



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA SESIÓN 14**

# **CT 111 HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN**

Sobrino, Jon. “La muerte de Jesús (III) El Dios crucificado”. En *Jesucristo liberador: lectura histórica teológica de Jesús de Nazareth*, 391-422. San Salvador: UCA Editores, 1991.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## Capítulo IX

### La muerte de Jesús (III)

#### El Dios crucificado

En este capítulo y en el siguiente, *El pueblo crucificado*, entramos en una temática verdaderamente última. Si queda clara la razón histórica de la muerte de Jesús, queda siempre el por qué son así las cosas y por qué hay víctimas inocentes en la historia. Si el NT interpreta el sentido de esa muerte como máxima expresión del amor de Dios, queda siempre el por qué no tuvo Dios otra forma de mostrarlo que ésta. En definitiva, queda la pregunta de por qué el pecado tiene poder y por qué ni el mismo Dios, si quiere ser fiel a la condición de los seres humanos, puede sustraerse a esa ley de la historia.

Si de plantear aforas que fuerzan a avanzar el pensamiento se trata, creemos que no se puede pensar otra más radical que ésta: que el pecado tiene poder, en comparación con la cual otras aforas que dan que pensar al ser humano —cómo compaginar creador y creatura, lo uno y lo múltiple, sujeto y objeto— palidecen. Quizás esta afora suprema de que el pecado tiene poder no se pueda pensar en absoluto, ni siquiera a la manera como se piensan las otras. Pero sí es bueno reflexionar sobre ella, pues este pensar que no surge de la admiración, sino de la perplejidad y de la protesta, nos introduce mejor que cualquier otra cosa, pensamos, en lo específicamente cristiano, en un resucitado que antes ha sido crucificado.

Ante todo hay que recordar que la cruz en sí misma es escán-

dalo para la razón. Lo es por lo que tiene de muerte, aunque esto lo puede suavizar la razón al verla como realidad natural, dada la condición del ser humano. Lo es en mayor grado por lo que tiene de muerte injustamente infligida al justo y al inocente por seres humanos. Y lo es en sumo grado, porque quien muere en esa cruz es Jesús, aquel a quien en la fe se le reconoce como Hijo de Dios y como Dios. Ciertamente es que la resurrección puede causar algún alivio a la razón, pues en este caso al menos "el verdugo no ha triunfado sobre la víctima", pero sigue en pie la pregunta de por qué hasta el Hijo de Dios llegó a ser víctima del pecado de este mundo. En este sentido preciso, la resurrección de Jesús radicaliza todavía más el escándalo de la cruz. Como dice L. Boff, "¿cómo compaginar la paradoja muerte-maldición de Jesús (ver Dt 21, 23) y la resurrección gloriosa que tienen el mismo origen divino?"<sup>1</sup> Es, pues, necesario detenerse en el escándalo de la cruz en sí misma sin precipitarse a disolverlo desde la "solución" de la resurrección.

Es necesario, porque la historia sigue produciendo cruces, en El Salvador ha producido 75,000, y no es nada bueno acostumbrarse a esa tragedia, ni pactar con ella ni buscar precipitadamente un sentido. Ojalá esas cruces sirvan para algo y, de hecho, generan muchas cosas positivas: esperanza, compromiso, solidaridad..., y ojalá sirvan para la liberación. Pero ahí están, y su posible y real servicio a la vida y a la liberación no debiera hacer desaparecer el horror de que la historia sea así y de que ni el mismo Dios cambia estas cosas. Dice don Pedro Casaldáliga: "Hace tiempo, desde que entré en contacto habitual con las poblaciones indígenas, que siento la desaparición de pueblos enteros como un absurdo misterio de iniquidad histórica que convierte mi fe en abatimiento. 'Señor, ¿por qué los has abandonado?' ¿Cómo puede el Padre de la vida, el Espíritu creador de toda cultura, permitir estos aniquilamientos?"<sup>2</sup> Es la pregunta por el sentido último de la historia y la pregunta de la teodicea: cómo compaginar un Dios

1. *Op. cit.*, 367.

2. "Los indios 'crucificados'. Un caso anónimo de martirio colectivo", *Concilium* 183 (1983) 387.

bueno y poderoso con los horrores de la historia. Y, de nuevo, no conviene precipitarse en dar las consabidas respuestas teóricas a estas preguntas: Dios hace justicia en la otra vida, Dios saca bienes de los males, Dios respeta la libertad humana, pues, de no hacerlo, sería todavía mayor la monstruosidad metafísica. Bien está intentar buscar alivio para la razón escandalizada, pero mal está que ese alivio eliminase el escándalo.

Detenerse ante el escándalo de la cruz es, pues, necesario, pero es también saludable, no para propiciar ningún dolorismo, ni para posibilitar ninguna dialéctica conceptual, platónica o hegeliana: si tan hondo fue el abismo de lo negativo (la cruz), cuán excelso será lo positivo (la resurrección), sino simplemente para ser honrados con la realidad, paso primero de toda humanización. Es saludable, por razones teóricas, pues desde la cruz se cristianizan radicalmente todos los contenidos teológicos: Dios, Cristo, el pecado, la gracia, la esperanza, el amor... Como se ha dicho, la cruz de Jesús o es el fin de toda teología o es el comienzo de una teología nueva y radicalmente cristiana, más allá del ateísmo y del teísmo que siempre piensan a Dios en correspondencia y continuidad con el hombre<sup>3</sup>. Y lo es también por razones fácticas. Es una sorpresa constatable que, con frecuencia, quienes con más radicalidad toman las cruces de la historia y menos las suavizan, quienes menos se acostumbran a ellas y menos aceptan las respuestas "baratas"<sup>4</sup> a la pregunta de la teodicea, éstos son quienes con más ahínco se entregan a suprimir las cruces de la historia, aunque ello les lleve a ellos mismos a la cruz, y éstos son los que más se entregan a ese Dios misterioso que estaba en la cruz.

Por todo ello, este capítulo nos parece sumamente importante en cualquier cristología, y también sumamente personal, se lo confiese o no, pues al reflexionar sobre Dios y la cruz, se sepa o no, se está diciendo en qué Dios se cree, se está exponiendo la

---

3. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 353-358.

4. "La gracia barata es el enemigo mortal del cristianismo", decía Bonhoeffer, *op. cit.*, 17. De la misma manera, hay que poner en guardia contra la "revelación barata", como si se nos hubiera dicho quién es Dios sin ningún escándalo objetivo y subjetivo.

propia visión de la historia y de los seres humanos. Por eso, pensamos que, en este capítulo sobre todo, no basta el manejo y la exégesis de los textos bíblicos y patrísticos y de la multitud de teologías que versan sobre el tema, como si se pudiera encontrar un texto o una serie de ellos que acallaran, explicándola, la pregunta. Indudablemente, uno podrá juzgar como más razonable una u otra exégesis, una u otra interpretación teológica, pero no en último término porque esclarezcan conceptualmente el asunto de una vez para siempre, sino porque en unos determinados textos puede ver reflejado de mejor forma lo que el autor piensa ser su propia fe en presencia de la pregunta última que es la cruz.

Y ya que se trata de un capítulo muy personal, permítasenos añadir una última reflexión. Lo que nos mueve a ahondar en el escándalo de la cruz no es favorecer el dolorismo ni el masoquismo, ni oscurecer la resurrección; algunos dicen que insistimos demasiado en lo que Pablo dice del crucificado y no tanto en lo que dice del resucitado. Tampoco nos mueve la fidelidad a una determinada tradición cristiana; algunos preguntan si no estamos muy influenciados por la tradición luterana, bajo el presupuesto, que a veces se convierte en auténtica manía, de que nada se puede pensar si no es relacionándolo con algo ya pensado anteriormente.

Indudablemente, en ésta, como en cualquier otra cristología, unas tradiciones influyen más que otras, pero el influjo fundamental proviene de la misma realidad crucificada. Creo que no hace falta haber leído una palabra de Pablo, de Lutero, de Urs von Balthasar o de J. Moltmann, aunque sin duda estos textos ayudan a conceptualizar la cruz de una determinada manera, para captar ese escándalo si se vive en la cotidianidad de las cruces de la historia. Lo único que hay que hacer es no ignorarlo. "Ay de los pueblos que olvidan a sus mártires", repite don Pedro Casaldáliga. "Ay de los humanos y creyentes que olvidan al crucificado", recalamos.

Si no olvidamos a los crucificados actuales más difícil será olvidar al crucificado Jesús. Pero si se lo mantiene presente, hay que preguntarse por Dios necesariamente. Y, aunque la formulación sea, como todas, limitada, y esté abierta a cuestionamientos,

creemos insustituible llamar a ese Dios "el Dios crucificado". Y permítasenos decirlo con una experiencia muy personal. Cuando el 16 de noviembre de 1989 fueron asesinados, fuera de la casa, los jesuitas de la UCA, el cuerpo del P. Juan Ramón Moreno fue arrastrado hacia el interior de la residencia a uno de los cuartos — el mfo. En el trajín se cayó un único libro del estante de la habitación y quedó empapado con la sangre de Juan Ramón. Ese libro era *El Dios crucificado*. Un símbolo, por supuesto, pero que expresa lo que se quiere decir en este capítulo: la participación real de Dios en la pasión del mundo.

## **1. El silencio de Dios en la cruz de Jesús**

Si ya el hecho mismo de que Jesús, el Hijo de Dios, muriera en la cruz es en sí escandaloso, la descripción que los evangelios hacen de esa muerte en nada disminuye el escándalo, sino que lo aumenta. La muerte de Jesús es descrita, en el conjunto de las tradiciones, como algo sobrecogedor. En ellas, su muerte no aparece como muerte placentera ni menos como muerte hermosa. Según las narraciones, Jesús no muere con la sabiduría de Sócrates, ni con la tranquilidad estoica de Séneca. No muere como muchos otros mártires, religiosos y políticos, antes y después de él, que se entregan entusiásticamente a la muerte. No va cantando al martirio como muchos cristianos después de él o como el "mártir rojo" del que habla E. Bloch. Sea cual fuere su autoconciencia desde el huerto hasta el final de su vida, su muerte no es descrita de estas formas.

### **1.1. Las palabras de Jesús en la cruz**

(a) Como es sabido, los evangelios ofrecen diversas palabras de Jesús en la cruz. Sus palabras, que podemos llamar penúltimas, están, ciertamente, muy teologizadas: la palabra de perdón a sus verdugos (Lc 23, 34) y de bendición al buen ladrón (Lc 23, 43), las palabras a su madre y al discípulo amado (Jn 19, 25-27), el "tengo sed" (Jn 19, 28). Pero más importantes son las que podemos llamar palabras últimas, sus palabras teologales, las que apuntan a la realidad de Dios en la cruz. Son palabras con las que Jesús se dirige a su Dios en su último momento.

Según Marcos 15, 34, al que sigue Mateo 27, 46, Jesús exclama “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, que es el comienzo del Salmo 22. Según Lucas 23, 46, Jesús dice: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”, que es el versículo 6 del Salmo 31, salmo de confianza. Según Juan 19, 30, Jesús dice: “Todo está cumplido”. Todas estas palabras están redactadas en el transfondo de varias tradiciones que X. L. Dufour resume así. “*Marcos*, situando el grito del crucificado en un contexto apocalíptico, muestra en Jesús a uno que muere solo, abandonado por Dios a la violencia de los enemigos, a la cobardía de los discípulos, sin ninguna ayuda extraordinaria. Jesús muestra por medio de un ‘por qué’ el estado trágico en que se encuentra... *Lucas*... muestra en Jesús el modelo del justo mártir que se pone en manos de Dios... Por lo que respecta a *Juan*, éste encuentra de nuevo el sentido del último grito de Jesús: “Tú eres mi Dios”, sin ocultar por eso la situación trágica”<sup>5</sup>.

Cómo murió realmente Jesús no es cosa fácil de determinar. Su muerte, muy probablemente por asfixia, quizás ni siquiera hizo posible que estas últimas palabras fueran pronunciadas y escuchadas con claridad. De ahí que lo más verosímil históricamente es el “gran grito” que lanza Jesús (Mc 15, 37; Mt 27, 50; Lc 23, 46)<sup>6</sup>, de modo que las formulaciones de los evangelistas serían “el resultado de las concreciones que hizo la comunidad primitiva de un grito sin palabras”<sup>7</sup>. Lo que queda claro es que existen diversas interpretaciones evangélicas, ninguna de ellas placentera, de esa muerte. En Marcos y Mateo es donde la tragedia llega al punto culminante con el abandono de Dios, mientras que en Lucas la muerte tiene un sentido y en Juan es la coronación de la marcha triunfal de Jesús hacia Jerusalén.

5. *Op. cit.*, 159s.

6. En Juan, el grito es sustituido por “inclinada la cabeza, entregó el espíritu” (19, 30).

7. X. L. Dufour, *op. cit.*, 155. Cuáles fuesen las últimas palabras de Jesús es difícil determinarlo y se han propuesto varias hipótesis. X. L. Dufour, *op. cit.*, 155s, basado en H. Salin y T. Boman, menciona la siguiente. Lo que realmente pudo haber sido escuchado por los oyentes son unas palabras en que se menciona al profeta Elías. De hecho, en Marcos 15, 34, Jesús pronuncia su

Cuál sea la interpretación más primigenia de la muerte de Jesús es asunto decisivo, y según exegetas de varias corrientes (Boismard, Benoit, Bultmann, Schrage) ésta es la de Marcos. Es, ciertamente, la más coherente con los datos de su vida y, ciertamente, no pudo ser inventada por las comunidades posteriores, dado el escándalo que suponía que el resucitado, el Hijo de Dios, apareciera muriendo abandonado por el Padre. El hecho desnudo de presentar a Jesús muriendo en el abandono del Padre tuvo que ser algo difícil de aceptar, y creemos que fue un extraordinario acontecimiento el que esos pasajes de Marcos, y en general todo su evangelio antitriunfalista<sup>8</sup>, fuesen escritos y aceptados en el canon del NT.

(b) Una contraprueba de ello es que la radicalidad de la descripción de Marcos fue suavizándose de diversas formas, y ya en el NT. Como hemos visto, en Lucas, Jesús muere como el mártir confiado, aunque no dé ya razón de su confianza, y en Juan, Jesús muere como ha vivido: en unidad de voluntad con el Padre. Al nivel de las narraciones se da, pues, un proceso de suavización, aunque hay que recordar que en otras sistematizaciones del NT se recobra la tragedia de la muerte de Jesús, y así, en la teología paulina, Jesús muere como maldito, hecho pecado, entregado por el Padre, y en la Carta a los Hebreos, Jesús se pone con grandes gemidos y lágrimas ante el que podía librarlo de la muerte. Ambas interpretaciones sistemáticas recuerdan más la descripción de Marcos que la de Lucas y Juan.

Ese intento de suavizar el final de Jesús se muestra también en la búsqueda de toda suerte de explicaciones a Marcos 15, 34, para que desaparezca la idea del abandono de Dios. La más común ha

---

grito de abandono en arameo: *Eloi, Eloi, lama sabactani?*, y se añade que los allí presentes entendieron mal estas palabras como si "llamara a Elías" (v. 35). Lo que pudo haber ocurrido entonces es que los oyentes hubiesen escuchado las siguientes palabras en arameo: *alía ta* ("ven Elías"). Pero en arameo esas palabras suenan muy semejantes a estas otras: *eli ata*, que significan "Tú eres mi Dios". El grito de reclamo por el abandono de Dios pudiera haber sido en realidad un grito de adhesión a Dios.

8. Véase, X. Alegre, "Marcos o la corrección de una ideología triunfalista" 229-263.



sido la de recordar que, en el Salmo 22, el justo que sufre se queja a Dios, ciertamente, pero también deposita en él su confianza y sale triunfador (v. 5s). Esta argumentación, sin embargo, es especulativa, y siempre cabe preguntarse por qué Marcos no mencionó esos versículos del salmo y sí menciona el que expresa el abandono de Dios.

Mucho más claro se ve el intento de suavizar el abandono de Dios a lo largo de la historia, notando que esos intentos no se hacen ya por fidelidad a la exégesis del texto sino, en general, por aprioris teológicos, lo cual muestra cuán difícil es aceptar la posibilidad siquiera de ese abandono. Por ceñimos a los padres de la Iglesia<sup>9</sup>, muchos de ellos interpretan el abandono de Jesús de forma metafórica. Al recitar el Salmo 22, Jesús no estaría hablando en nombre propio, sino en nombre de la humanidad pecadora: en su persona, los pecadores son abandonados por Dios (véase Orígenes, Cirilo de Alejandría, Agustín). En los padres latinos, esa interpretación alegórica se reforzó debido a una mala traducción del texto del Salmo 22, 2b. En lugar de traducir correctamente "las voces de mi rugido", el versículo fue traducido por "las voces de mis pecados". Como Jesús no pudo hablar de sí mismo como pecador, tuvo que hablar en nombre de otros, y por lo tanto, no fue él quien se quejó del abandono de Dios, sino que lo hizo en nombre de otros. Otros padres, como Epifanio y Eusebio, interpretan las palabras de abandono como un diálogo entre la naturaleza humana y divina de Cristo: el hombre Jesús se queja al Verbo de que vaya a abandonar la naturaleza humana en el sepulcro, y de esta sutil manera se evita el que aparezca el que sea el Padre el que abandona a Jesús. Finalmente, otros, como Tertuliano, Ambrosio (y Tomás de Aquino), admiten que Jesús sufrió el abandono de Dios en su psicología humana, lo cual, sin embargo, no le causó angustia ni desesperación.

No pretendemos aquí analizar cuán correcta o incorrecta sea la exégesis de los padres, ni los presupuestos filosóficos y teológicos actuantes para no aceptar en directo las palabras de Jesús según Marcos. Lo único que queremos mostrar es cuán difícil es mante-

9. P. Benoit, *Pasión y resurrección del Señor* (Madrid 1971) 220ss.

ner el (posible) abandono de Dios en la cruz de Jesús. Y por muy buenas razones; pues, si así es, ese abandono trastrueca y critica nuestras ideas de Dios<sup>10</sup>.

## 1.2. El abandono de Dios en la cruz de Jesús

Volvamos ahora a la muerte de Jesús. Aun sin poder determinar exactamente ni sus palabras ni su estado psicológico en el momento de su muerte<sup>11</sup>, la narración de Marcos nos parece, objetiva y sistemáticamente, la más adecuada, porque expresa mejor que las otras lo más específicamente trágico de la muerte de Jesús: la radical discontinuidad con su vida. Esa radical discontinuidad, se exprese en términos de abandono del Padre o en otros términos, es real y es lo que constituye la tragedia *objetiva* y específica de la muerte de Jesús. En conjunto, Jesús en la cruz no es presentado como un mártir más, pues (muchos de) éstos han interpretado su propia muerte en continuidad con su vida y como el último servicio a su causa<sup>12</sup>. Ellos desaparecerán, pero la causa seguirá ade-

10. Lo dicho no es más que un ejemplo de algo mucho más grave: el intento perenne de domesticar la cruz de Jesús. Así puede convertirse, malamente en ideal ascético y meritorio, en algo positivo a fin de cuentas. O puede convertirse en la condición de posibilidad de que en el cristianismo exista un "culto" sacrificial, en el que incruentamente se rememore, y domestique, lo que en la realidad sucedió muy cruentamente. Véase J. Moltmann, *op. cit.*, 51-69.
11. Recordemos la famosa sentencia de R. Bultmann. "Nos es imposible conocer si la muerte tuvo alguna significación para Jesús... no podemos descartar la posibilidad de que se derrumbara como persona", "Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotshaft zum historischen Jesus", *Exegetica* (Tübingen 1967) 453. La primera frase suele ser criticada desde las palabras de Jesús en la última cena, pero la segunda tiene la ventaja de, en forma provocativa, avisar al menos del peligro de trivializar de antemano la muerte de Jesús.
12. No se conoce con qué conciencia y con qué palabras explícitas murió Mons. Romero. Pero recordemos sus palabras pronunciadas poco antes de su muerte en las que ve a ésta en continuidad con su misión: "si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto una realidad... Ojalá sí se convenzan que perderán su tiempo. Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás", *La voz de los sin voz*, 461.

lante, y su muerte será eficaz para que siga adelante. En presencia de esa continuidad entre su propia vida y causa y su propia muerte, sus sufrimientos físicos y psíquicos son, hasta cierto punto, secundarios. Los mártires cristianos, además, han interpretado su muerte como la mayor gracia y como el don de Dios por antonomasia, aquello que definitivamente los acerca a Dios, aquello que consume y plenifica su continuidad con Dios. Pero la muerte de Jesús no fue narrada así.

Aun cuando se interpretase el grito de Jesús en la cruz como grito de fidelidad, "tú eres mi Dios", no se puede ignorar la discontinuidad teológica entre la muerte y la vida de Jesús, y eso es lo que la tradición de Marcos asienta con toda claridad, sin que las otras tradiciones permitan sacar la conclusión contraria. En la tradición de Lucas, según X. L. Dufour, hay que tomar en serio "la profunda soledad en que se encuentra Jesús"<sup>13</sup>. Y por lo que toca a la de Juan, el texto "podría ser mal entendido si llevara a pasar por alto las interpretaciones más antiguas de Marcos y Mateo"<sup>14</sup>. Veamos, pues, en qué consiste la discontinuidad, la tragedia objetiva de la muerte de Jesús, sea cual fuere su estado psicológico en el momento de morir.

Esencial en la vida y la misión de Jesús fue la convicción de que el reino "está cerca". En las narraciones de la cruz, sin embargo, para nada aparece esa cercanía ni los signos concretos de su advenimiento. En la cruz no se ve que Jesús pensase que, por fin, los ciegos van a ver, los tullidos van a caminar y a los pobres se les va a anunciar la buena nueva... Y no sólo no se ve nada de eso, sino que, por el contrario, se ve el poder agigantado del anti-reino que triunfa sobre el reino. Ciertamente es que Jesús fue acostumbrándose a ello en la última época de su vida, a que quizás el reino vendría de forma distinta a la esperada por él, a que quizás su propia muerte podría acelerarlo (véase lo dicho antes sobre su esperanza en la última cena). Pero ni en el huerto, ni en los juicios, ni en el camino a la cruz, ni en la cruz se presenta a Jesús pensando en el reino que viene ni mostrando que lo que a él le

13. *Op. cit.*, 159.

14. *Ibid.*, 160.

ocurre es servicio al reino. Indudablemente, podrá decirse, la coyuntura psicológica no era la más propicia para ello, pero ahí está el hecho: las tradiciones de la muerte de Jesús no la presentan en relación con y como servicio a lo que fue fundamental en su vida y misión: el advenimiento del reino de Dios. Hay aquí una discontinuidad objetiva importante, que en lenguaje fuerte puede llamarse "fracaso".

Pero las palabras de la cruz apuntan a una discontinuidad todavía más llamativa: la radical discontinuidad en su relación con su Padre Dios. Ciertamente es que durante su vida Jesús tuvo que ir aprendiendo lo que en el Padre cercano hay de misterio, de voluntad novedosa y exigente; tuvo que aceptar incluso que cumplir con la voluntad de ese Dios lo conduciría a Jerusalén, donde sería entregado. Pero en la cruz ese misterio se hace reduplicativamente misterio, pues allí sólo queda el misterio nudo de Dios sin la cercanía personal del Padre. Y aquí se da la radical discontinuidad. Si para Jesús, la "distancia infinita" de Dios como misterio iba acompañada de la "absoluta cercanía" de Dios como Padre, eso desaparece en la cruz: no hay cercanía de Dios, no hay experiencia de Dios como Padre bondadoso. Los relatos no dan indicios de que Jesús escuchase alguna palabra del Padre como respuesta a sus preguntas.

En conclusión, si en los relatos de la pasión se narra el abandono progresivo de sus discípulos, incluso la traición de uno de ellos y la cobardía de otro, de modo que la muerte de Jesús es presentada en soledad histórica, el final de la vida de Jesús termina en la narración de Marcos con el silencio de Dios, en cualquier caso, sin la activa presencia del Dios-Padre. Y en esto hay una gran discontinuidad objetiva con la vida de Jesús.

Esta nueva forma de ser de Dios para con Jesús, llámesele abandono, silencio o simplemente distanciamiento o inacción de Dios es lo más hiriente de la muerte de Jesús. Dicho en términos sistemáticos, en la cruz, el pecado aparece con mayor poder que el Padre Dios. Jesús, como Job y Jeremías<sup>15</sup>, se dirige a su Dios, pe-

<sup>15</sup> Recordemos sus diálogos con Dios sobre sus desventuras. En el primer relato (Jr 11, 18-12, 5), esas desventuras son las amenazas contra su vida: "no

ro en la narración de Marcos no escucha ninguna respuesta.

Es difícil, pues, si no imposible, digamos para terminar este apartado, saber con certeza cómo murió realmente Jesús en relación con su Dios. Pero si se toman todos los datos en su conjunto, creemos que en su muerte aparece mucho más la desolación teológica que la consolación, que de Dios mucho más escucha su silencio que una palabra de cercanía. De innumerables formas, los teólogos han intentado poner en palabras esta desolación teológica de Jesús y no tenemos nada nuevo que ofrecer. Por eso, terminamos este apartado con dos citas; la primera, más circunspecta, de E. Schillebeeckx, y la segunda, más audaz, de J. Molmann.

Jesús fue efectivamente condenado por haberse mantenido fiel a la misión profética que había recibido de Dios y por haberse negado a responder de ella ante cualquier autoridad que no fuera el propio Dios. En todo esto Jesús confió en el Padre que le había enviado. Pero el Padre no intervino. De hecho, Jesús no encontró ningún auxilio perceptible en aquel a cuyos asuntos se había entregado. Históricamente, es difícil negar la lucha interior de Jesús entre la conciencia de su misión y el silencio externo de aquel al que él solía llamar “mi Padre”<sup>16</sup>.

proféticas en nombre de Yahvé y no morirás a nuestras manos” (11, 21). Jeremías se vuelve, entonces, a Dios, porque a él le ha encomendado su causa y le pide que tome venganza de sus enemigos, y Yahvé le responde que acudirá en favor del profeta. En un segundo relato (15, 10-21), vuelve a quejarse Jeremías, ha soportado el oprobio por predicar la palabra de Yahvé y su situación es desesperada: “¡Ay de mí, madre mía porque me diste a luz, varón discutido y debatido por todo el país” (v. 10). Y Yahvé le responde: “pelearán contigo, pero no te podrán, pues contigo estoy yo para librarte y salvarte” (v. 19s). Aquí, Yahvé ya no menciona que tomará cumplida venganza de sus enemigos, pero sigue hablando a Jeremías y prometiéndole su cercanía. Dos veces vuelve Jeremías a hablar con Yahvé (17, 14-18 y 18, 18-23) y vuelve a quejarse, pero ahora, en los dos relatos, no hay palabra de Yahvé: ni le promete vengarse de sus enemigos, ni siquiera que estará con él, sólo hay silencio. En el último diálogo (20, 7-18), Jeremías estalla: “¡Maldito el día en que nací” (v. 14), en el culmen de la aflicción del profeta abandonado por Dios en su misión. Sin embargo, Jeremías se rinde ante Dios: “me has seducido Yahvé y me dejé seducir... Había en mi corazón algo así como fuego ardiente, prendido en mis huesos, y aunque yo trabajaba por ahogarlo, no podía” (v. 7.9).

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... Uno que vivía tan cerca de Dios... no podía entender su entrega a la muerte maldita en la cruz meramente como un infortunio, como un mal entendido 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"<sup>17</sup>.

## 2. El sufrimiento de Dios

Si quien muere de esta forma es el Hijo de Dios, se impone la pregunta: qué hace Dios ante el sufrimiento, qué dice de Dios la cruz de Jesús, quién es Dios. Y la respuesta no es nada fácil. No lo es por lo escandaloso de la cruz, pero no lo es tampoco porque, según la Escritura, a Dios se le conoce por lo que *hace y dice* en la historia: la liberación de un pueblo, y por eso, Dios liberador, defensa de huérfanos y viudas, y por ello, Dios de las víctimas... Pero en la cruz, objetivamente, Dios no hace ni dice, no interviene, deja que las cosas, esa terrible cosa que es la muerte del Hijo, simplemente sean. La cruz plantea entonces el gravísimo problema de si y cómo el no-hacer y el no-decir, cómo el silencio, el abandono, la inacción puedan revelar algo de Dios.

Y este problema es independiente de cuáles fueron las palabras y la conciencia de Jesús en la cruz, pues el hecho fundamental objetivo es la muerte infligida injustamente al justo Jesús, y las innumerables muertes injustas a lo largo de la historia, ante las cuales Dios no interviene.

### 2.1. Dios ante el sufrimiento

Las haya pronunciado o no, las palabras de Jesús "por qué me has abandonado" se han convertido, con razón, en el lugar clásico para tratar el problema de la relación entre Dios y sufrimiento y,

16. *Op. cit.*, 290.

17. *Op. cit.*, 210.

en general, entre Dios y la negatividad. Veamos, en primer lugar, cómo aparece ese tratamiento en la teología actual, y sobre todo desde qué pre-juicios últimos se aborda el problema. Lo vamos a hacer siguiendo y comentando la exposición que de ello ofrece L. Boff<sup>18</sup>.

(a) Para la razón humana, el sufrimiento sigue siendo el enigma por excelencia. Esta puede comprender el hecho y, hasta cierto punto, el significado de un mal y un dolor que son necesarios para el crecimiento; puede comprender también que hay un mal, producto de limitaciones y catástrofes naturales, necesario por pertenecer a la naturaleza de las cosas. Pero si estos males pueden ser de alguna manera, aunque no totalmente, aceptados, existe un mal histórico, el infligido voluntaria e injustamente a unos seres humanos por otros, que no tiene sentido en sí mismo. “¿Qué sentido tiene el asesinato de tantos hombres anónimos, campesinos y obreros, que lucharon por una vida más digna y más humana para sí y para otros y fueron exterminados por la prepotencia de los poderosos?”<sup>19</sup> ¿Y qué sentido tiene, añadimos, la muerte de víctimas anónimas que ni siquiera pudieron luchar y murieron lentamente o en masacres por el mero hecho de ser pobres?

Ante esto, la teología actual reacciona en general sin ninguna ingenuidad. “Hay un mal que no puede transformarse en bien. La historia de los que han sido asesinados y condenados injustamente no puede rehacerse... Hay una negatividad que no se deja encuadrar, porque no tiene sentido. Pero puede tener un futuro” (J. B. Metz, p. 412). El sufrimiento en sí no tiene sentido, sólo lo tiene el sufrimiento que asumimos en la lucha contra el sufrimiento (D. Sölle, p. 411). El sufrimiento no se acepta, se combate (U. Hedinger, p. 410).

Estas citas constatan lo irrecuperable del sufrimiento humano para la razón. De alguna forma, ésta puede reconciliarse con el sufrimiento que proviene de la condición natural humana e incluso

18. En el capítulo “La cruz y la muerte en la teología actual”, *op. cit.*, 405-436, Boff pasa revista a las diversas posturas teológicas ante Dios y el sufrimiento, que sistematizamos brevemente.

19. *Op. cit.*, 406.

del que proviene del amor (aunque siempre permanece la pregunta de por qué el que ama a otros generosa y desinteresadamente tiene que sufrir). Pero lo que parece imposible es reconciliarse con el sufrimiento inocente: nada puede devolver sentido al hecho de la muerte de las víctimas inocentes, que, por lo demás, no son excepciones o anécdotas, sino abundantes en la historia de la humanidad.

(b) También para la fe el sufrimiento sigue siendo enigma, y ante ello, el hombre religioso y cristiano se pone ante Dios en la cruz de Jesús, en el máximo momento simbólico de sufrimiento. ¿Qué hace Dios con el sufrimiento de la cruz? ¿Es posible que la cruz otorgue sentido al sufrimiento? Esas son las preguntas a las que se busca respuesta.

Una corriente teológica rechaza cualquier intento de buscar sentido al sufrimiento y protesta contra el intento mismo de buscar ese sentido, aunque fuese en Dios. Intentar justificar el sufrimiento, porque también Dios está presente en el sufrimiento de la cruz, sería inútil, y sería, además, peligroso, porque ese proceder se ha mostrado históricamente alienante. Peor aún, sublimar el dolor, aunque sea en Dios, sería una crueldad, pues Dios tiene que ser visto como el reducto de la pura positividad. Hay que rechazar, pues, cualquier intento de reconciliar a Dios con la miseria y hay que rechazar, por supuesto, cualquier intento de comprender a Dios como quien envía el dolor como castigo (D. Sölle, p. 411). "Cualquier justificación del sufrimiento que incluye a Dios agrava el problema en lugar de solucionarlo" (U. Hedinger, p. 410).

Otra corriente teológica, Urs von Balthasar (pp. 413-414), de parte católica, y J. Moltmann (pp. 407-409), de parte protestante, aborda el tema desde otra perspectiva, que en mi opinión no ha sido siempre correctamente entendida. En ella no se trata ya, o no necesariamente, de ponerse ante Dios en presencia del sufrimiento para buscarle posible sentido, sino ante todo de ver a Dios tal cual él es y de ver si el sufrimiento afecta al mismo Dios o no, con lo cual, de antemano, Dios no puede convertirse en ningún tipo de solución, pues la pregunta no sólo vuelve a renacer ante él, sino que se exacerba. Con ello, pues, no se trata, o no necesariamente,



ni de explicar ni de justificar ni de sublimar el sufrimiento humano ni de encontrarle un sentido último desde fuera, pues a ese radical “fuera” de lo humano, que es Dios, también le afectaría el sufrimiento. De lo que se trata es, simplemente, de ser honrado con la revelación y de “dejarse dar” una nueva perspectiva por esa revelación, lleve ésta a donde lleve. Dios ante el sufrimiento “no hace nada” tal como los seres humanos esperaríamos que hiciese. Lo inesperado y novedoso para nosotros es, más bien, que él también participa en el sufrimiento. Dios, pues, ni quita ni pone explicación y sentido al sufrimiento. Lo único que diría la cruz es que el mismo Dios carga con el sufrimiento, y, para quien acepte creyentemente su presencia en la cruz de Jesús, que hay que cargar con él.

## **2.2. El sufrimiento en Dios**

(a) Vayamos, pues, al problema fundamental. ¿Qué puede significar que el sufrimiento le afecta a Dios? Desde una perspectiva dogmática debe afirmarse y con toda radicalidad, que el Hijo (la segunda persona de la trinidad) asume toda la realidad de Jesús, y aunque la fórmula dogmática nunca explica el cómo de ese ser afectado por lo humano, la tesis es radical. El Hijo experimenta la humanidad, la historicidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús. Sea cual fuere el manejo o la manipulación de esta afirmación, si para promover resignación o para animar a una praxis liberadora, si para intentar explicar el sufrimiento o, por el contrario, para elevarlo a misterio último, es decir, lo que no admite explicación cabal, ahí está. Y ésta fue, por cierto, la primera gran dificultad para aceptar la divinidad de Cristo en Nicea, el primer concilio de la Iglesia universal, pues presenta a un Hijo, divino, que asume absolutamente todo lo humano.

Pero el problema se hace más radical si se pregunta si y cómo el sufrimiento de la cruz afecta a “Dios”, al Padre, al origen y futuro último de todo, a quien parece estar más allá de todo. Aquí sólo caben especulaciones y reflexiones en las que cada teólogo introduce de hecho su propia reflexión y su propia fe, y se deja llevar por sus propios presupuestos últimos en presencia del sufrimiento y de Dios. Pero la pregunta nos parece inevitable, aunque

la respuesta lleve a lo desconocido.

Para adentrarnos en una posible respuesta, hagamos una reflexión previa. Hablar de Dios "en sí mismo" sólo puede hacerse, tal como hemos visto antes, en forma doxológica a partir de alguna realidad experimentable, aunque relacionar lo experimentable con Dios sea cosa de fe, y de esta forma, la fe opera desde realidades positivas. Si, por ejemplo, se da la liberación de un pueblo oprimido y si se da la resurrección de Jesús, entonces, adjudicando esas acciones a Dios en la fe, puede decirse algo de Dios en-sí-mismo: Dios es liberador y Dios es resucitador. Aunque estas afirmaciones sean de fe, incomprendibles por lo tanto, pueden ser aceptadas creyentemente y suelen ser aceptadas por la teología "sin mayor problema", pues introducen en Dios algo positivo, aunque novedoso, pero sin introducir en Dios ninguna forma de limitación, tal como se ha entendido ésta desde el pensamiento griego.

La fe cristiana, sin embargo, introduce una radical novedad en el modo de hacer afirmaciones doxológicas sobre Dios, en base a la realidad central de la encarnación. Aceptar ésta es, por supuesto, cosa de fe, pero una vez aceptada, la fe, y la teología, se ven forzadas a afirmaciones verdaderamente vertiginosas. Si el Hijo es realmente carne, entonces, ha acaecido un "devenir" en el Dios que no es carne. Si Jesús resucita como primogénito y sólo al final Dios será todo en todos, entonces, "el futuro" le compete a Dios y es una forma de ser de Dios. Estas dos afirmaciones escandalosas sobre el devenir y el futuro de Dios, ya han sido aceptadas por la teología, la primera desde antiguo, la segunda más modernamente (W. Pannenberg, J. Moltmann, K. Rahner, J. B. Metz).

Con esto sólo queremos recalcar ahora que la dinámica de una fe basada en la encarnación hace quebrar los presupuestos normales del pensar humano acerca de Dios e incluso el modo creyente de proceder al hacer afirmaciones doxológicas sobre Dios.

(b) Volviendo ahora al sufrimiento de Dios, si Jesús no es sólo lo que "ha devenido Dios", ni sólo "el primogénito" que apunta al futuro de Dios, sino que es también el que sufre en la cruz y el que sufre más específicamente el abandono de Dios, entonces, se

impone la pregunta por la misma realidad de Dios en la cruz, aunque todos intuimos que no va a haber palabras adecuadas para responder, la pregunta por el sufrimiento como posible modo de ser de Dios.

Cómo formular, que no explicar, qué sea el sufrimiento en Dios no es fácil, evidentemente, y en el NT no hay formulaciones sobre el "sufrimiento de Dios", ni siquiera en la forma en que se alude a su "devenir" y su "futuro". Hablar del sufrimiento de Dios en la cruz es, pues, reflexión teológica, pero creemos que no es una reflexión arbitraria. Pablo dice que Dios *estaba* en la cruz de Jesús, y en Marcos 15, 39, el centurión hace la confesión de fe: "verdaderamente éste era *Hijo de Dios*", después de la muerte de Jesús.

Lo importante de estas teologizaciones es la afirmación de que Dios *estaba* en la cruz de Jesús. Pero ese *estar en* no se puede separar de *la cruz* en que Dios estaba, pues le pertenece a la estructura histórica de la revelación el que la realidad del lugar en que Dios se manifiesta sea mediación de su propia realidad. Nada sabríamos de un "Dios" bueno, si no hubiese *estado* en las obras bondadosas de Jesús. Nada sabríamos de un "Dios" perdonador si no hubiese *estado* en la acogida de Jesús a los pecadores. Nada sabríamos de un "Dios" que llama a la vida a lo que no es, si no hubiese *estado* en la resurrección de Jesús.. En otras palabras, la revelación de Dios es de índole sacramental, no sólo de índole conclusiva, al hacerse presente en realidades históricas. Si esto es así, es al menos verosímil proceder en el sentido inverso: en todo lugar de la realidad de Jesús se manifiesta algo de Dios. Es, por lo tanto, verosímil que el estar de Dios en la cruz, en cuanto cruz, revele algo de Dios.

Qué es lo que revela es asunto de reflexión, discutible por ello mismo, y mucho más en este caso, por la naturaleza del asunto. La tradición luterana tiende a exacerbar, grandiosamente, la formulación de ese misterio. *Nemo contra Deum nisi Deus ipse* ("nadie contra Dios sino el mismo Dios"). Así, la presencia de Dios en la cruz mostraría que dentro de Dios se da un desdoblamiento y un distanciamiento entre el Padre y el Hijo, lo cual ha llevado a la

formulación de que el Padre rechaza al Hijo, en lo que consistiría el máximo de su sufrimiento. Tal exacerbación conceptual para expresar el sufrimiento de Dios nos parece exagerada, pero tampoco creemos honrado desentenderse totalmente de cómo le afecta a Dios el *estar* en la cruz de Jesús. Si el Dios de Jesús contradice claramente la *apatheia*, la indiferencia de los dioses griegos a lo largo de toda la vida de Jesús, no hay por qué presumir que, precisamente, en la cruz, se torne apático, desentendido. No parece congruente decir que Dios en la cruz no está afectado sino que está apático.

Para ello, de manera antropomórfica, por supuesto, creemos que basta decir que Dios sufre en la cruz de Jesús y en la de las víctimas de este mundo al ser testigo in-activo y silencioso de ellas. Su no-actuación ante la muerte del Hijo amado es un hecho, y, si ese hecho no se interpreta como suma crueldad, entonces, esa in-acción y ese silencio es lo que puede interpretarse como la forma negativa en que la cruz le afecta al mismo Dios.

Cómo se formule el sufrimiento de Dios nos parece, pues, algo secundario y formularlo adecuadamente es, en definitiva, imposible. Lo importante, creemos, es la afirmación de que Dios participa en la pasión de Jesús y en la pasión del mundo. Como formulación doxológica, quizás puedan servir estas audaces palabras de J. Moltmann. "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"<sup>20</sup>.

(c) ¿Es esto crueldad, es impotencia, cosas ambas que repugnan a la idea de Dios? Ya hemos dicho que el NT interpreta la entrega que Dios hace del hijo en último término como amor: Dios está inactivo en la cruz para que los hombres podamos fiarnos de su amor; Dios no habla a Jesús para poder seguir hablando a los hombres; Dios deja morir a Jesús para poder comunicarnos su designio de vida. Y para poder decir eso tan positivo en sí mismo y rechazar que al Dios cristiano le es totalmente ajena la a-patía de

20. *Op. cit.*, 269.

los dioses griegos, hay que decirlo también desde lo negativo. También a Dios le afecta el sufrimiento. Dios está crucificado.

Lo central en esta reflexión es, pues, que el mismo Dios ha aceptado, al modo de Dios, encarnarse consecuentemente en la historia, dejarse afectar por ella y dejarse afectar por la ley del pecado que da muerte. La cruz no hay que verla como designio arbitrario de Dios ni como castigo cruel hacia Jesús, sino como consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación, el acercamiento radical por amor y con amor, lo lleve a donde lo lleve, sin salirse de la historia, sin manipularla desde fuera. Y eso, en palabras humanas, significa también la aceptación del sufrimiento por parte de Dios.

En esto no hay que ver ni sublimación ni justificación del sufrimiento. A lo que Dios anima es a la encarnación real en la historia, pues sólo así la historia será salvada, *aunque* eso lleve a la cruz. El *Dios crucificado* no es, entonces, más que otra expresión, provocativa y chocante, equivalente a la del *Dios solidario*. De nuevo, queda la pregunta de por qué la solidaridad se tenga que mostrar de esa manera, por qué hasta el mismo Dios, para ser solidario, lo tenga que ser a la manera crucificada. Pero los seres humanos entendemos muy bien, sin encontrar explicación lógica, que en la historia no hay amor sin solidaridad y no hay solidaridad sin encarnación. Una solidaridad que no esté dispuesta a participar en la suerte de aquellos con quienes se solidariza sería paternalismo, por decirlo suavemente, o llevaría al despotismo. Una solidaridad en un mundo de víctimas que no estuviera dispuesta a llegar a ser víctima acabaría no siendo solidaridad.

El sufrimiento de Dios es, pues, bien “verosímil”, si es que Dios ha querido revelar su solidaridad con las víctimas de este mundo. Si desde el principio del evangelio, Dios aparece en Jesús como un Dios *con* nosotros, si a lo largo de él se va mostrando como un Dios *para* nosotros, en la cruz aparece como un Dios *a merced de* nosotros y, sobre todo, como un Dios *como* nosotros.

Una vez más, la razón puede preguntar qué interés tiene ese Dios como nosotros, precisamente, cuando lo que buscamos los humanos es una realidad muy distinta a nosotros, que nos salve de

nuestra limitación, y eso no lo encontraremos en la cruz. Pero no hay que desdeñar la esperanza que genera la solidaridad de Dios en la cruz. En forma vigorosa, y si se quiere exacerbada, J. Moltmann lo ha dicho: "sólo estando 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"<sup>21</sup>.

Desde América Latina se entiende muy bien que la solidaridad lleva a la encarnación. Cuando el gobierno ofreció a Mons. Romero seguridad personal, él contestó: "el pastor no quiere seguridad mientras no le den seguridad a su rebaño"<sup>22</sup>, y la reacción de los pobres en El Salvador fue agradecida y entusiasmada. En pura especulación, pudiera discutirse si Mons. Romero hizo bien o hizo mal en rechazar la seguridad que le ofrecían, bajo el presupuesto, nada probable, de que eso le hubiera ahorrado la muerte prematura y ahora seguiría haciendo el bien y promoviendo la liberación en este mundo. Sin embargo, no cabe duda de que las palabras de Mons. Romero fueron comprendidas como palabras de verdadera solidaridad hacia su pueblo y, por eso, como palabra de amor.

Lo que el sufrimiento de Dios en la cruz dice, en definitiva, es que el Dios que lucha contra el sufrimiento humano ha querido mostrarse solidario con los seres humanos que sufren, y que la lucha de Dios contra el sufrimiento es también a la manera humana. No es quizás una verdad filosófica, ni sabemos si está muy presente en otras tradiciones religiosas, pero es esencial a la tradición bíblica y, ciertamente, a la cristiana que hay que luchar decididamente contra el pecado para erradicarlo, pero que esa lucha pasa por el cargar con el pecado. Lo que esclarece el sufrimiento de Dios en una historia de sufrimiento es que entre la disyuntiva de aceptar el sufrimiento, sublimándolo, o eliminándolo desde fuera se puede y se debe introducir un nuevo elemento: cargar con él.

Pero hay que añadir también que, al cargar con ese sufrimien-

21. *Op. cit.*, 348s.

22. *La voz de los sin voz*, 460.

to, Dios dice de qué parte está, con qué luchas se está solidarizando. El silencio de Dios en la cruz, como silencio doliente para el mismo Dios, puede interpretarse, muy paradójicamente, como solidaridad con Jesús y con los crucificados de la historia: es la cuota de Dios en la lucha histórica por la liberación en lo que ésta tiene de sufrimiento necesario. En este sentido, son bien correctas las palabras de L. Boff: "si Dios calla ante el dolor es porque él mismo padece y hace suya la causa de los martirizados y de los que sufren (ver Mt 25, 31). El dolor no le es ajeno; pero si lo asumió no fue para eternizarlo y dejamos sin esperanza, sino porque quiere poner fin a todas las cruces de la historia"<sup>23</sup>.

Las víctimas de la historia esperan un amor eficaz, ciertamente, pero se complacen también en un amor creíble. En palabras intuitivas lo expresan los campesinos crucificados de El Salvador: "meditamos la pasión de Jesús y así mantenemos la esperanza de la resurrección". Y ese amor creíble es también eficaz. Así son las cosas. Un amor creíble genera en la historia que otros prosigan la causa que se expresó en ese amor. Esto no tiene por qué derivarse del análisis del concepto, pero surge en la realidad. Por eso, podrá discutirse teóricamente hasta la saciedad si el Dios crucificado funge, en último, término como sublimación y justificación del sufrimiento o si es la mayor protesta contra el sufrimiento y el mayor acicate para luchar contra él. Para nosotros, la cosa es más simple. El Dios crucificado no es una realidad que puede abordarse con un concepto teórico, sino con un concepto práctico; no se trata, pues de teo-logía, sino de teo-praxis: qué es lo que desencadena el Dios crucificado. En América Latina se palpa que el sufrimiento de Dios ha sido también un motivo para propiciar más la liberación que la resignación. Y es que el amor, en cuanto creíble, tiene su propia eficacia. Lo que ese Dios crucificado recuerda siempre es que no hay liberación del pecado sin cargar con el pecado, que no hay erradicación de la injusticia sin cargar con ella.

23. *Op. cit.*, 419.

### 3. El conocimiento de Dios en la cruz de Jesús

Lo que la cruz manifiesta en directo de Dios es su in-acción y su sufrimiento, y esta afirmación lleva a rehacer la pregunta de lo que significa conocer a Dios y a través de qué, dado que el conocimiento de Dios siempre suele presuponer, de una u otra forma, la relación de Dios con algo positivo.

Ante esto, lo que suele ocurrir es que o se ignora el sufrimiento de Dios, con lo cual desaparece el problema, o se eleva dicho conocimiento a puro escándalo, más allá de toda racionalidad. En nuestra opinión, lo que hay que hacer es ubicar lo más adecuadamente posible la revelación de Dios en la cruz junto a otros momentos revelatorios; es decir, comprender la revelación de Dios y mantenerla como la historia de su revelación, hecha de diversos elementos, sea cual fuere la dificultad o facilidad de relacionarlos entre sí y de obtener una síntesis. Así, hay que mantener el momento revelatorio de la creación en el Génesis, de la liberación en el Exodo, de la justicia en los profetas, del silencio en Job, del reino en los evangelios, y, específicamente, el momento del sufrimiento en la cruz y el de devolver vida a una víctima inocente en la resurrección.

En una lectura creyente de la historia, todos esos momentos revelan a Dios. El problema surge al tratar de sistematizarlos, lo cual puede hacerse o absolutizando, dando prioridad, a uno de ellos, o considerando la revelación de Dios realmente como historia abierta de la revelación que sólo culminará al final, dejando, durante la historia, que cada elemento de la revelación sea lo que es, sin quitar agudeza a uno en favor de otro. En definitiva, se trata, como dice Miqueas, de caminar "humildemente" con Dios sin pretender buscar una acabada síntesis de la realidad de Dios en la historia, aceptando en la fe, y en el máximo de fe, que sólo al final Dios será todo en todo. Sólo al final, Dios se revelará como pura positividad y como totalidad, mientras en la historia su revelación pasa también por lo fragmentario y por la negatividad.

Añadamos, sin embargo, que el mero hecho de no poder simultanear y sintetizar adecuadamente los diversos elementos revelatorios es, *in actu*, la prueba, la más definitiva, de que real-



mente estamos ante Dios, ante el misterio de Dios. Lo es para la *fides quae*, teórica y ortodoxa, y lo es sobre todo para la *fides qua*, praxica y existencial. Sólo en la entrega a ese misterio y a lo que de novedoso y cambiante tiene ese misterio respondemos a él.

Dicho esto, nos concentramos ahora en el significado del momento de negatividad en la revelación de Dios: qué significa la realidad de un Dios crucificado para conocer a Dios. Repitamos que no se trata de exasperación conceptual, sino de tomar absolutamente en serio también lo negativo, para que, en definitiva, no hagamos de Dios un Dios a nuestra imagen y semejanza, lo cual es siempre más posible cuando, inevitablemente, nos concentramos en los elementos positivos de la revelación de Dios.

### **3.1. Reformulación de la trascendencia: el Dios "mayor" y el Dios "menor"**

El hombre religioso siempre ha usado la palabra "más" para expresar la trascendencia de Dios. Dios está más atrás (en la creación), más afuera (en la naturaleza), más adelante (en la escatología). Dios es más íntimo para uno que uno mismo (Agustín), es lo más profundo del ser (P. Tillich). Con estas variadas formas lingüísticas se intenta expresar la radical discontinuidad, la infinita distancia entre Dios y creatura. A ese "más" corresponde siempre un Dios "mayor".

Pero esa discontinuidad puede ir más allá de lo pensado por el hombre como verdad y de lo deseado como salvación; puede estar en consonancia con los mejores pensamientos y deseos del hombre, pero puede ser también su crítica y contradicción. La revelación de Dios puede ser plenitud, pero también escándalo. Eso significa que el hombre debe contar con la activa posibilidad de lo radicalmente distinto de Dios y con el escándalo de Dios. Debe contar, en concreto, con que no sólo lo grande, sino también lo pequeño pueda ser mediación de Dios. Y esto es lo que ocurre en la cruz.

Desde la cruz, el lenguaje del "más" tiene que ser complementado con el lenguaje del "menos": Dios está también en lo pequeño, en el sufrimiento, en la negatividad; todo ello le afecta

también a Dios y lo revela. Al Dios "mayor" hay que añadir el Dios "menor". Y la transcendencia de Dios se expresa ahora, precisamente, en mantener la simultaneidad de la grandeza y la pequeñez de Dios.

En el NT, la transcendencia de Dios se expresa con un "más", por supuesto, pero se le añade también un menos: hay sabiduría insondable y amor inaudito de Dios, *pero* en la cruz de Jesús. El "más" sigue siendo el modo de mencionar la transcendencia de Dios, *pero*, ahora, junto a un menos. Y al mencionar conjuntamente ambas cosas, ese Dios se hace *más* transcendente, *más* inabarcable, *más* inefable, *más* misterio.

En concreto, desde el "menos" de la cruz se reformulan drásticamente dos formas específicamente bíblicas de expresar la transcendencia de Dios. La primera es la prohibición de hacerse imágenes de Dios (Dt 5, 8), que el NT radicaliza: "a Dios nadie le ha visto" (Jn 1, 18). Ya vimos antes la razón específica para dicha prohibición: la imagen no puede hablar.

La cruz, sin embargo, añade que cualquier imagen que quisiéramos hacer de Dios no tendría sentido, pues la cruz es el fin de toda imagen, es el cumplimiento *in actu* del segundo mandamiento. En ella no aparece nada de lo que suele hacerse pasar por divino. Pero además, en la cruz no sólo no hay imagen, sino que ni siquiera hay palabra: sólo hay silencio de Dios. Dios no se muestra interpelando positivamente, sino en silencio. En la cruz, su imagen y su palabra poseen una cualidad no pensada y, por eso, hay que reformular su transcendencia.

La segunda es que, a diferencia de lo que ocurre en el pensamiento griego, a Dios le compete el futuro y creando futuro muestra su poder divino y se deja verificar como Dios. "Para que sepan que soy el Señor, su Dios... les llevaré a la tierra que prometí..." (Ex 6, 7s). "Ese día sabrán quién soy yo" (1R 20, 13.28; Ez 25, 6.8). Sólo al final, Dios será todo en todos (1Co 15, 28). El futuro es un modo de ser de Dios, Dios es el poder que mueve la historia desde el futuro y mostrará su poder al final rehaciendo todas las cosas.

En la cruz, sin embargo, ni hay poder, ni hay futuro. La cruz no es en directo el todavía-no del futuro, sino el radical fracaso de todo pasado y presente, y la cerrazón de todo futuro. La cruz no revela poder, sino impotencia. Dios no triunfa en la cruz sobre el poder del mal, sino que sucumbe ante él. La interpretación creyente, lo hemos visto, ve en ello el amor solidario de Dios, hasta el final, hacia los hombres, pero en directo lo que aparece en la cruz es el triunfo de los ídolos de muerte sobre el Dios de vida. Que en la lucha de los dioses, el verdadero Dios pueda perder, y que a través de esa pérdida pueda mostrarse como el verdadero Dios, exige repensar su transcendencia.

Desde la cruz de Jesús, la transcendencia de Dios no puede, pues, ser pensada desde el más de lo positivo —todo lo purificado que se conceptualice lo positivo creado, como lo hace la vía de la analogía y de la eminencia—, sino que tiene que ser pensada también desde lo negativo. Al ser mayor de Dios le compete el hacerse el Dios menor. Y, paradójicamente, en ese designio suyo de asumir lo que es menor se hace misterio mayor, transcendencia nueva y mayor, que la pensada y balbucida por los seres humanos.

### **3.2. La insuficiencia de cualquier teología natural**

(a) Desde los griegos, el presupuesto fundamental para poder conocer a Dios es la posibilidad de acceso a él desde lo positivo de la realidad, es decir, desde algún tipo de afinidad: “lo semejante es conocido por lo semejante” (Platón). En la realidad creada, por fragmentaria que ésta sea, se busca un acceso positivo a Dios, bien sea en la naturaleza (los griegos), en el ser (Tomás), en la historia (Hegel), en la subjetividad (la modernidad). Algo hay en la realidad que permite (y exige) el acceso a Dios. Eso es positivo y, en último término, necesario, pues sin algún tipo de afinidad con Dios su conocimiento sería simplemente imposible<sup>24</sup>.

Aquí, sin embargo, queremos recalcar el momento de discontinuidad en el conocimiento de Dios, pues en la cruz no aparece en

24. En este sentido son correctas las advertencias críticas de J. I. González Faus y J. Jiménez Limón a lo que escribí en *Cristología desde América Latina*. Véase el número monográfico de la revista *Christus* 511 (1978) 35ss, 58ss.

directo lo positivo. En sí misma, la cruz es sufrimiento, fracaso, muerte, silencio. No hay allí ni vida, ni belleza, ni poder, ni racionalidad, cosas todas éstas a través de las cuales el ser humano pretende acceder a Dios. Si la cruz puede ofrecer acceso a Dios esto ha de acaecer *sub specie contrarii*, y ello significa aprender a ver poder en la impotencia, palabra en el silencio, vida en la muerte. La teología natural, que accede a Dios objetivamente sólo desde lo positivo de lo creado, se muestra, pues, insuficiente para conocer a Dios en la cruz.

(b) Y también es insuficiente desde lo subjetivo. Aristóteles afirma que lo que pone en marcha el proceso del conocimiento es la admiración, pues en la realidad existe algo que no sólo puede ser conocido, sino que mueve a conocer y a buscar congruencia entre la realidad de las cosas, lo cual, además, produce gozo. Pero en la cruz no hay positiva admiración que mueva a conocer ni a hacer avanzar el conocimiento hasta llegar a Dios. Si en presencia de la cruz hay conocimiento de Dios, el principio motor del conocimiento no está en la admiración, sino en el sufrimiento. Sólo así se obtiene una simpatía, una connaturalidad, con el objeto que se pretende conocer. "El sufrimiento precede al pensamiento" (Feuerbach). El sufrimiento interior subjetivo, en presencia del sufrimiento exterior objetivo, es lo que podrá hacer conocer algo de Dios en la cruz; sin él, nada de Dios se mostrará en la cruz.

Pero conocer desde el dolor significa siempre algo más que conocer. El sufrimiento externo, por su propia naturaleza, no es sólo algo a ser constatado y registrado en la conciencia, analizado, incluso explicado, sino algo ante lo que hay que tomar postura. Esta postura podrá ser el rodeo para no verlo, la resignación o la protesta; pero podrá ser también la decisión a erradicar ese sufrimiento. El conocimiento desde el dolor es siempre conocimiento comprometido, de diversas formas, por acción o por omisión, pero comprometido al fin y al cabo. Si va a haber conocimiento de Dios en la cruz, algún compromiso hay que asumir. Y según sea éste, se podrá ir captando a Dios con la radicalidad de los hechos más que con la del puro concepto.

La admiración mueve a conocer más y más hasta intentar lle-

gar a lo que da paz a la razón. Pone en marcha un infinito movimiento que busca sosiego y descanso. En las bellas palabras de Agustín, "nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti". El tipo de "admiración" que causa la cruz, sin embargo, desencadena otro movimiento. Quien encuentra a Dios en la cruz, se encuentra con un Dios que no lo deja descansar ni sosegar. El "más" de conocimiento que exige la realidad de Dios, cuando éste es visto desde lo negativo, no es un puro más noético, sino un más que incluye esencialmente la esperanza y la praxis, es un más que deja para siempre el corazón inquieto, cuestionado y cuestionante.

(c) Por último, el conocimiento siempre está movido por un interés (Habermas) y también el conocimiento de Dios. Es un interés comprensible y necesario, pero que puede ser espúreo, cuando en el conocimiento de Dios se busca la reafirmación de lo que quisiéramos conocer. Esto es lo que de forma exagerada, pero no totalmente injusta, achaca la teología dialéctica, sobre todo K. Barth, a todo conocimiento natural de Dios y a toda forma de religión. La crítica consiste en que busquemos al Dios que nos agrada, al que dé respuesta a lo que nosotros pensamos ser las verdaderas preguntas. Llevada esta tesis hasta la exasperación, K. Barth afirma que la religión y la teología natural son idolatría, son la pretensión de justificarse el hombre por sí mismo.

Esta tesis necesita una severa corrección desde las víctimas de este mundo, pues ellas tienen todo el derecho de imaginarse a un Dios que es suyo, que les hace justicia, que les otorga vida, y tienen derecho porque así es Dios y así se ha revelado<sup>25</sup>. Pero eso no hace totalmente falsa la crítica de K. Barth. Sigue siendo verdad

25. Este pudiera ser, en mi opinión, el lugar más adecuado para el tratamiento de la religiosidad popular. De nuevo, son correctas las advertencias críticas que me hacen J. I. González Faus y J. Jiménez Limón sobre no exagerar la distinción entre fe y religión en el artículo citado en la nota anterior (37s y 49s). En mi opinión, lo central de la religiosidad popular consiste en la necesidad de dominar la vida a los niveles primarios y en la comprensión de Dios desde ahí, lo cual me parece absolutamente legítimo, sea cuales fueren los ulteriores peligros. Sobre la religiosidad popular, véase D. Irrarázaval, "Religión popular" en *Mysterium Liberationis II*, 345-375.

que los seres humanos queremos dictar a Dios cómo deba ser aunque de esa forma no sea como él es en verdad.

Nuestro interés al preguntar por Dios puede ser, en principio, legítimo o ilegítimo. En la cruz, los intereses ilegítimos son desenmascarados, y los legítimos son reformados, pero lo que la cruz muestra en cualquier caso es que nuestros intereses son quebrados. En este sentido, la cruz no es respuesta a nuestra pregunta por Dios, sino que es la pregunta radical a nosotros mismos cuando nos preguntamos por Dios. Cómo quiebra la cruz nuestro interés por conocer a Dios aparece en los ya clásicos versos de D Bonhoeffer.

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

Los hombres se acercan a Dios en el dolor de Dios  
y lo hallan pobre, insultado, sin abrigo, sin pan,  
lo ven vencido y muerto por nuestro pecado, ¡Oh, Señor!  
Los cristianos permanecen con Dios en la pasión<sup>26</sup>.

Estos versos hay que entenderlos bien. Admiten una lectura sumamente cruel y otra lectura cristiana. Lectura cruel sería borrar la primera estrofa o interpretarla sólo como expresión de la *hybris* del hombre, pues los hombres en realidad necesitan todo ello, y ciertamente los pobres. Lectura cristiana es ver a los crucificados de este mundo que se acercan a Dios no por ningún interés ilegítimo, sino buscando pan, dignidad, que Dios les ayude a bajar de la cruz. (Otra cosa ocurre con los crucificadores, quienes, quieren más riqueza y más poder, y por ello buscan a un dios).

La segunda estrofa, sin embargo, es la más específicamente cristiana. Lo es, polémicamente, porque desenmascara los intereses espúricos que puede expresar la primera; y lo es, sobre todo porque afirma la realidad: también Dios está en la pasión. Que encontrar a Dios así sea cuestionamiento o consuelo, alienación o

26. *Op. cit.*, 213.

ánimo al compromiso, maldición o bendición, depende, en último término, de quién se acerca a la cruz. En América Latina, el egoísmo de los empobrecedores siempre los lleva a recitar la primera estrofa, insaciablemente, mientras que la segunda les parece el mayor de los absurdos, y si la leen bien, el mayor de los cuestionamientos. Los pobres, por su parte, recitan con necesidad y verdad la primera estrofa, y muchos de ellos aceptan también la segunda, sin que eso les produzca alienación. La aceptan porque en la cruz ven a "su" Dios y ese "su" Dios en la cruz les da, paradójicamente, esperanza y ánimo.

### 3.3. Las víctimas como lugar de revelación de Dios

La poesía de Bonhoeffer termina así: "los cristianos permanecen con Dios en la pasión". El conocimiento de Dios tiene siempre un lugar material y el lugar del conocimiento del Dios crucificado son las cruces de este mundo, que, aunque no mecánicamente, funcionan como quasi *ex opere operato*. Así lo afirma el NT, especificando qué tipo de sufrimiento hace presente al Dios cristiano: no cualquier sufrimiento, sino el sufrimiento de las víctimas de este mundo. Dios está presente en la cruz de Jesús, dice Pablo. Dios está presente en los empobrecidos de este mundo, dice el capítulo 25 de Mateo<sup>27</sup>.

Las víctimas de este mundo son el lugar del conocimiento de Dios, pero lo son sacramentalmente. Dan a conocer a Dios porque lo hacen presente. Como en la cruz de Jesús, en ellos "la divinidad se esconde", como dice san Ignacio en las meditaciones de la pasión, pero allí está. Estar al pie de la cruz de Jesús y estar al pie de las cruces de la historia es absolutamente necesario para conocer al Dios crucificado<sup>28</sup>.

Pero si esto es así, el conocimiento de Dios en la cruz es realmente "revelación". Lo es no sólo porque en la cruz se desvela lo hasta ahora no conocido ni pensado, sino porque se manifiesta lo

---

27. W. Schrage, *op. cit.*, 107: "Dios se ha identificado con los pobres, con los hambrientos, con los enfermos y con los presos".

28. J. I. González Faus, "Los pobres como lugar teológico", *RLT* 3 (1984) 275-308.

realmente impensable. Así lo afirma Pablo al reconocer que relacionar esencialmente a Dios con la cruz es locura para gentiles y escándalo para judíos (1Co 1, 23). Podrá aceptarse o no la presencia de Dios en la cruz, parece decir Pablo. Pero, si se acepta, entonces, no se ha alcanzado a Dios por extrapolación, racional o creyente, de lo esperado y anhelado, sino que el mismo Dios se ha mostrado sin base alguna en las expectativas humanas y el mismo Dios ha comunicado la fuerza para ser reconocido como Dios. La cruz de Jesús funge, entonces, estrictamente como revelación de Dios, en su doble acepción de desvelación de lo inesperado y de fuerza graciosa para ser reconocido como Dios. Y desde esta perspectiva precisa hay que considerar la cruz como evangelio.

Para reconocer a Dios en la cruz no hay ninguna receta, y en un primer momento, en la cruz no hay más que silencio y escándalo. Si en la fe, sin embargo, se acepta que ahí está Dios, entonces, hay que estar dispuestos a la gran sorpresa de que Dios no es como lo pensamos. Hay que estar dispuestos a encontrarlo no sólo a través de lo positivo, sino también de lo negativo. Hay que estar dispuestos a verlo no sólo como el Dios mayor, sino como el Dios menor. Hay que estar dispuestos a que esa sorpresa escandalosa cambie y trastrueque el propio interés por conocer a Dios. Y hay que estar dispuestos, sobre todo, a la encarnación al pie de la cruz y a bajar a los crucificados de sus cruces. Esta disposición no garantiza mecánicamente que encontremos a Dios en la cruz, pues muy razonablemente el ser humano puede seguir pensando que nada de Dios puede haber en ella. Pero sin esa disposición, ciertamente, no encontraremos a Dios en la cruz.

\* \* \* \*

Decíamos al principio que este capítulo sobre el Dios crucificado es muy personal. Ciertamente, podrá discutirse por qué hacemos tanto hincapié en ello, aunque insistimos en que hemos expuesto la cruz no como el todo de la revelación de Dios, sino como “un momento” de ella, y podrá discutirse teóricamente lo que hemos expuesto. En lo que queremos insistir, indefensamente desde un punto de vista argumentativo, es en que es la realidad lati-



noamericana y no una determinada corriente teológica lo que nos mueve a hablar así.

Cuando G. Gutiérrez hace la pregunta central “cómo hablar de Dios desde Ayacucho”<sup>29</sup>, comienza su artículo con las mismas palabras con que hemos comenzado nosotros, aunque ahora no en boca de Jesús crucificado, sino en boca de Guamán Poma: “así Dios mío, ¿dónde estás? No me oyes para el remedio de tus pobres”. Y termina con estas palabras: “el pueblo grita: Señor, ¿hasta cuándo? Oh Dios, ¿pero por qué?”<sup>30</sup>, palabras idénticas a las de los primeros mártires cristianos: “¿hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia?” (Ap 6, 10).

Lo que hay que añadir es que en América Latina se insiste en la presencia ante los crucificados, y de una manera precisa: para bajarlos de la cruz. En el lenguaje de Mateo 25, dando de comer al hambriento... En la conceptualidad de I. Ellacuría, el “hacerse cargo” de Dios en la cruz, tiene que ir acompañado del “cargar” con la cruz y del “encargarse” de los crucificados.

Y es que en América Latina no hacemos teología *después* de Auschwitz, sino *durante* Auschwitz, y ello es lo que nos ha movido a escribir este capítulo sobre el Dios crucificado y el siguiente sobre el pueblo crucificado. Terminamos por ello con el poema de Pedro Casaldáliga *Dentro de Auschwitz*.

¿Cómo hablar de Dios después de Auschwitz?,  
os preguntáis vosotros,  
ahí, al otro lado del mar, en la abundancia.

¿Cómo hablar de Dios dentro de Auschwitz?,  
se preguntan aquí los compañeros,  
cargados de razón, de llanto y sangre  
metidos en la muerte diaria de millones...<sup>31</sup>

---

29. *RLT* 15 (1988) 233-241.

30. *Ibid.*, 233, 241.

31. *Todavía estas palabras* (Estella 1989) 45.

## Capítulo IX

### La muerte de Jesús (III)

#### El Dios crucificado

En este capítulo y en el siguiente, *El pueblo crucificado*, entramos en una temática verdaderamente última. Si queda clara la razón histórica de la muerte de Jesús, queda siempre el por qué son así las cosas y por qué hay víctimas inocentes en la historia. Si el NT interpreta el sentido de esa muerte como máxima expresión del amor de Dios, queda siempre el por qué no tuvo Dios otra forma de mostrarlo que ésta. En definitiva, queda la pregunta de por qué el pecado tiene poder y por qué ni el mismo Dios, si quiere ser fiel a la condición de los seres humanos, puede sustraerse a esa ley de la historia.

Si se plantea aforas que fuerzan a avanzar el pensamiento se trata, creemos que no se puede pensar otra más radical que ésta: que el pecado tiene poder, en comparación con la cual otras aforas que dan que pensar al ser humano — cómo compaginar creador y creatura, lo uno y lo múltiple, sujeto y objeto — palidecen. Quizás esta afora suprema de que el pecado tiene poder no se pueda pensar en absoluto, ni siquiera a la manera como se piensan las otras. Pero sí es bueno reflexionar sobre ella, pues este pensar que no surge de la admiración, sino de la perplejidad y de la protesta, nos introduce mejor que cualquier otra cosa, pensamos, en lo específicamente cristiano, en un resucitado que antes ha sido crucificado.

Ante todo hay que recordar que la cruz en sí misma es escán-

dalo para la razón. Lo es por lo que tiene de muerte, aunque esto lo puede suavizar la razón al verla como realidad natural, dada la condición del ser humano. Lo es en mayor grado por lo que tiene de muerte injustamente infligida al justo y al inocente por seres humanos. Y lo es en sumo grado, porque quien muere en esa cruz es Jesús, aquel a quien en la fe se le reconoce como Hijo de Dios y como Dios. Ciertamente es que la resurrección puede causar algún alivio a la razón, pues en este caso al menos "el verdugo no ha triunfado sobre la víctima", pero sigue en pie la pregunta de por qué hasta el Hijo de Dios llegó a ser víctima del pecado de este mundo. En este sentido preciso, la resurrección de Jesús radicaliza todavía más el escándalo de la cruz. Como dice L. Boff, "¿cómo compaginar la paradoja muerte-maldición de Jesús (ver Dt 21, 23) y la resurrección gloriosa que tienen el mismo origen divino?"<sup>1</sup> Es, pues, necesario detenerse en el escándalo de la cruz en sí misma sin precipitarse a disolverlo desde la "solución" de la resurrección.

Es necesario, porque la historia sigue produciendo cruces, en El Salvador ha producido 75,000, y no es nada bueno acostumbrarse a esa tragedia, ni pactar con ella ni buscar precipitadamente un sentido. Ojalá esas cruces sirvan para algo y, de hecho, generan muchas cosas positivas: esperanza, compromiso, solidaridad..., y ojalá sirvan para la liberación. Pero ahí están, y su posible y real servicio a la vida y a la liberación no debiera hacer desaparecer el horror de que la historia sea así y de que ni el mismo Dios cambia estas cosas. Dice don Pedro Casaldáliga: "Hace tiempo, desde que entré en contacto habitual con las poblaciones indígenas, que siento la desaparición de pueblos enteros como un absurdo misterio de iniquidad histórica que convierte mi fe en abatimiento. 'Señor, ¿por qué los has abandonado?' ¿Cómo puede el Padre de la vida, el Espíritu creador de toda cultura, permitir estos aniquilamientos?"<sup>2</sup> Es la pregunta por el sentido último de la historia y la pregunta de la teodicea: cómo compaginar un Dios

1. *Op. cit.*, 367.

2. "Los indios 'crucificados'. Un caso anónimo de martirio colectivo", *Concilium* 183 (1983) 387.

bueno y poderoso con los horrores de la historia. Y, de nuevo, no conviene precipitarse en dar las consabidas respuestas teóricas a estas preguntas: Dios hace justicia en la otra vida, Dios saca bienes de los males, Dios respeta la libertad humana, pues, de no hacerlo, sería todavía mayor la monstruosidad metafísica. Bien está intentar buscar alivio para la razón escandalizada, pero mal está que ese alivio eliminase el escándalo.

Detenerse ante el escándalo de la cruz es, pues, necesario, pero es también saludable, no para propiciar ningún dolorismo, ni para posibilitar ninguna dialéctica conceptual, platónica o hegeliana: si tan hondo fue el abismo de lo negativo (la cruz), cuán excelso será lo positivo (la resurrección), sino simplemente para ser honrados con la realidad, paso primero de toda humanización. Es saludable, por razones teóricas, pues desde la cruz se cristianizan radicalmente todos los contenidos teológicos: Dios, Cristo, el pecado, la gracia, la esperanza, el amor... Como se ha dicho, la cruz de Jesús o es el fin de toda teología o es el comienzo de una teología nueva y radicalmente cristiana, más allá del ateísmo y del teísmo que siempre piensan a Dios en correspondencia y continuidad con el hombre<sup>3</sup>. Y lo es también por razones fácticas. Es una sorpresa constatable que, con frecuencia, quienes con más radicalidad toman las cruces de la historia y menos las suavizan, quienes menos se acostumbran a ellas y menos aceptan las respuestas "baratas"<sup>4</sup> a la pregunta de la teodicea, éstos son quienes con más ahínco se entregan a suprimir las cruces de la historia, aunque ello les lleve a ellos mismos a la cruz, y éstos son los que más se entregan a ese Dios misterioso que estaba en la cruz.

Por todo ello, este capítulo nos parece sumamente importante en cualquier cristología, y también sumamente personal, se lo confiese o no, pues al reflexionar sobre Dios y la cruz, se sepa o no, se está diciendo en qué Dios se cree, se está exponiendo la

3. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 353-358.

4. "La gracia barata es el enemigo mortal del cristianismo", decía Bonhoeffer, *op. cit.*, 17. De la misma manera, hay que poner en guardia contra la "revelación barata", como si se nos hubiera dicho quién es Dios sin ningún escándalo objetivo y subjetivo.

propia visión de la historia y de los seres humanos. Por eso, pensamos que, en este capítulo sobre todo, no basta el manejo y la exégesis de los textos bíblicos y patrísticos y de la multitud de teologías que versan sobre el tema, como si se pudiera encontrar un texto o una serie de ellos que acallaran, explicándola, la pregunta. Indudablemente, uno podrá juzgar como más razonable una u otra exégesis, una u otra interpretación teológica, pero no en último término porque esclarezcan conceptualmente el asunto de una vez para siempre, sino porque en unos determinados textos puede ver reflejado de mejor forma lo que el autor piensa ser su propia fe en presencia de la pregunta última que es la cruz.

Y ya que se trata de un capítulo muy personal, permítasenos añadir una última reflexión. Lo que nos mueve a este escándalo de la cruz no es favorecer el dolorismo

proviene de la misma realidad crucificada. No se trata de haber leído una palabra de Pablo o de J. Moltmann, aunque se pueda conceptualizar la cruz de una manera más actual. El escándalo si se vive en la historia. Lo único que hay que hacer es no olvidar a los mártires que olvidan a sus mártires. "Ay de los humanos y creyentes que olvidar calcamos.

Si no olvidamos a los crucificados actuales, no olvidamos al crucificado Jesús. Pero si se lo hace, se pregunta por Dios necesariamente. Y, aunque la teología sea, como todas, limitada, y esté abierta a cuestionar

creemos insustituible llamar a ese Dios "el Dios crucificado". Y permítasenos decirlo con una experiencia muy personal. Cuando el 16 de noviembre de 1989 fueron asesinados, fuera de la casa, los jesuitas de la UCA, el cuerpo del P. Juan Ramón Moreno fue arrastrado hacia el interior de la residencia a uno de los cuartos — el mío. En el trájín se cayó un único libro del estante de la habitación y quedó empañado con la sangre de Juan Ramón. Ese libro era *El Dios crucificado*. Un símbolo, por supuesto, pero que expresa lo que se quiere decir en este capítulo: la participación real de Dios en la pasión del mundo.

## **1. El silencio de Dios en la cruz de Jesús**

Si ya el hecho mismo de que Jesús, el Hijo de Dios, muriera en la cruz es en sí escandaloso, la descripción que los evangelios hacen de esa muerte en nada disminuye el escándalo, sino que lo aumenta. La muerte de Jesús es descrita, en el conjunto de las tradiciones, como algo sobrenegador. En ellas, su muerte no aparece como muerte placentera ni menos como muerte hermosa. Según las narraciones, Jesús no muere con la sabiduría de Sócrates, ni con la tranquilidad estoica de Séneca. No muere como muchos otros mártires, religiosos y políticos antes y después de él, que se entregan entusiásticamente a la muerte. No va cantando al martirio como muchos cristianos después de él o como el "mártir rojo" del que habla E. Bloch. Sea cual fuere su autoconciencia desde el huerto hasta el final de su vida, su muerte no es descrita de estas formas.

### **1.1. Las palabras de Jesús en la cruz**

(a) Como es sabido, los evangelios ofrecen diversas palabras de Jesús en la cruz. Sus palabras, que podemos llamar penúltimas, están, ciertamente, muy teologizadas: la palabra de perdón a sus verdugos (Lc 23, 34), y de bendición al buen ladrón (Lc 23, 43), las palabras a su madre y al discípulo amado (Jn 19, 25-27), el "tengo sed" (Jn 19, 28). Pero más importantes son las que podemos llamar palabras últimas, sus palabras teológicas, las que apuntan a la realidad de Dios en la cruz. Son palabras con las que Jesús se dirige a su Dios en su último momento

Según Marcos 15, 34, al que sigue Mateo 27, 46, Jesús exclama "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", que es el comienzo del Salmo 22. Según Lucas 23, 46, Jesús dice: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu", que es el versículo 6 del Salmo 31, salmo de confianza. Según Juan 19, 30, Jesús dice: "Todo está cumplido". Todas estas palabras están redactadas en el transcurso de varias tradiciones que X. L. Dufour resume así: "Marcos, situando el momento de la muerte de Jesús en un contexto apocalíptico, muestra en Jesús un hombre que muere solo, abandonado por Dios a la violencia de los soldados romanos, y que muere por medio de los discípulos, sin ninguna ayuda divina". Lucas... muestra un 'por qué' el estado de Jesús... muestra en Jesús el momento de la muerte... pone en manos de Dios... Por lo que el sentido del último grito de Jesús: "Tú eres mi Dios", sin ocultar por eso la situación trágica".

Cómo murió realmente Jesús no es cosa fácil de determinar. Su muerte, muy probablemente por asfixia, quizás ni siquiera hizo posible que estas últimas palabras fueran pronunciadas y escuchadas con claridad. De ahí que históricamente es el "gran grito" que lanza Jesús (Mt 27, 46; Mc 15, 34; Jn 19, 30; Lc 23, 46)<sup>6</sup>, de modo que las formulaciones de los evangelistas serían "el resultado de las concreciones que hizo la comunidad primitiva de un grito sin palabras"<sup>7</sup>. Lo que queda claro es que existen diversas interpretaciones evangélicas, ninguna de ellas placentera, de esa muerte. En Marcos y Mateo es donde la tragedia llega al punto culminante con el abandono de Dios, mientras que en Lucas la muerte tiene un sentido y en Juan es la coronación de la marcha triunfal de Jesús hacia Jerusalén.

5. *Op. cit.*, 159s.

6. En Juan, el grito es sustituido por "inclinando la cabeza, entregó el espíritu" (19, 30).

7. X. L. Dufour, *op. cit.* 155. Cuáles fuesen las últimas palabras de Jesús es difícil determinarlo y se han propuesto varias hipótesis. X. L. Dufour, *op. cit.* 155s, basado en H. Salin y T. Boman, menciona la siguiente. Lo que realmente pudo haber sido escuchado por los oyentes son unas palabras en que se menciona al profeta Elías. De hecho, en Marcos 15, 34, Jesús pronuncia su

Cuál sea la interpretación más primigenia de la muerte de Jesús es asunto decisivo, y según exegetas de varias corrientes (Boismard, Benoît, Bultmann, Schrage) ésta es la de Marcos. Es, ciertamente, la más coherente con los datos de su vida y, ciertamente, no pudo ser inventada por las comunidades posteriores, dado el escándalo que suponía que el resucitado, el Hijo de Dios, apareciera muriendo abandonado por el Padre. El hecho desnudo de presentar a Jesús muriendo en el abandono del Padre tuvo que ser algo difícil de aceptar, y creemos que fue un extraordinario acontecimiento el que esos pasajes de Marcos, y en general todo su evangelio antitriunfalista<sup>8</sup>, fueron escritos y aceptados en el canon del NT.

(b) Una contraprueba de ello es que la radicalidad de la descripción de Marcos fue suavizándose de diversas formas, y ya en el NT. Como hemos visto, en Lucas, Jesús muere como el mártir confiado, aunque no dé ya razón de su confianza, y en Juan, Jesús muere como ha vivido: en unidad de voluntad con el Padre. Al nivel de las narraciones se da, pues, un proceso de suavización, aunque hay que recordar que en otras sistematizaciones del NT se recobra la tragedia de la muerte de Jesús, y así, en la teología paulina, Jesús muere como maldito, hecho pecado, entregado por el Padre, y en la Carta a los Hebreos, Jesús se pone con grandes gemidos y lágrimas ante el que podía librarlo de la muerte. Ambas interpretaciones sistemáticas recuerdan más la descripción de Marcos que la de Lucas y Juan.

Ese intento de suavizar el final de Jesús se muestra también en la búsqueda de toda suerte de explicaciones a Marcos 15, 34, para que desaparezca la idea del abandono de Dios. La más común ha

---

grito de abandono en arameo: *Eloi, Eloi, lama sabactani?*, y se añade que los allí presentes entendieron mal estas palabras como si "llamara a Elías" (v. 35). Lo que pudo haber ocurrido entonces es que los oyentes hubiesen escuchado las siguientes palabras en arameo: *aha ta* ("ven Elías"). Pero en arameo esas palabras suenan muy semejantes a estas otras: *eli aita*, que significan "Tu eres mi Dios". El grito de reclamo por el abandono de Dios pudiera haber sido en realidad un grito de adhesión a Dios.

8. Véase, X. Alegre, "Marcos o la corrección de una ideología triunfalista" 229-263.





ner el (posible) abandono de Dios en la cruz de Jesús. Y por muy buenas razones; pues, si así es, ese abandono trastrueca y critica nuestras ideas de Dios<sup>11</sup>.

## 1.2. El abandono de Dios en la cruz de Jesús

Volvamos ahora a la muerte de Jesús. Aun sin poder determinar exactamente ni sus palabras ni su estado psicológico en el momento de su muerte, la narración de Marcos nos parece, objetiva y sistemáticamente, la más adecuada, porque expresa mejor que las otras lo más específicamente trágico de la muerte de Jesús: la radical discontinuidad con su vida. Esa radical discontinuidad, se exprese en términos de abandono del Padre o en otros términos, es real y es lo que constituye la tragedia *objetiva* y específica de la muerte de Jesús. En conjunto, Jesús en la cruz no es presentado como un mártir más, pues (muchos de) éstos han interpretado su propia muerte en continuidad con su vida y como el último servicio a su causa<sup>12</sup>. Ellos desaparecerán, pero la causa seguirá ade-

10. Lo dicho no es más que un ejemplo de algo mucho más grave: el intento perenne de domesticar la cruz de Jesús. Así puede convertirse, malamente en ideal ascético y mentón), en algo positivo a fin de cuentas. O puede convertirse en la condición de posibilidad de que en el cristianismo exista un "culto" sacrificial, en el que incruentamente se rememore, y domestique, lo que en la realidad sucedió muy cruentamente. Véase J. Moltmann, *op. cit.*, §1.60.
11. Recordemos la famosa sentencia de R. Bultmann: "Nos es imposible conocer si la muerte tuvo alguna significación para Jesús... no podemos descartar la posibilidad de que se derrumbara como persona", "Das Verhältnis der christlichen Christusbildung zum historischen Jesus", *Exegetica* (Tübingen 1967) 453. La primera frase suele ser criticada debido las palabras de Jesús en la última cena, pero la segunda tiene la ventaja de, en forma provocativa, avisar al menos del peligro de trivializar de antemano la muerte de Jesús.
12. No se conoce con qué conciencia y con qué palabras explícitas murió Mons. Romero. Pero recordemos sus palabras pronunciadas poco antes de su muerte en las que ve a éste en continuidad con su misión: "si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la semilla de que la esperanza será pronto una realidad. Ojalá se convenzan que perderán su tiempo. Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás", *La voz de los sin voz*, 461.

lante, y su muerte será eficaz para que siga adelante. En presencia de esa continuidad entre su propia vida y causa y su propia muerte, sus sufrimientos físicos y psíquicos son, hasta cierto punto, secundarios. Los mártires cristianos, además, han interpretado su muerte como la mayor gracia y como el don de Dios por antonomasia, aquello que definitivamente los acerca a Dios, aquello que consume y plenifica su continuidad con Dios. Pero la muerte de Jesús no fue narrada así.

Aun cuando se interpretase el grito de Jesús en la cruz como grito de fidelidad, "tú eres mi Dios", no se puede ignorar la discontinuidad teológica entre la muerte y la vida de Jesús, y eso es lo que la tradición de Marcos asienta con toda claridad, sin que las otras tradiciones permitan sacar la conclusión contraria. En la tradición de Lucas, según X. L. Dufour, hay que tomar en serio "la profunda soledad en que se encuentra Jesús"<sup>13</sup>. Y por lo que toca a la de Juan, el texto "podría ser mal entendido si llevara a pasar por alto las interpretaciones más antiguas de Marcos y Mateo"<sup>14</sup>. Veamos, pues, en qué consiste la discontinuidad, la tragedia objetiva de la muerte de Jesús, sea cual fuere su estado psicológico en el momento de morir.

Esencial en la vida y la misión de Jesús fue la convicción de que el reino "está cerca". En las narraciones de la cruz, sin embargo, para nada aparece esa cercanía ni los signos concretos de su advenimiento. En la cruz no se ve que Jesús pensase que, por fin, los ciegos van a ver, los tullidos van a caminar y a los pobres se les va a anunciar la buena nueva... Y no sólo no se ve nada de eso, sino que, por el contrario, se ve el poder agigantado del anti-reino que triunfa sobre el reino. Ciertamente es que Jesús fue acostumbrándose a ello en la última época de su vida, a que quizás el reino vendría de forma distinta a la esperada por él, a que quizás su propia muerte podría acelerarlo (véase lo dicho antes sobre su esperanza en la última cena). Pero ni en el huerto, ni en los juicios, ni en el camino a la cruz, ni en la cruz se presenta a Jesús pensando en el reino que viene ni mostrando que lo que a él le

13. *Op. cit.*, 159.

14. *Ibid.*, 160.



ro en la narración de Marcos no escucha ninguna respuesta.

Es difícil, pues, si no imposible, digamos para terminar este apartado, saber con certeza cómo murió realmente Jesús en relación con su Dios. Pero si se toman todos los datos en su conjunto, creemos que en su muerte aparece mucho más la desolación teológica que la consolación, que de Dios mucho más escucha su silencio que una palabra de cercanía. De innumerables formas, los teólogos han intentado poner en palabras esta desolación teológica de Jesús y no tenemos nada nuevo que ofrecer. Por eso, terminamos este apartado con dos citas; la primera, más circunspecta, de E. Schillebeeckx, y la segunda, más audaz, de J. Moltmann.

Jesús fue efectivamente condenado por haberse mantenido fiel a la misión profética que había recibido de Dios y por haberse negado a responder de ella ante cualquier autoridad que no fuera el propio Dios. En todo esto Jesús confió en el Padre que le había enviado. Pero el Padre no intervino. De hecho, Jesús no encontró ningún auxilio perceptible en aquel a cuyos asuntos se había entregado. Históricamente es difícil negar la lucha interior de Jesús entre la conciencia de su misión y el silencio externo de aquel al que él solía llamar "mi Padre"<sup>6</sup>.

proféticas en nombre de Yahvé y no morirás a nuestras manos" (11, 21). Jeremías se vuelve entonces, a Dios, porque a él le ha encomendado su causa y le pide que tome venganza de sus enemigos, y Yahvé le responde que acudirá en favor del profeta. En un segundo relato (15, 10-21), vuelve a quearse Jeremías, ha soportado el oprobio por predicar la palabra de Yahvé y su situación es desesperada: "¡Ay de mí, madre mía porque me diste a luz, varón discutido y debatido por todo el país" (v. 10). Y Yahvé le responde: "pelarán contigo, pero no te podrán, pues contigo estoy yo para librarte y salvarte" (v. 19s). Aquí, Yahvé ya no menciona que tomará cumplida venganza de sus enemigos, pero sigue hablando a Jeremías y prometiéndole su cercanía. Dos veces vuelve Jeremías a hablar con Yahvé (17, 14-16 y 18, 19-23) y vuelve a quejarse, pero ahora, en los dos relatos, no hay palabra de Yahvé ni le promete vengarse de sus enemigos, ni siquiera que estará con él, solo hay silencio. En el último diálogo (20, 7-18), Jeremías estalla: "¡Malicio el día en que nací" (v. 14), en el culmen de la aflicción del profeta abandonado por Dios en su misión. Sin embargo, Jeremías se rinde ante Dios: "me has seducido Yahvé y me dejé seducir... Había en mi corazón algo así como fuego ardiente, prendido en mis huesos, y aunque yo trabajaba por alargarlo, no podía" (v. 7.9).

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... Uno que vivía tan cerca de Dios... no podía entender su entrega a la muerte maldita en la cruz meramente como un infortunio, como un mal entendido 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"<sup>17</sup>.

## 2. El sufrimiento de Dios

Si quien muere de esta forma es el Hijo de Dios, se impone la pregunta: qué hace Dios ante el sufrimiento, qué dice de Dios la cruz de Jesús, quién es Dios. Y la respuesta no es nada fácil. No lo es por lo escandaloso de la cruz, pero no lo es tampoco porque, según la Escritura, a Dios se le conoce por lo que *hace* y *dice* en la historia: la liberación de un pueblo, y por eso, Dios liberador, defensa de huérfanos y viudas, y por ello, Dios de las víctimas... Pero en la cruz objetivamente, Dios no hace ni dice, no interviene, deja que las cosas, esa terrible cosa que es la muerte del Hijo, simplemente sean. La cruz plantea entonces el gravísimo problema de si y cómo el no-hacer y el no-decir, cómo el silencio, el abandono, la inacción puedan revelar algo de Dios.

Y este problema es independiente de cuáles fueron las palabras y la conciencia de Jesús en la cruz, pues el hecho fundamental objetivo es la muerte infligida injustamente al justo Jesús, y las innumerables muertes injustas a lo largo de la historia, ante las cuales Dios no interviene.

### 2.1. Dios ante el sufrimiento

Las haya pronunciado o no, las palabras de Jesús "por qué me has abandonado" se han convertido, con razón, en el lugar clásico para tratar el problema de la relación entre Dios y sufrimiento y,

16. *Op. cit.*, 290

17. *Op. cit.*, 210.



del que proviene del amor (aunque siempre permanece la pregunta de por qué el que ama a otros generosa y desinteresadamente tiene que sufrir). Pero lo que parece imposible es reconciliarse con el sufrimiento inocente: nada puede devolver sentido al hecho de la muerte de las víctimas inocentes, que, por lo demás, no son excepciones o anécdotas, sino abundantes en la historia de la humanidad.

(b) También para la fe el sufrimiento sigue siendo enigma, y ante ello, el hombre religioso y cristiano se pone ante Dios en la cruz de Jesús, en el máximo momento simbólico de sufrimiento. ¿Qué hace Dios con el sufrimiento de la cruz? ¿Es posible que la cruz otorgue sentido al sufrimiento? Esas son las preguntas a las que se busca respuesta.

Una corriente teológica rechaza cualquier intento de buscar sentido al sufrimiento y protesta contra el intento mismo de buscar ese sentido, aunque fuese en Dios. Intentar justificar el sufrimiento, porque también Dios está presente en el sufrimiento de la cruz, sería inútil, y sería, además, peligroso, porque ese proceder se ha mostrado históricamente alienante. Peor aún, sublimar el dolor, aunque sea en Dios, sería una crueldad, pues Dios tiene que ser visto como el reducto de la pura positividad. Hay que rechazar, pues, cualquier intento de reconciliar a Dios con la miseria y hay que rechazar, por supuesto, cualquier intento de comprender a Dios como quien envía el dolor como castigo (D. Sölle, p. 411). "Cualquier justificación del sufrimiento que incluye a Dios agrava el problema en lugar de solucionarlo" (U. Hedinger, p. 410).

Otra corriente teológica, Urs von Balthasar (pp. 413-414), de parte católica, y J. Moltmann (pp. 407-409), de parte protestante, aborda el tema desde otra perspectiva, que en mi opinión no ha sido siempre correctamente entendida. En ella no se trata ya, o no necesariamente, de ponerse ante Dios en presencia del sufrimiento para buscarle posible sentido, sino ante todo de ver a Dios tal cual él es y de ver si el sufrimiento afecta al mismo Dios o no, con lo cual, de antemano, Dios no puede convertirse en ningún tipo de solución, pues la pregunta no sólo vuelve a renacer ante él, sino que se exacerba. Con ello, pues, no se trata, o no necesariamente,



ni de explicar ni de justificar ni de sublimar el sufrimiento humano ni de encontrarle un sentido último desde fuera, pues a ese radical "fuera" de lo humano, que es Dios, también le afectaría el sufrimiento. De lo que se trata es, simplemente, de ser honrado con la revelación y de "dejarse dar" una nueva perspectiva por esa revelación, lleve ésta a donde lleve. Dios ante el sufrimiento "no hace nada" tal como los seres humanos esperaríamos que hiciera. Lo inesperado y novedoso para nosotros es, más bien, que él también participa en el sufrimiento. Dios, pues, ni quita ni pone explicación y sentido al sufrimiento. Lo único que diría la cruz es que el mismo Dios carga con el sufrimiento, y, para quien acepte creyentemente su presencia en la cruz de Jesús, que hay que cargar con él.

## 2.2. El sufrimiento en Dios

(a) Vayamos, pues, al problema fundamental. ¿Qué puede significar que el sufrimiento lo afecta a Dios? Desde una perspectiva dogmática debe afirmarse y con toda radicalidad, que el Hijo (la segunda persona de la Trinidad) asume toda la realidad de Jesús, y aunque la fórmula dogmática nunca explica el cómo de ese ser afectado por lo humano, la tesis es radical. El Hijo experimenta la humanidad, la historicidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús. Sea cual fuere el manejo o la manipulación de esta afirmación, si para promover resignación o para animar a una praxis liberadora, si para intentar explicar el sufrimiento o, por el contrario, para elevarlo a misterio último, es decir, lo que no admite explicación cabal, ahí está. Y ésta fue, por cierto, la primera gran dificultad para aceptar la divinidad de Cristo en Nicea, el primer concilio de la Iglesia universal, pues presenta a un Hijo, divino, que asume absolutamente todo lo humano.

Pero el problema se hace más radical si se pregunta si y cómo el sufrimiento de la cruz afecta a "Dios", al Padre, al origen y futuro último de todo, a quien parece estar más allá de todo. Aquí sólo caben especulaciones y reflexiones en las que cada teólogo introduce de hecho su propia reflexión y su propia fe, y se deja llevar por sus propios presupuestos últimos en presencia del sufrimiento y de Dios. Pero la pregunta nos parece inevitable, aunque

la respuesta lleve a lo desconocido.

Para adentrarnos en una posible respuesta, hagamos una reflexión previa. Hablar de Dios "en sí mismo" sólo puede hacerse, tal como hemos visto antes, en forma doxológica a partir de alguna realidad experimentable, aunque relacionar lo experimentable con Dios sea cosa de fe, y de esta forma, la fe opera desde realidades positivas. Si, por ejemplo, se da la liberación de un pueblo oprimido y si se da la resurrección de Jesús, entonces, adjudicando esas acciones a Dios en la fe, puede decirse algo de Dios en-sí mismo: Dios es liberador y Dios es resucitador. Aunque estas afirmaciones sean de fe, incomprendibles por lo tanto, pueden ser aceptadas creyentemente y suelen ser aceptadas por la teología "sin mayor problema", pues introducen en Dios algo positivo aunque novedoso, pero sin introducir en Dios ninguna forma de limitación tal como se ha entendido ésta desde el pensamiento griego.

La fe cristiana, sin embargo, introduce una radical novedad en el modo de hacer afirmaciones doxológicas sobre Dios, en base a la realidad central de la encarnación. Aceptar ésta es, por supuesto, cosa de fe, pero una vez aceptada, la fe, y la teología, se ven forzadas a afirmaciones verdaderamente vertiginosas. Si el Hijo es realmente carne, entonces, ha acaecido un "devenir" en el Dios que no es carne. Si Jesús resucita como primogénito y sólo al final Dios será todo en todos, entonces, "el futuro" le compete a Dios y es una forma de ser de Dios. Estas dos afirmaciones escandalosas sobre el devenir y el futuro de Dios, ya han sido aceptadas por la teología, la primera desde antiguo, la segunda más modernamente (W. Pannenberg, J. Molinart, K. Rahner, J. B. Metz).

Con esto sólo queremos recalcar ahora que la dinámica de una fe basada en la encarnación hace quebrar los presupuestos normales del pensar humano acerca de Dios e incluso el modo creyente de proceder al hacer afirmaciones doxológicas sobre Dios.

(b) Volviendo ahora al sufrimiento de Dios, si Jesús no es sólo lo que "ha devenido Dios", ni sólo "el primogénito" que apunta al futuro de Dios, sino que es también el que sufre en la cruz y el que sufre más específicamente el abandono de Dios, entonces, se





los dioses griegos, hay que decirlo también desde lo negativo. También a Dios le afecta el sufrimiento. Dios está crucificado.

Lo central en esta reflexión es, pues, que el mismo Dios ha aceptado, al modo de Dios, encarnarse consecuentemente en la historia, dejarse afectar por ella y dejarse afectar por la ley del pecado que da muerte. La cruz no hay que verla como designio arbitrario de Dios ni como castigo cruel hacia Jesús, sino como consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación, el acercamiento radical por amor y con amor, lo lleve a donde lo lleve, sin salirse de la historia, sin manipularla desde fuera. Y eso, en palabras humanas, significa también la aceptación del sufrimiento por parte de Dios.

En esto no hay que ver ni sublimación ni justificación del sufrimiento. A lo que Dios anima es a la encarnación real en la historia, pues sólo así la historia será salvada, *aunque* eso lleve a la cruz. El *Dios crucificado* no es, entonces, más que otra expresión, provocativa y chocante, equivalente a la del *Dios solidario*. De nuevo, queda la pregunta de por qué la solidaridad se tenga que mostrar de esa manera, por qué hasta el mismo Dios, para ser solidario, lo tenga que ser a la manera crucificada. Pero los seres humanos entendemos muy bien, sin encontrar explicación lógica, que en la historia no hay amor sin solidaridad y no hay solidaridad sin encarnación. Una solidaridad que no esté dispuesta a participar en la suerte de aquellos con quienes se solidariza sería paternalismo, por decirlo suavemente, o llevaría al despotismo. Una solidaridad en un mundo de víctimas que no estuviera dispuesta a llegar a ser víctima acabaría no siendo solidaridad.

El sufrimiento de Dios es, pues, bien "verosímil", si es que Dios ha querido revelar su solidaridad con las víctimas de este mundo. Si desde el principio del evangelio, Dios aparece en Jesús como un Dios *con* nosotros, si a lo largo de él se va mostrando como un Dios *para* nosotros, en la cruz aparece como un Dios *a merced de* nosotros y, sobre todo, como un Dios *como* nosotros.

Una vez más, la razón puede preguntar qué interés tiene ese Dios como nosotros, precisamente, cuando lo que buscamos los humanos es una realidad muy distinta a nosotros, que nos salve de

nuestra limitación, y eso no lo encontraremos en la cruz. Pero no hay que desdeñar la esperanza que genera la solidaridad de Dios en la cruz. En forma vigorosa, y si se quiere exacerbada, J. Moltmann lo ha dicho: "sólo estando en Dios mismo toda perdicción, 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 inabarcable y la vida divina"<sup>21</sup>.

Desde América Latina se entiende muy bien que la solidaridad lleva a la encarnación. Cuando el gobierno ofreció a Mons. Romero seguridad personal, él contestó: "el pastor no quiere seguridad mientras no le den seguridad a su rebaño"<sup>22</sup>, y la reacción de los pobres en El Salvador fue agradecida y entusiasmada. En pura especulación, pudiera discutirse si Mons. Romero hizo bien o hizo mal en rechazar la seguridad que le ofrecían, bajo el presupuesto, nada probable, de que eso le hubiera ahorrado la muerte prematura y ahora seguiría haciendo el bien y promoviendo la liberación en este mundo. Sin embargo, no cabe duda de que las palabras de Mons. Romero fueron comprendidas como palabras de verdadera solidaridad hacia su pueblo y, por eso, como palabra de amor.

Lo que el sufrimiento de Dios en la cruz dice, en definitiva, es que el Dios que lucha contra el sufrimiento humano ha querido mostrarse solidario con los seres humanos que sufren y que la lucha de Dios contra el sufrimiento es también a la manera humana. No es quizás una verdad filosófica, ni sabemos si está muy presente en otras tradiciones religiosas, pero es esencial a la tradición bíblica y, ciertamente, a la cristiana que hay que luchar decididamente contra el pecado para erradicarlo, pero que esa lucha pasa por el cargar con el pecado. Lo que esclarece el sufrimiento de Dios en una historia de sufrimiento es que entre la disyuntiva de aceptar el sufrimiento sublimándolo, o eliminándolo desde fuera se puede y se debe introducir un nuevo elemento: cargar con él.

Pero hay que añadir también que, al cargar con ese sufrimien-

21. *Op cit.*, 346s.

22. *Le vic de los sin oz*, 460.

to, Dios dice de qué parte está, con qué luchas se está solidarizando. El silencio de Dios en la cruz, como silencio doliente para el mismo Dios, puede interpretarse, muy paradójicamente, como solidaridad con Jesús y con los crucificados de la historia: es la cuota de Dios en la lucha histórica por la liberación en lo que ésta tiene de sufrimiento necesario. En este sentido, son bien correctas las palabras de L. Boff: "si Dios calla ante el dolor es porque él mismo padece y hace suya la causa de los martirizados y de los que sufren (ver Mt 25, 31). El dolor no le es ajeno; pero si lo asumió no fue para eternizarlo y dejamos sin esperanza, sino porque quiere poner fin a todas las cruces de la historia"<sup>23</sup>.

Las víctimas de la historia esperan un amor eficaz, ciertamente, pero se complacen también en un amor creíble. En palabras intuitivas lo expresan los campesinos crucificados de El Salvador: "meditamos la pasión de Jesús y así mantenemos la esperanza de la resurrección". Y ese amor creíble es también eficaz. Así son las cosas. Un amor creíble genera en la historia que otros prosigan la causa que se expresó en ese amor. Esto no tiene por qué derivarse del análisis del concepto, pero surge en la realidad. Por eso, podrá discutirse teóricamente hasta la saciedad si el Dios crucificado funge, en último término, como sublimación y justificación del sufrimiento o si es la mayor protesta contra el sufrimiento y el mayor acicate para luchar contra él. Para nosotros, la cosa es más simple. El Dios crucificado no es una realidad que puede abordarse con un concepto teórico, sino con un concepto práctico, no se trata, pues de teo-logía, sino de teo-praxis: qué es lo que desencadena el Dios crucificado. En América Latina se palpa que el sufrimiento de Dios ha sido también un motivo para propiciar más la liberación que la resignación. Y es que el amor, en cuanto creíble, tiene su propia eficacia. Lo que ese Dios crucificado recuerda siempre es que no hay liberación del pecado sin cargar con el pecado, que no hay erradicación de la injusticia sin cargar con ella.

23. *Op. cit.*, 419.

### 3. El conocimiento de Dios en la cruz de Jesús

Lo que la cruz manifiesta en directo de Dios es su in-acción y su sufrimiento, y esta afirmación lleva a rehacer la pregunta de lo que significa conocer a Dios y a través de qué, dado que el conocimiento de Dios siempre suele presuponer, de una u otra forma, la relación de Dios con algo positivo.

Ante esto, lo que suele ocurrir es que o se ignora el sufrimiento de Dios, con lo cual desaparece el problema, o se eleva dicho conocimiento a puro escándalo, más allá de toda racionalidad. En nuestra opinión, lo que hay que hacer es ubicar lo más adecuadamente posible la revelación de Dios en la cruz junto a otros momentos revelatorios; es decir, comprender la revelación de Dios y mantenerla como la historia de su revelación, hecha de diversos elementos, sea cual fuere la dificultad o facilidad de relacionarlos entre sí y de obtener una síntesis. Así, hay que mantener el momento revelatorio de la creación en el Génesis, de la liberación en el Exodo, de la justicia en los profetas, del silencio en Job, del Reino en los evangelios, y, específicamente, el momento del sufrimiento en la cruz y el de devolver vida a una víctima inocente en la resurrección.

En una lectura creyente de la historia, todos esos momentos revelan a Dios. El problema surge al tratar de sistematizarlos, lo cual puede hacerse o absolutizando, dando prioridad, a uno de ellos, o considerando la revelación de Dios realmente como historia abierta de la revelación que sólo culminará al final, dejando, durante la historia, que cada elemento de la revelación sea lo que es, sin quitar agudeza a uno en favor de otro. En definitiva, se trata, como dice Miqueas, de caminar "humildemente" con Dios sin pretender buscar una acabada síntesis de la realidad de Dios en la historia, aceptando en la fe, y en el máximo de fe, que sólo al final, Dios será todo en todo. Sólo al final, Dios se revelará como pura positividad y como totalidad, mientras en la historia su revelación pasa también por lo fragmentario y por la negatividad.

Añadamos, sin embargo, que el mero hecho de no poder simultanear y sintetizar adecuadamente los diversos elementos revelatorios es, *in actu*, la prueba, la más definitiva, de que real-



mente estamos ante Dios, ante el misterio de Dios. Lo es para la *fides quae*, teórica y ortodoxa, y lo es sobre todo para la *fides qua*, práctica y existencial. Sólo en la entrega a ese misterio y a lo que de novedoso y cambiante tiene ese misterio respondemos a él.

Dicho esto, nos concentramos ahora en el significado del momento de negatividad en la revelación de Dios: qué significa la realidad de un Dios crucificado para conocer a Dios. Repitamos que no se trata de exasperación conceptual, sino de tomar absolutamente en serio también lo negativo, para que, en definitiva, no hagamos de Dios un Dios a nuestra imagen y semejanza, lo cual es siempre más posible cuando, inevitablemente, nos concentramos en los elementos positivos de la revelación de Dios.

### 3.1. Reformulación de la tradición en el Dios "mayor" y el Dios "menor"

El hombre religioso siempre ha usado la palabra "más" para expresar la transcendencia de Dios. Dios está más atrás (en la creación), más afuera (en la naturaleza), más adelante (en la escatología). Dios es más íntimo para uno que uno mismo (A, ustín) es lo más profundo del ser (P. Tillich). Con estas variadas formas lingüísticas se intenta expresar la radical discontinuidad, la infinita distancia entre Dios y creatura. A ese "más" corresponde siempre un Dios "mayor".

Pero esa discontinuidad puede ir más allá de lo pensado por el hombre como verdad y de lo deseado como salvación; puede estar en consonancia con los mejores pensamientos y deseos del hombre, pero puede ser también su crítica y contradicción. La revelación de Dios puede ser plenitud, pero también escándalo. Eso significa que el hombre debe contar con la activa posibilidad de lo radicalmente distinto de Dios y con el escándalo de Dios. Debe contar, en concreto, con que no sólo lo grande, sino también lo pequeño pueda ser mediación de Dios. Y esto es lo que ocurre en la cruz.

Desde la cruz, el lenguaje del "más" tiene que ser complementado con el lenguaje del "menos": Dios está también en lo pequeño, en el sufrimiento, en la negatividad; todo ello le afecta

también a Dios y lo revela. Al Dios "mayor" hay que añadir el Dios "menor". Y la transcendencia de Dios se expresa ahora, precisamente, en mantener la simultaneidad de la grandeza y la pequeñez de Dios.

En el NT, la transcendencia de Dios se expresa con un "más", por supuesto, pero se le añade también un menos: hay sabiduría insondable y amor inaudito de Dios, *pero* en la cruz de Jesús. El "más" sigue siendo el modo de mencionar la transcendencia de Dios, pero, ahora, junto a un menos. Y al mencionar conjuntamente ambas cosas, ese Dios se hace *más* transcendente, *más* inabarcable, *más* inelable, *más* misterio.

En concreto, desde el "menos" de la cruz se reformulan drásticamente dos formas específicamente bíblicas de expresar la transcendencia de Dios. La primera es la prohibición de hacerse imágenes de Dios (Dt 5, 8), que el NT radicaliza: "a Dios nadie le ha visto" (Jn 1, 18). Ya vimos antes la razón específica para dicha prohibición: la imagen no puede hablar.

La cruz, sin embargo, añade que cualquier imagen que quisieramos hacer de Dios no tendría sentido, pues la cruz es el fin de toda imagen: es el cumplimiento *in actu* del segundo mandamiento. En ella no aparece nada de lo que suele hacerse pasar por divino. Pero además, en la cruz no sólo no hay imagen, sino que ni siquiera hay palabra: sólo hay silencio de Dios. Dios no se muestra interponiendo positivamente, sino en silencio. En la cruz, su imagen y su palabra poseen una cualidad no pensada y, por eso, hay que reformular su transcendencia.

La segunda es que, a diferencia de lo que ocurre en el pensamiento griego, a Dios le compete el futuro y cuando futuro muestra su poder divino y se deja ver como Dios. "Para que sepan que soy el Señor, su Dios... les llevaré a la tierra que prometí..." (Ex 6, 7s). "Ese día sabrán quién soy yo" (1 R 20, 13-18; Ez 39, 6-8). Sólo al final, Dios será todo en todos (1 Co 15, 28). El futuro es un modo de ser de Dios. Dios es el poder que mueve la historia desde el futuro y muestra á su poder al final rehaciendo todas las cosas.

En la cruz, sin embargo, ni hay poder, ni hay futuro. La cruz no es en directo el todavía-no del futuro, sino el radical fracaso de todo pasado y presente, y la cerrazón de todo futuro. La cruz no revela poder, sino impotencia. Dios no triunfa en la cruz sobre el poder del mal, sino que sucumbe ante él. La interpretación creyente, lo hemos visto, ve en ello el amor solidario de Dios, hasta el final, hacia los hombres, pero en directo lo que aparece en la cruz es el triunfo de los ídolos de muerte sobre el Dios de vida. Que en la lucha de los dioses, el verdadero Dios pueda perder, y que a través de esa pérdida pueda mostrarse como el verdadero Dios, exige repensar su transcendencia.

Desde la cruz de Jesús, la transcendencia de Dios no puede, pues, ser pensada desde el más de lo positivo —todo lo purificado que se conceptualice lo positivo creado, como lo hace la vía de la analogía y de la eminencia—, sino que tiene que ser pensada también desde lo negativo. Al ser mayor de Dios le compete el hacerse el Dios menor. Y, paradójicamente, en ese designio suyo de asumir lo que es menor se hace misterio mayor, transcendencia nueva y mayor, que la pensada y balbucida por los seres humanos.

### 3.2. La insuficiencia de cualquier teología natural

(a) Desde los griegos, el presupuesto fundamental para poder conocer a Dios es la posibilidad de acceso a él desde lo positivo de la realidad, es decir, desde algún tipo de afinidad: "lo semejante es conocido por lo semejante" (Platón). En la realidad creada, por fragmentaria que ésta sea, se busca un acceso positivo a Dios, bien sea en la naturaleza (los griegos), en el ser (Tomás), en la historia (Hegel), en la subjetividad (la modernidad). Algo hay en la realidad que permite (y exige) el acceso a Dios. Eso es positivo y, en último término, necesario, pues sin algún tipo de afinidad con Dios su conocimiento sería simplemente imposible<sup>24</sup>.

Aquí, sin embargo, queremos recalcar el momento de discontinuidad en el conocimiento de Dios, pues en la cruz no aparece en

24. En este sentido son correctas las advertencias críticas de J. I. González Faus y J. Jiménez Linón a lo que escribí en *Cristología desde América Latina*. Véase el número monográfico de la revista *Christus* 511 (1978) 35ss, 58ss.

directo lo positivo. En sí misma, la cruz es sufrimiento, fracaso, muerte, silencio. No hay allí ni vida, ni belleza, ni poder, ni racionalidad, cosas todas éstas a través de las cuales el ser humano pretende acceder a Dios. Si la cruz puede ofrecer acceso a Dios esto ha de acaecer *sub specie contrarii*, y ello significa aprender a ver poder en la impotencia, palabra en el silencio, vida en la muerte. La teología natural, que accede a Dios objetivamente sólo desde lo positivo de lo creado, se muestra, pues, insuficiente para conocer a Dios en la cruz.

(b) Y también es insuficiente desde lo subjetivo. Aristóteles afirma que lo que pone en marcha el proceso del conocimiento es la admiración. En la realidad existe algo que no sólo puede ser conocido, sino que mueve a conocer y a buscar congruencia entre la realidad de las cosas, lo cual, además, produce gozo. Pero en la cruz no hay positiva admiración que mueva a conocer ni a hacer avanzar el conocimiento hasta llegar a Dios. Si en presencia de la cruz hay conocimiento de Dios, el principio motor del conocimiento no está en la admiración, sino en el sufrimiento. Sólo así

se puede hablar de una empatía, una connaturalidad, con el objeto que se conoce. El sufrimiento precede al pensamiento" (Ferdinand van Steenbruggen). El sufrimiento interior subjetivo, en presencia del sufrimiento exterior objetivo, es lo que podrá hacer conocer algo de Dios; sin él, nada de Dios se mostrará en la cruz.

Conocer desde el dolor significa siempre algo más que conocimiento externo, por su propia naturaleza, no es sólo percibido y registrado en la conciencia, analizado intelectualmente, sino algo ante lo que hay que tomar postura. Esta postura puede ser el rodeo para no verlo, la resignación o la protesta, pero también la decisión a erradicar ese sufrimiento. Conocer desde el dolor es siempre conocimiento con todas las formas, por acción o por omisión, pero siempre con un compromiso al fin y al cabo. Si va a haber conocimiento de Dios, algún compromiso hay que asumir. Y según sea el compromiso, así será el acceso a Dios con la radicalidad de los hechos. El conocimiento de Dios es un concepto.

El conocimiento de Dios mueve a conocer más y más hasta intentar lle-

gar a lo que da paz a la razón. Pone en marcha un infinito movimiento que busca sosiego y descanso. En las bellas palabras de Agustín, "nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti". El tipo de "admiración" que causa la cruz, sin embargo desencadena otro movimiento. Quien encuentra a Dios en la cruz, se encuentra con un Dios que no lo deja descansar ni sosegar. El "más" de conocimiento que exige la realidad de Dios, cuando éste es visto desde lo negativo, no es un puro más noético, sino un más que incluye esencialmente la esperanza y la praxis, es un más que deja para siempre el corazón inquieto, cuestionado y cuestionante.

(c) Por último, el conocimiento siempre está movido por un interés (Habermas) y también el conocimiento de Dios. Es un interés comprensible y necesario, pero que puede ser espúreo, cuando en el conocimiento de Dios se busca la reafirmación de lo que quisiéramos conocer. Esto es lo que de forma exagerada, pero no totalmente injusta, achaca la teología dialéctica, sobre todo K. Barth, a todo conocimiento natural de Dios y a toda forma de religión. La crítica consiste en que busquemos al Dios que nos agrada, al que dé respuesta a lo que nosotros pensamos ser las verdaderas preguntas. Llevada esta tesis hasta la exasperación, K. Barth afirma que la religión y la teología natural son idolatría, son la pretensión de justificarse el hombre por sí mismo.

Esta tesis necesita una severa corrección desde las víctimas de este mundo, pues ellas tienen todo el derecho de imaginarse a un Dios que es suyo, que les hace justicia, que les otorga vida, y tienen derecho porque así es Dios y así se ha revelado<sup>25</sup>. Pero eso no hace totalmente falsa la crítica de K. Barth. Sigue siendo verdad

25. Este pudiera ser, en mi opinión, el lugar más adecuado para el tratamiento de la religiosidad popular. De nuevo, son correctas las advertencias críticas que me hacen J. I. González Faus y J. Jiménez Limón sobre no exagerar la distinción entre fe y religión en el artículo citado en la nota anterior (37s y 49s). En mi opinión, lo central de la religiosidad popular consiste en la necesidad de dominar la vida a los niveles primarios y en la comprensión de Dios desde ahí, lo cual me parece absolutamente legítimo, sea cualesquiera los peligros. Sobre la religiosidad popular, véase D. Parázaval, "Religión popular" en *Mysterium Liberationis I*, 345-375.

que los seres humanos queremos dictar a Dios cómo deba ser aunque de esa forma no sea como él es en verdad.

Nuestro interés al preguntar por Dios puede ser, en principio, legítimo o ilegítimo. En la cruz, los intereses ilegítimos son desenmascarados, y los legítimos son reformados, pero lo que la cruz muestra en cualquier caso es que nuestros intereses son quebrados. En este sentido, la cruz no es respuesta a nuestra pregunta por Dios, sino que es la pregunta radical a nosotros mismos cuando nos preguntamos por Dios. Cómo quiebra la cruz nuestro interés por conocer a Dios aparece en los ya clásicos versos de D Bonhoeffer

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

Los hombres se acercan a Dios en el dolor de Dios  
y lo hallan pobre, insultado, in abnigo, sin pan,  
lo ven vencido y muerto por nuestro pecado, ¡Oh, Señor!  
Los cristianos permanecen con Dios en la pasión<sup>26</sup>.

Estos versos hay que entenderlos bien. Admiten una lectura sumamente cruel y otra lectura cristiana. Lectura cruel sería borrar la primera estrofa o interpretarla sólo como expresión de la *hybris* del hombre, pues los hombres en realidad necesitan todo ello, y ciertamente los pobres. Lectura cristiana es ver a los crucificados de este mundo que se acercan a Dios no por ningún interés ilegítimo, sino buscando pan, dignidad, que Dios les ayude a bajar de la cruz. (Otra cosa ocurre con los crucificados, quienes, quieren más riqueza y más poder, y por ello buscan a un dios)

La segunda estrofa, sin embargo, es la más específicamente cristiana. Lo es, polémicamente porque desenmascara los intereses espúricos que puede expresar la primera; y lo es, sobre todo porque afirma la realidad: también Dios está en la pasión. Que encontrar a Dios así sea cuestionamiento o consuelo, alienación o

26. *Op. cit.*, 213

ánimo al compromiso, maldición o bendición, depende, en último término, de quién se acerca a la cruz. En América Latina, el egoísmo de los empobrecedores siempre los lleva a recitar la primera estrofa, insaciablemente, mientras que la segunda les parece el mayor de los absurdos, y si la leen bien, el mayor de los cuestionamientos. Los pobres, por su parte, recitan con necesidad y verdad la primera estrofa, y muchos de ellos aceptan también la segunda, sin que eso les produzca alienación. La aceptan porque en la cruz ven a "su" Dios y ese "su" Dios en la cruz les da, paradójicamente, esperanza y ánimo.

### 3.3. Las víctimas como lugar de revelación de Dios

La poesía de Bonhoeffer termina así: "los cristianos permanecen con Dios en la pasión". El conocimiento de Dios tiene siempre un lugar material y el lugar del conocimiento del Dios crucificado son las cruces de este mundo, que, aunque no mecánicamente, funcionan como quasi *ex opere operato*. Así lo afirma el NT, especificando qué tipo de sufrimiento hace presente al Dios cristiano: no cualquier sufrimiento, sino el sufrimiento de las víctimas de este mundo. Dios está presente en la cruz de Jesús, dice Pablo. Dios está presente en los empobrecidos de este mundo, dice el capítulo 25 de Mateo<sup>27</sup>.

Las víctimas de este mundo son el lugar del conocimiento de Dios, pero lo son sacramentalmente. Dan a conocer a Dios porque lo hacen presente. Como en la cruz de Jesús, en ellos "la divinidad se esconde", como dice san Ignacio en las meditaciones de la pasión, pero allí está. Estar al pie de la cruz de Jesús y estar al pie de las cruces de la historia es absolutamente necesario para conocer al Dios crucificado<sup>28</sup>.

Pero si esto es así, el conocimiento de Dios en la cruz es realmente "revelación". Lo es no sólo porque en la cruz se desvela lo hasta ahora no conocido ni pensado, sino porque se manifiesta lo

27. W. Schrago, *op. cit.*, 107: "Dios se ha identificado con los pobres, con los hambrientos, con los enfermos y con los presos".

28. J. I. González Faus, "Los pobres como lugar teológico", *RLT* 3 (1984), 275-308.

realmente impensable. Así lo afirma Pablo al reconocer que relacionar esencialmente a Dios con la cruz es locura para gentiles y escándalo para judíos (1Co 1, 23). Podrá aceptarse o no la presencia de Dios en la cruz, parece decir Pablo. Pero, si se acepta, entonces, no se ha alcanzado a Dios por extrapolación, racional o creyente, de lo esperado y anhelado, sino que el mismo Dios se ha mostrado sin base alguna en las expectativas humanas y el mismo Dios ha comunicado la fuerza para ser reconocido como Dios. La cruz de Jesús funge, entonces, estrictamente como revelación de Dios, en su doble acepción de desvelación de lo inesperado y de fuerza graciosa para ser reconocido como Dios. Y desde esta perspectiva precisa hay que considerar la cruz como evangelio.

Para reconocer a Dios en la cruz no hay ninguna receta, y en un primer momento, en la cruz no hay más que silencio y escándalo. Si en la fe, sin embargo, se acepta que ahí está Dios, entonces, hay que estar dispuestos a la gran sorpresa de que Dios no es como lo pensamos. Hay que estar dispuestos a encontrarlo no sólo a través de lo positivo, sino también de lo negativo. Hay que estar dispuestos a verlo no sólo como el Dios mayor, sino como el Dios menor. Hay que estar dispuestos a que esa sorpresa escandalosa cambie y trastrueque el propio interés por conocer a Dios. Y hay que estar dispuestos, sobre todo, a la encarnación al pie de la cruz y a bajar a los crucificados de sus cruces. Esta disposición no garantiza mecánicamente que encontremos a Dios en la cruz, pues muy razonablemente el ser humano puede seguir pensando que nada de Dios puede haber en ella. Pero sin esa disposición, ciertamente, no encontraremos a Dios en la cruz.

\* \* \* \*

Decíamos al principio que este capítulo sobre el Dios crucificado es muy personal. Ciertamente, podrá discutirse por qué hemos tanto hincapié en ello, aunque insistimos en que hemos expuesto la cruz no como el todo de la revelación de Dios, sino como “un momento” de ella, y podrá discutirse teóricamente lo que hemos expuesto. En lo que queremos insistir, indefensamente desde un punto de vista argumentativo, es en que es la realidad lati-



noamericana y no una determinada corriente teológica lo que nos mueve a hablar así

Cuando G. Gutiérrez hace la pregunta central “cómo hablar de Dios desde Ayacucho”<sup>29</sup>, comienza su artículo con las mismas palabras con que hemos comenzado nosotros, aunque ahora no en boca de Jesús crucificado, sino en boca de Guamán Pomá. “así Dios mío, ¿dónde estás? No me oyes para el remedio de tus pobres”. Y termina con estas palabras: “el pueblo grita: Señor, ¿hasta cuándo? Oh Dios, ¿pero por qué?”<sup>30</sup>, palabras idénticas a las de los primeros mártires cristianos. “¿hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia?” (Ap 6, 10)

Lo que hay que añadir es que en América Latina se insiste en la presencia ante los crucificados, y de una manera precisa: para bajarlos de la cruz. En el lenguaje de Mateo 25, dando de comer al hambriento... En la conceptualidad de I. Filacurfa, el “hacerse cargo” de Dios en la cruz, tiene que ir acompañado del “cargar” con la cruz y del “encargarse” de los crucificados.

Y es que en América Latina no hacemos teología *después* de Auschwitz, sino *durante* Auschwitz, y ello es lo que nos ha movido a escribir este capítulo sobre el Dios crucificado y el siguiente sobre el pueblo crucificado. Terminamos por ello con el poema de Pedro Casaldáliga *Dentro de Auschwitz*.

¿Cómo hablar de Dios después de Auschwitz?,  
os preguntáis vosotros,  
ahí, al otro lado del mar, en la abundancia.

¿Cómo hablar de Dios dentro de Auschwitz?,  
se preguntan aquí los compañeros,  
cargados de razón, de llanto y sangre  
metidos en la muerte diaria de millones...

29. *RLT* 15 (1988) 233-241.

30. *Ibid.*, 233, 241.

31. *Todavía estas palabras* (Estella 1989) 45.