹³⁸, lo que no responde a un sentido bíblicista. También van Ruler sitúa con ello la profesión de Cristo el Señor en la lucha real por el dominio del mundo. La cuestión de la teocracia en el nuevo testamento es la pregunta de «quién habitará hereditariamente la tierra». En el nuevo testamento todo se encamina hacia la nueva tierra, en la que habita la justicia.

En su cristología, van Ruler sigue a Calvino, en cuanto que parte de la «idea de la sustitución entendida radicalmente al modo anselmiano»¹³⁹. Dios está en Cristo en su figura especial sólo para cargar con el pecado y hacerlo desaparecer de la vida de la realidad creada, para que ésta pueda mantenerse ante la presencia de Dios.

¹³⁷ *Ibid.*, 24.

¹³⁸ *Ibid.*, 24.

¹³⁹ *Ibid.*, 34. Del anselmianismo radical se deduce la tesis de van Ruler: «Dios en Cristo es una medida de emergencia» (34). Distingue de ello la idea anabaptista: «En la revelación especial no se nos regala una *recreatio*, una creación-nueva, sino una *nova creatio*, una nueva creación. Es la idea fundamental de la *diastasis* que domina aquí» (33). Además rechaza el pensamiento romano-católico de la síntesis: «La misma naturaleza tiene ya una bipartición de naturaleza y sobrenaturaleza. Por el pecado original se perdió la sobrenaturaleza. En la revelación especial, en Jesucristo, se agrega de nuevo la sobrenaturaleza a la naturaleza... La cristianización romano-católica de la cultura tiene esta tendencia» (34).

Puesto que Cristo en su figura humano-divina como medida de urgencia de Dios solamente existe a causa de la miseria en que se ha metido la humanidad por el pecado, él será superfluo en esta figura, una vez que la miseria haya sido suprimida.

A diferencia de Barth se debe mantener separada a la creación, no mezclando en ella nada de Cristo, el hijo de Dios en la carne. Se debe mantener puro también el reino de la gloria, sin mezclar nada de Cristo. La *assumptio carnis* es necesaria solamente por razón del pecado. En el último juicio la crisis se introduce también en ella, es sometida, siendo quitado el velo de la carne, la figura especial de Dios en Cristo.

Protológica y escatológicamente quiere decir entonces que todo tiende a la desnuda existencia de las cosas como tales ante Dios, sin el velo del pecado ni el de Cristo... Pero a ello tiende, pues, toda la cristianización: tiene su origen en el centro, en la figura especial de Dios en Cristo. Mas su definitiva finalidad la tiene en la intención protológica y escatológica de Dios: no en el Emmanuel, en el Dios con nosotros, sino en la humanidad, en el hombre en Dios¹⁴⁰.

El fin último es el juego sin fin de la creatura redimida y libertada en la gloria inmediatamente presente de Dios mismo.

Con ello van Ruler radicaliza a Calvino. Lo que éste expresaba en opiniones escatológicas, se hace en él tesis segura. Si en el acontecimiento de Cristo sólo hay susti-

¹⁴⁰ *Ibid.*, 35. Con esto, para van Ruler, se acercan Pablo, Ireneo, Agustín, Barth y las tradiciones que con ellos conectan, a las soluciones que él califica de «bautistas», pues todos ellos han visto en el acontecimiento de Cristo y en la gracia una superabundancia de nuevo ser no sólo respecto de la insuficiencia del pecado, sino incluso frente a la primera creación y a la libertad originaria del hombre, que incluía en sí la posibilidad de pecar.

ción para la culpa del pecado, entonces la persona humanodivina del sustituyente está determinada únicamente por su función de perdón de la culpa y superación de las consecuencias del pecado. Sólo los títulos funcionales como: *kyrios*, *christos* y sacrificio designan la persona humanodivina. Por tanto, el título de Hijo no puede atañer más que a la divinidad de Cristo, y no a la relación de toda la persona de Jesús respecto del Padre. En el acontecimiento de Cristo radica una negación (expiación) de lo negativo (pecado). Lo positivo es la realidad misma, entendida como creación y como reino. La meta del envío de Cristo es la reinstauración de la creación y humanidad primitivas. Lo mismo que Calvino, también van Ruler diluye la humanidad de Cristo en el *eschaton*. Pero a diferencia de Calvino, el estado como «resumen de todos los elementos-cosa», pertenece a la existencia humana tanto en la creación como en el reino de Dios. No se anula en manera alguna, sino que aparece luego limpio de culpa y pecado. Mientras que en Calvino quedaba abierta todavía la idea de si el *eschaton* podría ser también el culmen de la primera creación en Cristo, para van Ruler el *eschaton* no es otra cosa que la *restitutio in integrum*. Si Cristo no es nada más que la negación de lo negativo, entonces con él, respecto de la creación inicial, no ha venido nada nuevo al mundo. ¿Mas puede entenderse la perfección última como totalmente inafectada por esta historia, de la que sale? ¿No brota de la identificación de reino y creación una concepción ahistórica de Dios y de la realidad humana? ¿Puede decirse ya en la primera creación verdaderamente que «Dios (era) todo en todo» en ella? Frente a tal concepción de la gracia, que lo único que hace es deshacer la obra del pecado, la tradición teológica ha planteado la siguiente cuestión especulativa: ¿y entonces cuándo comienza la próxima caída en el pecado? Pues con la anulación de la culpa pe-

cadora mediante la gracia no se ha suprimido en absoluto la posibilidad de pecar. Si también ésta debe desaparecer, entonces en la gracia tiene que haber un poderoso «más» frente al pecado (Rom 5, 20) y, por ende, la existencia redimida tiene que ser más que la creada y, por último, la nueva libertad de los hijos de Dios tiene que ser mayor que la que primeramente disfrutó el hombre. Pero si en la gracia, por razón de la superación incluso de la posibilidad de pecar, viene al mundo un más existencial, es decir, un nuevo ser, entonces en Cristo no se puede ver únicamente el sustituyente entendido radicalmente al modo anselmiano. O sea que en la *assumptio carnis* no hay sólo la posibilidad de sustitución, sino también ya una anticipación de la existencia de la nueva creación y, en consecuencia, el culmen de la primera promesa de creación. Entonces Cristo pertenece como fundamento dentro de la nueva creación y del reino de la gloria, mientras que el estado se suprime en su autoridad mediadora.

Por último, la tesis de la autosuperfluidad del mediador aparece también en D. Sölle. Quisiera poner en claro «qué es la esperanza de todos los representados y la meta de todos los representantes: la autosupresión de la sustitución»¹⁴¹. Partiendo de la cuestión sobre la identidad del hombre en su mundo alienado y acabando por plantear la referente a la identidad de Dios en un mundo impío, busca ella con razón una interpretación personal de la idea cristológica tradicional del sustituyente y su sustitución en la cruz. Dondequiera que existe la necesidad de representación, cosa que se da en toda socialidad, allí se da también sustitución. Esta realidad del hombre

¹⁴¹ Este es el pensamiento central de su libro: *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes», 1965, 125. En contra cf. H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes*. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes, 1967.

se hace consciente de sí misma en la fe cristiana. Pero si la sustitución del deseo de identidad se ha de conservar y no destruir, quiere decir que no se puede convertir en pago sustitutorio. El lugarteniente tiene que mantener abierto el puesto al representado y retirarse al tomar éste mismo su lugar. Sólo así conserva su identidad y responsabilidad propia. Representar a alguien significa, pues, sustituirlo temporalmente. De lo contrario es inimaginable la representación en la época personal de la era moderna. Aplicado a Cristo, desaparecen con ello todas las ideas mágicas y materialistas de salvación a propósito del sacrificio expiatorio y del representante en el juicio de Dios. «Una representación entendida personalmente no es pensable sin el carácter de provisionalidad y temporalidad». «Sólo la representación escatologizada, provisional, respeta la dignidad de los confiados a ella». «Representación como provisionalidad posibilita esperanza», o sea, esperanza «de que ella misma desaparezca»¹⁴². De ello se sigue que la representación que Cristo lleva a cabo ante Dios para los hombres no-iguales, en relación con su «resurgimiento de entre los muertos», sólo puede serlo de tipo escatológicamente tradicional. Cristo conserva al hombre abierto su futuro ante Dios y en cuanto precursor se lo mantiene abierto igualmente a Dios en el mundo. En este sentido habrá que decir que en Cristo hay una doble identificación con el hombre y con Dios. Identificación que únicamente se superará en el nuevo cielo y la nueva tierra, en la que el hombre no-igual alcanza su plena identidad ante Dios, llegando el Dios ausente a su plena identificación en el mundo.

En D. Sölle aquella teología general de la esperanza se ha expresado en un concepto cristológico. Por razón de su acentuación de la no-identidad del hombre existen-

¹⁴² D. Sölle, *Stellvertretung*, 125, 128, 193.

te, de la ausencia de Dios y de la cruz como doble representación provisional, puede hablarse de una teología negativa de la esperanza. Análogamente a Calvino y van Ruler su cristología escatológica, a pesar de todos los momentos de verdad, es problemática por los siguientes puntos:

1. Un representante sólo puede hacerse superfluo a sí mismo cuando el puesto está ahí objetivamente considerado y, sólo temporalmente y por razones de debilidad e incapacidad subjetiva, no puede ser ocupado por el propio titular. Pero si el puesto mismo no existe todavía o de existir no está en su forma completa y libre, sino que primeramente tiene que ser preparado, entonces un representante no se hace superfluo como una agencia de colocaciones, sino que, por hablar así, funda una nueva firma. En tal caso el representante tiene efecto no sólo sobre la incapacidad del titular, sino también sobre la creación del puesto mismo. No sólo representa, sino que también crea.

2. Aplicándolo a la cristología, esto quiere decir que se trata de una representación de Cristo para nosotros, que no sólo consiste en una sustitución mediadora, sino, junto con ello, en una actividad creadora (Jn 14, 3: «Me voy a prepararos el lugar»). Su lugartenencia no es, pues, sólo una mediación limitada, sino también la base del nuevo ser y la nueva identidad, que sobrepasa la auto-identidad ansiada siempre por el hombre (1 Jn 3, 2)¹⁴³.

3. Cristo existe no sólo como representante para el reino de la identidad de Dios y el hombre, sino que este reino existe también ya en él mismo y se ha definido fundamentalmente en su historia. Precisamente como pre-

¹⁴³ Sobre esto W. Schrage, *Göttinger Predigtmeditationen* 20, 1, 1965, 35: «De la filiación de Dios resulta la impiedad».

cursor escatológico abre a los hombres un camino mediante juicio y abandono por parte de Dios, camino transitable para el hombre sólo en su compañía. No es que vayamos a decir que al hombre se le quita algo de la miseria por la representación de Cristo, pero Cristo experimenta, sin duda, un infierno de rechazo y soledad en la cruz, que ya no tiene que ser sufrida por los creyentes. Como precursor abre el camino. Al sucesor se le allana éste. Cristo experimenta muerte e infierno en medio de la soledad. El sucesor los experimenta en su comunión. No es que en ello exista relevo, pero sí liberación. Lugartenencia como prestación sustituyente aliena al hombre. Mas la sustitución personal incluye en sí el momento de la liberación. Ofrece no sólo una responsabilidad propia aplazada, sino también ya la liberación del peso imposible de llevar y de la soledad.

4. Si el representante tiene que hacerse a sí mismo superfluo, entonces tiene que presuponerse identidad, aunque sea como perdida y, por lo mismo, buscada. Tal identidad se mantiene abierta mediante representación y se restaura en la consumación. ¿Pero no es esto un concepto idealista de identidad, que se hace asocial al fin en cualquier caso con vistas a la socialidad del representante, Cristo? Si Cristo es superado por «el nuevo cielo y la nueva tierra», en los cuales la perdida identidad vuelve a sonreír para Dios y el hombre, eso significa que no se puede tratar de un cielo verdaderamente nuevo, de una tierra verdaderamente nueva y de una nueva identidad para Dios y el hombre, sino solamente de las situaciones antiguas reinstauradas. La categoría *novum*, implicada en la experiencia de Cristo en el primitivo cristianismo, se encubre en la cristología meramente funcional con la tesis de la autosuperfluidad del representante. En lugar de la visión del *novum* aparecen sueños román-

ticos sobre el origen en orden a la creación primitiva o a la identidad originaria del hombre, en orden a la cual se funcionaliza luego la cristología. Con ello, en contra de lo que D. Sölle piensa, la idea de la representación no se «escatologiza» en modo alguno, sino que se protologiza. Al final lo único que resulta es lo que desde el principio se suponía. El interludio de no-identidad y representación se convierte en fantasmagoría con el trasfondo de la luz que siempre existió, existe y existirá.

El lugar de *Pablo* en 1 Cor 15 en que se apoyan Calvino y van Ruler, no suministra prueba alguna para la autosuperfluidad del mediador¹⁴⁴. Llama la atención el que Pablo pase del título de Cristo en v. 24 al de Hijo en v. 28. Por supuesto que el señorío del Cristo acabará cuando dé el reino al Padre. Juntamente desaparecen también su representación, lugartenencia y servicios representativos. El señorío de Cristo sirve, de hecho, «únicamente para hacer lugar al único señorío de Dios. Cristo es el lugarteniente de Dios respecto del mundo, que todavía no le está sometido íntegramente»¹⁴⁵. Pero Pablo no habla aquí de

¹⁴⁴ Para Zinzendorf la afirmación paulina sobre la entrega del reino al Padre fue una herejía, por la cual Pablo, según 2 Cor 12, fue castigado con rigor. Pues esta concepción amenaza la totalidad de la idea bíblica y representa una «maldita doctrina del diablo», porque dice «que el Padre es más que el Hijo». Zinzendorf aseveraba, por el contrario: «Una vez que el Salvador comience a regir, no entregará de nuevo el reino, sino que dominará y regirá eternamente toda la creación». Cf. E. Beyreuther, *Christozentrismus und Trinitätsauffassung bei Zinzendorf*: EvTh 21 (1961) 28 s.

¹⁴⁵ E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 127. Para W. Pannenberg la «doctrina de la trinidad (se convierte) en el sello de la pura futuridad de Dios, que no se queda en una *diastasis* impotente, como allendidad respecto al presente del hombre, sino que la atrae hacia sí, reconciliándola consigo mediante el dolor de lo negativo». La *homousia* de Jesús con Dios se fundamenta con el hecho de que Jesús encauzó a los hombres hacia el futuro señorío del Padre, apartándolos totalmente de

una sustitución del señorío mediador de Cristo por el ejercido directamente por Dios, sino del «reino de Dios» que pasa Cristo al Padre. Esto no representa un suceso histórico-escatológico, en el que lo provisional es sustituido por lo definitivo, sino algo intratrinitario. El «reino de Dios» pasa del Hijo humanado al Padre. Con lo que Jesús ya nada tiene que hacer como «Cristo» y «Kyrios». Cesan sus funciones mediadoras a los hombres abandonados, ejercidas en lugar del Padre. Pero como «hijo» permanece y su filiación hasta se completa en esta entrega del reino al Padre. Con el título de Hijo se expresa en Pablo no sólo una función de Jesús para los hombres, sino que designa todo su ser en relación con su Padre. La obediencia de Jesús se consuma en el sometimiento del Hijo al Padre (v. 28). El término empleado para designar el sometimiento no significa autosuperfluidad, sino obediencia. La relación de Jesús para con su Dios y Padre se presenta como filiación por parte de Pablo en las fórmulas que hablan de la entrega. El título de Hijo se refiere por ello no a una divinidad de Cristo separada de la humanidad del mismo, sino a toda la persona del Cristo entregado, resurgido y dominador en su relación con el Padre. Las relaciones intratrinitarias entre el Padre y el Hijo no están fijadas estáticamente de una vez para siempre, sino que son historia viviente. Esta historia de

sí. Precisamente así probó que era el hijo del Padre. «La diferencia de lo que actualmente se tiene respecto del futuro de Dios y de su señorío se manifiesta, pues, también en la propia relación de Jesús con el Padre» (*Grundfragen systematischer Theologie*, 398). ¿Pero llevan estas observaciones más allá de la trinidad económica orientada escatológicamente, que acaba por disolverse en el *eschaton*? La diferencia escatológica de lo actualmente existente respecto del futuro de Dios representa, de hecho, una diferencia en la «historia de Dios» mismo, pero únicamente una reflexión trinitaria que profundice más hondo puede descubrir en ella más que una diferencia que escatológicamente desaparece, mostrando que en ella Dios se manifiesta como el Padre del hijo.

Dios o en Dios comienza con el envío y entrega del Hijo, prosigue con su resurgimiento y el traspaso del señorío de Dios a él, culminando especialmente en la devolución del señorío divino por el Hijo al Padre. La entrega en la cruz es el punto central de esta historia en Dios, pero no su conclusión. Es en primer lugar con la devolución del señorío al Padre como llega a su culmen la obediencia del Hijo y, por ende, su filiación.

A la luz de este futuro se ve claro que también el señorío del Crucificado es no sólo el de un precursor del futuro y único señorío de Dios, sino que representa ya en su provisionalidad escatológica el señorío del Hijo. En consecuencia, en el señorío de Cristo se incluye no sólo representación para el futuro señorío de Dios, sino incluso ya la encarnación y realización de este señorío. El Cristo no sólo interviene en favor de la perfección futura, sino que ésta adquiere ya su figura permanente en su mismo amor sufriente. El Dios eterno, en modo alguno, lo único que ha hecho es «velar» su majestad en la humanidad de Jesús, con el fin de aproximarse benévolamente a los hombres. Una cristología modalista de esa índole tiene que acabar escatológicamente en el monoteísmo o panteísmo acristiano. Una cristología meramente funcional tiene que acabar en una escatología no cristiana, de cualquier procedencia que sea. La meta para la que ha venido Cristo, no puede ser determinada en ella por Cristo, sino que tiene que tomarse de otra parte. Sólo si la cristología escatológico-funcional, como ocurre en Pablo, se ha convertido del principio al fin en una cristología trinitaria, entonces sí que es y permanece cristiana. Lo cual para la cristología trinitaria significa, viceversa, un cambio en el concepto de Dios. La historia trinitaria en Dios entre el Padre y el Hijo en el Espíritu no se cierra por la cruz, sino que más bien se abre. La finalidad del sometimiento del Hijo al Padre y el sentido de la cesión

del reino al Padre no es simplemente el señorío único de Dios, sino la plenitud de la paternidad del Padre. Si según 1 Cor 15, 49 los hombres llevarán la imagen (*eikon*) de lo celestial, la semejanza con la imagen del Hijo se completa, como dice Rom 8, 29, haciéndose éste primogénito entre muchos hermanos. La meta de la plenitud no consiste en la disolución del señorío de Cristo en el de Dios, sino en la perfección de la obediencia del Hijo y, por ende, en la de la fraternidad de los creyentes. Con vistas al mundo, los poderes impíos y la muerte se puede ver la culminación de la salvación en el paso del señorío de Cristo al dominio único de Dios. En orden a la relación interna del Hijo con el Padre, por el contrario, la culminación de la salvación del mundo radica en la plenitud de la historia intratinitaria de Dios. En el primer sentido puede hablarse de una autosuperfluidad de las provisionales funciones de lugarteniente y mediador del Cristo de Dios. En el segundo sentido hay que hablar, por el contrario, de la perenne importancia del Hijo entregado y resurgido. De lo que se deduce que el Crucificado no desaparece cuando llega la plenitud, sino que más bien se convierte en base del ser redimido en Dios y la inhabitación de éste en todo. Entonces el Crucificado no tiene, de hecho, funciones representativas. Pero la nueva existencia se debe a él eternamente. De la cristología funcional y soteriológica del tipo basado en la idea del lugarteniente resulta luego una cristología doxológica del Hijo. Y como el fin trae esta mutación, así está implicada también ya desde el principio en la profesión cristológica del creyente. Tampoco la cristología histórica puede representar sólo funcionalmente la importancia y utilidad de Cristo para la salvación, justicia e identidad, sino que tiene que ser igualmente expresión de la hermandad del creyente con el Hijo y manifestar esto en el hacimiento de gracia y la alabanza. La necesi-

dad de representación «por nosotros» pasa, por tanto, a la libertad del agradecimiento «de nosotros». Cristo es más que necesario, es libre y libera. Perteneció al reino de la necesidad y al de la libertad, porque él mismo representa el paso¹⁴⁶.

9. *La experiencia de la vida humana en el pathos de Dios*

El hombre desarrolla siempre su humanidad en la relación con la divinidad de su Dios. Experimenta su existencia en la relación con aquel que le parece evidentemente el ser supremo. Encauza su vida hacia el valor definitivo. Se decide fundamentalmente conforme a aquello que le interesa de modo incondicional. De suerte que lo divino es la situación en la que el hombre experimenta, desarrolla y configura. Por lo mismo, la teología del «Dios crucificado» se encamina igualmente hacia una antropología. Puesto que hasta ahora ocupó el primer plano la cuestión sobre la historia y la cualidad del sufrimiento de Dios, hay que cuestionarse ahora sobre el desarrollo de la humanidad del hombre en esta situación de Dios. Para determinación del lugar en que nos encontramos se ofrece una comparación de la teología cristiana con la de tipo *apatético* de la antigüedad griega y con la *patética* de la nueva filosofía judía de la religión. Habíamos partido de que la incorporación del concepto filosófico-griego

¹⁴⁶ Así J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972, 42 ss y E. Jünger, *Unterwegs zur Sache*, 1972, 7. Cf. además también la cuestión siempre discutida en la historia de la teología: ¿se habría hecho hombre el hijo de Dios si el género humano se hubiera mantenido sin pecado? El artículo de J. Müller con ese título del año 1870, ahora en *Christologische Texte aus der Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts*. Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, ed. J. Wirsching 1968, 39-80.

del «Dios impassible» por parte de la antigua iglesia, había creado a la cristología unas dificultades que sólo la teología reciente se dispone a superar. Pero antes de que el «sufrimiento de Dios» se convirtiera en tema de la teología cristiana actual, fue objeto ya la teología judía. La teología cristiana no podrá menos y hará muy bien en aprender de esta exégesis judía de la historia de Dios en el antiguo testamento y en los actuales sufrimientos del propio pueblo.

a) *La a-patía de Dios y la libertad del hombre*

Al primitivo cristianismo le salió al encuentro con imperioso poder, a partir del mundo antiguo, la *apatheia* como axioma metafísico e ideal ético¹⁴⁷. En este concepto se concentró la veneración de la divinidad de Dios y el ansia de libertad del hombre. Lo mismo que *pathos*, también el término *apatheia* tiene varios significados. Significa la inalcanzabilidad cara al influjo exterior, insensibilidad, propiedad de todo lo muerto, y libertad del espíritu respecto a necesidades interiores y perjuicios externos. *Apatheia* en sentido físico significa, inmutabilidad, en lo psíquico insensibilidad, y en lo ético, libertad. Contrapuesto a esto se designan con el vocablo *pathos* necesidad, violencia, tendencia, dependencia, pasiones inferiores y sufrimiento involuntario. Desde Platón y Aristóteles se califica de *apatheia* la perfección metafísica y

¹⁴⁷ Cf. al respecto M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*, 1909; J. K. Mozley, *The impassibility of God*, 1926; E. F. Micka, *The problem of divine anger in Arnobius and Lactantius*, 1943; Th. Rütger, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens Alexandrinus*, 1949; J. Woltmann, *Ἀπάθεια ἡ ἀπάθεια als metaphysisches Axion und ethisches Ideal und das Problem der Passion Christi in der Alten Kirche*, Erlangen 1972 (tesis doctoral).

ética de Dios. Según Platón Dios es bueno, por lo que no puede ser causa de algo malo, castigos y sufrimientos. Las idealizaciones poéticas de los dioses antojadizos, envidiosos, vengativos y castigadores, que deben suscitar en los espectadores de la tragedia afectos, *pathe*, tendentes a la *katharsis*, se rechazan como «indignos de Dios». No casan con las «pautas para la doctrina sobre los dioses» en lo moral y político¹⁴⁸. Es indigno de Dios presentarlo como *auctor malorum*. Siendo lo perfecto, lo divino, no tiene necesidades¹⁴⁹. Y si no las tiene, entonces también es inmutable, pues todo cambio manifiesta falta de ser. Dios no necesita los servicios o afectos de hombres para su propia vida. Siendo perfecto, ni necesita amigos ni tampoco los tendrá. «Amistad existe donde hay amor mutuo. Pero en la amistad con Dios no hay lugar para amor mutuo, ni siquiera para amor. Pues sería absurdo que alguien pensara que ama a Zeus»¹⁵⁰. Puesto que lo igual sólo es reconocido y amado por lo igual, la divinidad se basta a sí misma. De lo que se deduce desde Aristóteles el siguiente principio fundamental metafísico: Θεός ἀπρόθης¹⁵¹. En cuanto *actus purus* y causalidad pura no le puede ocurrir nada por lo que tuviera que sufrir. En cuanto perfecto no tiene afectos. Ira, odio y envidia le son extraños. Lo mismo ocurre con amor, compasión y misericordia. «La esencia feliz y estable ni sobrelleva fatiga ni sobrecarga a otros con ella. Por eso no conoce ni ira ni favor. Cosas así sólo existen en un ser

¹⁴⁸ J. Woltmann, *Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom «fremden Gott»*, en *Wegzeichen* Festgabe für H. M. Biedermann, 1971, 23 s.

¹⁴⁹ *Philebos* 60 c: «Que el viviente al que esto está presente siempre, de todas maneras y en todas partes, no necesita ninguna cosa más, sino que tiene de la forma más completa lo suficiente».

¹⁵⁰ Aristóteles, *Magna moralia* II, 1208 b.

¹⁵¹ Aristóteles, *Metaphysik* XII, 1073 a 11.

débil»¹⁵². Dios se piensa a sí mismo eternamente, siendo el pensamiento del pensamiento. Dios está siempre queriendo. Por consiguiente, la voluntad, y lo mismo el pensamiento, pertenece a su esencia a-pática.

Si el ideal moral del sabio consiste en hacerse semejante a lo divino y participar de su esfera, tiene que superar necesidades y propensiones, llevando en la *apatheia* una vida libre de fatiga y temor, ira y amor. Gracias al pensamiento del pensamiento encuentra descanso en Dios. Por la voluntad eterna se halla en la eterna presencia de Dios. De la escuela escéptica procede la exigencia de abstenerse del juicio (ἐπιποχή). El hombre inteligente tiene que mantenerse en la *ataraxia*, y el sabio posee la *apatheia*. Su conocimiento no se turba por afectos del alma ni por intereses del cuerpo. Vive en las altas esferas del logos. Ni siquiera siente lo que otros hombres consideran bueno o malo. Utiliza todas las cosas como si poseyeran un valor, aunque no les atribuye ninguno. La *epoché* escéptica favorece la imperturbabilidad, el desapasionamiento, la mansedumbre, que la siguen como sombras¹⁵³. La postura media (μετριοπάθεια), alabada primeramente por Aristóteles, postura referente a la vida de los sentimientos y sentidos, fue superada luego por la ética estoica de la *apatheia* que persigue el sabio. Mediante el ansia de la virtud consigue éste la semejanza con lo que la divinidad posee por naturaleza.

El judaísmo antiguo, en especial a través de Filón, y el cristianismo antiguo asumieron en teología y ética este ideal de la *apatheia*, intentando llevarlo a cabo y superarlo. Filón propone a Abrahán como prototipo de *apatheia*, alabándolo igualmente por la *metriopatheia*. A la *apatheia* la considera asimismo como meta de la perfec-

¹⁵² Lo cita J. Woltmann, *o. c.*, 26.

¹⁵³ Th. Rütger, *o. c.*, 11 ss.

ción. No obstante el hombre no intenta ser libre para sí mismo y estar contento consigo mismo, sino hacerse libre y sin necesidades en el servicio de Dios, único que da la fuerza para la *apatheia*. Puesto que Filón se encuentra en el área de influencia de la interpretación veterotestamentaria sobre Dios, su doctrina sobre la *apatheia* es en el fondo distinta a la del estoicismo, aunque formalmente se ha tomado de allí. Es cierto que también para él la ambicionada *apatheia* debe llevar a la semejanza con Dios, pero se trata, en el fondo, de una «situación de Dios» distinta a la cual conduce¹⁵⁴.

Un examen de la discusión sobre la *apatheia* en el antiguo helenismo, judaísmo y cristianismo enseña que por *apatheia* se entiende no la petrificación del hombre ni tampoco los síntomas de enfermedad que hoy se designan como apatía, embotamiento e indiferencia, sino la libertad del hombre y su postura de superioridad frente al mundo, correspondiendo a la libertad perfecta y sin necesidades propia de la divinidad. *A-patía* es la entrada en la esfera superior, correspondiente a lo divino, propia del logos. Por otra parte, se interpretaron como *pathos* sólo los impulsos y coacciones inferiores. Lo que hoy se califica de *pathos de la vida*, el sentido que la llena, le da vivencia y la hace feliz, no fue contado entre la *pathe*. Lo que el cristianismo anunciaba como *agape* de Dios y los creyentes, se presentó en el lenguaje como equivalente de *pathos* sólo de manera rara. Porque el verdadero *agape* brota de la liberación de las ataduras interiores y exteriores de la carne (*sarx*), amando sin egoísmo y miedo, *sine ira et studio*, por lo cual se pudo tomar la *apatheia* como base que posibilita este amor, llenándose con él. El amor surge de espíritu y libertad, no por propensión o miedo. El Dios a-pático no podía, pues, tomarse por el Dios

¹⁵⁴ *Ibid.*, 17 ss.

que libera para sí y es libre. Se asumió la negación de necesidad, impulso y violencia, expresada por la *apatheia*, dándole un nuevo contenido positivo¹⁵⁵. La *teología a-pática* de la antigüedad se asumió como preparación de la teología trinitaria del amor de Dios y del hombre. Sólo una larga historia lingüística judía y cristiana ha cambiado las palabras, dándoles un nuevo sentido. Ha unido la pasión con el amor, que nace de la libertad, hacia el otro y diferente, aprendiendo a entender el sentido del sufrimiento del amor a partir de la pasión de Israel y Cristo. Estos cambios tienen que ser tenidos en cuenta si se quiere estar acorde con la teología a-pática de la antigüedad y su asunción por parte judía y cristiana. Con todo sigue abierta la cuestión de si lo positivo de la nueva relación con Dios no tendría y tiene que hacer saltar también el marco de la presupuesta negación de lo negativo.

b) *El pathos de Dios y la sim-patía del hombre*

Fue Abrahán Heschel el que primeramente designó la predicación de Dios por parte de los profetas con el nombre de *teología patética*, todo ello en la polémica con el helenismo y la filosofía de la religión influida por él en autores como Yehuda Halevi, Maimónides y Spinoza¹⁵⁶. Los profetas no tenían «idea» alguna de Dios, sino que se veían a sí mismos y al pueblo en la *situación de Dios*. A ésta la llama Heschel el *pathos de Dios*. No tiene

¹⁵⁵ Una posición particular ocupa Gregorio Taumaturgo, en cuanto que para él la impasibilidad de Dios para los sufrimientos se convierte en sufrimiento y se manifiesta superándolos. La compasión de Dios no es *pathe* en el sentido griego. Cf. V. Ryssel, *Gregor Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften*, 1880 y U. W. Knorr, *Gregor der Wundertäter als Missionar*, EMM 110, 1966, 70-84, 76.

¹⁵⁶ A. Heschel, *Die Prophetie*, 1936; *The prophets*, 1962. Sigo la edición inglesa.

nada que ver con las mociones humanas irracionales, tales como concupiscencias, ira, miedo, envidia o compasión, sino que designa su sentirse afectado por acontecimientos y acciones y sufrimientos humanos en la historia. Es alcanzado por ellos, porque se interesa por su creación, su pueblo y su derecho. El *pathos* de Dios es intencional y transitivo, dirigido no a sí mismo, sino a la historia del pueblo de la alianza. Dios salió de sí mismo con la creación del mundo «al principio». Mediante la alianza aborda al mundo y al pueblo de su elección. Por eso no se puede separar la «historia» de Dios de la historia de su pueblo. La historia del *pathos* divino está metida en la de los hombres. Puesto que creación, alianza e historia de Dios brotan de su libertad, su *pathos* efectivo es totalmente distinto del de los dioses caprichosos, envidiosos y heroicos de las leyendas míticas, sometidos, por su parte, al destino (*ananke*). Se trata del *pathos* de su libre relación con la creación, el pueblo y la historia. Los profetas jamás identificaron el *pathos* de Dios con su esencia, pues para ellos no representaba algo absoluto, sino la forma de su relación con otro. El *pathos* divino se manifiesta en la relación de Dios con su pueblo. El concepto de un Dios apático tenía que resultarles extraño. Por eso la profecía no es, en definitiva, previsión del futuro, en el sentido de un destino inalterable o en un plan de salvación predestinado por parte de Dios, sino perspectiva en el *pathos* actual de Dios, en su sufrimiento por la desobediencia de Israel y en su pasión por su derecho y su honor en el mundo. Si el *pathos* divino se basa en su libertad, no se trata, con todo, tampoco de una pura voluntad como en el concepto islámico de Dios. Se trata más bien de interés por su creación y su mundo, con lo que Dios traslada su ser a la historia de su relación y alianza con los hombres. Dios toma a éstos tan en serio, que sufre por las acciones de ellos, por las cuales puede

ser herido. En el corazón de la predicación profética se halla la certeza de que Dios se interesa por el mundo hasta el punto de sufrir.

Como muestra A. Heschel en la comparación con la filosofía griega, el confucionismo, el budismo y el islam, la interpretación israelita del *pathos* de Dios es singular¹⁵⁷. Sin embargo, de modo totalmente paralelo con la teología cristiana también la escolástica judía de la edad media intenta acomodarse a la idea del *theos apathes*. «Toda pasionalidad es mala». Por eso pensaba Yehuda Halevi que compasión y compadecer en verdad sólo pueden ser señales de debilidad anímica y que no son condignas de Dios. «Ordena pobreza al uno y riqueza al otro sin cambio en su naturaleza, sin sentimientos de simpatía con el uno o de ira contra el otro. Es el justo juez»¹⁵⁸. Según Maimónides no se puede aplicar a Dios ningún predicado que incluya corporeidad y pasibilidad. «Dios está libre de pasiones, no le mueven ni alegría ni dolor». Por eso aseveraba Spinoza que, estrictamente hablando, «Dios ni ama ni odia»¹⁵⁹. De modo que por mucho tiempo el Dios apático se convirtió en el principio fundamental también para la teología judía. Pero partiendo del *pathos* de Dios, quiere decir que no se le piensa en su absoluteidad y libertad, sino que se entiende su pasión e interés a partir de la historia de la alianza. Cuanto más

¹⁵⁷ Por cierto que también en el islam hay indicios en este sentido, como lo ha mostrado H. Corbin, *Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam: Eranos* 24 (1956) 199-301. En el nuevo diálogo entre cristianos y musulimes se llegó a un momento de convergencia, al declarar los shí'itas que no encontraban en la tradición de su fe en el Dios soberano al «Dios que sufre» y que, por lo mismo, no eran capaces de solucionar el problema del sufrimiento. Cf. H. J. Margull, *Dialog mit anderen Religionen*, 1972, 87.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 252.

¹⁵⁹ Spinoza, *Ethik* V, XVII.

en serio se toma ésta en cuanto revelación divina, tanto más profundamente se entiende la historicidad de Dios y la historia en Dios¹⁶⁰. Si Dios ha revelado su corazón en la alianza con el pueblo, quiere decir que la desobediencia le afecta, hiere y sufre a causa del pueblo. Lo que el antiguo testamento llama la *ira de Dios*, no pertenece a la categoría de las aplicaciones antropomórficas de afectos humanos inferiores a Dios, sino a la del *pathos* divino. Su ira es amor herido y, por tanto, un modo de reaccionar respecto del hombre. El amor es la fuente y la base que hace posible la ira de Dios. Lo contrario del amor no es la ira, sino la indiferencia. Indiferencia frente al derecho y a la injusticia sería una retirada de Dios respecto de la alianza. Mas su ira es expresión del constante interés por el hombre. Ira y amor son, por ende, igualmente importantes. «Su ira dura un momento» y, como se ve por la historia de Jonás, Dios, por amor, cesa en su ira ante la reacción humana de la conversión. En cuanto amor herido la ira de Dios no es en primer lugar una añadidura, sino un sufrimiento divino por el mal. Representa un dolor que atraviesa su corazón revelado. Sufre por la pasión que siente por su pueblo¹⁶¹.

En la esfera del Dios apático, el hombre se desarrolla hasta convertirse en *homo apatheticus*. Mientras que en la situación del *pathos* de Dios el hombre se hace *homo sympatheticus*¹⁶². El *pathos* divino se refleja en la participación del hombre, sus esperanzas y oraciones. Simpatía es la apertura de una persona a la presencia de otro. Es de estructura dialógica. En el *pathos* de Dios se llena el hombre del espíritu de aquél. Se hace amigo de Dios

¹⁶⁰ A. Heschel, *o. c.*, 277.

¹⁶¹ *Ibid.*, 209 ss.

¹⁶² *Ibid.*, 307 ss.

sintiendo simpatía con y para Dios¹⁶³. No es que llegue a una *unio mystica*, sino a una *unio sympatheticum* con Dios. Se aíra con la ira de Dios. Sufre con el sufrimiento de Dios. Ama con el amor de Dios. Espera con la esperanza de Dios. Heschel ha desarrollado su teología del *pathos* divino como una *teología dipolar*. En sí mismo Dios es libre y se interesa, al mismo tiempo, por la alianza, sintiéndose afectado por la historia humana. En esta relación de la alianza ha hablado del *pathos* de Dios y la simpatía del hombre, introduciendo aquí una segunda dipolaridad. Pues la simpatía del hombre responde al *pathos* de Dios en el espíritu. El profeta es *is-harua*, un hombre arrastrado y animado por el espíritu de Dios. En esto se vislumbra, sin duda, la idea de una doble personalidad de Dios. Ambas ideas pueden descubrirse y profundizarse en la teología de los rabinos.

Los rabinos de la época de transición hablaban, como ha demostrado P. Kuhn¹⁶⁴, de varios grados en la autohumillación de Dios: en la creación, el llamamiento de Abrahán, Isaac y Jacob y en la historia de Israel, en el éxodo y el exilio. Sal 18, 36: «Cuando me humillas, me engrandeces» —según la traducción de Lutero—, lo entendían de esta manera: «En mí muestras grande tu autohumillación». Dios habita en el cielo y con aquellos que tienen espíritu modesto y humilde. Es el Dios de los dioses, haciendo justicia a viudas y huérfanos. Es excelso y mira, al mismo tiempo, hacia lo bajo. Es doble y se encuentra presente en lo contrario. Dios renuncia a su honor ya en la creación, al principio. Como un servidor, lleva las antorchas a Israel por el desierto. Como un esclavo, lleva

¹⁶³ Cf. E. Peterson, *Der Gottesfreund*: ZKG 42 (1923) 172 ss.

¹⁶⁴ P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, 1968.

sobre sus espaldas a Israel y sus pecados. Baja a la zarza, al arca de la alianza y al templo. Se encuentra con los hombres en lo limitado, despreciable y pequeño. En estas *acomodaciones* de Dios a los límites de la historia humana radican asimismo las *anticipaciones* de su futura inhabitación en toda la creación, cuando al final todos los países estén llenos de su honor. Acepta no sólo la situación de la creatura limitada, sino igualmente la de la creatura culpable y sufriente. Su queja y tristeza por Israel en el exilio muestran que toda la existencia de Dios con Israel existe en el sufrimiento. Israel es su «pupila». No puede olvidar los sufrimientos de Israel, pues tendría que «olvidarse de su propia derecha». Por eso marcha Dios al exilio babilónico con Israel. A causa de su «inhabitación» en el pueblo sufre con él, lo acompaña en la cárcel, sufre los dolores junto con los mártires. Liberación de Israel significa, pues, a la inversa, igualmente una liberación de esa «inhabitación de Dios» del sufrimiento que le causa. En su *shekhnáh* comparte el santo de Israel los sufrimientos y la redención de éste, de modo que en este sentido puede decirse: «Dios se ha redimido a sí mismo de Egipto, juntamente con su pueblo: 'para mí y para vosotros es la redención'. Dios mismo 'fue sacado' (de Egipto junto con Israel)»¹⁶⁵. Puesto que ha unido su nombre con Israel, es redimido éste cuando Dios lo hace consigo mismo, es decir, cuando magnifica su nombre; y por supuesto que es el sufrimiento de Dios el medio por el que redime a Israel. Dios mismo es «el rescate» por Israel¹⁶⁶.

E. Wiesel, superviviente de Auschwitz, ofrece en su libro *Night*¹⁶⁷ una expresión conmovedora para la *theo-*

¹⁶⁵ *Ibid.*, 89.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 90.

¹⁶⁷ E. Wiesel, *Night*, 1969, 75-76.

logia crucis, basada en la teología rabínica de la autohumillación de Dios en «su» muerte:

La SS colgó a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente, la agonía del joven duró media hora. «¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?», preguntó uno detrás de mí. Cuando después de largo tiempo el joven continuaba sufriendo, colgado del lazo, oí otra vez al hombre decir: «¿Dónde está Dios ahora?». Y en mí mismo escuché la respuesta: «¿Dónde está? Aquí... Está allí colgado del patíbulo...».

Cualquier otra respuesta sería blasfemia. Ni podrá haber tampoco otra contestación cristiana a la pregunta de este suplicio. Hablar aquí de un Dios impasible, lo convertiría en un demonio. Hablar aquí de un Dios absoluto, lo convertiría en una nada destructora. Hablar aquí de un Dios indiferente, condenaría a los hombres a la indiferencia.

Pero la reflexión teológica tiene que sacar consecuencias de tales experiencias del sufrimiento de Dios en el que humanamente no tiene respuesta. El modo de hablar rabínico sobre la autohumillación de Dios lleva a distinguir en él entre Dios mismo y su «inhabitación» (*shekhnáh*), entre Dios y su espíritu inabitante. El judaísmo de la época rabínica ha desarrollado la idea de esa doble personalidad en Dios, para poder expresar la experiencia de com-padecer de éste con Israel y para conservar en el sufrimiento esa «religión de la sim-patía», la apertura cara a Dios contra la maldición de Dios (Job 2, 9), contra el entumecimiento del corazón y contra la renuncia a la esperanza. Pero el problema teológico interno se presenta cuando se pregunta en qué consiste el sufrimiento del Dios sufriente con el Israel encarcelado, perseguido y asesinado. ¿Sufre únicamente a causa de la injusticia

y la maldad humanas? ¿Sufre la *shekbináh*, que peregrina con Israel a través del polvo de los caminos y está colgada del patíbulo en Auschwitz, sufre a causa del mismo Dios que tiene en su mano los extremos del orbe? En ese caso el sufrimiento alcanzaría al *pathos* de Dios no sólo desde fuera, de modo que se pudiera decir que Dios mismo sufre a causa de la historia humana de injusticia y violencia, sino que el tormento sería como la historia en medio de Dios mismo. De lo que aquí se trata no es de proponer paradojas, sino de preguntar si las experiencias de la pasión y el sufrimiento de Dios no conducen a su misterio íntimo, en el que Dios se enfrenta consigo mismo.

c) *La plenitud de vida en la historia trinitaria de Dios*

La fe cristiana no cree en una nueva «idea» de Dios. En la comunión del Crucificado se encuentra ella a sí misma en una nueva «situación de Dios», participando de ella con toda su existencia.

La teología cristiana puede incorporar en sí el conocimiento y el anhelo de la *teología apatética* del helenismo sólo como presupuesto para conocer la libertad de Dios y la liberación del hombre atado. Si vuelve a su materia, cambia fundamentalmente la dirección de esa teología: no es la subida del hombre a Dios, sino la revelación de Dios en su autovaciamiento en el Crucificado lo que abre el espacio vital de Dios en orden al desarrollo del hombre en él. Esta situación se parece a la judía, pues el *pathos* de Dios que los profetas descubrieron y anunciaron es el presupuesto para la comprensión cristiana del Dios viviente a partir de la pasión de Cristo. La *teología patética* del judaísmo, sin embargo, tiene que partir de la alianza de Dios con el pueblo y de la pertenencia a este

pueblo de Dios. Por eso existe para ella una inmediatez en la correspondencia entre el *pathos* de Dios y la simpatía del hombre. Por razón de la elección presupuesta para la alianza y el pueblo no se necesita desarrollar sino una teología dipolar, que habla de la pasión de Dios y del impulso del espíritu en los sufrimientos y esperanzas del hombre. Para el cristiano, y con mayor razón para el proveniente de la gentilidad, no se da tal presupuesto. Donde para Israel se halla la inmediatez de Dios en la alianza que se presupone, se halla para el cristiano Cristo mismo, que ofrece la paternidad de Dios y la fuerza del espíritu. Por eso la teología cristiana no puede desarrollar teología dipolar alguna de influjo cambiante entre el Dios que llama y el hombre que responde, sino que lo que tiene que hacer progresar es una teología trinitaria, pues únicamente en y por Cristo se abre esa relación de diálogo con Dios. Por Cristo crea Dios mismo las condiciones para adentrarse en esa relación patético-simpática. Por él las crea para aquellos que no pueden traer consigo estas condiciones: para los pecadores, impíos y abandonados de Dios. Por eso cristianamente ninguna relación de inmediatez a Dios por parte de los hombres es imaginable desvinculada de esta persona y su historia. Pero en cuanto que Dios mismo crea las condiciones para la comunión con él mediante su autohumillación en la muerte del Crucificado y su exaltación del hombre en el resurgimiento de Cristo, se convierte esta comunión con Dios en algo gratuito, sin presupuestos ningunos y universal con todos los hombres en su miseria común. Por eso, en razón de la incondicionalidad y universalidad de la gratuita comunión con Dios, la teología cristiana tiene que pensar al mismo tiempo cristocéntrica y trinitariamente. Es sólo la alianza que Dios hace por su cuenta y que se abre a todos en la cruz de Cristo la que posibilita las relaciones dialogales de alianza en el espíritu, en la

sim-patía y la oración. «Dios estaba en Cristo»: esto representa la condición de la comunión con Dios por parte de pecadores e impíos, pues abre el espacio vital de Dios a todo el hombre y a todos los hombres. «Vivimos en Cristo»: tal es la consecuencia para la fe, que experimenta la completa comunión con Dios en la comunión con Cristo.

¿Y cómo se puede describir este espacio vital de Dios abierto en Cristo? ¿Puede compararse al espacio lúdico de la libertad a-pática de Dios o al ámbito de fuerza del *pathos* divino?

La teología cristiana habla, conforme a Flp 2, de la autohumillación definitiva y completa de Dios en el hombre y la persona de Jesús. Con lo que Dios, en el Hijo, se adentra en la situación limitada, finita del hombre. No sólo se mete en ella, no sólo la acepta, sino que la acoge y abarca toda la existencia humana con la suya. No es espíritu, de modo que el hombre lo primero que tendría que hacer sería encumbrarse al espíritu para participar de Dios. No sólo se hace socio de la alianza de un pueblo elegido, de modo que se tenga que permanecer a este pueblo mediante circuncisión y obediencia a la alianza para llegar a tener comunión con él. Se humilla y acepta la total existencia del hombre sin limitaciones ni condiciones, de modo que cualquiera pueda participar de él con toda su vida.

Si Dios se hace hombre en Jesús de Nazaret, no sólo se adentra y acepta la finitud del hombre, sino que acepta también la situación del abandono del hombre por parte de Dios en la muerte de cruz. En Jesús muere no la muerte natural de seres finitos, sino la muerte violenta de los criminales en la cruz, la muerte del completo abandono por parte de Dios. El sufrimiento en el de Jesús es el abandono, el rechazo por Dios, su Padre. Dios no se hace una religión, de modo que se participe de él me-

dante ideas y sentimientos religiosos. Dios no se hace ley, de modo que se participe de él obedeciéndola, Dios no se convierte en un ideal, de modo que se llegue a su comunión mediante un esfuerzo constante. El se humilla y carga con la muerte eterna de los impíos y abandonados de Dios, de modo que cualquier impío y abandonado por su parte pueda experimentar su comunión con él.

El Dios humanado está presente y es experimentable a la humanidad de cualquier hombre y a la plena corporeidad humana. Nadie tiene que disfrazarse y aparecer de distinta manera a como es para percatarse de la comunión del Dios humano consigo. Más bien puede deshacerse de todas las variaciones y apariencias y hacerse en este Dios humano el que él es en verdad. El Dios crucificado está, sin embargo, además, cercano en el abandono de todo hombre. No existe soledad ni rechazo que él no haya cargado sobre sí en la cruz de Jesús. Para acercarse no necesita ningún intento de justificación ni tampoco acusaciones que destruyen a uno mismo. El abandonado por Dios y el rechazado puede aceptarse a sí mismo donde reconoce al Dios crucificado, que está con él y ya lo ha aceptado. Si Dios ha cargado con la muerte de cruz, quiere decir que ha cargado con toda y la verdadera vida, como existe bajo la muerte, ley y culpa. Posibilita con ello la aceptación de la vida completa y verdadera y de la muerte total y verdadera. El hombre es incorporado sin limitaciones ni condiciones a la vida y pasión, a la muerte y resurrección de Dios, participando en la fe corporalmente de su plenitud. No hay nada que pudiera excluirlo de la situación de Dios entre el dolor del Padre, el amor del Hijo y el impulso del Espíritu¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Esto no es lo que pensaba, sin duda, D. Bonhoeffer al decir: «Dios está al otro lado en medio de nuestra vida... Mientras que Cristo toma al hombre en el centro de su vida» (*Resistencia y sumisión*, 198).

La vida en comunión con Cristo es vida plena en la situación trinitaria de Dios. Muerto y resucitado a una vida nueva en Cristo, como se expresa Pablo en Rom 6, 8, participa realmente el creyente de los sufrimientos de Dios, porque participa de la pasión de su amor. Y viceversa, participa de los sufrimientos concretos del mundo, porque Dios los ha hecho suyos en la cruz de su hijo¹⁶⁹. El Dios humano que sale al encuentro en el Crucificado lleva de ese modo al hombre a una divinización (*theosis*) realista. Por eso se puede decir con toda verdad en la comunión de Cristo que los hombres viven *en Dios* y *de Dios*, que «viven, se mueven y están en él» (Hech 17, 28). Entendido panteísticamente, esto no sería más que un sueño que tendría que prescindir de lo negativo en el mundo. Pero una teología trinitaria de la cruz percibe a Dios en lo negativo y, por lo mismo, a lo negativo en Dios, siendo panenteísta de este modo dialéctico. Pues en la manera oculta de la humillación hasta la cruz está ya suprimido en Dios todo lo existente y destructor, comenzando Dios a ser «todo en todo». Reconocer a Dios en la cruz de Cristo significa, a la inversa, reconocer en Dios el sufrimiento sin salida, la muerte y el rechazo carente de esperanza.

Una «teología después de Auschwitz» puede parecer imposible o blasfema a aquellos que se conformaron con el teísmo o su fe de niños y la han perdido. Si no hubiera habido «teología en Auschwitz», tampoco existiría «teología después de Auschwitz» en un trabajo lleno de tris-

¹⁶⁹ *Ibid.*, 210 ss: «La Biblia remite al hombre a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudarnos... El hombre está llamado a sufrir con Dios en el sufrimiento que el mundo sin Dios inflige a Dios... No es el acto religioso quien hace que el cristiano lo sea, sino su participación en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo». Se trata del «ser arrastrado al sufrimiento mesiánico de Dios en Jesucristo». De modo parecido también D. Sölle, *Stellvertretung*, 1965, 202 ss.

teza y reconocimiento de culpa en sentido retrospectivo. Quien con posterioridad se vea sumido en problemas insolubles y desesperación, tiene que acordarse de que en Auschwitz se rezaron la *S^emá' Israel* y el padrenuestro.

Tiene que acordarse de los mártires para no pensar abstractamente. De ellos y de las víctimas calladas puede decirse en sentido real y acomodado que Dios mismo estaba colgado del patíbulo, como se expresó E. Wiesel. Tomando esto en serio, habrá que decir que, como la cruz de Cristo, también Auschwitz se halla en Dios mismo, es decir, incorporado en el dolor del Padre, en la entrega del Hijo y en la fuerza del Espíritu. Jamás significa esto una justificación de Auschwitz y lugares de parecida atrocidad, pues la cruz es nada menos que el comienzo de la historia trinitaria de Dios. El Hijo entregará el reino al Padre, como dice Pablo en 1 Cor 15, sólo con el resurgimiento de entre los muertos, de los asesinados y de los liquidados en las cámaras de gas, sólo con la salvación de los desesperados y heridos para toda la vida, sólo con la eliminación de todo dominio y violencia, sólo con la destrucción de la muerte. Entonces cambiará Dios su dolor en alegría eterna. Con ello se anuncia el perfeccionamiento de la historia trinitaria de Dios y el final de la historia del mundo, la superación de la historia de los sufrimientos y la plenitud de la esperanza de la humanidad. Dios en Auschwitz y Auschwitz en el Dios crucificado: éste es el fundamento de una esperanza real, tanto transformadora como superadora del mundo y la base para un amor que es más fuerte que la muerte y que puede sujetar a lo muerto. Es la razón de vivir con los miedos de la historia y de su final y, sin embargo, permanecer en el amor y contemplar lo venidero abierto al futuro de Dios. Es la base para vivir en Dios coculpable y cosufriente por el futuro del hombre.

Vías para la liberación psíquica del hombre

Si el hombre desarrolla su actividad en la relación con la divinidad de su Dios, quiere decir que ahora tenemos que plantear las siguientes cuestiones: ¿quién es el hombre a la vista del hijo del hombre rechazado y resurgido para la libertad de Dios? ¿cómo desarrolla su vida en el campo de fuerza de la pasión del Dios crucificado? «Cristo es el fin de la ley», declara Pablo (Rom 10, 4). ¿Qué significa esto para la liberación del hombre?

1. *Hermenéutica psicológica de la liberación*

Si intentamos sacar las consecuencias antropológicas de la teología del Dios crucificado, esto no puede ocurrir en el monólogo con una antropología teológica, sino que tiene que hacerse en el diálogo con otras concepciones del hombre. Si intentamos seguir la pista a la liberación del hombre y mostrar tales vestigios, entonces resulta automáticamente un diálogo con la ciencia antropológica, que de por sí se encamina a la terapia del hombre enfermo. Tal es en especial el *psicoanálisis* de *Sigmund Freud*. El diálogo teológico con Freud empezó verdaderamente sólo en los últimos decenios. Por eso es importante para una teología crítica la discusión con la crítica freudiana de la religión. Naturalmente que tal diálogo representa sólo un aspecto de toda la escena pluriestratificada de la apertura cara al mundo necesaria hoy a la antropología

cristiana, no pudiendo pretender ser completo. Parece más importante, con todo, exponer las consecuencias de la teología de la cruz fijándose en un punto, en vez de mantenerse en una generalidad de tipo abstracto¹.

Quien con Pablo hable de la libertad de los hijos de Dios por la fe en Cristo, tiene que buscar y exponer esta libertad también en sus consecuencias concretas psíquicas y políticas. No puede únicamente esforzarse por decir de modo correcto teológicamente lo que se tiene que entender por verdadera fe en el círculo teológico, sino que tiene que decir esto precisamente en la discusión concreta con los fenómenos generales de tipo psíquico en la religión, en las manifestaciones patológicas especiales y en los intentos terapéuticos de la liberación que cura al hombre de las coacciones psíquicas. De lo contrario, la libertad de la fe sólo se trataría en la libertad de la reflexión teológica y no como nueva vivencia en la penumbra de las represiones y coacciones. Por tanto, aquí se necesita una *hermenéutica psicológica* de la palabra de la cruz, del espíritu de la libertad y de la historia de Dios. La hermenéutica psicológica es una interpretación y no una reducción. Lo mismo que la *hermenéutica política*, representa la traducción del lenguaje teológico de la liberación a un terreno determinado y a una específica dimensión de la vida. Puesto que la vida humana es compleja y se vive en varias dimensiones y sectores al mismo tiempo, se necesita toda una serie de procesos hermenéuticos. No existe una única llave hermenéutica ni la vivencia hermenéutica clave. El proceso de traducción penetra en distintos terrenos de experiencia y práctica. Tiene que acomodarse a las distintas situaciones, circunstancias y hechos de la práctica y el lenguaje. Lo que no

¹ Sobre otras formas de antropología cristiana en los conflictos del presente, cf. J. Moltmann, *El hombre*, Salamanca 1973

significa reducción de la teología a una psicología; más bien lo que el lenguaje cristiano debe hacer es mostrar lo que le es específico en aquel terreno de experiencia y práctica. De lo contrario sería indiferente para la psicología. Teólogos que se pasan a la psicología y renuncian a la teología, no son ya interlocutores. Desgraciadamente corrompen incluso la psicología con sus esperanzas de sustitución teológicas reprimidas e inconscientes. En una hermenéutica psicológica de la fe no se pierde nada de su «sustancia». Más bien gana una nueva dimensión de su encarnación y se adentra en la plena aquendidad de la vida vivida e impedida².

La teología cristiana piensa corrientemente en el módulo de la dialéctica de *ley y libertad*. Una psicología hermenéutica descubre correspondencias respecto de esta dialéctica teológica en los fenómenos patológicos y los hechos terapéuticos. Por eso tiene que traducir esa dialéctica teológica en orden al ámbito concreto del psicoanálisis y la psicoterapia y reflejarla aquí. En ese quehacer llega tanto a concreciones como a correcciones y cambios al observar al hombre psíquicamente enfermo en la situación del Dios crucificado, buscando su curación y liberación dentro del espacio libre abierto de este Dios. La teología paulino-reformadora habla de la liberación del hombre de la *coacción de las obras*. La hermenéutica psicológica descubre una correspondencia con la coacción implicada en las obsesiones y actos del mismo tipo de los

² Sobre la hermenéutica psicológica de la fe cf. P. Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, 1969, y J. Scharfenberg, *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Psychoanalyse und Theologie*, 1972. Sobre la reciente psicología de la religión cf. F. Meerwein, *Neuere Überlegungen zur psychoanalytischen Religionspsychologie*: Zeitschrift f. psychosomatische Medizin und Psychoanalyse 17 (1971) 363-380.

enfermos, buscando liberación en orden al amor y a la simpatía espontánea de la vida. Pablo hablaba en Rom 7, 7-11 de su prisión en el *laberinto de pecado, ley y muerte*: «Sin la ley el pecado estaba muerto. Pero cuando vino el mandamiento, cobró vida el pecado, mientras que yo morí; y resultó que el mandamiento me sirvió de muerte, siendo así que se me había dado para vida. Pues el pecado tomó pie del mandamiento, engañándome y matándome por el mismo mandamiento». Pecado y ley se ayudan mutuamente a encumbrarse, llevando al hombre a la muerte. En esto consiste la estrategia diabólica del mal: pone a su servicio a la ley, con la que se combate el mal, sumergiéndolo en el mal más profundamente al hombre legalista. Por miedo al pecado se aferra a la ley, pero lo único que con ello consigue es pecar más y más gravemente. Entonces él se confía a una legalidad aún mayor, haciendo más fuerte todavía el mal. Y hasta lo mejor que hace sirve al mal. De esta forma este laberinto de pecado y ley mata al hombre. Se convierte en síndrome de decadencia (E. Fromm). Por más que hoy apenas nadie cree en el diablo como persona, sin embargo, son muchos los que hablan, en los distintos ámbitos de la vida, de «círculos diabólicos»: el de la pobreza, la violencia, alienación, destrucción industrial del medio ambiente, círculo diabólico de los negros, los trabajadores extranjeros, los presos, enfermos psíquicos. ¿Qué se quiere decir con ello? Se trata indudablemente de sistemas de especie psíquica, social y política, que se han convertido en círculos *reguladores de muerte*. Se trata de anillos en los que hasta lo mejor desemboca en lo peor. Por eso ni tienen salida ni esperanza. Se trata de procesos negativos de reacción, en los que la orientación hacia la vida vuelca encaminándose hacia la muerte. Desde el punto de vista médico la muerte representa uno de esos laberintos diabólicos, que lleva a cabo negativamente los círculos regula-

dores presupuestos de la vida entre respiración, cerebro, corazón y circulación sanguínea. «Este proceso conduce a la muerte sólo cuando el proceso mismo de reacción puede llegar hasta el fin. Lo que a su vez quiere decir que toda interrupción del círculo diabólico detiene a la muerte»³.

La analogía estructural entre tal círculo de pecado, ley y muerte, del que hablaron Pablo y después de él Agustín, Lutero y muchos teólogos, y entre esos procesos negativos de reacción en los moribundos, presos, explotados y oprimidos, es fácilmente reconocible. ¿Pero cómo y en qué correspondencias se puede introducir, experimentar y practicar allí esa liberación, escapando mediante la fe del círculo diabólico del pecado y la ley, acabando por hacer lo propio en los círculos limitados del mismo tipo, sean psíquicos, sociales y políticos? Aquí la *libertad de la fe* tiene que hacerse *libertad en la experiencia y la acción*, y donde lo pueda hacer, concurre y coopera con otras terapias y movimientos liberadores. En lo que se va a decir vamos a utilizar los conceptos analíticos y descubridores de ley, coacción y círculo diabólico para la hermenéutica psicológica y política de la situación cristiana respecto de Dios, para encontrar los correspondientes hechos y perspectivas de liberación. La fe en la resurrección se convierte en fe que levanta, dondequiera que orienta a la vida sistemas que encaminan a la muerte en la psyche y la sociedad. Su petición «...y líbranos del mal» se experimenta y realiza allí donde tiene lugar liberación de tales laberintos, donde la voluntad de vida se reinstaura y el hombre desarrolla su vitalidad contra la paralización mortal de la apatía.

³ H. Schaefer, *Der natürliche Tod*, en *Was ist der Tod?*, 1969, 20 s, citado según E. Jünger, *Tod*, 1971, 31.

2. Figuras del diálogo teológico-psicoanalítico

Sigmund Freud desarrolló el psicoanálisis en la terapia de individuos enfermos. Pero cuanto más tiempo iba pasando, más le iban interesando los condicionamientos sociológicos y culturales de las enfermedades. Por más que era muy precavido en aplicar síntomas morbosos individuales a la sociedad, investigó siempre las relaciones condicionantes. Tal precaución es menos apreciable en sus seguidores, tales como N. O. Brown, H. Marcuse y E. Fromm⁴. Sus análisis sociológicos, sirviéndose de síntomas individuales de enfermedad, caen por ello con frecuencia en la niebla de la especulación, sin que tengan efecto alguno terapéutico. Aquí radica un límite de la psicoterapia, que habrá que tener en cuenta, si es que se quiere evitar una metapsicología no verificable: el análisis muestra con frecuencia en el hombre enfermo la enfermedad de la sociedad, pero la terapia sólo puede comenzar por el individuo. Y no por ello es superflua, pues los enfermos no pueden ser consolados con la promesa de la futura curación de toda la sociedad. Con todo, la terapia tiene que ser consciente de este límite de su posibilidad, en la que se unen laberintos diabólicos psíquicos con otros de tipo social y político. No tiene sentido pleno ni la aplicación de síntomas individuales de enfermedad a la sociedad en general, ni tampoco, a la inversa, la adaptación de una crítica social al caso individual. Las dimensiones son distintas. Se condicionan mutuamente de modo complejo. No se pueden reducir unas

⁴ Cf. N. O. Brown, *Zukunft im Zeichen des Eros*, 1962; Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 1967; E. Fromm, *Das Menschliche in uns*, 1968.

a otras sino en casos raros. Puro absurdo son en la mayoría de los contextos históricos las deducciones mono-causales.

Freud no se dejó jamás arrastrar a una discusión con la teología de los teólogos de su tiempo⁵. Su crítica de la religión se dirigía contra «las formas externas de religión» y contra lo que «el hombre de la calle entiende por religión». Se interesaba por las reglas, ritos y símbolos religiosos y sus funciones psicológicas, o sea, por las formas religiosas en el punto de intersección del individuo y la sociedad. Las experiencias religiosas de sus pacientes se limitaban a la religión victoriana en la Viena de aquel tiempo y en la del mundo burgués del siglo XIX. Mientras que sus propios problemas religiosos llegaban, además, como se decía entonces, a la «religión mosaica» de su familia y el judaísmo. Por eso le fascinaba la figura del Moisés de la tradición, en la forma de la estatua de Michelangelo en San Pietro in Vincola y en el terreno de su interior sentimiento de culpa que le hizo hablar del «profeta asesinado»⁶. Respecto de la religión cristiana era sumamente reservado, por pensar que no la comprendía. Mas Freud descubrió formas patológicas de la religión privada, que se hallan en la historia de influencia del judaísmo, cristianismo y, además, en muchos hombres. Su crítica religiosa se encendía a su contacto por interés de curación y liberación.

Hay distintas figuras de diálogo psicoterapéutico-teológico:

a) La fe cristiana se puede identificar con lo que Freud criticó como «religión» o «caricatura de una religión». Entonces se le considera como, según Marx, el

⁵ J. Scharfenberg, *Sigmund Freud und seine Religionkritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, 1968, 137 ss.

⁶ O. Mannoni, *Sigmund Freud*, 1971, 152 ss.

«peor enemigo de la religión», como él mismo se calificaba a veces. Mas un cristianismo que se identifica de ese modo con la religión atacada y criticada renuncia a su propia crítica de la religión. La correspondiente teología religiosa procedería apologeticamente de la mejor manera, si no rechazara a Freud como arreligioso, sino si probara en su crítica de la religión precisamente las implicaciones religiosas que él mismo criticó. Si su misma teoría estuviera determinada religiosamente, entonces no desemboca en la reducción de la religión a una idea razonable, sino que representa un sustitutivo desplazante de lo religioso. Esta forma de contracrítica apologetica que quisiera probar al pensamiento arreligioso que posee uno religioso pero reprimido, es la que ha asumido hoy indudablemente el positivismo. En la teología aparece tal crítica sólo raramente. Así como H. Albert y E. Topitsch acusaban —y no sin razón— de «pensamiento cuasiteológico» a la «teoría crítica» de la escuela de Frankfurt⁷, así también ha declarado D. Wyss sobre Marx y Freud:

No parece casual que a Marx y Freud les resultara familiar el Génesis del antiguo testamento... La eliminación de la religión y sus sentencias a propósito de un comienzo violento, mítico y un final utópico... parece aparecer en ambos en los aspectos de una concepción mítica y esquemas mentales estereotipados, aspectos de tipo religioso, pero científicamente no verificables —aparición que se realiza como «vuelta de lo desplazado»—. Los ateos Marx y Freud se convierten aquí en víctimas de su propia eliminación...⁸.

Sólo difícilmente escapa la crítica de la religión a la coacción categorial de su objeto. Teólogos que piensan

⁷ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 1968; E. Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, 1967.

⁸ D. Wyss, *Marx und Freud*, 1969, 58.

tener que defender la religión cristiana contra Freud, y positivistas que junto con la religión quieren deshacerse igualmente de la crítica de la religión, deberían reconocer, con todo, que Freud no igualaba la religión con neurosis, sino que en ésta reconocía una «caricatura de la religión», lo mismo que a la histeria la llamaba caricatura del arte y a la paranoia, caricatura de la filosofía⁹. Por lo tanto, es más acertado tomar positivamente la crítica de Freud para liberar la fe de las deformaciones de su compañero patológico que es la superstición.

b) La fe cristiana tiene que distinguirse continuamente y de forma autocrítica de sus propias formas religiosas, si es que quiere ser cristiana. Entonces fe no es igual que religión, sino que su relación con la religión burguesa y la privada es, con frecuencia, como Yahvé con los Baales, como el Crucificado con el «príncipe de este mundo», como el Dios viviente con los ídolos del miedo. Con la finalidad de hacer esta autodistinción la teología cristiana puede tomar de Marx la crítica de la religión, para separar la comunión de Cristo del fetichismo burgués-capitalista del dinero y el consumo, y la crítica de la religión de Freud, para separar la fe liberadora de la superstición religiosa del corazón. En tal caso se toma la crítica de la religión como agua fuerte, para mostrar en las escorias de la religión acrisolada críticamente el oro de la verdadera fe. De esa forma distinguió K. Barth fe y religión en el tiempo de la teología dialéctica: «Religión es incredulidad, superstición e idolatría»¹⁰. P. Ricoeur,

⁹ J. Scharfenberg, *o. c.*, 139.

¹⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, 1922, trató los límites, el sentido y la realidad de la religión en la explicación del círculo diabólico formado por el pecado, ley y muerte en Rom 7: «El sentido de la religión es la muerte» (234). «Ella representa la desgracia bajo la cual, probablemente en lo secreto, tiene que gemir todo aquel que se llama hombre» (241). «La realidad de la religión es el horrorizarse del hombre ante sí mismo» (252).

G. Crespy y R. de Pury lo siguen en eso, utilizando a Freud como excavadora para dejar expedito el camino hacia el evangelio¹¹. Este y la crítica de la religión se encuentran en que matan al «Dios» que el hombre trae al mundo¹². Esta constelación «fe contra religión» tiene una prehistoria bíblica en la crítica de la religión de los profetas, y ante todo en la veneración cristiana del Cristo crucificado como «blasfemo». Por otra parte, la crítica de la ilustración contra los ídolos desde Bacon se basa en la impresión de la prohibición veterotestamentaria de imágenes¹³. La prohibición de hacerse imágenes e imitaciones, de adorarlas y venerarlas, quiere proteger la libertad de Dios y la de su imagen viva en cada hombre. Tal libertad se pierde donde los prejuicios de la tradición o las ideas fijas de la ideología aprisionan la razón del hombre. Se pierde donde los hombres adoran sus propias obras, se inclinan ante sus propias creaciones y donde sus objetivaciones adquieren poder sobre ellos. Ilustración de los prejuicios implica, por tanto, liberación de la tutoría de la tradición. Ilustración de las relaciones alie-

¹¹ P. Ricoeur, *Die Interpretation*, 555; R. de Pury, *Das Abenteuer der Freiheit. Sieben Meditationen über die Versuchung Jesu*, 1969.

¹² Así G. Crespy, citado según R. de Pury, *o. c.*, 76 s: «Es imposible que el hombre escape a la coacción de hacer él mismo religiones. Por supuesto que pueden cambiar sus concepciones culturales, pero la religión sigue viviendo en y con el hombre que las engendra. Esta es al menos la observación que Freud hizo en su vejez. Por eso el afán de aclarar este asunto es comparable a los esfuerzos de Sísifo. Con gran atención habría que mostrar continuamente los intentos de penetración de la religión por el complejo de Edipo, para luego destruir su sentido. En pocas palabras, jamás se habría cesado de matar a Dios, y el grito de Nietzsche: '¡Dios ha muerto y lo hemos matado nosotros!', tendría que ser lanzado de nuevo en cada generación... ¿Quién puede matar a este Dios, al que el hombre trae al mundo, y quién puede matarlo de modo tan definitivo que no vuelva a resucitar?».

¹³ Lo han resaltado nuevamente Chr. Gremmels y W. Herrmann, *Vorurteil und Utopie. Zur Aufklärung der Theologie*, 1971.

nantes de trabajo representa, pues, liberación de la esclavitud que causan. Ilustración de los complejos, desplazamientos e ilusiones psíquicos corresponde a estos movimientos, liberándose mediante esa iconoclastia.

c) La incorporación de la crítica de la religión freudiana como negación de lo negativo para expresar lo positivo propio, es teológicamente legítimo; sin embargo, la mera autodistinción de la fe de sus caricaturas en la religión pública y privada lleva con frecuencia únicamente a la no-atención y eliminación de esos fenómenos religiosos. Para superarlos, hay que haberlos entendido. No basta con atribuir al diablo esos fenómenos neuróticos de la religión, para vincularse, por el contrario, a Jesús, tan «incurablemente religioso», como decía Berdiaiev, que no puede existir, a menos de volverse loco, sin ciertos actos de ideas obsesivas o, al menos, sin «algo a lo que pueda agarrarse». De hecho a algunos pacientes los protegen presiones de caer en la psicosis y su pérdida de realidad. Hay sistemas psíquicos de regulación que esterilizan experiencias positivas y negativas. El sistema de regulación narcisista ofrece protección y supone un peligro al mismo tiempo en cuanto que incorpora a un «mundo de símbolos» las idealizaciones absolutamente insoslayables positivas y negativas provenientes de la primera fase, concretas primordialmente, es decir, las incorpora a ideas en las que creemos¹⁴. Esta ambivalencia de los reguladores psíquicos no debe ser destruida en una irresponsable iconoclastia. Esto no reportaría curación alguna al paciente, sino que más bien convertiría la iconoclastia en acto obsesivo que lleva a la muerte.

Por eso parece acertado primeramente, en una mediación de los aspectos de verdad de ambas figuras de

¹⁴ Le debo esta referencia al Prof. Dr. med W. Loch, Tübingen, que amigablemente leyó de modo crítico el manuscrito.

diálogo respecto de la crítica freudiana de la religión, el «incorporarla» como el «intento de ampliar las condiciones humanas de entendimiento con la dimensión del inconsciente e interpretar su psicoanálisis como 'método de encontrar sentido'»¹⁵. Y entonces hay que preguntar: ¿cómo se hace libre en la situación del Dios crucificado y cómo desarrolla su humanidad el hombre poseído por coacciones e ilusiones y que, por tanto, se va haciendo apático? La crítica freudiana de la religión debe ayudar a la fe cristiana, no sólo como ciencia auxiliar, a conseguir una comprensión mejor y crítica de sí misma. Su psicoanálisis tiene que mostrarle igualmente las barreras psíquicas con las que puede desarrollar su fuerza liberadora. Debe ser manifestado el *homo sympatheticus* en el campo de acción del *pathos* de Dios y la pasión de Cristo allí donde hay sistemas psíquicos de regulación que condenan al hombre a una vida apática.

3. La ley de la suplantación

Hacia el año 1907 advirtió Freud los paralelos existentes entre los actos obsesivos de los neuróticos y los rituales de la religión¹⁶. El neurótico tiende a someterse a un ritual privado, para liberarse de dolor, presión y miedo. Para él hay tiempos especiales que obligan a una observancia más rígida. Hay lugares y objetos que ocasionan miedo de tocar o coacción de observancia. Hay actividades especiales que se tienen que realizar continuamente para que el enfermo no caiga en el pánico. Es

¹⁵ Así J. Scharfenberg en los libros citados y W. Loch, *Über die Zusammenhänge zwischen Partnerschaft, Struktur und Mythos*: Psyche 23 (1969) 481-506.

¹⁶ Sigo aquí la exposición que sobre Freud hace J. Scharfenberg, *Sigmund Freud*, 137 ss. Las citas de Freud se toman de su informe.

cierto que no es consciente del sentido de tales acciones, pero las necesita para sobrevivir. Freud denominó a esta neurosis coactiva «caricatura de una religión privada» y fundamentó el sentido oculto de los actos obsesivos en motivaciones inconscientes. Llegó a descubrirse que estos sistemas psíquicos de regulación, tales como las obsesiones por lavarse, cerciorarse y observar ciertas acciones, determinadas fobias y cosas por el estilo, le sirven al enfermo para tranquilizar y frenar un sentimiento intolerable de culpabilidad a causa de impulsos pasionales de tipo libidinoso. Freud dedujo de ello el paralelismo de que los rituales psíquicos le prestan al neurótico, indudablemente, el mismo servicio que prestó la religión pública a la sociedad y sus miembros en las épocas de su dominio universal, es decir, la eliminación del problema de culpabilidad o, mejor, la posibilidad de sobrevivir a la vista de la presión mortal de la angustia por la culpa. Llamó la atención, además, sobre el hecho de que con la difuminación de la vinculación general de la religión pública se multiplica el número de neuróticos y de su religión privada deformada. Lo que la religión como ritual y símbolo público prestó en otros tiempos, es decir, el forzar a renunciar a impulsos socialmente perjudiciales mediante un sentimiento universal de culpabilidad, proporcionando al mismo tiempo exoneración del miedo de la culpa, ese servicio no lo presta ya. De modo que el sentimiento de culpabilidad y los impulsos desplazados por este sentimiento están aún ahí, y el hombre atormentado por ambos produce religiones privadas neuróticas para sobrevivir. Pero ya no encuentra compensaciones exonerantes en rituales de reconciliación.

Este paralelismo observado por Freud puede ser interpretado en diversos sentidos:

a) Las regulaciones neuróticas no tienen un sentido consciente para aquel que les está sometido. Las activi-

dades religiosas públicas están, con todo, simbólicamente plenas de sentido. Sólo cuando los creyentes de las religiones públicas dejan de preguntar por el significado de las acciones y símbolos religiosos, y no los entienden ya, es cuando las exoneraciones se convierten en alienaciones. Los símbolos se hacen ídolos, los rituales, obsesiones. Entonces la religión toma los caracteres de neurosis obsesiva universal. La religión se hace caricatura de sí misma, produciendo hombres enfermos. Vale para este caso la sentencia crítica: «La religión es una neurosis obsesiva universal».

b) De todas formas, Freud creía, a la inversa, que los motivos que empujan al ejercicio de la religión, les son desconocidos la mayoría de las veces a los participantes y que serían sustituidos por motivos religiosos aparentes. Es cierto que observó que en la religión siempre hubo y hay «reformas a golpes», que reinstauran el contexto originario del sentido, pero que muchas veces ocurre a la inversa, son esos motivos inconscientes los que dominan. La religión anquilosada en el ritual, alienada de su propio sentido, puede entonces ser considerada en conformidad con los síntomas individuales de enfermedad como «neurosis obsesiva colectiva», como «neurosis de la humanidad» y con frecuencia ser calificada como «delirio de las masas».

c) Cuando la religión pública se convierte en caricatura de sí misma y no presta ya las renunciaciones plenas de sentido frente a los impulsos, entonces tampoco lleva al hombre a la madurez ni lo socializa. Lo que hace es recibir funciones regresivas. Freud dudó largo tiempo sobre si el complejo de culpabilidad universalmente extendido y el miedo del hombre ante sí mismo es una realidad fundamental de la existencia humana o si se ha suscitado por la educación religiosa del niño. En el segundo

caso, la religión vendría a ser como el remedio curativo para la enfermedad que ella misma produce. El no solucionó esta cuestión. Ni se podrá solucionar hasta tanto no se pueda dar la contraprueba mediante una sociedad sin religión, que expanda una salud psíquica total. Por eso ambas tesis siguen siendo por de pronto postulados, no pudiendo ser verificados sino en razón de su fuerza terapéutica. Desde el punto de vista negativo, la religión puede perpetuar un miedo culpable condicionado socio-históricamente, pero la tesis de la fundamentación meramente histórica de la religión puede hacer al hombre también superficial y banal. Una observación importante es, con todo, que la religión con su moral, sus rituales y símbolos puede caer en la resaca de la regresión. Freud vio en esta función de la religión una «renovación regresiva de los poderes protectores infantiles», llegando a la siguiente conclusión: el Dios personal es «psicológicamente no otra cosa que un padre sublimado». Quien es religioso, se ahorra el desarrollar una neurosis individual, o sea, que religión psicológicamente considerada no es otra cosa que una «neurosis obsesiva universal»¹⁷.

J. Scharfenberg ha llamado la atención en este sentido sobre la inconsecuencia de la sociedad moderna que declara que la religión de las personas mayores es «asunto privado», pero que, al mismo tiempo, se aferra con insistencia a la educación religiosa del niño¹⁸. De ello ha brotado una conciencia esquizofrénica: la conciencia del adulto se emancipa de la religión infantil, pero ésta sigue actuando en él de modo inconsciente. Lo que conduce a ideas religiosas infantiles en los mayores y, en muchos, a una lucha constante de tipo intelectual contra ella. Con

¹⁷ *Ibid.*, 140.

¹⁸ J. Scharfenberg, *Zum Religionsbegriff S. Freuds*: EvThe 30 (1970) 367 ss.

el bautismo de los niños, por tanto, las iglesias producen los problemas y agresiones con los que se las tienen que ver con los mayores. Las concepciones religiosas no maduran junto con el hombre, realizándose por ello con frecuencia la maduración en la suplantación de esta fe infantil.

El problema propiamente dicho en los sistemas neuróticos de regulación y en la religión alienante de los ídolos y rituales anquilosados no me parece que radique en los intentos mutuos de derivación y explicación, sino en el efecto sobre el hombre. Dondequiera que el miedo de culpabilidad se desplaza, sean cuales sean las razones que hayan llevado a su aparición, y donde el hombre se refugia en rituales e ídolos exonerantes del dolor, llega a la apatía, a la insensibilidad, al anquilosamiento de la vida concretados en obsesiones repetidoras. No puede aceptar las experiencias concretas del miedo de culpabilidad, construyéndose sistemas defensivos en los que se parapeta y que lo van cercando cada vez más estrechamente en lo psicológico. Con imágenes construye una pared entre sí y las experiencias insoportables. Con acciones obsesivas rituales se edifica un sistema en el que piensa que es inalcanzable. Con ello quiere sobrevivir. Pero le cuesta la vivencia de su vida. Los sistemas reguladores psíquicos y religiosos son absolutamente ambivalentes: le ofrecen protección y exoneración frente a la presión, trabajando en este sentido por él, pero obran también simultáneamente en pro del miedo de culpabilidad, refuerzan la presión y hacen presente el miedo en todas partes. Es decir, que funcionan al mismo tiempo por la supervivencia del enfermo tanto como por su muerte. Esto se muestra especialmente en que la represión del dolor insoportable hace al enfermo apático cada vez en mayor medida. Se incapacita para entristecerse, para amar a los otros, se apaga su interés por el mundo que lo ro-

dea, porque se concentra únicamente en el rechazo de la propia amenaza. Al sistema neurótico se le puede llamar círculo diabólico: tiene como finalidad proteger la vida y lo que hace es destruirla. Todo cuanto el hombre neurótico hace de conformidad con la ley de la represión lo hunde cada vez más en la neurosis. La apatía a que uno se arriesga se convierte ya en anticipación de la muerte real en la muerte psíquica.

Síntomas parecidos se encuentran en la *religión del miedo*. Hombres que no han encontrado su libertad en la humanidad de Dios, sino, por las razones que sea, sienten miedo ante este Dios y su libertad exigida, se aferran a la ley de las represiones. Entonces esperan apoyo eterno de cosas que no pueden ofrecérselo. De valores relativos esperan lo absoluto y de una felicidad pasajera, alegría eterna. En vez de solucionar conflictos, levantan imágenes enemigas agresivas, diabolizando a sus contrarios, para matarlos espiritualmente. Mas, puesto que el hombre sabe, en definitiva, que con ello exige demasiado a las cosas, a otros hombres y a sí mismo, el miedo permanece. Tiene que reprimir este miedo, manteniendo con vida a sus ídolos, imágenes enemigas y leyes mediante repeticiones constantes de las mismas fórmulas de profesión y rituales. Con lo que su vida se anquilosa. Pierde su apertura de cara a nuevas experiencias y se hace apático. El hombre que todavía no ha llegado a su humanidad, el hombre inmaduro y que se niega a la madurez a causa de las experiencias infantiles que lo oprimen —y, en definitiva, todo hombre, en cuanto que el proceso de maduración jamás puede considerarse como cerrado—, ese hombre se crea siempre ídolos y valores que para él se identifican con su mismo yo, porque su existencia depende de ellos. Por eso toma los ataques a sus valores supremos como dirigidos contra sí mismo, reaccionando con agresividad mortal. Se crea ídolos a los

que se esclaviza, sin los cuales tampoco puede vivir en un determinado estadio de su desarrollo sin desmoronarse interiormente. Los necesita a causa de su equilibrio espiritual. En otros tiempos fueron los ídolos del poder, la fecundidad y del propio grupo: Moloc, Baal, Astarté, Amón y otros. Hoy se trata de los ídolos de la patria, la raza, la clase, la ganancia y el consumo o los afectos antisociales¹⁹. Pero también se trata de objetos, leyes y ritos de la religión cristiana, que son empleados y, por ende, malusados de ese modo por hombres determinados y ciertos grupos. Cuando objetos del ambiente vital del hombre se divinizan, se convierten en algo que debe existir independientemente del hombre y a lo que se considera como más importante y excelso que él. Estas realidades idolatradas no existen en favor del hombre, sino que éste está al servicio de la conservación de estos ídolos y leyes. Se ofrece a ellos a sí mismo y ofrece a otros, siendo explotado y sacrificado por aquéllos.

No existe amenaza contra el hombre que provoque más hostilidad que la amenaza de los ídolos de un hombre y un grupo. Mientras el hombre siga identificando su yo con tales ídolos, no se encuentra en situación de reafirmarse como hombre libre a sí mismo y, al mismo tiempo, a la vida distinta de los demás. Ama únicamente lo igual, reconociendo sólo a hombres que creen, piensan, aman y hacen lo mismo que él. Hombres que son como él lo reafirman, y necesita tal autoconfirmación para reprimir su miedo. Lo intranquilizan quienes son distintos de él, porque cuestionan sus ídolos, leyes y, por ende, su mundo. Por eso únicamente ama a los iguales y odia a los que son distintos de él. Esto constituye

¹⁹ Sobre el paralelismo de «idolatría» y «alienación» ha llamado la atención repetidamente E. Fromm: cf. *La revolución de la esperanza*, México 1970, 47 ss: «El concepto de alienación significa lo mismo que el bíblico de idolatría».

un motivo importante para el odio a los extraños, el antisemitismo, el odio racial, la persecución de los comunistas y de los cristianos y fenómenos parecidos de agresión. Amor sólo a lo igual es puro narcisismo. La religión del miedo atraviesa todas las religiones públicas que conocemos. Atraviesa igualmente las ideologías e instituciones que tenemos. Es un fenómeno muy extendido.

Los sistemas reguladores de la represión y los ídolos y leyes de la religión del miedo no deben ni sufrir ni morir, pues están montados precisamente contra el sufrimiento y la muerte. Tienen que ser omnipotentes y eternos, si es que han de ayudar al hombre impotente y mortal y calmar su miedo. Quien hiere los ídolos y leyes, ataca los bienes más santos de sus adoradores. Pero el Dios crucificado renuncia a estos privilegios de un ídolo. El rompe el hechizo del super-yo que le colocan encima los hombres, porque necesitan esta autoprotección. Al humillarse y hacerse carne, no acepta las leyes de este mundo, sino que introduce en su situación al hombre que sufre y tiene miedo. Haciéndose él mismo débil, impotente, vulnerable y mortal, libera a los hombres del ansia de ídolos poderosos y coacciones protectoras, preparándolos para que acepten su propia humanidad, libertad y mortalidad. Los sistemas reguladores de represión son superfluos en la situación del Dios humano. Caen las barreras de la apatía. El hombre se puede abrir al sufrimiento y al amor. En la simpatía con el *pathos* de Dios se abre para lo otro y lo nuevo. Los símbolos que le muestran la situación del Dios humano y crucificado, le proporcionan protección, frente a la cual puede dejar caer la suya propia. Las vallas de la represión no se suprimen por la ignorancia del dolor, el miedo y la culpa. Esto no constituiría sino una suplantación más, que haría al hombre aún más apático. Son quitadas del medio con simpatía y amor, mediante aceptación de lo

que de otro modo resulta inaceptable, o sea, con capacidad de sufrimiento y sensibilidad. Al hablar aquí positivamente de sufrimiento, nos referimos, en general, al sentirse afectados por lo otro²⁰.

4. *La ley del parricida*

Freud aceptó muy pronto la tesis histórico-filosófica de la ilustración, según la cual la ontogénesis puede considerarse como la repetición de la filogénesis²¹. El desarrollo del niño repite de modo análogo el de la humanidad, de modo que es posible sacar deducciones de la una a la otra génesis. La allendidad pasada de la concepción mítica del mundo se repite en la allendidad presente de la actividad inconsciente de las almas. Metafísica y psicología del inconsciente guardan correspondencia. Freud utilizó esta tesis —prescindamos de si es sostenible o no— para aclarar dos observaciones: *a*) la religión infantil del padre sublimado, religión que lleva a la neurosis, va acompañada de rebelión contra este super-yo; *b*) durante unas vacaciones en el Tirol vio aquellos crucifijos que allí son llamados «imágenes de Dios». Esta fusión cristiana del Padre con el Crucificado le pareció a Freud que se basaba en la necesidad religiosa de despotenciar al Padre. «Con ello se le convierte el complejo de Edipo en el problema fundamental de las 'imágenes de Dios' del Tirol».

Para explicar estos hechos en el alma infantil y en la religión se sirvió Freud del complejo de Edipo. Es cierto que proviene de la antigua tragedia, por lo que

²⁰ Cf. sobre el particular el estudio de F. J. J. Buytendijk, *Über den Schmerz*, 1948, injustamente olvidado.

²¹ J. Scharfenberg, *o. c.*, 141.

apenas permite deducciones modernas, alegres para la terapia y de tipo optimista, pero señala bien la ambivalencia de los sistemas anímicos y religiosos. El anhelo de protección por el padre va unido al miedo ante su suprapotencia. Los sentimientos positivos llevan a la identificación con el padre, internalizando su autoridad en el super-yo. Los sentimientos negativos imprimen, con todo, a este super-yo caracteres despóticos. De las fobias neuróticas a los animales por parte de los niños dedujo Freud, además, la analogía con las religiones totémicas. En ellas a un animal se le considera santo y, sin embargo, una vez al año es sacrificado y comido festivamente. A Freud le parecía que este animal totémico era una sustitución del padre. Se le venera y sacrifica para recibir su fuerza.

Siguiendo a Darwin, hablaba Freud de un primigenio padre de las tribus nómadas poderoso y prehistórico. Este prohibió a los hijos la posesión de la madre, es decir, los castró, haciéndolos impotentes. Y aunque la madre lo permitiera, los hijos llegarían a ser padres, pero sólo gracias al padre. En ello consiste lo desesperado de la situación de Edipo. Por eso se sublevan los hijos contra el padre y lo matan. Pero permanece el recuerdo de esta culpa originaria, por lo que ellos intentan incorporar en sí mismos al padre mediante el culto expiatorio. «La religión totémica surgió de la conciencia de culpabilidad de los hijos como intento de aplacar este sentimiento y reconciliarse con el padre mediante una obediencia *a posteriori*... Esa religión convierte en deber el repetir continuamente el crimen del parricidio en el sacrificio del animal totémico»²². Es curiosa la mitología de Freud en este punto. Más tarde dijo a sus críticos que es «just a

²² Citado por J. Scharfenberg, *o. c.*, 143.

story». Es cierto que él mismo pensaba que no es posible derivar «algo tan complicado como la religión de un único origen». Sin embargo, se permitió la generalización de que todas las religiones, en definitiva, son únicamente intentos de solucionar el único problema que surgió a causa del sentimiento de culpabilidad respecto del padre primigenio. En el cristianismo descubrió en el sacrificio de Cristo un camino así para aplacar el sentimiento de culpabilidad que se pierde en la sombra de los tiempos: «El marchó hacia allí y ofreció su vida, salvando a la multitud de los hermanos del pecado de origen». La cena eucarística cristiana es igualmente, desde puntos de vista totémicos, una «nueva supresión del padre, una repetición de la acción a expiar».

Cualquier niño de una sociedad patriarcal pasa ontogénicamente por los mismos conflictos. Frente a la autoridad paterna tiene que atravesar una fase intensiva de posturas sentimentales ambivalentes, para posteriormente llegar al mismo a ser padre. Si la filogénesis comienza con aquella revolución de los hermanos contra el padre primigenio, ontogénicamente es esta revolución la que se convierte en el motor permanente de la historia, pues se repite en los conflictos generacionales y de autoridad de todos los tiempos. De esta revolución permanente de la historia surge el parricidio continuamente repetido en sueños, mediante el cual uno se aligera de los conflictos reales, o sea, la religión. Si esta revolución vuelve a hacerse real, se da un eterno retorno de lo mismo. Conforme a este principio epigenético, los hijos se convierten en padres, continuando de generación en generación la corriente edípica. Por esta razón muchos críticos han atribuido a Freud una concepción cíclica y ahistórica de la historia. «Corriendo cíclicamente entre rebelión, sentimiento de culpabilidad y nueva represión, ahistóricamente, puesto que la historia es únicamente un ambiente

de muerte»²³. De hecho, Freud, como muestra su constante echar mano de símbolos antiguos de la tragedia, no creía en el progreso como el siglo XIX burgués. Se encontraba bajo la impresión de la culpa, que «continuamente tiene que engendrar el mal». Con constancia expuso la «indclinación congénita del hombre al mal, la agresión, destrucción y, por ende, a la crueldad», cosa que hizo aun sabiendo que «los amados niñitos» no lo oyen con gusto.

El modelo que Freud utilizó para el conflicto padre-hijo y también para los sentimientos ambivalentes en todas las religiones teístas paternales procede de la tragedia y tiene caracteres fatalistas. «Logos y *ananke*» se llamaban los principios de Freud en la primera época. «Eros y *ananke*» formulaba él más tarde: «Curación por amor», pero por amor en el terreno de la realidad de la *ananke*. Uno se pregunta por qué Freud, para explicar simbólicamente la culpa originaria, no echó mano de la historia bíblica del primer pecado que él también conocía²⁴. Esta habla de modo esencialmente más diferenciado de la culpa de la autodivinización, del perdón del castigo y, sólo después, del fratricidio de Caín y la no inflicción del castigo. En ella no se refleja fatalismo alguno trágico, pues no domina la *ananke*, sino el *pathos* de Dios continuamente interesado por la humanidad del hombre.

²³ D. Wyss, o. c., 52. Esta observación es acertada por lo que se refiere a la vida en orden a la muerte, pero por maduración entendía Freud, sin embargo, la superación de la repetición edípica de lo mismo.

²⁴ Igualmente se pregunta uno por qué echó mano Freud del antiguo mito de Narciso para diagnosticar el amor enfermizo de uno mismo, y no de la figura agustiniana del amor *sui* o de la idea de Lutero sobre el *homo incurvatus in se*. Ambos quieren decir lo mismo objetivamente, pero no se hallan en un contexto trágico.

Representa, por consiguiente, al mismo tiempo una historia de culpa y esperanza.

La explicación del miedo a la culpa mediante la historia de Edipo convierte el parricidio en la ley según la cual hemos empezado. La iconoclastia contra la autoridad del padre se convierte, pues, fácilmente en algo obsesivo. Así como la *ananke* hace mudo, ciego y no influenciable, de la misma forma se hace apático el hombre que le está subyugado en la imperiosidad de expulsar al padre de su vida para llegar a sí mismo. A base de sueños y repeticiones rituales tiene que obtener expiación y ganar reconciliación. «Curación por amor» presupone, sin duda, tanto liberación de la autoridad del padre como también del parricidio, de sus repeticiones y expiaciones. ¿Se pueden seguir sumando todavía «amor» y «*ananke*»? ¿No se debería buscar un amor que rompa también incluso la *ananke*?

La fe cristiana no se halla en la situación de una autoridad paternal despótica y divina, que lo mismo se la ansía como poder protector que es odiada como privilegio divino. Se encuentra en la situación del *pathos* de Dios y de la fraternidad del Crucificado. Vive, con todo, al mismo tiempo en las religiones concretas de autoridad y sacrificios expiatorios, cuya estructura edípica analizó acertadamente Freud. De ello se sigue que la fe cristiana tiene que limpiar de ídolos y tabúes, de concepciones de autoridad y sacrificios expiatorios de la religión edípica en primer lugar a las propias iglesias, si es que quiere difundir esa libre situación en el *pathos* de Dios. Sobre todo tiene que limpiar el símbolo de la cruz de los retoques a base de motivos edípicos. Tiene que colocar en la situación del Dios humano las estructuras de la práctica eclesiástica autoritario-coercitivas y legalistas, y quitarlas de en medio como superfluas. Para el problema de la culpabilidad esto significa, ante todo, romper

la eterna obsesión repetidora de culpa y expiación, sabiendo que la culpa fue vencida «de una vez para siempre» en la cruz por Dios mismo y que las obsesiones de culpa se han roto «de una vez para siempre», de modo que ya no se les está sometido, no siendo tampoco necesario repetir la expiación. Significa, por último, que la fe cristiana se puede separar de esa religión paternalista, atada a las imágenes de Júpiter, César y otros padres de la patria o de la familia²⁵. En cierto sentido Freud descubrió algo acertado en las «imágenes de Dios» del Tirol, aunque lo explicó a su modo. Pues el «Señor-Dios» jamás fue el «Padre-Dios». Matthias Claudius dijo una vez que cuando rezaba el padrenuestro, siempre pensaba en su padre carnal. Mientras que las «imágenes de Dios» del Tirol obligan a pensar, recordando al Padre de Jesucristo, en el camino de Jesús y el acontecimiento de la cruz. No se trata del mismo padre. El desconocido Padre de Jesucristo no tiene nada que ver con esos ídolos paternos que dan pie al complejo de Edipo. El Crucificado hace hijos de Dios de la misma manera a los padres que a los hijos terrenos, llevándolos en comunión a la libertad que está más allá del complejo de Edipo. Originariamente el cristianismo no es religión paternal, sino, si es que es una «religión», lo es «religión del hijo», es decir, una comunión fraternal en la situación del Dios humano sin privilegios y sin las rebeliones necesarias contra ella²⁶. El parricida y asaltador de Dios tiende a la negación y llega consecuentemente a la apatía. Se rebela contra las cortapisas que supone la autoridad paterna, pero la rebelión no lo libera de convertirse en imagen de su contrincante.

Para la fe cristiana el Crucificado se halla entre el

²⁵ Sobre esto P. Ricoeur, *Die Interpretation*, 549 ss, 562.

²⁶ Así J. Scharfenberg, según P. Ricoeur, *o. c.*, 161.

Dios degollado y sus carniceros apático-aturdidos. El conflicto de culpa y miedo, de liberación culpable y reconciliación necesaria, de autoridad y negación ha sido resuelto en Dios mismo. Dios se dejó humillar y crucificar en el Hijo, para quitar la opresión de opresores y oprimidos y abrirles la situación de una humanidad más libre y simpatética. El conocimiento y aceptación de la nueva situación de Dios expande hasta el inconsciente libertad frente a dioses y antidioses, que provocan el sentimiento general de culpabilidad y la necesidad de compensación. Por supuesto que en nosotros siguen soñando los padres y parricidas. Pero si uno se puede reír de ellos, no es necesario ya desplazarlos. Siguen allí, pero han perdido su poder. Se puede indudablemente calificar la libertad en la fe como una nueva espontaneidad del corazón. Pero se muestra en primer lugar cuando se superan los afectos del miedo y el odio y el hombre sale de su situación edípica.

5. *El principio de la ilusión*

Conforme a su explicación de los sueños, Freud llegó a la idea de que la fuerza motriz del sueño es el cumplimiento de los deseos²⁷. Los sueños son intentos «de superar el mundo de los sentidos en el que estamos, mediante el mundo de los deseos». Deseos e impulsos reprimidos se buscan su cumplimiento en los sueños. Con ello llegó a una alternativa antropológica fundamental: o los hombres se quedan pendientes del *principio del placer* y aferrados a la prevalencia de sus deseos, o maduran hasta la aceptación del *principio de la realidad*, haciéndose cargo de ella tal y como es. La vía para la maduración es el camino del principio del placer al de la

²⁷ J. Scharfenberg, *o. c.*, 145 ss; P. Ricoeur, *o. c.*, 100 ss.

realidad. Para el juicio sobre la religión se deduce de ahí la idea de que las religiones cultivan en sus mitos y utopías los «deseos de la humanidad más antiguos, fuertes y necesarios». «El misterio de su fuerza es la de los deseos». La analogía entre deseos infantiles y religiosos es, pues, fácil de descubrir. La religión ha crecido del desvalimiento e indigencia infantil de la humanidad. Sus contenidos hay que interpretarlos a partir de los deseos y necesidades que continúan en la vida madura. En el reino de la religión parece ser todo tal y como nos lo deseamos. Quien se mantiene en este principio religioso de la ilusión, es considerado como infantil, tendiendo a la neurosis a causa de su negación de la realidad. Con énfasis pedía Freud en este lugar: «El hombre no puede permanecer eternamente niño». La experiencia nos enseña que «el mundo no es un cuarto de niños». Por lo mismo es necesaria una «educación para la realidad». Si se quiere vivir en este mundo, en el «mundo común», no hay más remedio que renunciar al mundo infantil de los deseos, que ha surgido de los modos impulsivos. Hay que acabar de una vez con la interpretación de este mundo en el sentido del mundo infantil-instintivo de los deseos.

Con vistas a la religión se deducen de ello dos consecuencias: la religión tiene o que renunciar a la interpretación de este mundo, trasladando su reino a uno totalmente distinto, o dejarse desplazar por la educación cara a la realidad. El camino de la ilusión a la realidad significa en el segundo caso despojarse de las esperanzas de la allendidad de un mundo de sueños, concentrando todas las fuerzas liberadas sobre la vida terrena. Esta vía correspondería a la de Feuerbach, convirtiendo a los hombres de «candidatos del más allá» en «estudiantes de aquendidad», de orantes en trabajadores. La religión del más allá se convertiría en la revolución de la aquen-

dididad. Mas para Freud al más allá de las realizaciones de los deseos no lo sustituye utopía alguna de la vida completa. Bien sabía él que por el camino hacia el principio de la realidad «no maduran todos los sueños dorados», sino que casi todos se ajan. En este sentido en el utopismo revolucionario hay todavía mucho de mala religión. Para Freud, a la religión y la utopía la suplanta la «sabia resignación» con la que el hombre maduro se acomoda a la realidad, aceptando sus condicionamientos y limitaciones. «La intención de que el hombre sea feliz no está previsto en el plan de la creación». Tampoco los «extraordinarios progresos de las ciencias naturales han elevado la medida del placer». Esto vale también para la vida humana en la *affluent society* hoy. Incluso la progresiva humanización del hombre y sus situaciones las estimaba Freud como una «esperanza probabilísimamente utópica». Era demasiado consciente de la crueldad radical del hombre, como para asentir a los optimistas de su tiempo. Por cierto, que también él esperaba que «todas las energías que se consumen hoy en la producción de síntomas neuróticos al servicio de un mundo fantástico aislado de la realidad..., sin duda, que ayudarían a potenciar el grito por esos cambios en nuestra cultura, en los que únicamente podemos ver la salvación para los descendientes». Tal esperanza no era, con todo, muy grande. Freud se mantenía más bien en una postura que se pudiera llamar valentía resignada o resignación valiente. Para él sólo había una postura religiosa trascendental que puede coexistir con el principio de la realidad, y esa postura consiste en el humor o la sabiduría del Qohélet.

Si es acertado que la fe puede aprender del psicoanálisis algo sobre sus propios socios patológicos y, por ende, aprender también algo sobre sí misma, quiere decir que tiene que aclarar sus propios deseos y esperanzas. Y

si, viceversa, el psicoanálisis quiere aprender algo de la fuerza de la fe, tendrá que trabajar por la superación de la resignación no satisfecha, que Freud colocó en lugar de las ilusiones infantiles.

Una esperanza que se convierte en ilusión no tiene necesariamente por qué estar en contradicción con la realidad. Característico de ella es únicamente su fundamentación en el desear humano. La religión tiene que ver, de hecho, con los elementales deseos y esperanzas humanos, dondequiera que habla de salvación. Por eso tiene que ver igualmente con aquellos deseos que proceden de la originaria confianza infantil y su desvalimiento. ¿Pero basta para la maduración del hombre pasar del principio del placer al de la realidad y de las esperanzas fallidas a la sabia resignación? ¿Es que no representa también la resignación sabia una renuncia a esas esperanzas, estando, pues, condicionada por su defraudación? ¿Debe el hombre mostrar su madurez resignándose y saturándose con la realidad tal cual es, aunque lo haga sin humor? ¿No desemboca fácilmente esta resignación en una postura estoica de apatía, por muy en cuenta que tenga la realidad y las limitaciones humanas? Ya no acaricia ningún deseo ni espera nada del futuro. ¿Cómo puede mostrar simpatía y apertura para los deseos y sufrimientos de los demás?

«No desprecies los sueños de tu juventud», dice el marqués de Posa en el *Don Carlos* de Schiller. Los deseos y esperanzas pueden madurar también con el hombre. Pueden perder sus formas impulsivas de la infancia y su entusiasmo juvenil, sin que se renuncie a ellos. Freud interpretó ante todo los sueños de enfermos y los que hacen enfermar. En ellos descubría niñez reprimida, impulsos fallidos, vivencias no completas, heridas y frustraciones olvidadas. Por eso apreciaba en el trabajo del sueño aquella regresión con la que volvemos al pasado

no superado para vencerlo. La concienciación psicoanalítica de los sueños representa en este contexto un trabajo de recuerdo respecto del pasado reprimido. En el inconsciente se amontona lo ya-no-consciente. La cultura de los adultos a finales del siglo XIX, en la que Freud vivió, rechazaba tal vuelta a las fases infantiles de desarrollo: era algo que el hombre maduro tenía que impedir. Hoy consideramos tales períodos temporales de regresión no sólo como útiles, sino hasta enriquecedores. Posibilitan el revivir ciertos aspectos de la vida, respecto de los cuales, si así no fuera, se perdería la relación. Abren de nuevo el presente cara al pasado, actualizándolo. De esta forma, el hombre no se queda, a lo largo de su vida, en el trecho de presentes a modo de puntos que se van sucediendo, sino que se vuelve a concentrar en la plena presencia de su vida pasada y presente. La renuncia a la fase infantil mediante la superación del principio del placer puede llevar al hombre maduro fácilmente a la apatía en lo referente a su juventud. Lo que no lo enriquecería, sino que lo empobrecería.

E. Bloch ha criticado el interés de Freud por la interpretación retrospectiva de los sueños, contraponiendo al principio resignado de la realidad un «más allá del principio de la realidad»²⁸. Los deseos humanos no brotan únicamente del desvalimiento interior, sino que se relacionan también «protencionalmente» con lo nuevo. Su modo temporal es el futuro, no solamente la vuelta de lo perdido. En los sueños humanos merodea no solamente el anhelo regresivo del seno materno perdido y de un poco de protección, sino, al mismo tiempo, el anhelo progresivo de libertad y la curiosidad por el futuro. Deseos y esperanzas representan una cierta simpatía abierta del hombre cara al futuro, cuando no se degradan con-

²⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, 1959, 87 ss.

virtiéndose en caricaturas e ideas fijas del futuro. Con una cierta simplificación se puede decir que en los sueños nocturnos el hombre vuelve al pasado. Pero existen igualmente sueños diurnos y Aristóteles llamó a la esperanza «el sueño del que está despierto». Los sueños son ambivalentes. En ellos se articula no sólo lo ya-no-consciente, sino también lo todavía-no-consciente, no sólo lo regresivo, sino igualmente la conciencia utópica. Ambos se condicionan mutuamente: el recuerdo de pasados dolores se puede soñar más allá del presente, y los sueños de futuro hacen volver el recuerdo de la felicidad pasada. Si se analizaran no sólo los sueños de neuróticos en los puntos más bajos de su enfermedad, sino también los de personas sanas en las experiencias cumbre de su vida, se llegaría, sin duda, a esta doble presencia de pasado y futuro.

No hay duda de que lo que a Freud le interesaba al tratar de la superación del principio infantil de placer mediante la resignación sabia era la constitución del yo, es decir, la libertad. Ella también constituye una utopía, pero de tal naturaleza que, como él pensaba, podría hacerse con la realidad. ¿Qué realidad? La base del sentido de la realidad de Freud no habrá radicado únicamente en su moral rígida, sino en su valoración de la muerte y del impulso mortal en el hombre. El no halló un futuro que supere a la muerte, ni se fiaba de los símbolos de la religión contra el miedo y el instinto de muerte.

Si aceptamos el complemento de Bloch a la explicación freudiana de los sueños, la religión aparece incluso más ambivalente de lo que Freud pensaba. Ella conserva los deseos infantiles de la humanidad y, al mismo tiempo, la apertura de la vida cara al futuro. Contiene elementos regresivos y progresivos. Junto con los recuerdos de la humanidad las religiones conservan las esperanzas de la misma humanidad. Aquí hay que aprender a dis-

tinguir tan limpiamente como sea posible, para no desplazar con las deformaciones también lo sano aunque deformado.

a) Las regresiones soñadoras a los mundos infantiles de deseos pueden neurotizarse si se asocian con el rechazo de la realidad. Pero pueden igualmente enriquecer el sentido de la realidad presente, en cuanto que actualizan no sólo potenciando al hombre de ahora, sino a todo el hombre con su historia completa. No existe identidad actual del hombre sin continuidad con su pasado. El hombre está presente con todos los estratos de su vida sólo entonces, pues su niñez es parte de su figura actual. A una existencia que comprende en sí su niñez, pertenece también la presencia libre, no forzada y no reprimida del principio del placer, así como la presencia del mundo de los deseos. Aquí no cae bien la resignación sabia, sino la elaboración abierta de los deseos infantiles. Si el hombre se desarrolla en el *pathos* de Dios hasta llegar a la sim-patía y ésta quiere decir apertura, entonces el hombre puede cultivar retrospectivamente la apertura en la situación del Dios crucificado. No hay autoridad alguna exclusivamente presente o futura, de la que tuviera que separarse por sí mismo o por la que tuviera que negar su niñez. «Lo infantil» no es una categoría moralmente degradante.

b) Las «protenciones» utópicas en utopías del futuro pueden igualmente desembocar en el rechazo de la realidad, cuando tal rechazo se ancla en imágenes utópicas contrapuestas al sufrimiento o aceptado, causado por la actualidad de la propia vida o la sociedad. La esperanza humanizada de la fe cristiana tiene que atender a que sus símbolos no sean utilizados como ídolos y fetiches del temor al sufrimiento y del rechazo de la cruz. Para ello es preciso mantener continuamente ante los ojos el fundamento de la esperanza cristiana. Tal base radica no en

la repugnancia y odio a la actualidad, sino en la situación del Dios crucificado, reconociéndose mediante la penetración en el *pathos* del Dios que ama y sufre. El símbolo central de la esperanza cristiana, la resurrección, se refiere expresamente a la aceptación por parte de Dios de toda la realidad humana, inclusive de la equivocada culpablemente y condenada a muerte. Por eso la resurrección representa una esperanza asociada indisolublemente con un sentido intensísimo de la realidad. De esta situación brota la libertad de abandonar esas imágenes a-páticas del futuro, con las que se superan y compensan sufrimientos pasados y presentes, y aceptar por simpatía los sufrimientos de Dios para abrirse al futuro, también a la muerte, con las esperanzas de Dios. El utopista inmovilizado actúa de modo supersticioso con el futuro. La imagen a-pática de éste lo hace apático a él mismo. A un trato libre y humano con el futuro corresponde en tal caso el soñar diurno en el ámbito de fuerza de la pasión de Dios. De ello se deduce que los sueños de futuro que cuentan con las posibilidades de Dios aún no realizadas, no contradicen al principio de la realidad, ni tampoco tienen por qué ser destruidos por el paso a éste. Cuanto más adelante va el desarrollo de la humanidad en la situación del *pathos* de Dios y cuanto más acepta la realidad del sufrimiento y la muerte en el amor, tanto más pueden madurar también los deseos y sueños infantiles junto con el hombre. Ilustración no quiere decir total aclaración. Maduración no significa convertirse en realista totalmente sereno, resignado o hasta cínico, que lo único que sabe hacer es sonreírse compasivamente de la juventud propia y de la de los demás. Clarificación de los deseos y esperanzas conduce a deseos y esperanzas decantados y conscientes, no a despedirse de ellos. Es indudable que el término «ilusión» suena mal, pero verbalmente quiere decir trasplantarse al futuro, poner

en juego hasta el fin sus posibilidades, para hallar las que merecen la pena realizarse; cristianamente quiere decir también jugar con las posibilidades en la historia de Dios y desarrollarse dentro de ellas. La oración puede ser mera proyección de deseos surgidos del rechazo de la realidad. Pero en la situación de la pasión de Dios pueden ser también un adentrarse en la vida divina y recordar a Dios, pensando con él. En tal caso la apertura de la oración lo es cara a la historia de Dios para el futuro suyo. El futuro de Dios depende de esta apertura en su historia, pues es, desde el punto de vista teológico, el «gemido del espíritu», que grita por la plenitud y cumplimiento de la vida divina en el mundo del orante.

«No desprecies los sueños de tu juventud», dijo Schiller. Y se podría añadir: no los reprimas ni los fijas en su figura infantil, sino trabaja en y con ellos, y deja que maduren contigo. La apertura cara al futuro está condicionada por la que se tiene cara al pasado. La continua fidelidad a la esperanza se asocia alternativamente con la fidelidad a la tierra. La fe cristiana se comprende a sí misma, dado el recuerdo del resurgimiento de Cristo, como fidelidad a la esperanza y, acordándose de la cruz de Cristo, se considera como fidelidad a la tierra. Al introducir la esperanza en esta historia de Dios, libera en orden a la aceptación de la vida humana, aceptación capaz de sufrir y amar.

Desarrollando el hombre su humanidad siempre en relación con la divinidad de Dios, entonces esta divinidad y, consecuentemente, su humanidad puede tener un aspecto bien difenente. Freud ha mostrado la correspondencia que existe entre los sistemas psíquicos de regulación de la represión, del complejo de Edipo, el narcisismo y la ilusión, con los sistemas religiosos y, a la inversa, mostró igualmente que éstos corresponden a aquéllos. Son las dos caras de la medalla. Representan formas psi-

ARGENTINA.

Bs. As.

quico-religiosas de una humanidad reprimida e impedida, enferma y que lleva a la muerte. Su carácter fundamental dominante parece ser la a-patía. Hay situaciones de humanidad enferma y agobiada, y lo que hace enfermar y oprime se expresa precisamente en esos sistemas reguladores, que deben proteger la vida de la enfermedad y el avasallamiento. Si entendemos la fe cristiana como desarrollo de la humanidad capaz de sufrir y amar en la situación de la pasión de Dios, entonces no la afecta la crítica psicoanalítica de la religión. Y si no es alcanzada por ella, porque no expande a-patía en lo siempre idéntico, sino, al contrario, porque hace superflua y destruye la apatía humana en fuerza del conocimiento de la pasión de Dios, entonces esa fe representa un aliado en el intento de la liberación del hombre frente a los dioses y leyes de la represión, el egoísmo, el parricidio y la ilusión. En orden a la liberación del hombre enfermo de sus laberintos diabólicos psíquicos ofrece no sólo esa racionalidad crítica y fortaleza del yo, movilizadas con frecuencia contra las estrategias psíquicas del mal, sino también esa nueva vivencia espontánea, que necesita como de su atmósfera esa racionalidad crítica, para poder desarrollarse libremente. La lógica de los instintos es manifiestamente distinta de la de la razón y no siempre se deja impresionar por ésta. Por tal causa la lógica de la razón necesita de un nivel correspondiente de instintos y sentimientos, sobre el que ella se pueda desarrollar libremente. Al nivel de los sentimientos necesita también una postura de resistencia contra el miedo y la amenaza de la muerte, es decir, necesita un amor a la vida, orientador y esclarecedor de la razón. Existen decisiones fundamentales de interés, que posibilitan la racionalidad y dirigen el empleo humano de la misma. Al nivel de los sentimientos e instintos, el hombre «piensa» valiéndose de intuiciones y símbolos. El pensamiento

racional depende para su libertad de intuiciones y símbolos, como lo muestra el lenguaje, que no quiere estrechar e inmovilizar el pensamiento, sino abrirle su espacio libre. La simbólica cristiana, que representa la situación del hombre en la pasión de Dios, que mantiene vivo su recuerdo y abierta su esperanza, que vivifica su simpatía, no puede ser, si se entiende rectamente, ningún sistema regulador supersticioso, dogmático y patológico. Esa simbólica no hace surgir una racionalidad a-pática de dominio, sino una razón com-pasiva. «Conocemos en la medida en que amamos», decía Agustín, convirtiendo con ello al amor en principio posibilitante de conocimiento. La simbólica cristiana de la situación del hombre en el *pathos* de Dios desemboca en el conocimiento amante y sufriente del hombre. Por eso no puede menos de incorporar la iconoclastia crítico-religiosa y la liberación psicoterapéutica del hombre frente a sus círculos diabólicos y desarrollar, paralelamente a aquéllas, la propia crítica profética contra el culto a los ídolos.

Toda terapia tiende a la *salud*. Pero ésta representa una norma cambiante y condicionada históricamente. Si en la sociedad de hoy salud llegara a significar «capacidad de trabajo y de disfrute», como también hubiera podido decir Freud, y si tal concepto de salud llegara a dominar también la psicoterapia, entonces la interpretación cristiana de la situación humana tendrá que cuestionar en todo caso el coaccionante culto a los ídolos que se practica mediante la producción y el consumo, desarrollando luego otra humanidad. El sufrimiento a causa de una sociedad superficial, activista, a-pática y, por ende, inhumana puede ser una señal de salud espiritual. En este sentido hay que asentir a la sentencia de Freud: «Mientras el hombre sufra, puede hacer todavía algo bueno»²⁹

²⁹ S. Freud-Lou Andreas-Solomé, *Briefwechsel*, 1966, 85.

Caminos para la liberación política del hombre

1. *Hermenéutica política de la liberación*¹

La hermenéutica psicológica de la vida en la situación del Dios crucificado llegó a sus límites, donde el sufrimiento psíquico se convierte en social, causado por la sociedad y determinado por ella. Tal hermenéutica se queda, pues, inacabada, si no se la completa con una correspondiente hermenéutica política. ¿Qué significa la actualización del Dios crucificado en las religiones políticas de la sociedad? ¿En qué dimensiones tiene que desarrollarse una sociedad humana en el espacio libre de la historia de este Dios? ¿Cómo se presentan las conse-

cuencias económicas, sociales y políticas del evangelio del hijo del hombre crucificado como «revolucionario»? La teología de la cruz se desarrolló en la reforma como crítica eclesial; ¿cómo puede llevarse a cabo hoy ese mismo como crítica de la sociedad? Si el César fue, en el proceso político de Jesús, la causa externa para su final en la cruz, ¿cómo se convierte el Cristo resurgido en razón íntima para el final del César?

Si intentamos sacar las consecuencias políticas de la teología de la cruz, éstas no pueden reducirse a meras afirmaciones generales y abstractas sobre las relaciones entre iglesia y estado o entre fe dogmática y actuación política, sino que hay que vérselas en concreto con los problemas religiosos de la política, lo mismo que con las leyes, coacciones y laberintos diabólicos que frenan, reprimen o hacen imposible económica y socialmente la vida humana y la humanidad vivida. La libertad de la fe se vive en los espacios de los movimientos políticos. Es por lo que la libertad de la fe empuja a acciones liberadoras, porque ella misma hace dolorosamente consciente el sufrimiento causado por situaciones de explotación, opresión, alienación y esclavitud. La situación del Dios crucificado destapa situaciones humanas de esclavitud, haciendo ver que se trata de laberintos diabólicos que hay que hacer saltar, porque es cosa que puede realizarse en él. En el camino de la libertad de la fe hacia la acción liberadora se llega de modo natural a la cooperación con otros movimientos liberadores en la historia de Dios. De ello se deduce, con vistas a una hermenéutica política, ante todo, el diálogo con los movimientos socialistas, democráticos, humanistas y antirracistas. Una política hermenéutica reflexiona sobre la nueva situación de Dios en las situaciones inhumanas del hombre, en orden al desmonte de realidades dominadoras que le roban sus derechos, y para contribuir al desarrollo de su humanidad. Se

¹ Este capítulo continúa la discusión sobre la *teología política*, uniéndola con la idea de la *teología de la liberación*, especialmente desarrollada en América latina. Cf. J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca 1971; J. Moltmann, *Crítica teológica de la religión política*, en J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973, 11-47; J. M. Lochman, *Perspektiven politischer Theologie*, 1971, D. Sölle, *Teología política*. Confrontación con R. Bultmann, Salamanca 1972; *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, ed. E. Feil-R. Weth, 1969; *Diskussion zur «politischen Theologie»*, ed. H. Peuckert, 1969; R. Alves, *Cristianismo, opio o liberación?*, Salamanca 1973; H. Assmann, *Opresión-liberación, desafío a los cristianos*, Montevideo 1971; Id., *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1975. Como informe, además, R. Prieling, *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung: Materialdienst des confessionskundl. Instituts Bensheim* 23 (1972) 21-39.

llega por su propio peso a la solidaridad crítica con esos movimientos; a la solidaridad en la lucha contra formas de inhumanidad que los amenazan a todos en común, a la crítica y aceptación de ella sobre los fines y métodos de la liberación. La hermenéutica política de la fe no implica reducción alguna de la teología de la cruz a una ideología política, sino su interpretación en el seguimiento político. No es una repentina politización de la iglesia, sino crítica contra una mala política eclesiástica, mala porque oprime; crítica ejercida por una teología política cristiana, es decir, liberadora. La hermenéutica política quiere reconocer los condicionamientos socioeconómicos de las instituciones y lenguajes teológicos, para introducir su contenido liberador en dimensiones políticas, haciéndolo relevante en la real liberación del hombre de su miseria en determinados círculos diabólicos. Pregunta no sólo por el sentido que tiene hablar de Dios, sino también con qué finalidad y con qué efecto se hace. Aquí tampoco se pierde nada de la llamada sustancia de la fe, sino que más bien la gana en sus encarnaciones políticas, superando su abstracción acristiana que la mantiene alejada de la situación presente del Dios crucificado. La teología cristiana tiene que tener claro políticamente, si lo que siembra es fe o superstición.

Hay dos modelos en los que hasta ahora la fe cristiana se ha planteado claramente su situación y función políticas: el modelo del desentenderse y el de la correspondencia. El *modelo del desentenderse* dice que la iglesia y la fe tendrían que liberarse de la política, para, en consecuencia, liberar al mismo tiempo a la política de la religión². La iglesia exonera al estado de la religión, ha-

² U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, 1970. Sobre la función de la distinción crítica ha llamado acerta-

ciendo lo mismo en el otro sentido: librar a la religión del estado. Cuanto más apolítica se hace la iglesia en este sentido crítico, tanto más arreligioso, mundano y razonable se hace el estado. Cuanto más profunda es la liberación que la fe gana para la razón frente a la superstición que se le mete hasta lo más profundo al hombre, tanto más razonable y realista se hace la razón política. Este modelo es con frecuencia malentendido como norma de separación entre iglesia y estado, entre fe y política. Pero en realidad lo único que pretende es animar a la recta distinción de lo que prácticamente siempre se encuentra mezclado en la religión política y la política religiosa. La distinción de ambos campos, necesaria siempre en cada situación, no es, por ende, apolítica, sino que representa una acción político-crítica en sumo grado. Se dirige tanto contra la idea teológica de un estado eclesiástico, como contra la de un cristianismo estatal, lo mismo contra una política teológica que contra una teología política en sentido elevado. En este modelo se incluye un aspecto de verdad que no se debe pasar por alto. Pero, como la historia muestra, es difícil mantener la distinción crítica de ambos campos, que siempre es necesaria de nuevas maneras. El peligro de la repentina separación de fe y razón, así como de iglesia y estado y la consiguiente alianza distinta-amistosa de fe e iglesia con cualquier forma de sinrazón política, que se tiene por razonable, y con formas estatales injustas y arbitrarias, es un riesgo muy cercano. Entonces la libertad que se experimenta en la fe y se practica en la iglesia puede coexistir con cualquier forma de esclavitud económica y social. En tal caso la libertad experimentada ante Dios en la fe puede ser malusada para desentenderse de la ne-

damente la atención G. Ebeling, *Die Notwendigkeit der Lehre von der zwei Reichen*, en *Wort und Glaube*, 1960, 407-428.

cesidad de una liberación político-real en el mundo. Y con frecuencia se difama a ésta como una apostasía de la justicia de la fe y como justicia basada en las obras. Por último, del influjo meramente indirecto de la fe sobre la liberación de la razón política en orden a su pretendida racionalidad no se siguen intereses ni criterios para un uso de la razón que se tuviera que llamar «humano» y «razonable». Con frecuencia se llega a la bendición teológica de la razón positivista, de la mera racionalidad fin-medios y de la llamada política de la realidad. El modelo es, en definitiva, un paso de la antigua *potestas directa* de la iglesia en la política a una *potestas indirecta*. Por muy importante que sea la distinción crítica de este modelo, es muy poco lo que ayuda en un caso concreto, una vez que la distinción se hizo. En tal caso sólo y siempre se puede estar en pro o contra los campesinos en la guerra alemana que lleva su nombre, en pro o en contra de la política americana de Nixon en Vietnam, ¿pues qué es «razonable» en un caso así?

El *modelo de la correspondencia* mantiene esa distinción crítica de fe y política, pero intenta tender un puente por medio de correspondencias, imágenes y reflejos desde el terreno de la fe libre y la iglesia liberada al campo de la política³. La liberación del creyente de la cárcel del pecado-ley-muerte se realiza por Dios, no por la política, pero pide correspondencias en la vida política, de modo que las liberaciones de las cárceles del capitalismo, racismo y tecnocracia tienen que interpretarse como semejanzas de la libertad de la fe. En este modelo se distin-

³ Así K. Barth, *Die Kirche und die Kultur* (1926), en *Die Theologie und die Kirche*, 1928, 364-391; *Rechtfertigung und Recht*, 1938; *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946; *Die Ordnung der Gemeinde*, 1955. Además, ahora Fr. W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus*. Das Beispiel Karl Barths, 1972, y H. Gollwitzer, *Reich Gottes und Sozialismus bei K. Barth*: ThEx NF 169 (1972).

gue entre la «gran esperanza» del evangelio y las «pequeñas esperanzas», necesarias para el próximo futuro sobre la tierra⁴. Se distingue entre lo «último», que la fe cree, y lo «penúltimo», que la fe hace⁵. Esta distinción encierra una diferencia no cuantitativa, sino cualitativa. Dios es Dios y el hombre es hombre. Por eso únicamente puede ser superada a base de analogías por parte de Dios, la iglesia y la fe. Esto no permite igualdades, sino sólo semejanzas, no una continuidad sin interrupciones, sino únicamente continuidad en la discontinuidad. Y precisamente por eso descubre la fe estas semejanzas de la libertad de Cristo y del reino de Dios no sólo en sus propios programas y acciones, sino igualmente en otros movimientos de la historia. El reino de Dios puede ser socialismo, pero no por ello es ya el socialismo el reino de Dios⁶. Aquél puede considerarse como reflejo y parábola de la «paz, que está por encima de toda razón». La iglesia puede descubrir en el movimiento democrático una semejanza de su propia cristocracia fraternal y, viceversa, puede ofrecerse a sí misma en su orden y comunión ecuménica como ejemplo de lo que debería ocurrir en la política social e internacional. También este modelo contiene un núcleo de verdad que no se debe olvidar. La distinción crítica de lo cualitativamente distinto resulta inefectiva si no llega a tener correspondencias. El modelo de las semejanzas y analogías lleva a la fe liberadoramente hasta dentro de la vida oprimida políticamente, protegiéndola al mismo tiempo de temeridad y autorrenuncia. Con todo, el modelo analógico está pensado con frecuencia demasiado jerárquicamente. A la vista de la diferencia cualitativa entre Dios

⁴ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III, 4, 626.

⁵ D. Bonhoeffer, *Etica*, Barcelona 1968, 76 ss.

⁶ H. Gollwitzer, *o. c.*, 9 s.

y el hombre las analogías van de arriba abajo, siendo con frecuencia caprichosas. Si la diferencia se aplica a la relación entre «comunidad cristiana y comunidad ciudadana», entonces la iglesia se idealiza como ejemplo de la sociedad. Su liberación se presupone ya, mientras que, en la práctica, sólo se libera juntamente con la sociedad en la que vive. Si, finalmente, la diferencia se aplica a la fe y la acción, entonces es fácil que se entienda la fe como la potente idea a partir de la cual la realidad no puede aguantar sin acomodarse y corresponderse con ella. Sin duda que se pensaría más en conformidad con la historia si tales analogías no se tomaran como semejanzas de lo perfecto, sino como anticipaciones y promesas en el proceso, mediante las cuales lo último se vislumbra en lo penúltimo y lo incondicional en lo condicional⁷. En tal caso identidad y diferencia de Dios y el hombre, del reino de Dios e historia de la liberación estarían unidas mutuamente de modo más dialéctico. Es la historia del Crucificado la que une y distingue a Dios y al hombre. Lo que Dios ha unido realmente en Cristo, no debe separarlo el hombre idealísticamente.

El modelo del desentenderse y el de la correspondencia están esbozados tan en general que sólo con esfuerzo conducen a la historia humana de liberación por parte de Dios. Ambos dejan la libertad de acción en lo posible-discrecional. Interpretan el acontecimiento cristiano de liberación en general y sólo luego se interesan

⁷ K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), en *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1929, 33-69. Aquí Barth entendía todavía las correspondencias y semejanzas en el movimiento histórico de la vida de Dios. No se trataba únicamente de reflejos de la reconciliación consumada, sino al mismo tiempo de signos y anticipaciones del inacabado futuro de Dios en el mundo. Por consiguiente, tenían no sólo carácter de imagen sino igualmente de promesa.

por «concreciones» de lo abstracto. Distinguir rectamente Dios y mundo, lo absoluto y lo relativo, lo último y lo penúltimo, no es nada fácil. Preguntar por analogías de Dios en el mundo, de lo último en lo penúltimo, de la gran esperanza en las pequeñas, es asunto distinto. ¿Pero no tendríamos que superar esto y comprender a Dios en el mundo, la allendidad en la aquendidad, lo universal en lo concreto y lo escatológico en lo histórico, para llegar a una hermenéutica política del Crucificado y a una teología de las liberaciones reales⁸? Esto llevaría, sobrepasando la diferencia y semejanza desde el punto de vista del pensamiento y el lenguaje, a una interpretación sinécdoquica de las presencias de Dios «explosivas», liberadoras en los laberintos diabólicos de la miseria humana. En tal supuesto tendríamos que interpretar las encarnaciones y anticipaciones de la presencia de Dios en una historia de los «cambios de Dios». Esto llevaría, a través de diferencia y semejanza, a percibir las identificaciones de Dios en la historia. Criterio de la percepción sería la identificación de Dios con el Crucificado. Horizonte de esa observación sería entonces el reino de la perfecta inhabitación de Dios en la nueva creación, o sea, el cenit del proceso trinitario de la historia de Dios. La historia es el «sacramento» de la ética cristiana, no sólo su material.

⁸ Vuelvo a tomar con ello la idea de una *hermenéutica política del evangelio*, que ya expuse en 1968: cf. *Historia de la existencia e historia del mundo*, en *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 215-245. Entretanto ha expuesto también D. Sölle, *o. c.*, 65 ss, la «teología política como hermenéutica». La ventaja consiste en que diferencia y mediación de reino de Dios y mundo no se constituyen ideológicamente, sino que se parte de la historia concreta de Cristo, que terrenamente acaba con la cruz y escatológicamente abre la liberación de todas las cosas.

2. Religión política

Si la teología cristiana reflexiona sobre sus dimensiones políticas, siempre encontrará ocupado este terreno por religiones y teologías políticas, en las que intereses de esta índole dominan a la religión, teología y sistemas eclesiásticos⁹. Sin autoliberación de la teología cristiana frente a las necesidades y exigencias de las religiones políticas dominantes no se llega a teología liberadora ninguna. Sin crítica cristiana de la religión no se llega a la liberación de los hombres.

La fe cristiana tuvo que luchar desde el principio con las religiones políticas de las sociedades en las que se hacía presente. El estoicismo distinguía tres clases de figuras divinas: las fuerzas naturales representadas como personas, los dioses de la religión estatal y los dioses míticos. En consecuencia distinguió tres formas de teología: la teología metafísica de los filósofos, la teología política de los hombres de estado y la teología mítica de los poetas¹⁰. La teología política enseña a la sociedad qué dioses hay que reconocer desde el punto de vista del estado y mediante qué símbolos y ritos hay que venerarlos. Porque, conforme a la antigua doctrina estatal, el supremo fin del estado es rendir a los dioses de la patria los honores debidos, para que éstos a su vez den al país bienestar y paz, es por lo que los ciudadanos se unían con ayuda de una religión común. La religión se convirtió en el lazo supremo de la sociedad. De la religión po-

⁹ Sobre esto, desde el punto de vista histórico, E. Peterson, *El monoteísmo como problema político* (1935), en *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 27-63; A. A. T. Ehrhardt *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I: Die Gottesstadt der Griechen und Römer*, 1959; C. Schmitt, *Politische Theologie* I, 1922; II, 1970.

¹⁰ M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 1964, 198.

lítica de Roma procede la antigua y persistente trilogía de: religión, autoridad y tradición¹¹. Son los símbolos del poder que aseguran el orden contra el caos. Los cristianos, que en aquellas sociedades antiguas ya no participaban en el culto estatal, pasaban por «ateos» y «enemigos del género humano»¹². Su abandono de la obligatoria observancia de los ejercicios culturales del estado los hacía culpables del crimen *laesae religionis*. En el martirio siguen a su Señor ejecutado como «blasfemo» y «enemigo del estado». Pero cuando el cristianismo se elevó al rango de religión del estado por las disposiciones legales de los césares cristianos Teodosio y Justiniano (*religio licita*), la acusación política de ateísmo se volvió contra judíos, gentiles y herejes. Lo que muestra el carácter político de la religión y también la condición insoslayablemente política de la fe cristiana.

El cristianismo ha jugado desde Constantino y en la cristianización de Europa el papel de la religión política de la sociedad. Es cierto que ha cristianizado las religiones estatales existentes, politizándose, en consecuencia, conforme a la medida de la imperante razón de estado.

Todavía siguen existiendo restos de esta forma de religión cristiana estatal y popular. Lo muestra la historia de los párrafos contra la blasfemia en el código penal de la Carolina desde 1532 hasta la reforma alemana del derecho penal en la actualidad. Lo muestra, además, la fundamentación teonómica continuamente exigida respecto de la pena de muerte y el derecho penal expiatorio religiosamente justificados¹³. También en el terreno de la enseñanza de la religión cristiana, garantizada por el estado, aparece en primer plano la religión política de la

¹¹ H. Arendt, *Über die Revolution*, 1963, 150.

¹² Sobre esto A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, 1905, 10 ss.

¹³ Cf. *Die deutsche Strafrechtsreform*, ed. L. Reinisch, 1967.

sociedad. La religión se debe integrar en las necesidades de la sociedad dominante, proporcionando, por su parte, integración social¹⁴.

Asimismo en el terreno de la separación democrática de la iglesia y el estado se puede llegar a la formación de nuevas religiones burguesas. Su aspecto es diferente según la historia y estructura de la sociedad. El nacionalismo del siglo XIX hizo surgir religiones patrióticas, que cuidan sus propios símbolos, sacrificios y altares. Monumentos y fiestas nacionales, libros de escuela y discursos de los presidentes es lo que cultivan estas religiones nacionales, pues proporcionan la integración simbólica y ritual de los distintos grupos de población y de las clases, suministrando su movilización espiritual en caso de conflicto. Existen, además, religiones políticas del imperialismo, del «predominio de la civilización cristiana blanca», del capitalismo y, desgraciadamente, también del socialismo. Las religiones imperialistas son casi todas monoteístas, para apoyar religiosamente al poder central. Las religiones patrióticas son la mayoría politeístas, porque cada patria tiene sus dioses especiales. En el socialismo las religiones políticas se inclinan al materialismo panteísta. El capitalismo muestra, por su parte, formas primitivas de fetichismo del dinero y los valores. Las iglesias cristianas, como soportes de la religión de la sociedad, están siempre sometidas a una u otra forma de religión. Y si luego se consideran a sí mismas como impolíticas o apolíticas, se debe únicamente al contexto de ceguera social en que están metidas.

Ya J. J. Rousseau analizó la forma de la *religion ci-*

¹⁴ K. E. Nipkow, *Braucht unsere Bildung Religion? Zur gesellschaftlichen Verwendung religiöser Erziehung und zur Gesellschaftsferne der Religionspädagogik*, en *Gedenkschrift für I. Röbbelen*, ed. H. Horn, 1972.

*vile*¹⁵. Distingue la religión del hombre de la del ciudadano. Descubre la primera en el cristianismo, que no surgió como religión nacional. Consiste en la veneración interior del Dios supremo y en las sencillas enseñanzas del evangelio de Jesús. Esto constituye para él la verdadera fe y el derecho natural divino. Mientras que la segunda se limita a un país, dando a éste sus dioses especiales y patronos. Todo servicio prestado a la patria es un sacrificio ofrecido al dios protector. En la religión positiva del ciudadano también hay dogmas. Son sencillos, pocos en número, expresados con precisión y no necesitan aclaración alguna. Tienen que «entenderse por sí mismos», como lo social. Rousseau menciona cuatro: 1) la existencia del todopoderoso, 2) la providencia que todo lo abarca, 3) una vida futura, 4) el premio de los buenos y el castigo de los impíos. Por cierto que no se trata propiamente de enseñanzas religiosas, sino de convicciones generales, sin cuyo cumplimiento no se puede ser ni un buen ciudadano ni un fiel súbdito. Rousseau pensaba que se podía probar que todavía no había existido jamás un estado al que no hubiera servido de base esta clase de religión. También advirtió que poco hay que contradiga más al espíritu social de esta religión que el cristianismo. No surgió como religión nacional y, por eso, tampoco puede convertirse en tal. Ata los corazones de los ciudadanos no al estado, sino que los separa de él. Separa al sistema teológico de lo político e intranquiliza a los pueblos. Por esta razón consideraron siempre los gentiles a los cristianos como «auténticos rebeldes». Es por lo que Rousseau consideró como un ideal la verdadera religión del evangelio, pero políticamente impracticable y hasta perjudicial. Situaba, por ende, la «religión del ciudadano» sólo en el pacto social,

¹⁵ J. J. Rousseau, *Contrat social*, lib. 4, cap. 8.

dejando libre al individuo la «religión del hombre» en el marco de las leyes en vigor.

La reciente sociología de la religión¹⁶ ha incorporado las ideas fundamentales de Rousseau sobre la religión cívica socialmente necesaria. Puede mostrar en las sociedades capitalistas y socialistas *shintos* semejantes estatales. Revela hasta qué punto las asentadas iglesias cristianas se acomodan a la *civil religion* respectiva. Por eso no se equivocará uno pensando que también las sociedades modernas necesitan y producen religiones políticas, si no con ayuda de las iglesias afincadas, será sin o contra ellas. Con vistas a una hermenéutica política de ello se deduce primeramente un dilema: cuanto más se convierten las iglesias en secciones de la religión burguesa, tanto más tienen que desplazar el recuerdo del proceso político de Cristo y perder su identidad como iglesias cristianas, pues el recuerdo de ese hecho hace peligrar su importancia político-religiosa. Y si se retiran y distancian del *topos* social de «religión burguesa», se convierten en sectas irrelevantes al margen de la sociedad, dejando a otras ese sitio. Entre identidad cristiana irrelevante y la importancia social sin identidad cristiana discurre el camino de una teología de la cruz de cuño crítico social. Esta tiene que hacer superfluos los ídolos de la religión burguesa y hasta destruirlos. En vez de la integración ritual de un pueblo, raza o clase y su autojustificación simbólica tiene que sembrar apertura para el reconocimiento de otros y una humanidad libre de miedo y de autoglorificación. En lugar de la religión burguesa en una sociedad, la actualización del Crucificado en otro tiempo en nombre de tal religión convierte a

¹⁶ P. Berger, *The noise of solemn assemblies. Christian commitment and the religious establishment in America*, 1961; R. Bellah, *Civil religion in America*, Daedalus 1967.

las iglesias en instituciones de libertad crítico-social¹⁷, que se comportan disfuncionalmente. Esto acontece teóricamente mediante crítica a los ídolos, tabúes, ideas enemigas y autojustificaciones de las religiones políticas y, prácticamente, tomando partido por los «otros» sean quienes sean, convertidos en víctimas de esas religiones políticas dominantes.

3. Teología política de la cruz

La primitiva cristiandad fue perseguida como impía y enemiga del estado tanto por el poder estatal romano como por los filósofos gentiles. Por ello fue mayor el empeño que los apologetas cristianos pusieron en quitar fuerza a tales acusaciones, proponiendo a la religión cristiana como el verdadero sostén del estado. Se llegó a la elaboración de una teología política cristiano-imperialista ya antes de Constantino, y luego expresamente en la teología imperial de Eusebio de Cesarea. Con ella se debían asegurar la autoridad del César cristiano y la unidad espiritual del imperio. Constaba de dos ideas fundamentales, una jerárquica y otra histórico-filosófico-quiliástica. La autoridad del César se aseguró mediante la idea de la unidad: un Dios, un logos, un *nomos*, un César, una iglesia, un imperio. Su imperio cristiano se celebró quiliásticamente como el reino de paz prometido por Cristo. La *pax Christi* y la *pax romana* debían estar unidas por la *providentia Dei*. Con ello se convirtió el cristianismo en religión única del único estado romano. El recuerdo del destino del Crucificado y sus seguidores se ocultó. Como tantas veces en la historia, los perseguidos se convirtieron en dominadores. E. Peterson y H. Berkhof han

¹⁷ J. B. Metz, *o. c.*, 151 ss.

mostrado¹⁸ cómo este primer intento de una teología política cristiana fracasó, dada la fuerza de la fe cristiana, por razón de dos puntos teológicos y uno práctico. El monoteísmo político-religioso fue superado con la elaboración de la doctrina trinitaria en el concepto de Dios. El misterio de la trinidad se da sólo en Dios, sin imagen alguna en la creatura. Mediante la doctrina trinitaria describe la teología cristiana la unidad esencial de Dios Padre con el Hijo humanado y crucificado en el Espíritu santo. Por eso este concepto de Dios no puede utilizarse como trasfondo religioso de un César divino. La identificación de la *pax romana* con la *pax Christi* fracasó por razón de la escatología. No hay César alguno, sino sólo Cristo, que dé esa paz de Dios, que es superior a toda razón. De ello se dedujo políticamente la lucha por la libertad e independencia de la iglesia frente al César cristiano. Teólogos trinitarios como Atanasio y Lucifer de Cagliari cargaron, consecuentemente, con destierro y persecución.

A juicio de E. Peterson, la teología cristiana rompió fundamentalmente con toda religión política y su ideología en la teología política como consecuencia de la elaboración de la doctrina de la trinidad, la escatología y con la lucha por la libertad de la iglesia en el estado cristiano. La fe cristiana no puede ya ser malusada para justificar una situación política¹⁹. El sistema teológico y el político-religioso están por principio separados.

Las nuevas «teología política» y «hermenéutica política» presuponen la antigua crítica eclesiástica a la teología política de la religión de este mismo tipo. Y se

¹⁸ H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsaufassung im vierten Jahrhundert*, 1947.

¹⁹ Tal es la frase final y el resultado de la investigación de E. Peterson sobre el monoteísmo, contra C. Schmitt, *o. c.*, 61-62.

hacen más radicales, si, a partir de la tradición bíblica, intentan reclamar la conciencia del proceso pendiente entre el mensaje escatológico de Jesús y la realidad socio-política.

La salvación a que en esperanza se refiere la fe cristiana, no es privada. La proclamación de esta salvación metió a Jesús en un conflicto mortal con los poderes públicos de su tiempo... Esta publicidad no se puede retirar, anular o mitigar... Por esta razón toda teología escatológica tiene que convertirse en teología política en cuanto crítica (de la sociedad)²⁰.

Una teología cristiana que quiera concienciarse de los condicionamientos y funciones políticas actuales de su lenguaje, ritos, instituciones y práctica, hace bien, por consiguiente, en acordarse de la crucifixión política y del resurgimiento por Dios del Cristo ejecutado como «rebelde», sacando las consecuencias del seguimiento. La *memoria passionis et resurrectionis Christi* es peligrosa y liberadora al mismo tiempo. Pone en peligro a una iglesia político-religiosa, situándola en contemporaneidad con los sufrientes de su tiempo. Libera a la iglesia de la política eclesiástica político-religiosa en orden a una teología política cristiano-crítica. A la nueva teología política no le interesa la reducción de la iglesia a una política de derechas o de izquierdas, sino que pone todo su empeño en la cristianización de su situación y función políticas en el sentido de la libertad de Cristo.

²⁰ J. B. Metz, *o. c.*, 146 s; J. Moltmann, *Crítica teológica de la religión política*, 32 ss; J. M. Lochman, *o. c.*, 23 ss: «La cruz de la fe y la fe de la cruz son la señal de teología y praxis política legítima por parte de la iglesia». D. Sölle, *o. c.*, 74 ss, refleja, por el contrario, más al Jesús histórico, lo que, con todo, no representa contradicción alguna con la teología política de la cruz en el contexto del proceso histórico de Jesús.

La teología cristiana ha explicado soteriológicamente la historia de Cristo, condenado en el nombre de la ley, por lo cual, en su exaltación por Dios, la ley se acaba junto con sus exigencias para el hombre: éste no se hace justo ante Dios mediante obras de la ley, sino por la gracia de Dios en la fe. Esta libera de la coacción de las obras. Pero falta una explicación de la dimensión política de la crucifixión y resurgimiento de Jesús. La iglesia habrá dejado inexplorada esta dimensión por razones de acomodación al estado. Pero la muerte de Cristo fue también una muerte política de malhechor. La crucifixión significaba deshonor y envilecimiento según la escala de valores de la sociedad de aquel tiempo. Mas si este Crucificado ha sido resucitado y exaltado a Cristo de Dios, entonces se ha convertido en lo supremo aquello que en la apreciación general es lo más bajo, lo que el estado ha calificado de deshonorante²¹. Quiere decir que la gloria de Dios no brilla sobre las coronas de los poderosos, sino en el rostro del Crucificado. Según ello, la autoridad de Dios ya no es representada directamente por los encumbrados, poderosos y ricos, sino por el hijo de Dios rechazado, que murió entre dos desgraciados. El señorío y reino de Dios no se reflejan ya, en tal caso, en el dominio político ni en los reinos del mundo, sino en el servicio de Cristo, que se humilló a sí mismo hasta la muerte de cruz.

Para la teología cristiana se sigue de ahí que tiene que proceder críticamente contra las religiones políticas en las sociedades e iglesias. La teología política de la cruz tiene que liberar al estado de la idolatría política y a los hombres los tiene que arrancar de la alienación y privación de sus derechos. Tiene que tender a la desmitización

²¹ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, Jubiläumsausgabe 16, 2, 298 ss.

de estado y sociedad. Tiene que preparar el camino al cambio radical de todos los valores, cambio que está implicado en la exaltación del Crucificado, mediante el desmonte de las situaciones políticas de dominio. Por supuesto que surgen representaciones políticas y realidades de dominio-esclavitud siempre que un pueblo se capacita para la actuación en la historia. Los ciudadanos delegan el derecho a autodeterminar en sus representantes, para que éstos actúen por ellos. Con tales hechos de exoneración en el quehacer político va unida la alienación del que se desentiende de tales derechos. «En las instituciones representativas se da siempre el sometimiento a una imagen visible; lo que no es sino idolatría»²² El culto político a los ídolos y la alienación política surgen cuando los representantes se elevan por encima de aquellos a quienes tienen que representar, y cuando el pueblo se doblega ante su propio régimen. El extrañamiento entre régimen y pueblo se muestra en la apatía imperante de éste frente a «los de arriba». Puesto que los representantes escapan a su control, los ciudadanos caen en una pasividad que abre de par en par las puertas al maluso del poder. El movimiento democrático ha visto claramente la relación existente entre la idolatría política con la consiguiente apatía de los súbditos y la reducción política a la minoría de edad. «La democracia no tiene monumentos. No acuña medallas. No pone la cabeza de un hombre en sus monedas. Su verdadera esencia es iconoclastia»²³. Y si la esencia de la democracia consiste en la iconoclastia política, su realidad radica en el desmontaje de situaciones de poderío, en la limitación y control del ejercicio político del poder y en la activación del pueblo,

²² N. O. Brown, *Love's body*, 1968, 122.

²³ J. Q. Adams, citado según N. O. Brown, *o. c.*, 114.

arrancándolo de la infraapatía y llevándolo a la participación responsable en los procesos políticos de decisión.

Si el Cristo de Dios fue ejecutado en nombre de la autoridad político-religiosa de su tiempo, quiere decir que, para la fe, a éstas y semejantes autoridades se les ha quitado la justificación de arriba. O sea, que el dominio político únicamente se puede justificar ya «desde abajo». Allí donde el cristianismo se extendió, cambió la concepción del estado. El señorío político ya no se aceptó como dado por Dios, sino que se interpretó como una tarea cuyo cumplimiento tiene que justificarse continuamente. La teoría estatal no es ya algo indiscutible, sino que se ha de justificar y examinar críticamente²⁴. La antigua iglesia rechazó el culto al emperador, sustituyéndolo con la petición por él, cosa que implica limitación de poder. La edad media y la reforma relativizaron las ordenaciones políticas rebajándolas a disposiciones que son necesarias en el mundo, que sirven para el bienestar, pero no para la salvación. El puritanismo acabó con el dominio de clases, poniendo en su lugar el contrato de estado, el *covenant* o la *constitution* de los ciudadanos libres²⁵. Por esta vía de la desacralización, relativización y democratización es por donde tiene que avanzar hoy una teología política. Si las iglesias se convierten en «instituciones de libertad sociocrítica», entonces tienen que superar no sólo la idolatría privada, sino asimismo la política, extendiendo la libertad del hombre en la situación del Dios crucificado no sólo mediante el vencimiento de los sistemas psíquicos de apatía, sino también

²⁴ Sobre esto ha llamado la atención R. Smend, *Das Problem der Institution und der Staat*: ZEE 6 (1962) 66.

²⁵ K. Wolzendorff, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, 1916.

superando los tinglados de dominio políticos y religiosamente mistificados, que hacen apáticos.

El cristianismo no comenzó como religión nacional o de clase. Como religión dominante de los dominadores tiene que negar su origen en el Crucificado y perder su identidad. El Dios crucificado es, de hecho, un Dios sin estado ni clase. Pero no por ello es un Dios apolítico. Lo es de los pobres, oprimidos y humillados. El señorío del Cristo políticamente crucificado únicamente se puede extender liberando de las formas de dominio que reducen a minoría de edad y hacen apáticos a los hombres y sacando a éstos de las religiones políticas que los estabilizan. La culminación de su reino de libertad debe traer, según Pablo, la destrucción de todo señorío, autoridad y poder, que aquí todavía son evitables, implicando igualmente la superación de las correspondientes apatías y alienaciones. Los cristianos intentarán anticipar el futuro de Cristo, de acuerdo con las posibilidades existentes, mediante el desmontaje del dominio y la construcción de la vivencia política de cada uno.

4. *Laberintos diabólicos de la muerte*

La hermenéutica política no es sólo una reelaboración teórica de la tradición, ni se realiza únicamente a nivel ideológico religioso. Quiere ser hermenéutica de la vida en la situación de la pasión de Dios, incluyendo, por ende, la práctica y sus cambios. La liberación en orden a la humanidad simpatética se lleva a cabo siempre en laberintos diabólicos concretos, que hacen que los hombres no lo sean. Así como hay sistemas reguladores psíquicos que hacen enfermar, existen igualmente sistemas reguladores económicos, sociales y políticos privados de toda esperanza, que precipitan la vida a la muerte. En

ISEDET

una situación hay siempre varios de esos círculos diabólicos que actúan conjuntamente. Por eso no tiene sentido hablar de una «teología de la liberación». Hay que hablar de liberaciones en plural, promoviendo al mismo tiempo los procesos liberadores en varias dimensiones de opresión. No se puede liberar en un terreno, levantando dictaduras en otros. Por eso, en lo que sigue, vamos a seguir los pasos de la liberación del hombre en una serie de terrenos y dimensiones. Sólo vamos a mencionar las que no son reducibles a otras. En cada caso concreto estas dimensiones actúan conjuntamente. El distinguirlas pretende dar pautas de actuación en el caso concreto. No se quiere presentar con ello una gradación piramidal de la realidad, ni tampoco una serie histórica de prioridades. Pero en la mayoría de los casos se puede observar una mutua relación condicionante.

a) En la dimensión económica de la vida existe el *laberinto diabólico de la pobreza*²⁶. Se compone de hambre, enfermedad, mortalidad temprana y es provocado por la explotación y el dominio de clases. Hay círculos diabólicos de pobreza en sociedades determinadas así como también entre las naciones desarrolladas industrialmente y los países agrarios retrasados, o sea, las antiguas colonias. Los sistemas económicos en que se trabaja y produce, provocan siempre progresos desiguales, asincrónicos e injustos. Es cierto que, en general, sube la renta per cápita, pero las ganancias no benefician a todos por igual. Para ciertos grupos de la población, y hasta clases enteras de ella, resulta de todo ello un círculo de pobreza, trabajo, enfermedad y explotación. Millones de trabajadores extranjeros en el norte de Europa están atrapados en este callejón sin salida. La mayoría de los

²⁶ E. Eppler, *Der Teufelskreis der Armut*: Neues Hochland 64 (1972) 38-42.

negros de USA se encuentran sumergidos en un foso de pobreza, policía, tribunales y cárceles. En tal infierno surgen, a su vez, la pobreza, estupefacientes, crímenes, cárcel y todavía más pobreza. Globalmente considerados los sistemas económicos mundiales trabajan en una espiral que enriquece más a las naciones ricas y empobrece más a las pobres. Bajan los precios de los productos agrarios y suben los de los productos industriales. Con ello se agrandan las deudas de esos países y no alcanzan la libertad.

b) En el infierno de la pobreza está metido, en la dimensión política, el de la *violencia*²⁷. Existe en determinadas sociedades por medio de la dictadura, el señorío de clases y privilegios. Existe también entre naciones poderosas y débiles. El señorío institucionalizado de la violencia engendra contraviolencia. Se oprimen los derechos humanos a la autodeterminación y a la codeterminación política, no pudiendo ser defendidos sino revolucionariamente. También aquí surgen espirales desesperadas: tras reformas o revoluciones fracasadas la opresión se organiza mejor, y rebeliones coronadas por el éxito se organizan con frecuencia otras nuevas. El crecimiento de la violencia organizada y la contraviolencia espontánea es un signo amenazador. No menos peligroso es el «círculo diabólico regulador» de la carrera internacional de armamentos²⁸. Si hasta ahora aseguraron la paz sistemas militares de disuasión, su escalada desemboca hoy en una fase de inestabilidad. El curso previsible de la competición en cuestión de armamentos es «una espiral abierta

²⁷ D. Senghaas, *Abschreckung und Frieden*. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit, 1969; *Weltfrieden und Revolution*, ed. H. E. Bahr, 1968.

²⁸ J. W. Forester, *Der teuflische Regelkreis*, 1970.

en picado hacia la nada»²⁹. La desconfianza y los intereses de hegemonía convierten a la espiral de armamentos en una amenaza mortal para todo el mundo.

c) En el diabólico círculo de la pobreza y la violencia se incluye el del *extrañamiento racial y cultural*. Los hombres se hacen acomodables y dominables, una vez que se les priva de su identidad y peculiaridad, degradándolos a factores manipulables en el sistema. Entonces se les conforma de acuerdo con la imagen de los dominadores³⁰. No se logra superación alguna de la pobreza y opresión sin liberar al hombre de su alienación racial, cultural y tecnocrática. No es raro que la superación de la pobreza y opresión política se consiga únicamente a costa de alienaciones de esta clase. En tal caso los hombres sobreviven en una libertad relativa, pero sin saber ya quiénes son realmente. Se convierten en partecillas apáticas de una mega-máquina tecnocrática³¹.

d) Los infiernos de la pobreza, violencia y extrañamiento se han fundido hoy en un círculo mayor, el de *la destrucción industrial de la naturaleza*³². La irresponsable fe en el progreso ha destruido irreparablemente los sistemas de equilibrio de la naturaleza mediante la industrialización. Se hacen calculables «los límites del crecimiento»³³. Si no se llega a una compensación entre progreso y equilibrio social, entonces la muerte ecológica

²⁹ J. B. Wiesner, *Friedensforschung*, ed. E. Krippendorf, 1970, 216.

³⁰ J. H. Cone, *Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung*, 1970; F. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires 1973.

³¹ E. Fromm, *La revolución de la esperanza*, México 1970. *Texte zur Technokratiediskussion*, ed. Cl. Koch y D. Senghaas, 1970.

³² *Humanökologie und Umweltschutz*, Studien zur Friedensforschung 8, ed. E. v. Weizsäcker, 1972.

³³ D. Meadows, *Die Grenzen des Wachstums*, 1972.

es no sólo de temer. En el laberinto diabólico de la crisis ecológica llega a su final la colosal empresa de la revolución industrial. La destrucción del ambiente natural, la depredación de la naturaleza arruinará todo el mundo industrial y, además, el resto de la vida sobre la tierra. La orientación parcialistamente económica de valores y las esperanzas de autoliberación, que invirtieron generaciones anteriores, frecuentemente con *pathos* mesiánico, en el trabajo, la máquina, la ganancia y el progreso, llevan hoy el sistema humano-natural al vuelco de la orientación hacia la vida dirigiéndolo hacia la muerte.

e) En los infiernos económicos, políticos, culturales e industriales está metido, si se mira más profundamente, una coacción aún más penetrante: *el laberinto diabólico del absurdo y el abandono de Dios*. Haremos del mundo un infierno, dicen algunos a la vista de la situación sin salida. El futuro se ha oscurecido. Por eso uno actualmente se queda desconcertado, desanimado, y mucha gente sufre enfermedades de objetivo. Como el conejillo se queda pasmado a la vista de la serpiente, así acontece hoy a muchos ante el *shock* del futuro, haciéndose apáticos. Algunos se refugian en el disfrute del presente. Otros buscan paz en un mundo de ensueño. Otros anticipan terrorísticamente el hundimiento. El desaliento general se experimenta de modo diferente en las distintas situaciones. Y contribuye a que los sectores mencionados de la miseria se consideren como «círculos diabólicos» sin salida. De la experiencia del absurdo brota la apatía y de ésta se sigue con frecuencia un instinto inconsciente de muerte.

5. Sentidos vitales de la liberación

Dondequiera que estos cinco infiernos cooperan, surge un síndrome general de derrumbamiento. Tales círcu-

los actúan conjuntamente como sistema de mezcla, llevando la vida a la inhumanidad y la muerte. Una actuación liberadora tiene, pues, que localizar, por una parte, estos circuitos reguladores diabólicos y, por otra, reconocer su cooperación. Tiene que actuar simultáneamente en estas cinco dimensiones, para exonerar a la vida de opresión.

a) En la *dimensión económica de la vida*, liberación significa colmar las necesidades materiales del hombre en lo que se refiere a salud, alimento, vestido y vivienda. A esto hay que añadir justicia social, que da a todos los miembros de la sociedad una participación satisfactoria y justa en el producto del trabajo. En cuanto que el círculo diabólico de la pobreza es provocado por explotación y señorío de clases, la justicia social sólo puede ser conseguida mediante un cambio radical en el reparto de poder económico. La privilegiación del capital frente al trabajo refuerza el infierno de la pobreza. Este se rompe mediante la codeterminación económica y el control del poder del mismo tipo por los productores. La asistencia social para económicamente débiles y la ayuda al desarrollo para los llamados países subdesarrollados son necesarias como medidas transitorias para conservar la vida a hombres que de otra manera perecerían. Pero están justificadas únicamente por una política social que lleva esta justicia a los pobres, explotados y débiles. Si el socialismo, en este sentido, quiere decir satisfacción de las necesidades materiales y justicia social, y en la medida en que lo haga, en una democracia material, el *socialismo es el símbolo de la liberación del hombre de la maldición de la pobreza*.

b) En la *dimensión política de la vida* liberación del laberinto diabólico de la opresión significa, además, democracia. Queremos decir con ello dignidad humana en

la aceptación de responsabilidad política. Esto implica participación y control sobre el ejercicio del poder económico y político. El infierno de la violencia no puede romperse de otra manera que cargando políticamente cada uno con responsabilidad y mediante su participación activa en los procesos de decisión. Si no se actúa así, el ejercicio del poder no se libera de privilegios y hegemonías de determinadas clases y grupos. Sólo mediante el reparto equitativo y justo de cargas políticas es como puede superarse la alienación del pueblo por el poder político y su apatía política. Como canon de justicia democrática puede valer la *Declaración universal de derechos humanos*. En sus formulaciones, válidas hasta ahora, procede de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX, estando por consiguiente necesitada de perfeccionamiento. Democracia significa reconocimiento de los derechos humanos como fundamentales de los ciudadanos en un estado. La meta del movimiento democrático, pues habrá que hablar de un movimiento y no de una situación o ideal, es la posibilitación y realización de la dignidad humana mediante la liberación de la opresión y la minoría de edad políticas. Si el movimiento democrático significa demolición de supremacía y construcción de los derechos políticos del hombre, y en la medida en que lo haga, *democracia es el símbolo de la liberación del hombre del infierno de la violencia*. Lo que vale no únicamente dentro de un estado, sino también entre estados concurrentes para el desmontaje de los sistemas militares de disuasión y la organización de sistemas políticos de paz y control.

c) En la *dimensión cultural de la vida*, liberación del infierno de la alienación significa identidad en el reconocimiento de otros. Con ello nos referimos a la «emancipación humana del hombre» (Marx), a la estima y con-

fianza de éste en sí mismo, reconociendo a los demás y ganando comunión con ellos. Es cierto que aquí la lucha se refiere siempre a integración o identidad. Pero esto no representa ninguna contradicción. El reconocimiento de diferencias raciales, culturales y personales y la conciencia de la propia identidad van juntas. La integración no puede desembocar en una masa amorfa de hombres uniformes. Identidad no puede significar separación definitiva. Identidad y reconocimiento van unidos, no siendo posible la una sin el otro. La emancipación humana de los hombres de la autoalienación y el trato distanciado de unos con otros se hace posible cuando hombres diferentes se encuentran sin miedo, sin orgullo ni sentimiento de culpabilidad reprimidos, considerando fructuosas sus diferencias y explotándolas productivamente. Si emancipación, y en la medida en que ello sea así, quiere decir personalización en socialización e identidad en reconocimiento de los demás, *emancipación es el símbolo de la liberación del infierno de la alienación.*

d) En la *relación de la sociedad para con la naturaleza*, liberación del laberinto diabólico de la destrucción industrial de la naturaleza significa paz con ésta. No se consigue liberación alguna del hombre de la indigencia económica, opresión política y alienación humana sin liberar a la naturaleza de la expoliación inhumana y sin su pacificación. Sólo un cambio radical del hombre en relación con la naturaleza terminará con la crisis ecológica. Los modelos de autoliberación de la naturaleza y del dominio sobre ella a base de explotación llevan a la muerte ecológica de la naturaleza y la humanidad. Por eso tienen que completarse mediante nuevos modelos de cooperación con la naturaleza. La relación del hombre que trabaja con la naturaleza no es la de señor y siervo, sino una relación comunicativa de juego conjunto guardando

las debidas deferencias. La naturaleza no es objeto, sino ambiente del hombre, teniendo en ello sus propios equilibrios y derechos. Por eso, en lugar del dominio de la naturaleza a-pático y con frecuencia enemigo tiene que practicarse una relación sim-patética y amistosa del hombre para con el ambiente natural. La hominización de la naturaleza en el sector de dominio del hombre conduce a la humanización del hombre únicamente cuando éste, al mismo tiempo, es «naturalizado»³⁴. Tras la larga fase de liberación del hombre frente a la naturaleza en la «lucha por la existencia» tiene que hacer su aparición una fase de liberación de la naturaleza respecto del monstruo que es el hombre, interesándose por la «paz en la existencia». En la medida en que el paso de la orientación de valores económica y ecológica, del crecimiento de la cantidad de la vida a la valoración de su calidad y, consiguientemente, de la posesión de la naturaleza a la alegría de existir en ella, en la medida, digo, en que ese paso pueda superar la crisis ecológica, *paz con la naturaleza es el símbolo de la liberación del hombre de este infierno.*

e) En lo que respecta a la relación de hombre, sociedad y naturaleza con el *sentido de la vida*, liberación significa una vida plena de sentido y llena de sentido de la totalidad. Una sociedad oprimida por los círculos diabólicos de tipo económico, político, cultural e industrial es siempre también una «sociedad desanimante»³⁵. En el fondo de la conciencia personal y pública se expanden desconsuelo, resignación y desesperación. Este envene-

³⁴ K. Marx, *Frühschriften*, ed. Landshut, 235. 237: «Por tanto, la *sociedad* es la unidad esencial completa del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza llevados a cabo». Esta idea se incorporó de modo positivo en *Humanökologie und Umweltschutz*, 53.

³⁵ Cf. sobre el particular G. Picht, *o. c.*, 92.

namiento interior de la vida se extiende no sólo en sociedades donde la miseria tiene su asiento, sino también en las sociedades prósperas. Tal envenenamiento no se supera por el hecho de ganar la batalla a la penuria económica, a la opresión política, alienación cultural y crisis ecológica. Ni se puede reducir tampoco a aquellos sectores y dimensiones. La crisis de sentido oprime a una vida vacía y también a una llena en otros aspectos. Esta herida se mantiene abierta incluso en la mejor de todas las sociedades imaginables³⁶. Se cura sólo mediante la presencia del sentido en todos los sucesos y situaciones de la vida. La carencia del sentido, con las correspondientes consecuencias de una vida rígida y absurda, se designa en el lenguaje teológico como abandono por parte de Dios, y la posesión del sentido se llama presencia e inhabitación de Dios en una nueva creación. Si en ella es «Dios todo en todo», hombre y naturaleza participan de la plenitud de sentido y posibilidad de Dios. La libertad de los hijos de Dios y la liberación de la creatura esclavizada (Rom 8, 19 ss) culminan en la llegada a la plena y universal inhabitación de Dios. En la situación del abandono de Dios y la carencia de sentido, el conocimiento de la oculta presencia de Dios en la cruz del Cristo abandonado por parte de Dios da, ya aquí, aquel «valor para la existencia» a pesar de la nada y de todas las ex-

³⁶ E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961, 310 ss: «Sin duda que una sociedad no antagónica mantendrá firmes las riendas de todos los destinos mundanos, ella impone desorientación y falta de destino económico-políticos, y precisamente por eso aparecen más sensiblemente las indignidades de la existencia, desde la calavera de la muerte hasta los reflujos vitales del aburrimiento y el hastío. Los mensajeros de la nada han perdido sus meros *valeurs* de la sociedad clasista, mostrando un rostro nuevo, ahora todavía en gran medida inconcebible, pero la serie de metas rota en ellos devora, en todo caso, de un modo nuevo». Bloch llama a esto «la cuestión metafísica».

periencias destructoras³⁷. El infierno no está ante el hombre. Fue vencido en la cruz. En la carencia general de sentido adquieren la vida y la acción por ella contra la muerte su significado. El «valor para la existencia» se convierte de ese modo en la «clave de la existencia». La fe se convierte en esperanza en orden a la plenitud de sentido. En la situación de la sociedad desanimante, la fe cristiana se convierte, por consiguiente, en «dar razón de la esperanza», probándose mediante la liberación del pánico y la apatía, la escapatoria y el gusto por la muerte. Esa fe lleva al coraje de hacer, decidida y pacientemente, lo necesario en los círculos infernales mencionados.

6. *Los cambios de Dios en las liberaciones del hombre*

Si nos fijamos en primer lugar en las relaciones condicionantes entre los procesos liberadores, si intentamos hacer la contraprueba, constataremos que no puede haber socialismo sin democracia, ni democracia sin socialismo en el sentido dicho³⁸. Si se quisiera instaurar una justicia social con ayuda de una dictadura elitista de educación o nacionalista, no se haría más que echar un diablo sirviéndose de otro. Como muestra la historia, se instalarían movimientos democráticos en dictaduras socialistas. «Hay tan poca dignidad humana sin que se acabe la miseria, como felicidad digna del hombre sin acabar

³⁷ P. Tillich, *El coraje de existir*, Barcelona 1969, especialmente 109 ss. Aquí se ve claro el derecho de la hoy tan criticada «teología metafísica» en el contexto sociopolítico. Es superficial y vuelve apático el prescindir, por afectos antirreligiosos, del mal metafísico junto con el físico y el moral. Sólo quien solucione dogmáticamente la necesidad metafísica, niega el mal metafísico.

³⁸ R. Luxemburg, citada según E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 13, con lo que la lucha contra un socialismo ademocrático se hace tan necesaria como la librada contra una democracia asocial.

con sometimiento viejo y nuevo»³⁹. Y si se procediera a la inversa, si se instalara una democracia política a costa de la justicia social, se desacreditaría, convirtiéndose en la aristocracia de los económicamente privilegiados. Como la historia enseña, pronto se anularían los movimientos socialistas. En consecuencia, justicia social y democracia dependen mutuamente una de otra. Una emancipación humana del hombre, y ni siquiera una identidad racial, no se hace realidad si se prescinde de las realidades económicas y políticas⁴⁰. El racismo está unido demasiado estrechamente con la injusticia social y la minoridad política. Y a la inversa, democracia social o socialismo democrático no llegan a actuar si no están asociados con una identidad racial, cultural y personal en el reconocimiento respetuoso de los demás. ¡Nada de democracia social sin identidad en el reconocimiento, nada de emancipación humana sin democracia social y política! Además no se llegará a la edificación de una sociedad humana, que merezca tal nombre, sin paz con la naturaleza. Y viceversa, no se llegará a un sistema pacífico de cooperación con la naturaleza, mientras la humanidad no se organice en una sociedad humana universal. Una solución tecnocrática de los problemas de la humanidad sin hacer lo mismo con lo ecológico no conduce a la vida. Por último, apenas si habrá paz entre hombre y hombre, así como entre la humanidad y la naturaleza, sin vencer el desaliento con la esperanza de una inhabilitación del sentido en todo. Y a la inversa, no se llegará a la presencia del sentido, ni a una vida razonable y plena sin la liberación de los apuros mencionados. En cada situación concreta se condicionan mutuamente los laberintos in-

³⁹ E. Bloch, *o. c.*, 14.

⁴⁰ En la infravaloración de estas relaciones radica el límite de los movimientos y teologías antirracistas de liberación.

fernales, haciéndose callejones sin salida. En cada situación concreta se tiene, pues, que buscar liberación en estas cinco dimensiones. Quien en este terreno no abarca lo suficiente, permanece en los anillos de la muerte. Quien se conforma con generalidades y abstracciones, no hace nada. Para la actuación liberadora basta mantener siempre presentes como pautas estas cinco dimensiones.

En orden a una *teología de las liberaciones* se sigue que hay que entender lo universal *en lo concreto* y lo escatológico *en lo histórico*. De no proceder así, no se puede pensar concretamente, sin hacerse pragmático, ni pensar universalmente, sin hacerse abstracto. Hasta ahora hemos empleado el concepto *liberación* para esas dimensiones de opresión y hemos llegado a la conclusión de que liberación significa lo siguiente: en el infierno de la pobreza, justicia social, en el de la violencia, derecho humano democrático, en el de la alienación, identidad en el reconocimiento, en el ecológico, paz con la naturaleza, y en el de la carencia de sentido, coraje para la existencia y la fe. A estas identificaciones las hemos llamado *símbolos*, porque manifiestan realmente liberación en distintos terrenos, invitando al mismo tiempo a seguir pensando. El pensamiento simbólico concreto es apropiado para superar el general fetichismo conceptual, con el que se definen sucesos en el proceso para determinarlos, y, al mismo tiempo, se para el proceso. Con ello el término «liberación» pierde su carácter conjurante, y lo mismo ocurre con vocablos como «revolución» y «asentamiento». El pensamiento simbólico, que sujeta en la negación pero que en la afirmación lanza hacia adelante, es lingüísticamente iconoclasta. Vence la idolatría de la fijación ideológica lo mismo que la de su contrario, la idolatría de la fuerza normativa de lo fáctico. El asunto de la liberación no está fijo, sino que se mantiene en el

proceso, de forma que sólo puede ser comprendido por un pensamiento participado y dialéctico.

Al símbolo en el pensamiento corresponde la concepción de la realidad como *sacramento*, es decir, como algo cualificado por la palabra de Dios y convertido en portador de su presencia. Estas realidades no son lo separado de Dios, otro reino, ni tampoco semejanzas y correspondencias de su reino. Por utilizar el lenguaje de Lutero, son, sinecdóquicamente, presencias reales de su futura omnipresencia. En este sentido, una teología de la liberación, si es que no quiere ser idealista, no puede seguir adelante sin las correspondientes materializaciones de la presencia de Dios. Las identificaciones de la presencia de Dios con la materia, tal como sucede en las liberaciones de los círculos diabólicos, son para ella símbolos reales, cifras reales y anticipaciones materiales de la corporal presencia de Dios. Se trata de encarnaciones que remiten más allá de sí. Están en paralelismo con las transmitidas presencias reales de Dios en los sacramentos, sin que sustituyan ni desplacen a éstos. Si hacemos pasar el lenguaje teológico de la presencia real de Dios a través de esas dimensiones de miseria, llegamos a la siguiente serie de identificaciones: en el infierno de la pobreza significa: «Dios no ha muerto. Es pan». En cuanto lo incondicionalmente-interesante, en cuanto el sentido actual, Dios está presente como pan. En el infierno de la violencia la presencia de Dios se experimenta como liberación en orden a la dignidad y responsabilidad humana. En el infierno de la alienación su presencia se advierte en la experiencia de identidad y reconocimiento humanos. En el infierno de la destrucción de la naturaleza Dios está presente en la alegría por la existencia y en la paz entre hombre y naturaleza. En el círculo de la absurdi-dad y abandono por parte de Dios aparece, finalmente, en la figura del Crucificado, que proporciona coraje de vivir.

Conforme a la tradición teológica, se pueden considerar estas presencias reales de Dios que remiten más allá de sí mismas, como la historia de la *shekináh* caminante por el polvo, como historia del espíritu, que desciende sobre toda carne. Las interpretamos aquí en el proceso de la historia trinitaria de Dios. En consecuencia, las presencias reales de Dios adquieren el carácter de la *praesentia explosiva*. Hermandad de Cristo significa participar sufriente y activo en la historia de este Dios. Su criterio es la historia del Cristo crucificado y resucitado. Su fuerza la constituye el espíritu de Dios gemiente y liberador. Su plenitud radica en el reino del Dios trino y uno, reino que libera y llena todo de sentido.

INDICE DE NOMBRES

- Adams, J. Q.: 453.
 Adorno, Th. W.: 14, 103, 237, 315 s.
 Agustín: 404, 435.
 Akiba, Rabbi: 207.
 Albert, H.: 407.
 Althaus, P.: 111, 277, 285-287.
 Altiser, Th.: 275, 357.
 Alves, R.: 364, 436.
 Arendt, H.: 445.
 Aristóteles: 45, 105, 306, 383 s, 385, 430.
 Assmann, H.: 436.
 Atanasio: 127, 322, 326, 450.
 Augstein, R.: 25.
 Ayraut, P.: 50.
 Baader, Fr. von: 130.
 Bacon, Fr.: 316, 409.
 Bakunin, M.: 125.
 Balthasar, H. U. von: 285, 287 s, 312, 342.
 Barth, K.: 44, 100 s, 106, 128, 132, 279-282, 305, 339, 362, 408, 440, 441 s.
 Bartsch, H. W.: 181.
 Bellah, R.: 448.
 Benckert, H.: 272.
 Benjamin, W.: 227 s.
 Berdiaiev, N.: 297, 410.
 Berger, P.: 448.
 Berkhof, H.: 205, 449 s.
 Berkouwer, G. C.: 281.
 Best, P.: 208.
 Bethge, E.: 208.
 Betz, J.: 67.
 Betz, O.: 181.
 Beyerhaus, P.: 28.
 Beyreuther, E.: 356, 378.
 Birkner, H. J.: 102.
 Bloch, E.: 14, 47, 76, 134, 166, 224, 242 s, 273, 306, 358, 429, 464 s.
 Blumhardt, Ch.: 30, 272.
 Böhme, J.: 111.
 Bonhoeffer, D.: 31, 49, 72, 83 s, 96, 208, 387, 441.
 Borchert, W.: 353.
 Bornkamm, G.: 153, 181, 343.
 Braaten, C.: 364.
 Brandon, S. G. F.: 196.
 Braun, H.: 122, 195, 209, 350.
 Brenz, J.: 329.
 Brown, N. O.: 405, 453.
 Brunner, E.: 100, 251, 325.
 Buber, M.: 303.
 Bubner, R.: 103.
 Buenaventura: 89.
 Bultmann, R.: 22, 92, 94, 113, 119, 124, 126, 132, 147, 159, 168-173, 195 s, 205, 209, 211, 226, 255, 266, 436.
 Buren, P. van: 366.
 Buytendijk, F. J. J.: 419.

- Calvino, J.: 366-368, 370-373, 377.
 Camus, A.: 104, 310 s, 316-318, 358.
 Capps, W.: 364.
 Cardonnel, J.: 302.
 Celso: 127, 141, 205.
 Cirilo de Alejandría: 322 s.
 Cirilo de Jerusalén: 288.
 Claudius, M.: 424.
 Comenius, A.: 111.
 Comte, A.: 227.
 Cone, J. H.: 70, 74, 458.
 Conzelmann, H.: 158, 178, 222, 250.
 Corbin, H.: 389.
 Cornehl, P.: 134.
 Cox, H.: 364.
 Cremer, H.: 175.
 Crespy, G.: 409.
 Cullmann, O.: 194, 197.
- Daecke, S. M.: 276.
 Darwin, Ch.: 420.
 Descartes, R.: 130.
 Diem, H.: 164.
 Dilthey, W.: 167.
 Diógenes Laercio: 291.
 Doerne, M.: 298, 305.
 Doerner, I. A.: 131.
 Dostoyevski, F.: 38, 298, 305, 309.
 Duchrow, U.: 438.
- Ebeling, G.: 99, 119, 123, 128, 161, 165 s, 230, 439.
 Eberhards, S.: 261, 274.
 Ehrhardt, A. A. T.: 444.
 Elert, W.: 300, 320.
 Eller, V.: 86.
 Empédocles: 45, 105.
 Engels, Fr.: 56.
 Epple, E.: 456.
 Erasmo de Rotterdam: 47, 109.
 Eusebio de Cesarea: 449.
- Fackenheim, E.: 150.
 Feuerbach, L.: 32, 40, 59 s, 354, 357, 426.
 Fichte, J. G.: 130 s.
 Forester, J. W.: 457.
 Freire, P.: 458.
 Freud, S.: 60, 400, 405-408, 411-414, 419-430, 433, 435.
 Frieling, R.: 436.
 Fries, H.: 191.
 Fromm, E.: 209, 241, 404 s, 417, 458.
 Fuchs, E.: 119, 171, 223, 238
- Gadamer, H. G.: 229.
 Gehlen, A.: 29 s, 124.
 Gerhardt, P.: 71.
 Gese, H.: 209.
 Geyer, H. G.: 191, 246, 283, 299, 303, 311.
 Gilkey, L.: 28.
 Goethe, J. W. von: 51, 55, 217.
 Gogarten, F.: 94, 132.
 Gollwitzer, H.: 218, 309, 374, 440 s.
 Gorodeckaja, N.: 70.
 Gottschick, J.: 272 s.
 Grässer, E.: 220.
 Gregorio Nacianceno: 217.
 Gregorio Niseno: 285.
 Gregorio de Rimini: 47.
 Gregorio taumaturgo: 387.
 Gremmels, Chr.: 409.
 Grillmeier, A.: 320.
 Guardini, R.: 207, 356.
 Günther, E.: 136.
 Güttgemanns, E.: 85, 88.
 Guthke, K. S.: 309.
 Gutiérrez, G.: 436.
- Habermas, J.: 241, 290.
 Hahn, F.: 121.
 Halevi, J.: 387, 389.
 Hamilton, W.: 275.
 Harnack, A. von: 53, 116 s, 445.
 Haug, W. F.: 241.

- Hedinger, U.: 364.
 Hegel, G. W. F.: 49, 52, 54-58, 102 s, 129-134, 146, 279 s, 292, 349, 360 s, 452.
 Heidegger, M.: 57, 91, 356.
 Hengel, M.: 195-200.
 Henrich, D.: 129.
 Herder, J. G.: 135.
 Herrmann, W.: 409.
 Heschel, A.: 387-391.
 Hipócrates: 47.
 Hodgson, P.: 128.
 Hölderlin, F.: 311.
 Homann, K.: 124.
 Horkheimer, M.: 14, 103, 290, 313-318, 358.
 Hornschuh, M.: 306.
- Ignacio de Loyola: 90, 320.
 Irineo: 372.
 Iwand, H. J.: 9, 57, 64, 91, 149, 289, 291.
- Jaspers, K.: 57, 142.
 Jeremias, J.: 210.
 Jonas, H.: 114.
 Jüngel, E.: 109, 130, 157-168 s, 277, 280-282, 299 s, 303, 306, 327-329, 331, 338, 382, 404.
 Justino: 53.
- Kähler, M.: 12, 114, 123, 142, 158, 160, 172, 178.
 Käsemann, E.: 42, 48, 85, 113, 119, 133, 152, 160, 163, 165-168, 178, 181, 184, 195, 223, 232, 251, 365, 378.
 Kant, I.: 42, 94, 129, 136-140, 337.
 Kattenbusch, F.: 98.
 Keller, K. A.: 70.
 Kessler, H.: 180 s.
 Kierkegaard, S.: 86, 88, 279.
 Kitamori, K.: 72, 158.
 Klappert, B.: 57, 191, 221, 281.
 Knorr, U. W.: 387.
 Koch, T.: 33.
- Kramer, W.: 250, 253, 267.
 Kratz, W.: 30.
 Kreck, W.: 191.
 Kremer, I.: 87.
 Krötke, W.: 282.
 Küng, H.: 19, 132 s, 280, 299, 320, 323.
 Kuhn, P.: 391.
- Lehmann, Th.: 74.
 Lehtonen, R.: 28.
 Lenin, V. I.: 75.
 Lenz, J. M.: 217.
 Lévi-Strauss, Cl.: 124.
 Loch, W.: 410 s.
 Locher, G.: 328.
 Lochman, J. M.: 436, 451.
 Löhner, M.: 324.
 Lohse, E.: 87.
 Loewenich, W. von: 89, 109, 289.
 Löwith, K.: 54, 58, 357.
 Lossky, A.: 287.
 Lucifer de Cagliari: 450.
 Lüning, H.: 70, 73, 81.
 Lutero, M.: 12 s, 33, 55, 72, 75, 79, 91-98, 107-111, 161, 164, 211, 273, 279, 282, 288 s, 290, 294-297, 326, 329-333, 338, 391, 404.
 Luxemburg, R.: 465.
 Luz, U.: 28.
- Maihofer, W.: 291.
 Maimónides, M.: 387, 389.
 Mannheim, K.: 91.
 Mannoni, O.: 406.
 Marcion: 166, 384.
 Marcuse, H.: 240, 405.
 Margull, H. J.: 389.
 Marquardt, F. W.: 440.
 Marsch, W.-D.: 14.
 Marx, K.: 40, 56, 75 s, 91, 356, 406-408, 461, 463.
 Marxsen, W.: 173.
 Mattern, L.: 242.
 McBrien, R. P.: 19.

INDICE GENERAL

<i>Aclaración sobre el tema</i>	9
1. IDENTIDAD Y RELEVANCIA DE LA FE	17
1. La crisis de relevancia de la vida cristiana	18
2. La crisis de identidad de la fe cristiana	33
3. La revelación en la contradicción y el conocimiento dialéctico	44
2. LAS RESISTENCIAS DE LA CRUZ CONTRA SUS EXPLICACIONES	50
1. La cruz arreligiosa en la iglesia	51
2. El culto de la cruz	64
3. Mística de la cruz	69
4. Seguimiento de la cruz	81
5. Teología de la cruz	98
3. LAS CUESTIONES SOBRE JESÚS	116
1. ¿Es Jesús el verdadero Dios?	125
2. ¿Es Jesús el verdadero hombre?	134
3. «¿Eres tú el que ha de venir?»	143
4. «¿Quién decís que soy yo?»	150

4. EL PROCESO HISTÓRICO DE JESÚS	157
1. Sobre el origen de la cristología	160
2. El camino de Jesús a la cruz	178
a) Jesús y la ley: el «blasfemo»	181
b) Jesús y la violencia: el «revolucionario»	193
c) Jesús y Dios: el «abandonado de Dios»	206
5. EL PROCESO ESCATOLÓGICO DE JESUCRISTO	220
1. Escatología e historia	221
2. El resurgimiento de Jesús de entre los muertos	228
3. El significado de la cruz de Cristo resurgido	248
4. Futuro de Dios en la enseñanza del Crucificado	262
6. EL «DIOS CRUCIFICADO»	275
1. La «muerte de Dios» como origen de la teología cristiana	275
2. Teísmo y teología de la cruz	288
3. Teología de la cruz y ateísmo	306
4. La doctrina de las dos naturalezas y la pasión de Cristo	320
5. La teología trinitaria de la cruz	333
6. Más allá del teísmo y del ateísmo	353
7. Más allá de la obediencia y la rebelión	358
8. Trinidad y escatología	364
9. La experiencia de la vida humana en el <i>pathos</i> de Dios	382
a) La a-patía de Dios y la libertad del hombre	383
b) El <i>pathos</i> de Dios y la sin-patía del hombre	387
c) La plenitud de vida en la historia trinitaria de Dios	394

7. VÍAS PARA LA LIBERACIÓN PSÍQUICA DEL HOMBRE	400
1. Hermenéutica psicológica de la liberación	400
2. Figuras del diálogo teológico-psicoanalítico	405
3. La ley de la suplantación	411
4. La ley del parricida	419
5. El principio de la ilusión	425
8. CAMINOS PARA LA LIBERACIÓN POLÍTICA DEL HOMBRE	436
1. Hermenéutica política de la liberación	436
2. Religión política	444
3. Teología política de la cruz	449
4. Laberintos diabólicos de la muerte	455
5. Sentidos vitales de la liberación	459
6. Los cambios de Dios en las liberaciones del hombre	465
Indice de nombres	471
Indice general	477