

EL AMOR DEL CRUCIFICADO
Y LA ONTOLOGÍA DE LA VIOLENCIA:
MÁS ALLÁ DE TRES HEREJÍAS SOTERIOLOGICAS

Tomás J. Marín Mena

Sumario: En este ensayo defendemos que Cristo nos salvó en la cruz, entendida ésta como clímax de la gloria pascual. Para ello, nos distanciamos de tres equívocos soteriológicos que consideramos completamente heterodoxos. El primer error ensalza la causa de Jesús por la justicia sin reparar en la verdadera revelación que acontece en la cruz (la herejía del “espartaquismo” pelagiano). El segundo equívoco es la consideración de la cruz como un mero trámite hacia la plenitud total final (la herejía del happy ending gnóstico). La tercera interpretación de la cruz que rechazamos concibe el sufrimiento y la muerte de Cristo como el pago o satisfacción debido a una deuda infinita del hombre ante un Dios sanguinario (la herejía del “sodomismo” teológico, genealógicamente pagano). Aquí justificamos, por un lado, que Cristo nos salva en la cruz porque nos entrega su amor de manera excelsa, en continuidad con su vida y llevando a la máxima expresión su amor a Dios y a nosotros. Así, Cristo con su perdón nos redime de la ontología de la violencia. Y, por otro lado, afirmamos que a la vez que la resurrección no quita ningún drama a la vida, nada tiene que ver con una recompensa a los que se han hecho merecedores de ella, pues la resurrección se debe a la acción gratuita de Dios, ante la que cabe la esperanza.

Palabras clave: cristología, soteriología, salvación, redención, teología de la cruz, violencia, sufrimiento, resurrección, comunión, perdón, ontología teológica

Summary: In this essay we defend that Christ saved us on the cross, assuming it is the central place of the paschal glory. For this, we take distance from three soteriological misunderstandings that we consider unorthodox. The first error extols Jesus' justice movement, regardless of the authentic revelation that takes place on the cross (heresy of “Spartacism” of pelagian roots). The second heterodox understanding is the consideration of Christ's cross as a mere process towards the final total fullness (heresy of a happy ending of gnostic roots). Also, we reject a third interpretation of the cross that conceives Christ's suffering and death as atonement of an infinite debt of mankind to God (heresy of theological sadomasochism of pagan roots). On the one hand, here we argue that Christ's salvation on the cross for us is due to giving us his love in a sublime way in tune with his lifestyle and because he loves God and us to the highest. This way, Christ's forgiveness redeems us from the ontology of violence. On the other hand, we assert that resurrection does not remove any drama of this life and that resurrection is not a reward for those who deserve it, since the resurrection has its cause in God's gratuitous action which fills us with hope.

Key words: Cristology, Soteriology, Salvation, Redemption, Theology of the Cross, Violence, Suffering, Resurrection, Communion, For-giveness, Theological Ontology

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2022

Fecha de aceptación y versión final: 31 de mayo de 2022

A María, Santi y Juan, y especialmente a Mateo, que ya compartió la muerte y la gloria del Salvador.

De todas las ideas cristianas, ninguna en nuestros días suscita más sarcasmos que la que tan abiertamente se expresa en nuestro texto [Col 2,14-15], la idea de un triunfo de la Cruz. A los cristianos virtuosamente progresistas les resulta tan arrogante como absurda. [...] Parece expresamente escrito para provocar la indignación de los modernistas, siempre deseosos de recordar a la Iglesia su deber de humildad¹.

(R. Girard)

Predicamos a un Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los paganos. Pero para los que Dios ha llamado, lo mismo judíos que paganos, Cristo es la fuerza y la sabiduría de Dios. Pues la locura de Dios es más sabia que la sabiduría humana y la debilidad de Dios más fuerte que la fuerza humana.

(1 Cor 1,23-25)

Introducción²

En la liturgia del Viernes Santo, antes de la adoración de la cruz, el presbítero canta: “¡Mirad el árbol de la cruz, donde estuvo clavada la salvación del mundo!”. Ese día adoramos la cruz porque en ella estuvo clavado Jesucristo, de quien nos viene la salvación, la salud, la liberación. Adoramos la cruz. O mejor, nos arrodillamos ante la cruz porque nuestra alma quiere postrarse ante el Crucificado que en la cruz cura nuestras heridas (1 Pe 2,24). En este sentido no merece discusión la pregunta sobre el valor salvífico de la cruz con independencia de Cristo. Sólo podemos comprender el alcance redentor de la cruz, del sufrimiento y la muerte a la luz del amor de Cristo. En cristiano, no tiene ningún sentido el sufrimiento en sí mismo, y mucho menos –contemplando al Príncipe de la Paz– ensalzar por sí mismo un instrumento de tortura y muerte.

Este ensayo se enfrenta a la cuestión sobre cómo nos salva Cristo en la cruz. Y la tesis que defendemos es que la cruz es salvífica porque en ella *se muestra y se nos da* el amor infinito y gratuito de Dios a los hombres a través de Cristo; un amor fraguado en la comunión trinitaria y que ha recibido la colisión del pecado humano. Nos contraponemos, pues, a toda interpretación teológica de la cruz que obvie o relativice la signifi-

¹ R. GIRARD, *He visto a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002, 182.

² El presente artículo debe mucho a los diálogos con mis compañeros del curso “Imágenes de Rescate y Redención en la Escritura” de Licenciatura en Teología Sistemática de la Facultad de Teología de Granada (2020-2021).

cancia de la pasión y muerte de Cristo en favor de una corta comprensión de la resurrección. Asimismo, condenamos toda reivindicación redentora de la cruz desvinculada del amor y sin nexo con la resurrección. Cuando decimos que nos salva el amor de Cristo manifestado en su pasión y cruz, evitamos la imagen de un Dios sanguinario y sádico, a la vez que afirmamos la profunda conexión con la resurrección; pues ciertamente la *anástasis* de Cristo no sólo es la prueba de que la muerte no tiene la última palabra, sino el sello del amor eterno del Padre a Cristo que se nos desvela en la crucifixión.

Al combatir algunas comprensiones soteriológicas, no suponemos que sea ilegítima la preferencia por una imagen o modelo en concreto para hablar de la salvación: liberación o justicia, iluminación, expiación, satisfacción, comunión, reconciliación, divinización, vida en el Espíritu, etcétera. Sin embargo, sería inadecuado cualquier enfoque que entendiera de forma claramente anticristiana el concepto en cuestión sobre el que reside la perspectiva de la salvación. Aun así, en un trabajo como éste, queda lejos de nuestra intención ofrecer una sistematización soteriológica. Nuestro ademán, más bien, es denunciar tres *gestos* del espíritu humano (no tan fácilmente asimilables a teólogos concretos) que distorsionan la comprensión del amor salvífico de Dios al hombre y, a su vez, ensayar una propuesta compleja sobre la salvación en Cristo que integre simultáneamente: la crudeza de la cruz de Jesús, su pertenencia trinitaria, el contexto histórico de su condena y la alternativa cristiana a la violencia en que convergen los tres gestos que recusamos³.

Para llevar a cabo nuestra exposición, en el primer capítulo nos ubicaremos ante las tres posibles desviaciones teológicas, que, de hecho, están muy presentes en el imaginario colectivo del pueblo cristiano y de la sociedad en general. De esta suerte, consideramos –permítasenos la condena– que estas tres teologías pueden tildarse como heréticas en la medida en que deforman la profundidad del misterio de amor en la pasión de Cristo. Tal vez sea debido a los prejuicios que arrastran de diversa índole, bien por sus nociones apriorísticas sobre la libertad y la liberación social, bien por sus problemas para asumir enteramente la encarnación del Verbo y el lugar del sufrimiento humano, o bien por su precomprensión extracristiana otorgada a conceptos como el de justicia y el de sacrificio.

En el capítulo segundo, explicaremos en qué sentido puede verse lo ocurrido en el monte Calvario como un acontecimiento salvífico. Para ello, partiremos, fundamentalmente, de una frase del cuarto Evangelio: “Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo” (13,1). Así, conectaremos el exceso del amor de Jesús en sus últimos momentos con su ministerio público y reflexionaremos sobre en qué sentido puede verse su entrega en la cruz como el acto más grande de amor. Para esclarecer el amor divino en la cruz, habremos de acudir, por un lado, a una contextualización sobre el conflicto de Jesús con las autoridades de su época y, por otro lado, a unas reflexiones de teología trinitaria que iluminen cómo el amor entre el Padre, el Hijo

³ Desde hace pocos meses contamos con una magnífica sistematización escrita en español: Á. CORDOVILLA, *Teología de la salvación*, Sígueme, Salamanca 2021. Esta obra nos enseña, con ponderación y erudición, que no hay un modelo soteriológico mejor que otro mientras no se peque de reduccionistas; hay que comprender cada modelo en su contexto histórico-cultural y frente a sus desafíos. Trataremos de aterrizar en lo que sigue nuestro acuerdo con el prof. Cordovilla en que un planteamiento soteriológico a la altura de la sensibilidad de nuestro tiempo “se configura a la luz del misterio trinitario y del hombre comprendido como un ser en relación” (*Ibid.*, 140). Cursivas del autor.

y el Espíritu puede transitar de la armonía eterna de la comunión al sacrificio sin que por ello mengüe una pizca la perijóresis agápica.

Y, en el tercer capítulo, expondremos qué lugar tiene la resurrección de Cristo en la salvación que arriesgamos a situar de algún modo ya en la cruz. Dado que no queremos que el acontecimiento de la resurrección suponga una reabsorción del escándalo de la cruz, nos acercaremos, en un primer lugar, a la confianza *dramática* que rezuman las palabras agónicas de Jesús al Padre (“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”), donde, a pesar del descomunal mutismo divino, encontramos esperanza. En un segundo momento, el último capítulo nos hará ver, por un lado, que la exaltación y la gloria acaecen ya en la cruz de Cristo, y, por otro lado, que la resurrección es un acto gratuito del Padre que conecta la escatología con las relaciones eternas e inmanentes de la Trinidad.

1. Tres herejías en torno al significado de la muerte de Cristo en la cruz: espartaquismo, happy ending gnóstico y sadomasoquismo

El lector del Nuevo Testamento sabe que no podemos hablar de un Cristo que no haya pasado por el oprobio de la cruz (1 Cor 1,23; Heb 12,2). El desafío, pues, es razonar en qué sentido nuestra salvación en Cristo sigue pasando por el *eventum crucis*. Dicha empresa debe esquivar tres extremos viciosos que explicamos a continuación. Dos de estas posiciones se caracterizan por difuminan de una u otra manera el significado salvífico de la pasión y crucifixión de Cristo: el “espartaquismo” de corte pelagiano y la concepción de un *happy ending* de raíces gnósticas. Y existe una tercera posición que, otorgando gran importancia a la cruz de Cristo, convierte la vida cristiana en un camino demasiado centrado en la mortificación. Esta visión con patrones sádicos y masoquistas es tan radicalmente anticristiana que habremos de remontarla al paganismo tanto por su concepción de la justicia sin gratuidad como por su noción del sacrificio⁴.

1.1. La herejía del espartaquismo de entronque pelagiano

La primera posición, que con el teólogo asturiano Antonio González podemos llamar “espartaquismo”, no niega la realidad de la crucifixión de Cristo como tal, pero sí su valor salvífico⁵. Desde esta visión, la muerte en cruz de Jesús sería un acontecimiento meramente coyuntural que habla principalmente de la hostilidad ante el compromiso de Jesús por el reino de Dios. El propio A. González dice que, desde esta perspectiva, el significado de la muerte de Cristo no distaría mucho del que tuvo la muerte de Espartaco:

⁴ Aunque su origen etimológico se remonte a lo sexual, entiéndase lo «sádico» y lo «masoquista» en su sentido amplio, es decir, sería sádico quien disfruta con el sufrimiento o la humillación del otro y sería masoquista el que disfruta al ser maltratado por otra persona o al autocastigarse.

⁵ Cf. A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Maliaño 1999, 274 ss.

Como es sabido, Espartaco fue el dirigente de una rebelión de esclavos romanos, que tras varios éxitos iniciales fue finalmente ejecutado por las autoridades en el año 71 antes de Cristo. [...] La muerte de Jesús sería una simple repetición de lo que siempre sucede en la historia: los poderosos suelen acabar con los líderes que buscan la liberación de su pueblo. Lo sucedido en la cruz no difiere esencialmente de lo sucedido en cualquier otra ejecución de un líder popular⁶.

Así pues, la crucifixión de Jesús mostraría la respuesta negativa del hombre ante Dios y el límite histórico del proyecto liberador de Jesús que, no obstante, sigue vigente como legado para la humanidad. Desde este enfoque, Dios no revelaría nada salvífico en la cruz; si acaso sólo en la resurrección. Lo sucedido en el Calvario no sería un acontecimiento teológico y soteriológico que transforme la vida del cristiano sino meramente un hito histórico. El proyecto del reino de Dios, que Jesús habría tratado de obrar y extender, se ha llevado por delante la vida del nazareno, pero siendo resucitado por el Padre, ha conseguido su refrendo al propósito jesuánico. Por lo tanto, los discípulos de Jesús deberían esforzarse por proseguir el proyecto liberador de su maestro. Además, aunque fracasasen en el intento, Dios está de su parte en la praxis liberadora que mira por la dignidad de los pobres y desheredados. Para la visión espartaquista, es la resurrección –no la pasión y muerte de Jesús– la que muestra, el sentido salvífico de la misión de Jesús, y, además, en una instancia muy concreta: Dios apoya la causa de Jesús en favor de la justicia y los oprimidos.

¿Cuál es el problema de esta visión espartaquista? Evidentemente, el problema no es la afirmación de una opción preferencial de Cristo y de Dios por los pobres, ni que ésta haya sido confirmada en la resurrección de Jesús. El problema y la insuficiencia teológica consisten en que el compromiso por los pobres se desvincule de la adhesión a Cristo por la fe y, junto con ello, que cualquier forma de lucha por los pobres quede legitimada, incluida la vía de la violencia revolucionaria. Sin embargo, si atendiéramos a la revelación salvífica de Cristo en la cruz –sin ir más lejos: considerando el perdón a los enemigos– la tentación espartaquista sería completamente desechada. Si bien la fe en el Crucificado lleva aparejada inexcusablemente la dimensión social, su salvación no consiste en apostar por una causa política que mejore a otra y menos aún si su método asume la violencia, aunque sea como contra-violencia⁷. La salud social que trae Cristo tiene que ver con una superación de las leyes que suelen regir las cosas “políticas”, pues en el Calvario ha sido resquebrajada la verdad de la lógica de oposición dialéctica entre amigo y enemigo⁸.

⁶ *Ibid.*, 274.

⁷ Merece ser recordada aquí la intuición de Paulo FREIRE crítica con este modelo: el oprimido tiende a convertirse en opresor y a reproducir su lógica de convivencia violenta, debido a que se ha criado en el ambiente vital de la opresión y violencia. Freire pensaba que la única manera de liberar al oprimido consiste en que todos los seres humanos subviertan la lógica de la opresión.

⁸ “La distinción propiamente política es la distinción entre el *amigo* y el *enemigo*. [...] A ella se refieren en último término todas las acciones y motivos políticos” (C. SCHMITT, *Estudios políticos*, Doncel, Madrid 1975, 97).

Sopesamos que la postura espartaquista de la cruz tiene un entronque pelagiano. Porque, visto Jesús como un ejemplo a seguir en lo que refiere a su causa por la justicia, el papel que Dios tiene es ratificar lo que el hombre ya de por sí hace bien; la gracia de Dios no le haría falta al hombre desde el principio de su acción. Para el espartaquismo pelagiano, la gracia se vincula con un impulso divino en los momentos límite –el respaldo de Dios a la causa de Jesús en su resurrección– para que no desfallezcamos en el intento de la revolución por un mundo más justo. En cambio, la posición ortodoxa entiende que la gracia está en el inicio de la acción y que es transversal a ésta. Aquí podría ser oportuno el concepto de *gracia creada*, que alude a cuando la acción humana coopera con Dios siendo tan Suya como nuestra. La vida en la gracia supone una liberación cristiana del todo diferente a aquélla que meramente aspira a que el poder político cambie de manos por una causa –supuestamente– justa, y que, a menudo, es ejercida por medios violentos; como Espartaco en el siglo I a. C. y muchos de los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX. Con ello, se acaba repitiendo una nueva opresión. Por consiguiente, la verdadera liberación que Cristo nos trae manifiesta una alternativa a la dinámica de la violencia; y no se construye mediante la contra-violencia (que hace tropezar sobre la misma piedra que anhelamos desechar), más bien nos evidencia un modo de vida más radical y humanizante, fundamentado desde el perdón hacia los opresores y los enemigos.

Llegados hasta aquí, podríamos preguntarnos si esto que hemos llamado espartaquismo pelagiano podría identificarse con la teología de la liberación. La respuesta honrada es que no hay una identificación como tal. No obstante, pueden verse en la teología de la liberación algunas tentaciones asociadas al espartaquismo. Aunque A. González no relacione explícitamente espartaquismo y teología de la liberación, todo haría pensar que, al escribir *Teología de la praxis evangélica*, en su cabeza estaban rondando algunas concreciones de ésta, y más aún cuando leemos en la primera página de esta obra el siguiente juicio: “La teología de la liberación, en sus formulaciones clásicas, no prestó suficiente atención a las estructuras últimas del pecado, y por eso mismo tampoco pudo responder con radicalidad a las formas sociales e históricas del mismo”⁹.

En esta misma línea, el problema que el teólogo británico John Milbank diagnostica para algunos presupuestos liberacionistas es su aceptación de la autonomía de la razón secular (respecto de la fe y la teología) inscrita en la filosofía social; esto es, que la teología de la liberación habría asumido en buena medida, para sus análisis y propuestas sociales, una visión del ser humano y de la historia basada en discursos no cristianos como el marxismo y la sociología moderna, lo que le habría llevado a integrar una ontología de la violencia¹⁰. Sin embargo, es curioso que un teólogo del círculo de Milbank como Daniel M. Bell Jr. intente una especie de recuperación de la teología de

⁹ A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, o.c., 13.

¹⁰ Cf. J. MILBANK, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona 2004, 286-290. Para Milbank, el problema de la teología de la liberación no es que se olvide de Cristo, ni que minusvalore lo espiritual frente a lo social (pues Milbank y la teología de la liberación piensan que no son dimensiones separadas); sino que, al asumir la autonomía y presupuestos conceptuales de las ciencias sociales (amasados en la levadura de la violencia ontológica), se acabe imposibilitando una verdadera crítica teológica social, que consiste en algo mucho más hondo que una motivación cristiana para cambiar el mundo con las herramientas del marxismo y la sociología.

la liberación¹¹. De esta suerte, acude a dos teólogos de la liberación para esbozar una respuesta a la cuestión de cómo los cristianos pueden enfrentarse a los poderes de este mundo sin caer en violencia. Por un lado, Bell está de acuerdo con Ignacio Ellacuría cuando dice que la Iglesia de los pobres debe operar con un poder distinto al de este mundo. Y, por otro lado, siguiendo a Jon Sobrino, el autor dirá que la alternativa desde Cristo ante el sufrimiento no es otra que la de cargar con él. A Bell le interesa mucho pensar qué tipo de praxis auténticamente cristiana (universalizable para los pobres) hemos de seguir ante las injusticias destructivas. Ante tal desafío concretiza: un “poder crucificado” o “poder-en-la-vulnerabilidad”, es decir, un poder que no busca vencer, ni siquiera resolver conflictos, sino que implica ser testigos de Cristo mediante el perdón.

1.2. La herejía del happy ending de raíz gnóstica

De la crítica a una concepción neo-pelagiana de la salvación, pasamos al examen de una postura que remite al viejo gnosticismo. Esta especie de nueva *gnosis* que merece nuestro análisis asocia la salvación o plenitud con un final feliz sin el drama y el sufrimiento inherentes a la cruz, esto es, un final feliz al que estamos destinados, abocados, cuyo descubrimiento en vida otorga a la existencia una luz de sabiduría que permite experimentar anticipadamente la plenitud. Lo importante aquí es el resultado postrero, donde nos integraremos en la totalidad alcanzando nuestra plena esencia. De este modo, los dramas y tragedias del camino quedan relativizados, la cruz ignorada, y, en el mejor de los casos, malinterpretada. Si, en los primeros siglos, algunos maestros gnósticos llegaron a afirmar que Cristo realmente no había sido crucificado, hoy esta doctrina puede cristalizarse a través de un silencio sobre el valor redentor de la cruz en algunas de nuestras predicaciones y catequesis.

Con todo, la tentación gnóstica en el presente adviene especialmente en la forma de una espiritualidad que trata de alcanzar la iluminación. Pero la herejía gnóstica, en su pluriformidad, no comprende tal iluminación como la que recibe el cristiano del Espíritu para profundizar sapiencial y vitalmente en la gloria del Crucificado —una *gnosis* cristiana ortodoxa, a la manera, por ejemplo, de Clemente Alejandrino—, sino como un despertar de la conciencia individual a la Realidad que somos, más allá de nuestra apariencia material, de las dificultades y el sufrimiento: una manifestación del Ser, una chispa de la Divinidad, una unidad con la Totalidad de lo real. El problema del gnosticismo no es tanto que busque el conocimiento divino ni que se centre en la experiencia interior, sino que se quede con un conocimiento de la totalidad (cuyo símbolo primordial, o entre otros, sería Cristo) en vez de con la comunión íntima y personal con Cristo¹².

¹¹ Cf. D. M. BELL JR., *Teología de la liberación tras el final de la historia*, Nuevo Inicio, Granada 2009, 366-378. Como el título de la obra sugiere, la propuesta del autor consiste en restituir la teología de la liberación después de que F. FUKUYAMA hubiera declarado el final de la historia (i. e. no hay alternativa a la alianza democracia-capitalismo). Ahora bien, Bell reivindica una teología de la liberación, no esencialmente mediante la lucha por la justicia y los derechos (genuinamente liberal-estatal), sino empuñando el arma del perdón.

¹² En esto consiste concretamente el discipulado cristiano. En particular, no es mera casualidad que, ante la tentación gnóstica que asolaba las comunidades cristianas a finales del siglo I, el hagiógrafo joánico insistiera en el

No obstante, si nos enfocamos en el misterio pascual, a ojos de la sensibilidad gnóstica, la cruz no otorga ninguna luz de plenitud, ningún contenido salvífico. Pues, como dice A. González, caracterizando esta herejía:

Jesús vino simplemente a revelarnos nuestro origen divino [...]. Lo esencial no es que Cristo haya muerto en la cruz, sino que haya retornado a su verdadero origen celestial, preparando el camino que también nosotros habremos de seguir. [...] El cristianismo sería salvífico porque, al disponer de una concepción de la historia que incluye su final escatológico, nos puede proporcionar una visión más completa de la totalidad. Y *quien tiene una visión más completa de la totalidad puede lograr una identidad personal más plena, en la que, en definitiva, consiste la salvación*¹³.

Se trata de una teología pascual sin Viernes Santo que oculta el drama de las víctimas, resguardándose en la consigna de que todo está —o acabará— bien. Al considerar que todo sufrimiento en el fondo es aparente (lo verdadero es lo que se manifestará al final), aunque padecido mientras no se tenga sabiduría plena, no sólo imposibilita la redención del sufrimiento, sino que impide tomarse en serio el dolor de los torturados y asesinados de la historia. Por así decirlo, la perspectiva que estamos criticando amortigua y neutraliza la negatividad de la historia a la luz de la Totalidad o el Ser, llegando en los casos más extremos —de literatura de autoayuda— a decir que el sufrimiento es una elección. Quienes se deslizan hacia estas tendencias pretenden hacernos creer que, con la debida capacidad espiritual, los grandes reveses de la vida no tienen por qué experimentarse como tales, pues en realidad son ilusorios. Incluso, en la mejor de sus versiones, resulta difícil expresar el lenguaje gnóstico del final feliz en un lugar como Auschwitz; y es que, a nuestro modo de ver, en última instancia, banaliza el sufrimiento de las víctimas. La sensibilidad gnóstica busca la luz; eso sí, mientras el Nuevo Testamento y el Símbolo apostólico dicen que Cristo es la Luz que, una vez asumió la carne, descendió a los abismos más oscuros —la muerte, los infernos— para iluminar a todos, el discurso gnóstico se dirige hacia la Luz en tanto que opuesto a la materialidad del mundo y del cuerpo, sin que el Cristo gnóstico conozca la muerte de cruz ni realice una salvación por *kénosis* tendiendo su mano hasta lo más bajo de la realidad.

Hoy el nuevo gnosticismo lee los textos neotestamentarios canónicos para hablar de Cristo (aunque en cierto modo no faltan “apócrifos” de la literatura religiosa¹⁴), pero, en el fondo, continúan los mismos errores teológicos de antaño: la negación o

camino de intimidad personal del discípulo (amado) con Cristo. Él nos atrae con su amor, encumbrado en la hora de la cruz, y nos expone, no a la luz de la totalidad, sino ante la cruz, que un discípulo, por no ser más que su maestro, también ha de abrazar. Cf. I. ROJAS GÁLVEZ, *Atraídos y expuestos. El discipulado en el evangelio de Juan*, PPC, Boadilla del Monte 2020.

¹³ A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica, o.c.*, 273-274. El subrayado es nuestro.

¹⁴ Cf. M. J. GUEVARA, “Los nuevos «apócrifos»: de caballos, códigos, prioratos y otras revelaciones”: *Proyección: Teología y mundo actual* 222 (2006) 73-100. En cualquier caso, la profesora Junkal Guevara evoca en su artículo autores de ficción que escriben novelas en torno a Jesús como Dan BROWN o J. J. BENÍTEZ. Nosotros, empero, nos referiríamos a un tipo de literatura religiosa y/o espiritual que constituye la biblioteca básica de todo buscador contemporáneo que baña lo cristiano en las aguas de la *New Age*: Anthony de MELLO, Ken WILBER, Eckhart TOLLE, Willigis JÄGER, por citar sólo algunos.

mitigación de la unicidad de Jesucristo, la no ascensión real de la encarnación del Logos (con el dualismo antropológico correspondiente) y la desaparición del papel salvífico de la cruz. Si la salvación gnóstica equivale a un despertar de la conciencia individual al verdadero conocimiento del yo, su camino existencial tiene que ver mucho más con la autoconsciencia que con el amor, por mucho que se mencione a Cristo. De hecho, buena parte de la literatura religiosa actual adolece de esta enfermedad teológica. En muchos casos, con la mejor intención de superar el fundamentalismo religioso, los nuevos autores gnósticos se embarcan en un camino transconfesional que une la palabra “cristiano” o “Cristo” con toda una nomenclatura de “lo transpersonal” o de lo “no-dual” (aludiendo a su matriz *advaita vendanta* hinduista); términos éstos que rezuman alergia por la trascendencia, la alteridad y hasta por el cuerpo. Veamos cómo uno de los maestros de este tipo de espiritualidad más leídos por nuestros lares habla del estado de iluminación. El turolense Enrique Martínez Lozano no tiene reparos en describir el estadio más alto de la iluminación como el de una conciencia transpersonal en la que se produce una superación del “yo» limitado a un cuerpo” o como de una sensación de identidad con el Todo-Uno¹⁵.

Desde la perspectiva transpersonal o neognóstica, Jesús es visto como un hombre al que imitar, pues su camino es el que hemos de recorrer todos, a saber, el descubrimiento de que –allende la dualidad de la mente– en el fondo somos Uno con la Divinidad, con la Realidad no-dual, con el Ser. Y, al mismo tiempo, *Jesús* es visto como un nombre que se le concede a lo que el gnóstico concibe como el resultado de la plenitud de conciencia. De esta suerte, Jesús, ontológicamente hablando, no es ningún singular concreto, nadie que cualquier místico en las debidas condiciones no pueda ser. Hasta el punto de poder afirmar –como hace Martínez Lozano– que yo podría ser tan “Dios de Dios, Luz de Luz” como Cristo¹⁶. El gnóstico ya sabe en qué consiste la salvación antes de escuchar la revelación de Jesús en los Evangelios, por eso puede aprovechar algunas palabras de Jesús acomodándolas a su visión ontológica. Es curioso que, junto con el monismo metafísico (todo es Uno), se produzca un dualismo antropológico (el cuerpo limita el verdadero Yo), lo que lleva a concebir la liberación final no como resurrección de la carne, sino como separación total del cuerpo y del mundo histórico. Leamos de nuevo a Martínez Lozano para comprobar cómo la postura que hemos llamado gnóstica puede volverse peligrosamente indiferente ante las tragedias del mundo, pues, como hemos adelantado, para ella lo importante es la visión de la totalidad desde la que *todo está bien*:

mientras en ese nivel de las formas, todo es polar –lo que nos lleva a hablar de “bien” y de “mal”–, desde el nivel profundo (no-dual) se advierte que

¹⁵ Cf. E. MARTÍNEZ LOZANO, *¿Dios hoy? Creyentes y no creyentes ante un nuevo paradigma*, Narcea, Madrid 2005, 101-112; Id., *Recuperar a Jesús. Una mirada transpersonal*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010, 175 ss. Juzgamos que, en la primera obra citada, el autor tiene, al menos discursivamente, mucho más cuidado en no caer en un monismo ontológico (lo atestiguan, por ejemplo, sus ricas referencias a los pensadores de la tradición cristiana y su excurso sobre el panteísmo en las páginas citadas); sin embargo, en la segunda obra, a pesar de ser una especie de cristología bíblica, acaba absorbiendo la vida de Cristo, a nuestro modo de ver, en una doctrina monista-panteísta poco sutil.

¹⁶ Cf. E. MARTÍNEZ LOZANO, *¿Qué decimos cuando decimos el Credo? Una lectura no-dual*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2012, 61 ss.

los polos no solo no se excluyen, sino que son complementarios –no puede existir el uno sin el otro, y sin ellos no podría existir el nivel aparente– y se hallan abrazados en la no-dualidad mayor. [...] Los términos “bien/mal”, “bueno”/“malo” son solo etiquetas mentales, porque *en el nivel profundo todo es Bien sin opuesto*¹⁷.

Con esta cita no queremos dar a entender que en estos autores se excluya una moral humanista o cristiana; pero hemos de constatar la enorme insuficiencia metafísica y soteriológica que les constituye, lo cual termina teniendo relevancia en la vida concreta. Desde la visión cristiana, no creemos que más allá de las apariencias todo esté bien, es decir, que, miradas las cosas con suficiente consciencia, descubramos que la Totalidad de lo real sea buena, sino que Dios es todo bondad, que en Él hallamos el bien y que todo lo bueno procede de Él. La metafísica o comprensión de lo real de la no-dualidad impide acoger en puridad el Evangelio del Crucificado, pues cabe preguntarse ante esta visión: ¿qué nos salva: el amor en medio del sufrimiento y la persecución o la consciencia de la Unidad con todo? Cristo en la cruz *no* dijo: “Todo está bien”, sino: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. Llama la atención que Martínez Lozano diga que Jesús en la cruz sea capaz de no sentir odio y perdonar a causa de su nivel de “Consciencia unitaria o transpersonal”¹⁸. Esta metafísica monista hace que la larga noche de la historia se trague en sus silentes tinieblas el llanto de los inocentes. Para esta cosmovisión, el punto de gravedad metafísico no está en la vida personal o en el rostro del otro; lo que importa a fin de cuentas es el Ser, el fondo de Unidad de todo (al modo del Brahman hindú o el *Deus sive natura* spinozista), que a veces muestra su mejor cara y otras la más terrible¹⁹.

Así las cosas, le preguntamos al gnóstico o al entusiasta de la no-dualidad: ¿qué sucede con las víctimas de la historia, con los que fueron arrebatados de este mundo antes de tiempo?, ¿su sufrimiento es tan sólo un espejismo?, ¿podrán encontrar consuelo las víctimas pensando en que cada uno se integrará en el Todo como la gota en el mar? Y es que no parece suficiente consuelo concebir la resurrección como el paso definitivo de

¹⁷ E. MARTÍNEZ LOZANO, “En lo profundo, todo está bien. En torno al «problema del mal»” (20 de mayo de 2018), en la página web del autor: <https://www.enriquemartinezlozano.com/semana-20-de-mayo-en-lo-profundo-todo-es-bien/> [consulta del 25 de enero de 2022].

¹⁸ “Quien ha *visto*, sabe bien que aquél que hace mal, lo hace únicamente por ignorancia –o por sufrimiento, que es otra forma de *ignorancia*–. Por eso, no hay lugar para el juicio ni la condena. La visión desemboca en la *compasión* y en el *perdón*. [...] Desde la consciencia unitaria desaparece también el miedo egoico a la muerte; muerte y vida son sólo las dos caras de la misma realidad. Cuando Jesús le asegura al ajusticiado que «hoy» estará con él en el paraíso, está proclamando que nunca morirá, porque nunca ha nacido. Muere únicamente el yo, en cuanto forma separada, pero no la consciencia que en él se expresa y vive” (E. MARTÍNEZ LOZANO, “El hombre sabio y compasivo. Una aproximación transpersonal a Jesús de Nazaret”: *Journal of Transpersonal Research*, vol. 1, n. 1 (2009) 43. En línea: <https://www.transpersonaljournal.com/es/component/edocman/jtr-2009-1-1-lozano.html?Itemid=> [consulta del 19 de enero de 2022]).

¹⁹ No podrá más que rasgarse las vestiduras ante estas afirmaciones quien se haya aproximado al pensamiento de la trascendencia y la alteridad de dos filósofos judíos como Rosenzweig y Levinas. Tales filosofías, por cierto, otorgan una importancia fundamental a conceptos, generalmente, relativizados por los nuevos gnosticismos: creación, redención, escatología o exterioridad de la revelación. Cf. F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 45-59; E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1999, 59-64. También mencionamos a un autor español contemporáneo profundamente influido por estos dos pensadores: J. COBO, *Incapaces de Dios. Contra la divinidad oceánica*, Fragmenta, Barcelona 2019.

la gota hasta el océano al que había olvidado que pertenecía²⁰. La identidad y la alteridad desaparecen por completo cuando nuestra existencia personal se concibe como una ilusión debido al desconocimiento de que compartimos la esencia con el Todo divino.

Pero hay una consideración del *All shall be well* que puede leerse perfectamente en clave ortodoxa, como lo hiciera Juliana de Norwich (ss. XIV - XV). La expresión cristiana del “Todo acabará bien” es la manifestación de la confianza del creyente que permanece fiel a pesar de las tribulaciones, que nunca serían vistas como mera apariencia²¹. Sin embargo, la posición que criticamos tiende a dar por hecho la resurrección –viéndola más como una dimensión propia y natural del ser humano que como un acto concedido por Dios en su gratuidad– y, además, de una forma que nos iguala a todos en una suerte de destino uniforme apocatóstico. De este modo, quedan aniquilados dos principios fundamentales para la fe cristiana: uno teológico, la gratuidad de la resurrección de Dios, y, otro antropológico, la libertad humana para acoger la salvación divinamente ofrecida.

1.3. La herejía del sadomasoquismo pagano

La tercera posición, que desearíamos pasara a mejor vida, podría denominarse “sadomasoquismo estaurocéntrico” (*staurós* = cruz o madero). Precisamente, se distinga, no por obviar el valor salvífico de la cruz de Cristo, sino por desfigurarla. Hablamos metafóricamente de posición “sado-masoquista”, porque su aceptación supondría que al Padre le es agradable el sufrimiento y la muerte de Cristo (elemento sádico), y que Cristo se entregaría en el fondo gustosamente al plan de sufrimiento trazado por el Padre para la redención del mundo (elemento masoquista). Aunque el nombre elegido para esta desviación soteriológica es provocativo, no hace sino explicitar, quizá hiperbólicamente, una cierta teología de la satisfacción, o al menos en algunos aspectos de su recepción en la historia de la teología y la Iglesia. Si bien no hay consenso teológico en atribuir a san Anselmo de Canterbury el origen estricto de esta perspectiva, lo cierto es que algunas nociones que configuraron su argumentación cuando menos no han ayudado a prevenir una imagen cruel del plan salvífico de Dios; tales nociones son el honor de Dios, la justa venganza, el castigo, la deuda y su pago.

En defensa de Anselmo diremos que él rechaza expresamente que el Padre desee la muerte cruenta de Cristo y asume que la justicia divina no se declina en la clave del

²⁰ Cf. E. MARTÍNEZ LOZANO, *¿Qué decimos cuando decimos el Credo?, o.c.*, 94 ss.

²¹ Por ejemplo, un autor como Javier MELLONI, a veces visto como sospechoso de albergar un cristianismo gnóstico, nos parece que, a pesar de compartir cierto lenguaje con la ontología de la totalidad, sabe leer con justeza y belleza el amor de Cristo en la cruz, situándose más allá del discurso de la consciencia del Uno. Valgan dos ejemplos de su obra más cristológica: *El Cristo interior*, Herder, Barcelona 2010; el primero, por su ambigüedad gnóstica, el segundo, por la lucidez con que muestra la salvación anti-gnóstica del Crucificado: “[Cristo naciente] es nosotros plenificado y nosotros somos Él en gestación hasta que alcancemos el Ser total, cuando «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28)” (*Ibid.*, 148); “El Crucificado nos salva permaneciendo tenazmente no-violento en medio de nuestros arrebatos, indicando el único camino que puede detener esa devastación. Es alzado para atraer a todos los seres hacia sí (Jn 12,32). Esa atracción no es una nueva sustracción, no es un nuevo empoderamiento, sino la revelación de la única salida posible: el ofrecimiento de sí mismo” (*Ibid.* 105).

derecho sino en la de la misericordia²². Asimismo, hay que reconocerle al santo benedictino –al contrario que la perspectiva gnóstica– su puesta de relieve de las carísimas consecuencias de la iniquidad del hombre, y, de la mano de ello, el altísimo precio que Dios tiene que pagar por cargar con nuestro pecado: una muerte por amor, la de Cristo, mediador y dignificador de Dios y los hombres²³.

En cualquier caso, sin poder ser éste el lugar para hacer un juicio demorado sobre la teología anselmiana, diremos con el profesor Serafín Béjar que, desde ella, “se ha puesto el plano inclinado para que, interpretaciones más simplistas, conviertan esta teología de fondo, referente al honor divino ofendido, en imágenes de Dios que lo presentan como un ser airado y furioso con el hombre”, del mismo modo que se “hará muy difícil que lecturas posteriores no sientan la tentación de poner en el centro el carácter sacrificial y cruento de la muerte de Cristo”, o lo que es lo mismo, aislando la cruz de su vida y de su resurrección²⁴.

Según esta visión simplista y herética (con propiedad, no la de Anselmo), debido a la ofensa infinita hacia Dios por el pecado del hombre, nuestra salvación sólo sería posible mediante un sacrificio de valor infinito, el de la vida humana del Hijo de Dios, para aplacar así la ira de Dios contra la humanidad y, de este modo, pudiera ser cancelada –expiada– la deuda infinita del hombre para con Dios. Veamos cómo el teólogo Lucas F. Mateo-Seco, quien no renuncia a una soteriología de la satisfacción y del sacrificio de la mano del Aquinate, describía las horrendas consecuencias de esta comprensión completamente desajustada de la justicia divina:

Un antropomorfismo de cortos vuelos conduce casi inevitablemente a una caricaturización blasfema del misterio de la Redención: un dios airado, que satisface sus deseos de venganza por su honor ofendido, aplacándose con la sangre del Inocente a quien castiga en lugar de los culpables.

²² Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Secr. Trinitario, Salamanca 1990, 351-371. El teólogo francés relata que la explicación soteriológica de san Anselmo en términos de satisfacción se debe a un esfuerzo teológico por razonar la economía salvífica a sus contemporáneos con unas categorías cercanas a la época como las del honor y la reparación del honor. En favor de Anselmo, Sesboüé destaca que, aunque haya un cierto razonamiento que busque la equivalencia entre la lógica de Dios y la nuestra, en el teólogo medieval “la lógica de la *igualdad* se integra siempre con una lógica del *plus*; la proporción exacta se pierde en la desproporción absoluta, ya que es Dios el que está en discusión. Hay por su parte un *plus* en el orden de las razones, que jamás podemos alcanzar, un *plus* en la iniciativa de nuestra salvación, un *plus* finalmente en la gratuidad de un amor que derriba toda noción de equivalencia” (*Ibid.*, 361-362). Por otra parte, traigamos a colación el análisis del jesuita J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, II, Actualidad Teológica Española, Madrid 1974, 521 ss, que concentra la insuficiencia esencial de Anselmo en su separación de la Cristología y la Soteriología (contrariando el pensamiento patristico), pues ello significa “una separación de la vida de Cristo y su muerte. Ésta parece ser la única redentora, y aquella queda como un simple compás de espera que, en realidad, convendrá abreviar lo más posible” (*Ibid.*, 535-536). Agradezco a mi hermano José Manuel Marín Mena sus correcciones y sugerencias para este artículo, que me han servido para matizar y completar algunas de mis afirmaciones, especialmente en el presente epígrafe.

²³ Cf. Á. CORDOVILLA, *Teología de la salvación, o.c.*, 129-132; 381-410. Aunque Cordovilla no ahorre algunas críticas a Anselmo, reivindica muchas virtudes de su teología y del modelo soteriológico medieval de la satisfacción.

²⁴ J. S. BÉJAR BACAS, “¿Está la Teología «endeudada»? Consideraciones soteriológicas sobre el concepto de «deuda””: *Proyección: Teología y mundo actual*, 262 (2016) 268.

La historia del pensamiento teológico, como es sabido, muestra que tales deformaciones se han dado²⁵.

Ciertamente, a partir de esta deformación *blasfema* del sacrificio de Cristo en la cruz, emerge la imagen de un Dios que, por venganza, exige el sufrimiento del hombre, más aún de su Hijo único hasta la muerte, como reparación por nuestra maldad. Esto conduce hacia una concepción donde el mérito se hace necesario para hacerse agradable a la presencia divina y conseguir así su perdón. Su traducción a la espiritualidad y la praxis es tremendamente peligrosa. Quien considera que de la cruz de Cristo nos viene la salvación por suponer un aplacamiento de la ira divina, cae en una interpretación de la fe preocupada obsesivamente por el cumplimiento de los asuntos religiosos y en una búsqueda del sufrimiento por el sufrimiento, llegando incluso –en algunos extremos– a infringirse daño a sí mismo o a negar cualquier tipo de placer humano.

En resumen, esta soteriología sadomasoquista acepta el sufrimiento, pero no para redimirlo mediante el amor (como realmente propone la fe), es decir, niega que Cristo nos salve desde el amor para ensalzar el sufrimiento mismo. Y ello, porque, como se ha dicho, ha comprendido la justicia de Dios desde una lógica demasiado humana, incluso, podemos decir, pagana. Pero ¿por qué pagana cuando hemos dicho que surgiría de una lectura estrecha de la teología de san Anselmo? Porque, en efecto, lo más difícil de acoger, y lo que puede dar lugar a un deslizamiento peligroso, de la teoría anselmiana se debe a su origen extrabíblico. Así, observemos cómo Bernard Sesboué, en un contexto en el que trata de explicar lo constructivo del carácter inculturado de la soteriología de Anselmo, dice lo siguiente:

Hay aquí [en Anselmo] un antropomorfismo cultural, inspirado en las relaciones feudales y en el derecho de la época. La importancia teológica que se da a la satisfacción está ligada a la aparición en la escena del honor medieval. [...] Estas consideraciones jurídicas ponen de relieve un concepto de la justicia de Dios que no es el de la Biblia, aun cuando éste siga estando presente en los presupuestos, ya que Dios tiene la iniciativa de justificar y de salvar²⁶.

El deformado sadomasoquismo soteriológico –seguimos hablando más allá de Anselmo– halla su principal déficit al entender la justicia al modo en que los pueblos precristianos o paganos la concebían, a saber, teniendo como base de su conceptualización el intercambio equivalente, la reparación del daño y del honor ofendido por medio de la venganza; a fin de cuentas, una lógica retributiva, que, por otra parte, no estuvo ausente en el medioevo cristiano²⁷. Tal perspectiva no parece aproximarse, ni con mucho,

²⁵ L. F. MATEO-SECO, “Muerte de Cristo y teología de la cruz”, en L. F. MATEO-SECO (coord.), *Reflexiones sobre la metodología cristológica. Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre: III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Navarra 1982, 720. El subrayado en la cita es nuestro.

²⁶ B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador*, o.c., 367-368.

²⁷ Es curioso evidenciar que en la cristianización de algunos pueblos europeos y en las propias instituciones sociales en la Alta Edad Media hubo una regresión a ciertas prácticas e inspiraciones veterotestamentarias en lo que respecta al código de pureza o al estilo legalista y retribucionista. Cf. A. VAUCHEZ, *La espiritualidad del*

a cómo la revelación cristiana comprende la justicia de Dios con su pueblo, a saber, como amor gratuito, misericordia y fidelidad irrevocable²⁸.

Para continuar justificando la genealogía pagana del sadomasoquismo soteriológico, veamos que su modo de entender el sacrificio es enteramente más familiar a la lógica sacrificial de la historia de las religiones que al sacrificio propiamente cristiano. Inspirados en los análisis de René Girard, pensamos que el relato del sadomasoquismo soteriológico se corresponde con el esquema de la violencia mimética o de reproducción imitativa de la violencia a través del deseo que la alteridad provoca en el sujeto. Este mecanismo de imitación de la violencia –de rivalidad– entre unos y otros impregna la estructura más original de lo antropológico-cultural²⁹. Para Girard, además de suponer el origen de las religiones, la violencia mimética halla su culmen en el sacrificio ritual de la víctima, el chivo expiatorio³⁰.

El mismo Girard dirá que el cristianismo, según nos muestran los textos bíblicos, se caracteriza por desvelar y desactivar este mecanismo universal de la violencia mediante la entrega activa y no-violenta de Jesús como “«cordero de Dios», que nos libra de la inútil vulgaridad del chivo y que da aún más visibilidad a la inocencia de la víctima injustamente sacrificada”³¹, como si en la cruz de Cristo fuera clavada, publicitada, desocultada y anulada la vigencia del mito que más ha sido respaldado en la historia de la humanidad: la violencia³². De esta manera, nos situamos ante lo que podríamos considerar la singularidad histórica y ontológica del cristianismo o su *universale concretum*³³. En resumen, al contemplar la vida y destino de Cristo, no encontramos a un Dios que pida sacrificios, a la manera religiosa común o pagana, sino que se nos muestra al Dios que, identificado con su Hijo, rompe con la dinámica de la violencia mediante el perdón y la donación extrema de sí por amor.

Occidente medieval (siglos VIII-XII), Cátedra, Madrid 2001, 14-17.

²⁸ Cf. A. DESCAMPS, “Justicia”, en X. LÉON-DEFOUR (coord.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1965, 400-406, especialmente, 405-406 (apartado titulado “Justicia divina”).

²⁹ A esta tesis girardiana, hemos de matizar que, para la fe cristiana, más originario que el deseo mimético y el dinamismo de pecado del hombre es el deseo de Dios de entrar en comunión con el hombre e incluso el profundo deseo que Dios deposita en el hombre para que éste, libremente, camine hacia la comunión con Él (cf. Á. CORDOVILLA, *Teología de la salvación, o.c.*, 355).

³⁰ Puede encontrarse, en forma de entrevista, una descripción bastante detallada de los conceptos fundamentales que forjan la teoría del pensador francés (deseo mimético, rivalidad y violencia mimética, dobles, ritualización de la violencia, chivo expiatorio) en: R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Sígueme, Salamanca 2021.

³¹ R. GIRARD, *El sacrificio*, Encuentro, Madrid 2012, 95.

³² Cf. R. GIRARD, *He visto a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002, 179-186. Sobre el carácter pagano de la ritualización de la violencia, valga este fragmento: “La palabra evangélica es la única que verdaderamente se plantea el problema de la violencia humana. En las demás reflexiones sobre el hombre la cuestión de la violencia es resuelta antes incluso de plantearse. O bien se la considera divina, y entonces es cosa de mitos, o bien se atribuye a la naturaleza humana, y en tal caso se trata de biología, o bien queda reservada para ciertos hombres –que constituyen entonces excelentes chivos expiatorios–, en cuyo caso se trata de ideologías, o bien, en fin, se la considera demasiado accidental e imprevisible para que el saber humano la tenga en cuenta: nuestra buena y vieja filosofía de la Ilustración” (*Ibid.*, 237).

³³ Cf. P. RUIZ LOZANO, “René Girard: una original respuesta al problema del *universale concretum*”: *Universitas Philosophica*, vol. 35, n. 71 (2018) 175-200.

1.4. Conclusiones sobre las tres herejías: un funesto entendimiento de la relación cruz/gloria y una consideración de la cruz sin historia y sin amor

Una vez descritas las que hemos considerado como herejías soteriológicas, saquemos algunas conclusiones que nos permitan un esclarecimiento ulterior en positivo del carácter salvífico de Cristo en la cruz. Así las cosas, podría decirse que sí, para las dos primeras interpretaciones (espartaquismo y *happy ending*), la resurrección, aunque de modo muy distinto, quita hierro a la cruz; para la tercera posición (sodomasoquista) la crucifixión obvia las condiciones históricas que llevan a Jesús a la cruz, a la vez que ignora que sólo el amor es digno de fe.

En primer lugar, detengámonos en cómo las dos primeras posturas reivindican la resurrección de Jesús –aunque no entiendan ésta de modo ortodoxo– restándole entidad teológica a la cruz. En este sentido podríamos distinguir la lectura espartaquista (Dios dice sí a un proyecto emancipador para con los pobres y marginados) del *happy ending* gnóstico, que parece negar la dimensión gratuita de la resurrección. Los subrayados son muy distintos entre las dos vertientes, pero ambas tienen en común la elusión del carácter redentor del Crucificado. Ambas concepciones comparten el convencimiento de que, en realidad, la actitud de Jesús en su pasión y muerte no tiene nada especial que enseñarnos y que la liberación que Dios trae a la humanidad no tiene ningún elemento constitutivo en el Crucificado. Si, en el caso espartaquista, el destino terreno de Cristo simplemente habla de la hostilidad sufrida por los poderes opresores; en el caso gnóstico, la cruz se explica como un momento necesario, pero ontológicamente menor –y hasta insignificante–, frente a la totalidad del final escatológico; como en la síntesis dialéctica hegeliana, donde, al fin y al cabo, la negatividad del sufrimiento y la muerte es subsumida en el resultado final. Se olvida así, en ambos casos, que para los Evangelios el Resucitado es el Crucificado.

Las dos visiones reducen el significado pascual a unas maneras muy concreta de creer en la resurrección. La posición espartaquista, entiende la resurrección como confirmación de Dios respecto de la causa liberadora de Jesús, además, usualmente reducida a términos sociopolíticos sin el matiz escatológico cristiano. Desde la posición gnóstica, se comprende la resurrección (en los casos más burdos: la disolución de la identidad personal en el Todo) como la auténtica realidad del hombre que lleva a relativizar todo sufrimiento y toda negatividad, dado que éstos no serían más que un paso transitorio para alcanzar la síntesis del resultado final. Por ejemplo, al contrario de lo que sugieren los Evangelios, para estas insuficientes teologías no tendría ningún valor salvífico que Cristo muera perdonando a sus verdugos, que no sea librado de su cruento final por Dios o que su entrega a la pasión sea asociada con una concentración especialísima de su amor.

Habida cuenta de la teología sodomasoquista de la cruz expuesta más arriba, y, antes de dar paso a la exposición afirmativa del valor salvífico de la cruz, valoremos por un momento dos elementos importantísimos para una adecuada lectura del papel salvífico de la cruz que han sido ignorados por dicha soteriología dolorista como el peso de las circunstancias históricas que llevaron a Jesús a la cruz y su resurrección. Desde esta visión, parece que el trágico final de Cristo se jugara únicamente entre el Padre y él. Por ello, en primer lugar, ha de aprenderse de la posición espartaquista –curiosamente–

que Cristo fue crucificado por el conflicto que suscitó frente a las autoridades políticas y religiosas de su época (lo cual no excluye la relevancia que la cruz tiene ante Dios). El drama que supone el final de Cristo es un juego de voluntades y acciones entre Dios, él mismo y los hombres. Jesús fue condenado por las autoridades judías como blasfemo por presentarse como portador definitivo de la palabra de Dios, es decir, por identificarse con el Mesías; y fue ejecutado por las autoridades romanas mediante la pena reservada a los rebeldes. Ello significa que Cristo no se entrega en abstracto a Dios, que la voluntad de Dios para Jesús no es que éste dé su sangre, sino que el amor infinito entre el Padre y el Hijo, y de éste por cada ser humano, está mediado por la historia, por la libertad y por el pecado de los hombres. Fue la impiedad humana lo que llevó a Cristo a sufrir las torturas de la pasión y el oprobio capital de la cruz. Y Cristo aceptó este final, pero no principalmente para redimir una deuda infinita de la humanidad con Dios, sino para vivir hasta el extremo el amor. Un amor, el del Crucificado, que, precisamente por definirse más allá de todo cálculo y de toda lógica humana, desea que el hombre lo acoja para que llegue a plenitud gozosa, aunque no dependa para su donación de nuestros méritos.

En segundo lugar, hemos de reivindicar el valor salvífico de la resurrección de Jesús frente a una visión que cree que el destino del ser humano es el sufrimiento y la muerte en lugar de la vida y la comunión. De hecho, la herejía sadomasoquista estaurocéntrica olvida que los Evangelios dan testimonio de que Jesús vivió sus últimos momentos con fe y esperanza en la resurrección. Por ejemplo, en la Última Cena, un Jesús esperanzado dice a sus discípulos: “No volveré a beber del fruto de la vida hasta que lo haga de nuevo con vosotros en el reino de mi Padre” (Mt 26,29); y, asimismo, moribundo en la cruz, acordándose del Salmo 30, reza: “Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46). Por supuesto, este apunte no significa un menoscabo del drama agónico de la pasión. Pues, no en vano, según narra el evangelista Lucas, Jesús exclamó en oración al Padre: “Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz” mientras sudaba sangre (Lc 22,42.44).

Esta constatación no sólo excluye una teología de la redención centrada en el sufrimiento violento, sino que se vuelve necesaria para entender mejor la teología de las palabras y acciones de Jesús en la pasión, que nos ayudan a clarificar cómo el nazareno comprendió –ante Dios– su propia muerte y, por ende, en qué sentido nos salva la cruz de Cristo. Por ejemplo, no es lo mismo que Jesús ruegue a Dios el perdón para sus enemigos mientras éstos tan sólo parecen conspirar por su muerte que hacerlo en el momento mismo en que sus verdugos le están torturando encarnizadamente y le están matando, como en efecto sucedió (Lc 23,34).

2. La cruz como clímax del amor de Cristo por Dios y los seres humanos

La forma más satisfactoria para superar la visión espartaquista y así recuperar el valor salvífico de la cruz tal vez sea basarnos en algunas de las palabras que explican la teología que Jesús tenía sobre su entrega y su destino cruento, sin por ello tener que restar gravedad a las circunstancias históricas de su muerte. De hecho, tenerlas presente será relevante en la tarea de liberación de la tercera de las herejías citadas. Ahora bien,

mirando la pasión de Jesús no sólo comprendemos que el nazareno fue asesinado por suponer un peligro para el *statu quo* político y religioso debido al tipo de mesianismo de Jesús, sino que su pasión y cruz nos muestran hasta dónde llega el amor salvífico de Dios a cada ser humano. Podría decirse que la crucifixión de Cristo no es fruto solamente de la hostilidad que causó entre los poderosos de su tiempo sino, también, fruto de su amor gratuito hasta el extremo; o lo que es lo mismo, en la cruz encontramos la concentración del amor agápico de Dios al hombre a través de Cristo.

Al inicio del capítulo 13 del Evangelio de Juan se pone perfectamente de manifiesto esta intención de Jesús: “Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo”. Y este “hasta el extremo [*telos*]” puede leerse de dos formas complementarias. En primer lugar, *telos* puede entenderse en sentido extensivo, como meta de un itinerario, como final de un proceso. En este sentido el amor hasta el extremo de Cristo significa perseverancia y coherencia con lo que ha estado haciendo durante su vida: Cristo ha amado al final como lo hizo durante el camino. Y, en segundo lugar, podemos entender *telos* en sentido intensivo, es decir, como profundización, como manifestación mayor de su amor a sus discípulos. Por lo tanto, desde Jn 13,1, llegamos a la conclusión de que la pasión y muerte de Cristo, extremo final de su vida, conllevan tanto una continuidad coherente con el amor que ha manifestado durante su vida como una intensificación en la donación amorosa hacia el mundo.

Teniendo presentes estas dos vertientes significativas del “amor hasta el extremo” de Jesús en su pasión y cruz, vamos a tratar de probar cómo, por un lado, la actitud de Jesús ante su muerte supone un persistir en el amor que ha entregado en su ministerio público, y, por otro lado, hemos de constatar cómo su entrega en la cruz supone una revelación inaudita de las posibilidades del amor.

2.1. Amor “hasta el extremo” en continuidad y coherencia con la existencia de Jesús

Sirva el Sermón de la montaña (Mt 5-7) como síntesis del amor que Jesús vive y predica con los demás y ante Dios. La misma actitud expuesta ahí es la que se manifiesta en su pasión y cruz. Responder al mal con bien (Mt 5,38-42). Perdonar a quienes nos ofenden (Mt 6,12), rezar por los que nos persiguen y amar a los enemigos (Mt 5,43-45). Preocuparse únicamente por la justicia de Dios (Mt 6,33). A fin de cuentas: vivir pacíficamente ante las injusticias sufridas sin dejar de desafiar la humillación recibida³⁴, confiar en Dios sin esperar el aplauso ajeno y desvivirse por los demás gratuitamente. La vida de Jesús consistió, tal y como relatan los Evangelios, en recuperar en nombre de Dios la dignidad de los despreciados, en amar gratuitamente y en establecer con su

³⁴ Las referencias en Mt 5 a poner la otra mejilla, deshacerse del manto o acompañar dos millas cuando se pide sólo una, deben leerse como llamada jesuánica a una resistencia no violenta, desafiante y desconcertante ante alguien de estatus superior que trata de humillar la dignidad de la persona. Cf. A. DE MINGO KAMINOUCI, *Símbolos de salvación. Redención, victoria, sacrificio*, Sígueme, Salamanca 2007, 71-81. “El que «presenta la otra mejilla» desmonta los presupuestos sociales que confieren al agresor el poder de humillar y someter. Su gesto es un desafío. Incluso en el caso de que el agresor, airado, opte por darle un puñetazo, estaría reconociéndolo como igual. En cualquier caso, la iniciativa ha cambiado de bando y está ahora en manos de quien era considerado menos que un ser humano. Ha demostrado que su dignidad no se desmorona con un bofetón” (*Ibid.*, 76-77).

propia existencia una dinámica que revierte, a través del perdón, la cadena de violencia presente en el mundo.

Si recordamos algunas palabras de la pasión, resonará en nosotros lo que Jesús ha vivido y proclamado desde su predicación hasta su final. Jesús rechaza responder con violencia cuando le arrestan y, en esta misma clave, condena que uno de sus discípulos –para el cuarto Evangelio identificado con Pedro– derrame sangre para defenderlo (Mt 26,52; Lc 22,50-51; Jn 18,10-11). Jesús muere confiándose a las manos del Padre (Lc 23,46) a pesar de que éste no lo libra de su cruento destino, después de mendigárselo (“Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz...”: Mt 26,36.42) y sintiendo un desgarrador abandonado en sus momentos de agonía (Mc 15,34; Mt 27,46). Como había hecho y enseñado durante su vida, Jesús muere perdonando a quienes son responsables de su condena capital y le humillan hasta su agonía (Lc 23,34).

El biblista A. de Mingo Kaminouchi percibe conexiones entre la predicación del Sermón de la Montaña y algunos detalles relatados por el Evangelio de Mateo en la pasión. De este modo, recordando la exhortación jesuánica sobre la bofetada recibida, la túnica y el manto y la obligación para acompañar a caminar, podemos ver cómo

ante el sumo sacerdote, Jesús es abofeteado (Mt 26,67, la única vez además de Mt 5,39 en que se usa el verbo *rapizo* en el Nuevo Testamento). Más tarde, antes de ser clavado en la cruz, es desnudado, y los soldados se reparten su ropa (Mt 27,35). Poco antes, Simón de Cirene es obligado a llevar la cruz (Mt 27,32; cf. Mc 15,21). El verbo *angareuo* [ordenar para un servicio obligatorio] reaparece aquí por segunda y última vez en todo el Nuevo Testamento. ¿Son coincidencias? Más pienso que es una forma sutil en que este evangelista nos presenta a Cristo sufriendo las mismas situaciones de humillación desde las que los pobres son llamados a actuar en Mt 5,38-42³⁵.

Para A. González, la liberación o redención que se produce en el Calvario consiste fundamentalmente en la superación del “esquema de la ley” y está en clara continuidad con el ministerio evangélico de Jesús. La noción de esquema de la ley podría sintetizarse así: a los buenos les va bien y a los malos les va mal; o de forma más religiosa: Dios premia al justo y castiga al impío. Es la teología retribucionista del Deuteronomio y que en el libro de Job se pone en cuestión. Para González, la permanencia en dicha dinámica consiste en vivir suponiendo que a toda acción le corresponde una recompensa en la misma medida. Además, a juicio del autor, esta dinámica representaría perfectamente el pecado fundamental de la humanidad. Así, contando con esta situación de la humanidad, Dios en la cruz de Cristo ha reconciliado al mundo consigo (2 Cor 5,19) liberándonos del esquema de la ley. Y, ¿en qué sentido Cristo en la cruz nos ha liberado del esquema de la ley? La lógica expresada por González está en la línea de lo ya explicado: Cristo ha vivido y predicado la liberación del esquema de la ley en su vida pública. Ha dicho que Dios trae su sol y su lluvia para justos y pecadores (Mt 5,45), que sus discípulos se deben caracterizar por una existencia basada en la gratuidad y el perdón,

³⁵ A. DE MINGO KAMINOUCI, *Símbolos de salvación*, o.c., 88.

es decir, que han de buscar la justicia en la misericordia en vez de configurarla desde la lógica humana de la correspondencia retributiva³⁶. Jesús, mediante sus curaciones, ha anunciado que para Dios la enfermedad no es un castigo divino ante el pecado (Jn 9,1-8). De la misma manera, en la cruz se revela que la salvación divina por medio de Cristo conlleva la superación del esquema de la ley, puesto que Dios no libra de la muerte ni de la ignominia al Justo por excelencia. En la cruz de Cristo, ni Dios salva al justo ni castiga a los malvados; al contrario: Jesús muere mientras que sus verdugos viven y son perdonados –al menos se les ofrece el perdón– (Lc 23,34). Veamos cómo González lo expresa en negativo, especulando sobre qué hubiera pasado si Dios hubiera librado a Cristo de su trágico destino de cruz, lo cual nos hubiera hecho permanecer esclavos del esquema de la ley:

Al salvar a Jesús, Dios habría mostrado que los justos son liberados de la muerte: pero, al mismo tiempo, con su intervención Dios habría indicado también que todos los que no son liberados de la muerte (incluyendo Espartaco) no han sido lo bastante justos para merecer una intervención liberadora de Dios. Todos los pobres, los enfermos, los marginados, los explotados, los perseguidos de todos los tiempos no habrían sido tan buenos como para merecer el rescate que mereció Jesús. Todas las víctimas de la historia habrían tenido el destino que les correspondía, por no ser justas o, al menos, por no ser tan justas como Jesús. En cambio, Jesús, el justo, habría sido liberado. Todos seguiríamos bajo el esquema de la ley³⁷.

Por lo tanto, en efecto, si Dios no ha rescatado a Cristo de la cruz, si Dios en Cristo ha corrido la suerte de todos, si Dios se ha identificado con Jesús y éste ha sufrido el destino de los impíos y rebeldes, significa pues que el Dios que debería asegurar el esquema de la ley (correspondencia acción-resultados) ha cancelado su legitimación teológica, hasta el punto de solidarizarse con todos los que en la historia han sido vistos como víctimas culpables.

2.2. Amor “hasta el extremo” como sacrificio y culmen intensivo del amor

Por otra parte, demorémonos en otros versículos, ahora del Evangelio joánico, para corroborar la interpretación intensiva del “amor hasta el extremo” de Jesús. Pues el nazareno en su final no sólo es coherente con lo vivido y predicado hasta el momento, sino que lleva al clímax su amor. De hecho, puede verse el desarrollo del cuarto Evangelio como un despliegue en el que se va revelando cada vez con más patencia e intensidad el amor de Dios a los hombres a través de Jesucristo. Ello se vincula con dos conceptos joánicos clave e interrelacionados, el de “hora” y el de “gloria”. La hora refiere al mo-

³⁶ Algunos ejemplos representativos de esta actitud que Jesús demanda a sus discípulos son: “Dad gratis lo que habéis recibido gratis” (Mt 10,8); “Se acercó Pedro y le preguntó: «Señor, si mi hermano me ofende, ¿cuántas veces tengo que perdonarle? ¿Hasta siete veces?». Le contestó Jesús: «No te digo siete veces, sino hasta setenta veces siete»” (Mt 18,21-22); la parábola de los jornaleros de la viña (cf. Mt 20,1-16).

³⁷ Cf. A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica, o.c.*, 276.

mento en que el Padre mostrará plenamente la gloria de Jesús. Y esta hora, en la que Jesús será glorificado, adviene en la pasión y muerte de Jesús. Precisamente, en la oración sacerdotal con la que Jesús se dirige al Padre antes del momento de su entrega, dice: “Padre, ha llegado la hora: da gloria a tu Hijo para que tu Hijo te dé gloria” (Jn 17,1).

La gloria del Hijo se manifiesta con toda su intensidad en la pasión y crucifixión de Cristo, el amor de Dios se muestra totalmente en la entrega de Jesús. Una entrega que no es unilateral. Insistamos en que el final de Jesús no puede verse con autonomía de la libertad de los que condenan a Jesús. En primer lugar, ya en la encarnación Dios ha amado tanto al mundo que ha entregado a Jesús (Jn 3,16), es decir, les ha dado el amor de su Hijo para que el mundo tenga vida. En segundo lugar, en un juego de libertades, los hombres entregan a Jesús; primero Judas, traicionándole (Jn 13,21; 18,2ss), luego, los judíos lo entregan a Anás (Jn 18,13), y éste al sumo sacerdote Caifás (Jn 18,24); más tarde las autoridades religiosas judías lo entregan a Pilato (Jn 18,28ss); Pilato, en un primer momento, lo entrega para que lo azoten (Jn 19,1) y, finalmente, “lo entregó para que fuera crucificado” (Jn 19, 16a). Y, en tercer lugar, Jesús se entrega a sí mismo: se entrega a los suyos, es decir, los ama hasta dar la vida por ellos, y, entrega su vida al Padre, haciendo su voluntad hasta el final. Así, en el momento de la muerte de Jesús el cuarto evangelista recoge de sus labios: “Todo se ha cumplido” (Jn 19,30); esto es, el amor de Dios ha llegado al fin, al extremo, al máximo, a la consumación: Jesús es glorificado por el Padre porque manifiesta su gloria amando. Y es en ese momento –en ese mismo versículo, a continuación– que el evangelista añade: “Inclinó su cabeza y *entregó el espíritu*”. Jesús ha culminado la entrega de su vida y lo realiza hacia el Padre: le devuelve el Espíritu que le ha permitido amar a los hombres. Un Espíritu Santo que, como se explicitará en los relatos de las apariciones del Resucitado (Jn 20,22), lo regalará a sus discípulos, reclamándonos para continuar su plan salvífico con el mundo.

Pero ¿por qué debe considerarse la entrega de la propia vida o sacrificio de Jesús a Dios y a los hombres en la cruz como la manifestación con mayor intensidad del amor? Primeramente, y para alejarnos nuevamente de una imagen sadomasoquista de Dios, hay que aclarar que lo que define el movimiento de entrega de Jesús a Dios y a los hombres es el amor. La intensidad de la entrega no se mide por el sufrimiento asociado a ella, sino por el amor que en ella se pone, si es que el amor puede medirse por otra cosa que no sea la desmedida.

2.3. El origen trinitario del amor salvífico del Crucificado y las consecuencias de cargar con el pecado del mundo

Antes de pasar a hablar del valor de la resurrección de Cristo en nuestra salvación, habremos de apuntar un excursus trinitario primordial. Y ello lo hacemos para explicar que, en la Trinidad inmanente, las relaciones entre las personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu) están caracterizadas por el puro amor entregado y recibido sin que sea necesario hablar de sacrificio, sufrimiento y muerte³⁸. Esto quiere decir que, desde la fe

³⁸ Para este excursus, véase la magnífica reflexión trinitaria de Gisbert Greshake en diálogo con H. U. von Balthasar: G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 405-416.

cristiana, en el origen de lo real no hay violencia ni sacrificio, sino ¡únicamente Amor!³⁹. En la eternidad trinitaria el Padre, el Hijo y el Espíritu se aman sin concurrencia de sacrificio, aunque sí de donación total en comunión.

Sólo cuando Dios se encuentra frente al pecado –fruto de la libertad humana–, se crea un contexto hostil al amor y la comunión. De esta suerte, en determinadas circunstancias, para que el amor permanezca y se intensifique, debe ligarse al sufrimiento, incluso hasta el punto del sacrificio de la vida. Entonces, a pesar de que el amor no esté aparejado *necesariamente* al sufrimiento, el carácter gratuito y asimétrico del amor (amar en cristiano es lo contrario de “te amo sólo si tú me amas”) implica que una existencia amorosa en medio del egoísmo ambiental llevará a un amor sufriente. Cuando no hay reciprocidad y comunión entre las personas (al contrario de lo que sucede en la Trinidad), entonces el egoísmo de uno lleva a que, si el otro decide amar, ha de sufrir en algún sentido⁴⁰. Ante el rechazo de la comunión, el amor, por decirlo así, ha de sacrificar la reciprocidad para que permanezca la gratuidad, el *agapè*, la incondicionalidad del amor. Aquí, el teólogo vasco Xabier Pikaza nos ayuda a sintetizar lo que deseamos expresar a través de una genial meditación:

Dios ha realizado su misterio de amor (Cruz pascual) dentro de una historia de violencia (Cruz de pecado). Humanamente mirada, *la Cruz concreta de Jesús nace de la culpa humana*. Él muere porque le han matado, en asesinato donde se condensan todas las sangres de los asesinados (cf. Mt, 23, 35): ella es resultado de la lucha humana y expresión de la maldad suprema (pecado original) de la historia. Pero, mirada en otro plano, ella aparece como *Cruz pascual*: momento en que se expresa y culmina el amor de Dios Trinidad dentro del mundo. Precisamente allí donde los humanos quieren imponerse por la fuerza, instaurando su violencia, revela Dios su amor y Jesús le responde en amor pleno, muriendo en favor de ellos⁴¹.

En este contexto explicativo sobre la relación entre amor, pecado y entrega ha de entenderse que Jesús diga: “Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos” (Jn 15,13). “El Hijo Jesús, que ha recibido la vida del Padre, se la ofrece nuevamente, poniéndose en sus manos cuando entrega su vida por el reino (en favor de los humanos)”⁴².

³⁹ Ello se puede extender al estado de la creación antes de la caída (“¡Todo era muy bueno!”: Gn 1,31). Por contra, en las teogonías y mitos de los orígenes de las religiones paganas encontramos que en el principio era la violencia y la sangre, como vemos claramente en la mitología nórdica que la exitosa serie *Vikings* ha puesto de actualidad.

⁴⁰ “La presencia del mal en el mundo hace que el amor duela. La entrega de Cristo implicó sufrimiento. La cruz resulta inevitable también para sus seguidores. Pero lo que está en el corazón del sacrificio es la entrega. El dolor es una condición inevitable y misteriosa, un precio que se ha de pagar, no a Dios, sino a la estructura misma de la realidad. Un precio que quien ama está dispuesto a entregar, hasta con liberalidad” (A. DE MINGO KAMINOUCI, *Símbolos de salvación, o.c.*, 140).

⁴¹ X. PIKAZA, *Éste es el Hombre. Manual de cristología*, Secr. Trinitario, Salamanca 1997, 386.

⁴² *Ibid.*, 385.

También en otras palabras de Jesús podemos encontrar la primacía del amor sobre el sacrificio. Y es que el nazareno, justo antes de decir que “nadie tiene mayor amor que el que da la vida”, ha dicho a sus discípulos: “Éste es mi mandamiento: amaos los unos a los otros como yo os he amado” (Jn 15,12); es decir, el sacrificio está subordinado a la comunión y a la aspiración de amor recíproco y gozoso. Además, debe hacerse notar que su mandato no es el sacrificio: Jesús primerísimamente nos llama al amor; no obstante, al no querer engañarnos, nos dice que el amor está vinculado a la cruz y que su discípulo ha de cargar con la cruz (cf. Mc 8,34-36 par.). Cuando el contexto donde se da el amor está caracterizado por la huella y la presencia del pecado, entonces el amor se vuelve entrega y sacrificio; requiere asumir el sufrimiento de los otros y aceptar que amar al prójimo conllevará sufrimiento propio. Ante la realidad humana del pecado, el mayor amor se manifiesta en la cruz, como sucedió con Cristo, porque el amor agápico no responde con la misma moneda, no se busca a sí mismo, sino que es, esencialmente, una salida radical de uno mismo hacia la alteridad (divina y/o humana) que puede llevar –y de hecho lleva– a la renuncia total de la propia vida.

Una vez que hemos conjugado las nociones de amor, donación, entrega y sacrificio enmarcándolas trinitariamente y en el contexto de un mundo marcado por el pecado, digamos algo más del modo de esa entrega sacrificial y amorosa de Cristo. Esclarezcamos la libertad de Jesús para enfrentarse a su muerte. Para ello recordemos sus palabras: “Nadie me quita la vida, yo la doy libremente” (Jn 10,18). Aunque hemos dicho que los condicionantes históricos de la condena de Jesús son fundamentales para no caer en una interpretación de un Dios sanguinario y cruel, lo cierto es que el profeta galileo no se ve abocado a la cruz sin que medie su voluntad. En primer lugar, cabría pensar la posibilidad de que Jesús podría haber actuado de otra manera en su ministerio público, sin crear escándalo, conflicto y hostilidad frente a las autoridades judías y romanas. Y, en segundo lugar, Jesús podría haber respondido ante su condena huyendo (como imagina de manera ficticia Martin Scorsese en su película *La última tentación de Cristo*), pues, como reflejan los evangelistas, Jesús se da cuenta de las repercusiones que, poco a poco, van teniendo sus palabras y sus acciones. Ello se hace notorio en los llamados *vaticinii ex eventu*, es decir, cuando Jesús percibe, por la insistencia de sus perseguidores, la plausibilidad de un final cruento y se lo anuncia a sus discípulos (vgr. Mc 8,31; 9,31; 10,33). Por lo tanto, Jesús da su vida libremente en tanto que él decide encarar su destino a sabiendas de la crudeza de éste. Y es que el sacrificio de amor realizado por Cristo, y que culmina en la cruz, no tendría nada de amoroso si dicha entrega no se realiza desde la libertad, es decir, sin coacción. En este sentido debe decirse que, aunque los poderes temporales tenían la *potestas* para acabar con la vida de Jesús, éste no se entregó a su final pasivamente sino con la actitud de estar disponiendo de su propia suerte en todo momento. Algo parecido sucede con la relación entre Jesús y Dios: Jesús no es un títere en manos de Dios sino alguien que confía a pesar de la espesura del camino. Todos estos factores convierten la pasión y la salvación de la cruz en un auténtico drama donde nada está determinado a priori. Sirvan estas reflexiones, que juegan un poco con lo hipotético, para insistir en la voluntariedad de Jesús ante su destino, pero en ningún caso para dar validez a una salvación de Cristo fuera de la cruz y fuera de su respuesta amorosa ante la violencia. En este mismo sentido se expresa Pikaza:

¿No sería preferible que las cosas fueran de otra forma? ¿No sería más divino un amor de donación, sin entrega de sí mismo? ¿No sería preferible un Dios triunfal y no crucificado? No podemos responder en teoría, diciendo lo que Dios pudiera haber sido. Decimos sólo que este Dios de donación mutua y entrega de la vida es nuestro Dios divino, el que se expresa y realiza humanamente (desde la conflictividad y violencia de este mundo) en la Cruz de Jesucristo⁴³.

3. La vinculación entre la muerte sacrificial de Cristo y su resurrección

Ya hemos advertido que uno de los excesos que queremos sortear es el que se encamina rápidamente a difuminar el drama de la cruz y la muerte de Cristo en favor de la resurrección. Con ello, en ningún sentido pretendemos relativizar la fe en la resurrección de Cristo, que es primicia de la nuestra. Lo que debe ser evitado es que la resurrección sea entendida –siguiendo a E. Przywara– como “una reabsorción del sufrimiento, la cruz, la muerte y la tumba al interior de «esta» vida, y con ello, una gloria en el «más acá»”; pues la cruz, como hemos adelantado, es más bien “sufrimiento, cruz, muerte y tumba en esta vida, que se *manifiestan* como gloria”⁴⁴. Y es que, la realidad de la resurrección –afirma E. Jüngel– “no anula el *logos tou staurou* [sentido de la cruz], sino que lo hace valer”⁴⁵.

Por eso, la cruz de Cristo no puede verse aislada de la esperanza en la Vida. A continuación, exponemos cómo la consideración de la cruz, en tanto que centro del amor salvífico de Dios a los hombres, está inexcusablemente unida a la esperanza en la vida eterna y a la fe en la realidad de la resurrección, visto ésta como un acontecimiento gratuito. Y ello, porque, a pesar del drama de la pasión y la cruz, Jesús mantiene la esperanza y porque los mismos textos neotestamentarios explicitan sin atisbo de dudas la unidad entre la redención de Cristo en la cruz y su real resurrección.

Fijémonos en algunos textos del Nuevo Testamento para indagar en qué consiste teológicamente la relación entre cruz y resurrección y qué significación salvífica otorga tal relación a la comprensión redentora de la cruz de Cristo. En un primer momento consideraremos algunas de las últimas palabras de Jesús antes de morir. Se trata de unas frases que pueden leerse como esperanza en que la muerte, la soledad y la oscuridad no tienen la última palabra; y ello, a pesar de que estén envueltas en la tenebrosidad del sufrimiento de esos instantes. Esas frases hablan de una *confianza dramática* de Jesús, dicho de otro modo, muestran su esperanza en la resurrección sin difuminar la cruel experiencia de dolor ante la tortura y la muerte. Especialmente esto se hará notar por la oración de Jesús en Mc 15,34. Por otro lado, en un segundo momento, nos detenemos en otros textos que apuntan a una virtuosa relación entre la crucifixión y la resurrección

⁴³ *Ibid.*, 385.

⁴⁴ E. PRZYWARA, *Deus semper maior*, tomo III, Freiburg i. Br. 1949, 167. Citado en G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, o.c., 427.

⁴⁵ E. JÜNGEL, “Vom Tod des lebendigen Gottes”: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 65 (1968) 112 s. Citado en G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, o.c., 427.

de Cristo, pues ni se obsesionan con el acontecimiento de la cruz obviando la resurrección, ni señalan la realidad escatológica de la resurrección relativizando la cruz.

3.1. *La confianza dramática de Jesús en la actuación final del Padre: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”*

Existe un acuerdo exegético en considerar *ipsissima verba Iesu* la oración jesuánica de Mc 15,34 y Mt 27,46 y que es cita del Salmo 22: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. Es curioso que los dos evangelistas la reproduzcan primero en arameo: *Elí, Elí, lama sabactaní*, y luego en griego. Parece que a los que presenciaron la agonía de Jesús les marcaron profundamente tales palabras. Al lector atento de los cuatro Evangelios no le pasará por alto el contraste con la expresión final de Jesús en Lc 23,46: “Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu”, donde se subraya sin cortapisas la confianza de Jesús en el Padre, y en Jn 19,30: “Todo está cumplido”, donde se evidencia su serenidad en la hora final de su glorificación. En ambas citas no hay atisbo de duda, angustia, miedo y fragilidad. Sin pretender negar la vigencia de la teología expresada en la muerte de Jesús en el cuarto Evangelio (de hecho, justo arriba hemos hecho mención a ella para explicar el drama de la entrega de Cristo), en lo que sigue explanaremos que la confianza y esperanza reflejadas en Lc 23,46 no está lejos de reflejarse en Mc 15,34 (y par.); si bien, en el versículo marquiano se hace mucho más presente la crudeza de la soledad y el abandono de Cristo en la cruz, que simboliza mucho mejor una soteriología de la cruz como la aquí pretendida, con la que no se cae en un fácil *happy ending*. Nuestra tesis es que el “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” indica al mismo tiempo sufrimiento, perplejidad, esperanza y amor.

R. Bultmann escribió: “No podemos saber si Jesús encontró un sentido en su muerte, ni cómo lo encontró en caso de que así fuera: tampoco puede desecharse la posibilidad de que se derrumbara”⁴⁶. Pero no debemos caer en la tentación de reducir el sentido de la muerte de Jesús a lo psicológico (que supuestamente sería hoy ignoto para nosotros); en Mc 15,34 se nos muestra lo esencial de la teología de la cruz: la relación de Jesús con Dios⁴⁷. Y, atendiendo al *cómo* de la relación Jesús-Dios en tales palabras, no podemos afirmar que se trate de un “derrumbamiento” o “desesperación” de Jesús ante su muerte. Que Jesús sintiera en sus propias carnes el abandono de Dios no significa que perdiera la esperanza.

Estas palabras tomadas del Salmo 22 (v. 2) nos hablan de la teología de Dios del propio Jesús, es decir, de quién es Dios para Jesús. En la agonía de Jesús en Mc 15,34 puede verse el final de un camino que comienza con la experiencia del Dios *entrañable*, caracterizada por la íntima cercanía con Él (hasta el punto de que Jesús suele dirigirse a Dios como “Padre” o “mi Padre”), y que termina en una misteriosa *extrañeza* divina. En los últimos momentos, Dios, a los ojos de Jesús, es experimentado como totalmente

⁴⁶ R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urschristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 12. Citado en J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 2009, 178.

⁴⁷ Al poner de relieve la importancia del análisis teológico –y no el psicológico– del abandono experimentado por Jesús por parte de Dios seguimos a J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado, o.c.*, 175-184

otro, como radicalmente distante –aunque sin necesidad de afirmar, como veremos, que Jesús pierda una cierta cercanía y confianza con Dios en ese momento–. Podemos pensar entonces que el mismo Jesús, que había rezado a y hablado de Dios como el Padre entrañable que no deja que nadie se pierda y al que se atreve a llamar *Abbá* incluso en la angustia de Getsemaní (Mc 14,36), ahora no se atreve a evocarle más que como “Dios mío”, que repite por dos veces, y que acompaña de “¿Por qué me has abandonado?”.

Pero ¿por qué no han de leerse en las palabras de Jesús una pérdida de la fe o un acto de claudicación? En primer lugar, nos parece difícil imaginar a alguien sin fe dirigiendo a Dios una oración así, más si cabe, cuando está sacada de un salmo. Alguien sin fe se lamenta por lo desgraciada que es su vida, porque todos se han cebado con él, porque él no es merecedor de lo que le está pasando; pero no dice: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. La oración ciertamente tiene algo de lamento, pero tal vez sea la constatación de que Jesús experimenta la infinita distancia de aquél a quien ha entregado su vida y al que ha obedecido hasta el final. Sin embargo, aunque el vocativo de Jesús hacia Dios cambia de “Padre” a “Dios”, lo que implica una mayor distancia –un camino de la experiencia de la entrañeza a la extrañeza–, comprobamos que Jesús no dice simplemente “Dios” sino “Dios *mío*”, en lo que podemos encontrar ya no una mera extrañeza sino una extrañeza entrañable, una distancia confiada⁴⁸.

Por otro lado, la oración de Mc 15,34 refleja la situación del hombre ante Dios. Con dicha expresión y situación existencial, Jesús se une a todos los que se sienten abandonados por Dios; a todos los que padeciendo momentos en los que buscan una palabra de Dios tan sólo encuentran su silencio. Algunos teólogos, incluso, apuestan por ver en este grito la solidaridad de Jesús con los que se hallan inmersos en la desesperación, el sinsentido o el nihilismo; como un “grito, por tanto, de angustia solidaria con los desesperados y no de desesperación personal”⁴⁹. Los cristianos confesamos que Jesús es la encarnación de Dios, por lo que el abandono del Padre a Jesús en la cruz significa que Dios ha compartido toda la finitud humana, incluso el atroz silencio de Dios ante el sufrimiento y la injusticia.

Pero, sobre todo, la experiencia del abandono de Dios en la cruz de Jesús habla de la situación *de Dios* ante el hombre, esto es, de la salvación divina para nosotros. De este modo, la salvación no tiene que ver con una liberación de la cruz y el sufrimiento. Que Jesús, el Hijo de Dios, se sienta abandonado por Dios en la cruz, implica que no es propio del Dios cristiano quitarnos el sufrimiento (aunque no lo desee para nosotros). Como hemos dicho, si Dios hubiera liberado a Jesús de la cruz, seguiríamos presos del esquema de la ley, seguiríamos pensando que al justo le va bien y al pecador le va mal, y, por lo tanto, que los pobres, los marginados y los fracasados son gentes castigadas por Dios. Que Jesús muera en la cruz sintiéndose abandonado por Dios –aunque con amor y confianza: “Dios mío, Dios mío...”–, significa que nadie –por muy lejos de Dios se sienta– está dejado de su mano, de su mirada, pues Cristo se ha identificado con él. Con

⁴⁸ J. Moltmann interpreta esa tensión entre el abandono de Dios y la confianza de Jesús de una forma quizá demasiado dialéctica: “Jesús se echa en brazos de Dios sumido en la más profunda desesperación” (*El Dios crucificado, o.c.*, 182).

⁴⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secr. Trinitario, Salamanca 2001, 577. Aunque el teólogo abulense no toma partido claramente por esta postura, la expone como una interpretación que han hecho H. U. von Balthasar y X. Tilliette.

la muerte de Jesús, Dios nos libera del esquema de la ley: el Inocente por excelencia corre la misma suerte que los malvados y que todo hombre. La resurrección, por tanto, no debe verse como una recompensa de las acciones *postmortem*, sino como la identificación de Dios con el modo de salvación de Cristo, que muere sin oponer resistencia violenta, perdonando a sus verdugos y revelando así el absoluto y excesivo amor de Dios.

Todavía queda una última cuestión: ¿cómo puede verse en el grito de Jesús en Mc 15,34 una esperanza en la resurrección? Ciertamente, sería una interpretación muy forzada la que ve en ese lamento jesuánico, por mucha confianza que evoque, una referencia unívoca a la fe en la resurrección. Sin embargo, lo que proponemos es fijarnos en la forma interrogante de la oración. Jesús le lanza una pregunta a Dios: “¿por qué me has abandonado?”, y la realidad es que Dios le ha respondido con la resurrección convirtiendo lo que parecía tragedia en drama, y por tanto sin *fatum*; en un drama que por la gratuidad del Padre muestra el desenlace de la Vida y el Amor. Jesús muere dejando una pregunta abierta. Para quien no tiene fe en la resurrección la pregunta ya ha sido respondida: Dios ha abandonado radicalmente a Jesús en la cruz, le ha dejado morir y, lo peor de todo, le ha robado el Sentido: Jesús ha predicado el amor del Padre, pero cuando más lo necesitaba, no se habría hecho presente, y así la muerte habría dicho la última palabra. Pero, para los discípulos, a pesar del absoluto silencio divino en la cruz, la resurrección es la respuesta a la súplica de Jesús: “¿dónde estás!” Y es como si el Padre le respondiera resucitándole: “estaba acompañándote silenciosamente”. En pocas palabras, Jesús se siente abandonado por Dios y le lanza la pregunta por el abandono: el que pregunta es respetuoso, no cierra el asunto, pues la forma de oración en interrogación significa cierta expectación; la respuesta está tras la muerte, y es el Amor con mayúsculas, la Vida.

No obstante, si junto a la confianza dramática que Jesús expresa rezando las palabras del Salmo 22, atendemos –desde un acercamiento creyente a las Escrituras– a sus últimas palabras referidas en la globalidad de los Evangelios, entonces podemos decir que la esperanza del propio Jesús en la resurrección se hace extensible a los que lo rodean⁵⁰. El cumplimiento de la hora de su muerte (Jn 19,30) es un cumplimiento mesiánico, que, llegando a la cima de su amor divino a los hombres, se convierte en promesa: él como Mesías vendrá a poner en crisis el mundo (Mc 14,62; Mt 24,29-31) para establecer definitivamente su reino de paz (Jn 18,36), que nos ha sido dado como prenda en su sangre crucificada.

3.2. *El Crucificado exaltado por el Padre: la relación ortodoxa entre cruz y resurrección*

Por último, consideremos dos textos neotestamentarios que nos ayudarán a profundizar la estrechísima vinculación entre el sacrificio vital de Cristo que culmina en el Gólgota y la resurrección. Estos dos textos, el primero en boca de Jesús: Jn 12,24-25, y el segundo en boca de Pablo: Flp 2,8-9, aluden a la necesidad del sacrificio existencial de Jesús para que la resurrección tenga lugar. En ambos fragmentos, como veremos, la

⁵⁰ Véase el diálogo con uno de los malhechores crucificados con él: “Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino”, “Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23,42-43).

muerte en cruz es condición de posibilidad para la resurrección, pero esto no quiere decir que la resurrección de Cristo se produzca sin el acontecimiento gratuito resucitador del Padre; Jesús no provoca la resurrección por sí solo. Las dos imágenes presentadas en estos textos hablan de que la redención de Cristo en la cruz está aparejada a la fe en la resurrección. Por lo tanto, decir que Dios nos salva en la cruz de Cristo sería incompleto si se nos escapa que ese amor infinito de Dios a través de su Hijo es más fuerte que la muerte (cf. Cant 8,6).

Haciendo referencia a la teología de la hora y la gloria del cuarto Evangelio, hemos hecho notar que la cruz y la resurrección están unidas. Jesús muestra en la cruz la hora de la gloria. Jesús, que ha amado a los suyos, los ha amado hasta el extremo de la cruz, y, en ella, mientras agoniza, revela su gloria; es glorificado, exaltado. Aunque las apariciones del Resucitado sean posteriores (en Jn, la muerte se produce en el cap. 19 y las apariciones desde el cap. 20), se ha interpretado que la muerte en cruz ya manifiesta un acontecimiento pascual cristalizado en un pentecostés en semilla: “inclinó la cabeza y entregó el espíritu” (Jn 19,30b).

Ahora bien, leamos el primero de los textos señalados y notemos cómo enlaza perfectamente el sacrificio de la cruz y la resurrección, Jn 12,24-25: “Si el grano de trigo caído en tierra no muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto. El que se aferra a la vida la pierde, el que desprecia la vida en este mundo la conserva para una vida eterna”. Lo primero que se advierte es que no hay fruto, vida eterna, resurrección, sin muerte, sin la entrega de la vida. No quiere decir esto que uno se gane, se haga productor de la resurrección con el sacrificio de su vida. Es Dios, el Padre, quien, una vez enterrada la semilla, la hace crecer y la fructifica. Sin sol, sin agua, sin nutrientes, no es posible que la semilla llegue a dar frutos. Por lo tanto, han de advertirse dos elementos pascales a la luz del texto joánico: primero, no hay resurrección sin cruz (lo que nos separa de las viejas y nuevas versiones del gnosticismo), y, segundo, no hay resurrección que uno pueda darse a sí mismo, por muchos méritos que tenga. La resurrección es un don radical.

Leamos también el otro texto mencionado, Flp 2,8-9: “[Cristo] se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le concedió un nombre superior a todo nombre”. Podemos comprenderlo casi en paralelo con los anteriores versículos de Juan. La humillación sufrida por Cristo en su pasión y cruz –a la que no se ha visto abocado unilateralmente– es condición de posibilidad de la exaltación, de algún modo es causa de ella (“*por eso* Dios lo exaltó...”). Pero, este conector causal no debe entenderse de forma automática, es decir, sin contar con la concurrencia resucitadora del Padre y el auxilio resucitante del Espíritu. Según la Carta a los Filipenses, no se habría dado la exaltación sin humillación; pero ello no significa que Jesús se resucite a sí mismo ni que la resurrección –retomando una de nuestras herejías– sea un producto meritorio de una muerte exigida por el Padre⁵¹. Ni a nosotros, ni siquiera a Cristo, la resurrección nos es debida, tampoco puede ser una conquista, sino únicamente puro don gratuito de Dios. Es el Padre –y no Cristo en soledad– quien le concede el nombre-sobre-todo-nombre ante quien toda criatura dobla sus rodillas.

⁵¹ Cf. R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, o.c., 236.

Para entender la gratuidad de este acto resucitador del Padre, podría verse aquí una analogía entre la resurrección de Cristo y la generación eterna del Hijo, en la que ésta hace entender aquélla. Ambos acontecimientos están sellados con la impronta del amor vitalizador eterno del Padre hacia el Hijo. Así pues, la cuestión no es si podría haberse dado un estado de cosas en que no hubiera acontecido la resurrección de Cristo; el punto es que el amor del Padre, que antes del tiempo engendra al Hijo, actúa también resucitándole de la muerte⁵².

Conclusión: un Amor que nos redime de la ontología de la violencia

En este ensayo hemos recorrido un camino con el fin de recuperar el valor salvífico de la cruz de Cristo, y, ello, con la intención de separarnos de algunos excesos viciosos que se han hecho –y se siguen haciendo– presentes en nuestras predicaciones y catequesis. Por consiguiente, hemos rechazado la interpretación espartaquista de la cruz que ve en la resurrección de Jesús un *sí* a su causa liberadora sin reparar en el significado redentor de que Cristo muriese pacíficamente y perdonando a sus enemigos. Hemos declinado, asimismo, la interpretación gnóstica, que olvida que Cristo no huyó del sufrimiento, sino que nos salvó efectivamente por asumirlo de una forma radicalmente nueva. Y hemos renunciado también a otorgar un valor salvífico a la cruz que vea la muerte cruenta de Cristo como un aplacamiento de la cólera divina contra los hombres.

Acusamos, aunque les pese, a estas tres herejías de caer en una ontología de la violencia, es decir, de aceptar que la realidad no puede ser leída desde unas claves diferentes a las del conflicto, de ser incapaces de ver que la acción salvífica del Crucificado hace saltar por los aires la validez de la lógica de la guerra al revelarnos una realidad más honda y elevada: la comunión amorosa interpersonal a la que nos invita a participar por el Espíritu. Si bien muchos que podrían estar cercanos a alguna de estas tres posturas que criticamos rechazarían que se les ubique dentro de una ontología de la violencia, lo cierto es que no logran escapar de una visión de lo real que legitima la violencia como supuesto modo de salvación⁵³.

Pensamos que el espartaquismo asume la ontología de la violencia por admitir la necesidad de una contra-violencia emancipadora o revolucionaria contra el poder opresor establecido. Justifican como legítimo el uso de la violencia cuando se trata de tomar el poder expulsando de éste al dominador; pero olvidan que acudir a la praxis armada ya implica *per se* incurrir y persistir en el orden del poder, el dominio y la opresión. Cristo desentrañó esta lógica cuando impide que Pedro use la espada para defenderle de su arresto: “quien a hierro mata, a hierro muere” (Mt 26,52). En la época moderna, quizá

⁵² Para una comprensión de la gratuidad de la generación eterna del Hijo en la perspectiva de los Padres capadocios, véase: I. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009, 153-159.

⁵³ Como habrá notado el lector, los tres pensadores que, directa o indirectamente, más nos han ayudado a diagnosticar la violencia en estas tres herejías son: A. GONZÁLEZ, que insiste en vincular el recurso de la contra-violencia con el “esquema de la ley”; E. LEVINAS, que se esfuerza por pensar la salida de la violencia de lo Neutro del ser y la totalidad; R. GIRARD, que estudia el mecanismo de la “violencia mimética”. El primero y el tercero, cristianos, ven en el Crucificado la liberación plena de tales esquemas perversos.

ningún pensador como Tolstoi haya insistido tan enérgicamente en que la fe en Cristo implica un compromiso sin ambages con la resistencia no violenta al mal⁵⁴.

Por otra parte, consideramos que la visión del *happy ending* gnóstico también bebe de las aguas de la ontología de la violencia. Esta herejía no puede superar la violencia ontológica al no aceptar la patencia fenomenológica del mal, es decir, su presencia real en el mundo⁵⁵. Y es que esta herejía relativiza el sufrimiento de las víctimas al achacar la aparición de la maldad a la ignorancia del conocimiento de la totalidad del Ser, cuando no a una incapacidad para superar por la vía mística las limitaciones corporales. Para los (neo)gnósticos, lo que algunos –véanse las víctimas– perciben como mal, no será contemplado como tal en la perspectiva de la totalidad donde todo está bien. Es decir, la obsesión por la totalidad ciega al gnóstico para poner en su justo sitio el sufrimiento, así como el mal y el bien. Si lo más importante es la relación mística con el Uno que lo envuelve todo o con el Ser que necesita develarse, entonces acontece –como captó Levinas– la “violencia de lo sagrado”, esto es, un delirio entusiasta que ensimisma al hombre olvidando la alteridad carnal y atendiendo a un “logos que no es el verbo de nadie”⁵⁶.

La misma suerte corre la denominada herejía sadomasoquista. Su falla consiste en leer el admirable intercambio de Dios y la humanidad a través de Cristo dentro de los cánones de la ontología de la violencia: dado que el hombre ha violentado, con su pecado, el honor de Dios, el todopoderoso no podría más que hacer las paces con el aquél mediante una venganza reparadora, materializada en la exigencia divina del sacrificio cruento de Cristo, el Dios-hombre. Esta clave de interpretación supone asumir la validez teológica de lo que Girard conceptualiza como violencia mimética, a saber, la dinámica que hace encadenar una violencia con otra nueva, cual espiral inacabable. De este modo, quien acoge este falaz esquema soteriológico se auto-incapacita para entender el perdón de Dios en Cristo culminado en la cruz.

No en balde, Cristo nos ha liberado de la ontología de la violencia. Esto quiere decir que ha desacreditado la validez práctica de los deseos y acciones que se insertan en esa comprensión de la realidad. Frente a la violencia recibida en la cruz, Cristo ha respondido con pacífico amor y con escandaloso perdón. Podríamos decir que la praxis del Crucificado hace definitivamente actual la ontología del amor y el perdón. Por lo tanto, para el que otorga fe a la vida y la persona de Jesucristo, no hay otro modo de mirar la realidad humana que éste, pues no hay otro modo de redimir el sufrimiento y el pecado.

Para llegar a esta conclusión, hemos explicado, a través de numerosos textos neotestamentarios, cómo Dios nos salva a través del sacrificio de Cristo en la cruz justamente por ser éste un acontecimiento de amor y perdón radicales (en gratuidad e incondicionalidad), y que, para ser entendido, debe contextualizarse en el conjunto de

⁵⁴ Cf. L. TOLSTOI, *El camino de la vida*, Acantilado, Barcelona 2019, 245-273; ID, *El reino de Dios está dentro de vosotros*, Kairós, Barcelona 2010.

⁵⁵ Bien distinto es la comprensión clásica del mal de raíz agustiniana: el mal como ausencia de bien y de ser. Desde la perspectiva teológico-metafísica clásica, lo que de verdad tiene fuerza ontológica es el bien, no el mal, pero ello no significa que ignore la relevancia fenomenológica-empírica del mal sino su impotencia ante Dios y la creación divinizada.

⁵⁶ E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, o.c., 100 y 303; cf. ID, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Caparrós, Madrid 2004, 23-24.

la existencia evangélica de Jesús. En su final cruento, que hemos de ubicar dentro de las circunstancias históricas que le llevaron a la cruz y considerando su relación con el Padre, Cristo muestra la coherencia de su praxis con los hombres (condensada en Mt 5-7) que le sigue caracterizando hasta su último suspiro. Así, Jesús nos revela y nos da un amor que viene del seno trinitario, pero que se intensifica ante la hostilidad que suscita su mensaje y su identidad como Mesías e Hijo de Dios. De tal forma, con este entronque trinitario, puede decirse que Cristo nos saca de la ontología de la violencia porque sabiéndose recibido enteramente del Padre a Él vuelve, es decir, que hay una realidad más intensa que la violencia: el amor, la comunión, que, en su existencia terrena –y extremadamente en la cruz– se expresa como perdón. Por decirlo de algún modo, el amor crucificado de Cristo es el punto álgido de manifestación de la ontología trinitaria.

Y, al fin en el tercer capítulo, hemos querido exponer cómo, al asumir el valor redentor de la muerte de Cristo, nos hallamos ante la obligación de afirmar la esperanza en la resurrección. De esta manera, puede concluirse que anunciar la redención de Cristo en la cruz no significa optar por un cristianismo dolorista y sacrificialista, sino tomarse en serio el sufrimiento de las víctimas y abrirse existencialmente con fe, esperanza y caridad a la acción del Dios de la Vida cuando todo hace pensar que no hay lugar para tal cosa. La cruz opera como una concentración simbólica de la vida de Cristo y apunta inmediata y necesariamente a la resurrección. Por lo tanto, reivindicar la salvación del Crucificado no hace más que recordar la prioridad teológica y evangelizadora del kerigma: Cristo ha muerto y resucitado para la salvación de todos. Y reivindicar la centralidad de la resurrección de Cristo, garantía de la nuestra, no hace sino señalar la entrega humilde de Cristo hasta la cruz (Jn 12,24-25; Flp 2,8-9) y la acción gratuita de quien acomete el acto resucitador, el Padre.

El Crucificado, glorificado junto al Padre, sigue presente entre nosotros en virtud del Espíritu que él mismo envió y continúa transmitiéndonos. Es el Espíritu Santo el que nos hace partícipes del amor que vence la violencia, el pecado y la muerte. Es el Espíritu el que nos introduce en la comunión con Cristo y en su misma dinámica de donación y perdón. Porque, si bien el acontecimiento redentor del Hijo ya es de por sí salvífico para nosotros, el Dios paciente queda a la espera de que cada persona, cada iglesia y cada comunidad respondan –en virtud del Espíritu– con su propia existencia y con su propio cuerpo, haciendo presente así en nuestro mundo el cuerpo entregado de Cristo.