

MUERTE DE CRISTO Y TEOLOGIA DE LA CRUZ

LUCAS F. MATEO-SECO

En forma solemne, subrayando con intención que transmite lo que él mismo ha recibido como depósito, San Pablo expone a los fieles de Corinto lo que es primordial en el Evangelio: «Pues a la verdad os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido: Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, que resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los doce» (I Cor 15, 3-5).

A través de los siglos la Iglesia no cesa de repetir esta misma profesión de fe, proclamando la muerte del Señor como realidad histórica indudable y como verdad soteriológica gozosa: «...por nosotros los hombres y por nuestra salvación (...) padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado; y resucitó al tercer día según las Escrituras»¹. La muerte de Cristo en la cruz y su resurrección constituyen el contenido mismo de la vida de la Iglesia², que, como Pablo, evangeliza «no con sabia dialéctica, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo; porque la doctrina de la cruz de Cristo es necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan» (I Cor 1, 17-18).

1. *Símbolo Nicenoconstantinopolitano.*

2. «La Iglesia no cesa jamás de revivir su muerte en cruz y su resurrección, que constituyen el contenido de la vida cotidiana de la Iglesia. En efecto, por mandato del mismo Cristo, su Maestro, la Iglesia celebra incesantemente la Eucaristía, encontrando en ella *la fuente de la vida y de la santidad*, el signo eficaz de la gracia y de la reconciliación con Dios, la prenda de la vida eterna. La Iglesia vive su misterio, lo alcanza sin cansarse nunca y busca continuamente los caminos para acercar este misterio de su Maestro y Señor al género humano: a los pueblos, a las naciones, a las generaciones que se van sucediendo, a todo hombre en particular, como si repitiese siempre a ejemplo del Apóstol: *que nunca entre vosotros me precie de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado* (I Cor 2,2). La Iglesia permanece en la esfera del misterio de la Redención que ha llegado a ser precisamente el principio fundamental de su vida y de su misión» (JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 7).

En esta inmensa y multiseccular corriente vital de fe y de amor, pretenden insertarse estas palabras sobre la muerte del Señor con el íntimo deseo de «no desvirtuar la cruz de Cristo», de no oscurecer *la palabra de la cruz*; en espíritu de adoración ante el misterio de la voluntad de Dios (cfr. Ef 1, 9), que por Cristo «reconcilió todas las cosas en El, pacificando con la sangre de su cruz así las cosas de la tierra como las del cielo» (Col 1, 20).

La exposición está dividida en tres partes. La primera, dedicada a la muerte de Cristo en cuanto tal, al hecho que confesamos en el Credo: *murió* según las Escrituras (cfr. I Cor 15, 3). La segunda, al misterio redentor, es decir, a lo que la Doctrina de la Fe enseña cuando dice que Cristo murió *por nuestros pecados* según las Escrituras (Ibid). Finalmente, la tercera parte está dedicada a algunas anotaciones sobre la «*teología de la cruz*».

Contemplamos este misterio como lo contemplaron los Apóstoles tras la resurrección del Señor. Ellos, en efecto, predicaron incansablemente la muerte del resucitado. A la luz de la resurrección y de Pentecostés narraron fielmente y, sin duda con mayor profundidad que con la que pudieron entrever el primer Viernes santo, la muerte de Jesús.

I. LA MUERTE DE CRISTO EN LA CRUZ

Las profesiones de fe y las narraciones del Nuevo Testamento nos llevan, en primer lugar, a la cruz como acontecimiento histórico: *Fue crucificado bajo Poncio Pilato*³. Considerar ese acontecimiento desde nuestra ladera, sabedores que el Crucificado ha resucitado, no debe suavizar ese tremendo acontecimiento, sino subrayar la gravedad de esa hora: el que muere con muerte verdadera es el Hijo de Dios.

Muerte verdadera. Muerto en suplicio de esclavos y asesinos, vendido por un discípulo, negado por otro, abandonado por casi todos. Oprobio de la cruz (cfr. Hebr 12,2), con el que se intenta sepultar a Cristo para siempre; arrancarle de la memoria de los

3. «C'est pourquoi —commenta Lehmann— l'adjonction: *Souffert sous Ponce Pilate*, que introduit un accent tranchant dans le Credo, est indispensable. Elle marque de façon inéluctable l'apparition concrète de Dieu dans la cruauté de l'histoire et le sérieux infini de sa compassion envers toute créature» (K. LEHMANN, *Souffert sous Ponce Pilate*, en VV. AA. *Je crois*, Paris 1978, p. 56).

hombres, escribiendo sobre El, como epitafio, que ni siquiera pudo salvarse a sí mismo.

Como refiere San Mateo (Mt. 27, 39-44), todos se mofan de Jesús y de su misión; blasfeman y mueven la cabeza. La ironía y la burla cubren de «improperio a Cristo» (cfr. Hebr., 13,13; 11,26) en un intento —de momento triunfante— de configurar plásticamente su imagen como prototipo del mesías fracasado. Se trata del repudio de Cristo, rechazado como inútil y sin valor, como se rechaza en el mercado un producto falsificado. Los arquitectos de Israel le rechazan como piedra inservible para la construcción (Mt. 21,42; Mc. 12,10; Lc. 20,17), a El que se había proclamado piedra angular.

El mensaje de penitencia con que comienza su predicación (Mc. 1,14) no ha cambiado los corazones de los fariseos ni los del pueblo. Los hombres —muchos hombres— siguen buscando su propia gloria más que la de Dios (cfr. Jn. 12,43). La parábola de los viñadores está teniendo su terrible cumplimiento: los arrendatarios han sacado al hijo fuera de la viña, y le están matando (cfr. Mt. 22,39). El Hijo muere sin poder entregar al Padre los frutos de la viña que le corresponden y que ha venido a buscar (cfr. Mt. 22,37-38). El ataque contra Cristo, que ha coaligado personas tan diversas como Pilato, Herodes y los fariseos (cfr. Salm. 2,1ss; Hech. 4,24-31) pretende herir al Señor en su misma condición de Cristo. No viene Elías a liberarle (cfr. Mc. 15,35). Parece cumplirse aquí lo que se dice de la bestia en el Apocalipsis: «Fuele otorgado hacer la guerra a los santos y vencerlos» (Apoc. 13,7). En verdad esta es «su hora y el poder de las tinieblas» (Lc. 22,53).

En el rechazo que padece Cristo se cumplen las profecías. Esta consideración, sin embargo, no debe hacernos perder de vista su auténtica *carga* de historia, como si pensásemos que los hombres «estaban interpretando un papel previamente escrito». No. El rechazo que padece Cristo es un rechazo libre con todo el peso dramático de voluntades que escogen y deciden. Esto subraya la gravedad del «fracaso» de Cristo: predicó el amor y la conversión, y no sólo no se convirtieron, sino que le mataron. «¡Si los hombres hubieran querido dar otro curso al amor de Dios»⁴.

4. «Jesús está solo —escribe Mons. Escrivá de Balaguer contemplando la condena a muerte de Jesús—. Quedan lejanos aquellos días en que la palabra del Hombre-Dios ponía luz y esperanza en los corazones, aquellas largas procesiones de enfermos que eran curados, los clamores triunfales de Jerusalén cuando llegó el Señor montado en un manso pollino. ¡Si los hombres hubieran querido dar otro curso al amor de Dios! ¡Si tú y yo hubiésemos conocido el día del Señor!» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Via Crucis*, Madrid 1981, p. 20).

El horror de la muerte

Murió verdaderamente, repetirán los Padres de la Iglesia haciéndose eco de la predicación apostólica⁵, y sin encontrar palabras que puedan expresar lo tremendo de la muerte de Dios. El anonadamiento llega hasta el final: los enemigos consiguen que Cristo deje de ser hombre.

«Afirmar todo aquello con lo que se quita la verdad de la muerte de Cristo —dirá Tomás de Aquino— es error contra la fe. La Escritura enseña con toda claridad que la resurrección tuvo lugar al tercer día y, por tanto, Cristo estuvo muerto durante un triduo. Ahora bien, pertenece a la verdad de la muerte del hombre o del animal que por la muerte deje de ser hombre o animal. Por tanto, decir que Cristo en el triduo de su muerte fue hombre, *simpliciter et absolute loquendo*, es erróneo»⁶.

En efecto, el hombre es animal, *substantia animata sensibilis*⁷, cuerpo animado y, por tanto, deja de ser animal al dejar de estar animado, esto es, al morir. Como es sabido, Pedro Lombardo pensaba que durante el triduo de su muerte Cristo siguió siendo hombre, ya que, aún en la muerte, el cuerpo y el alma de Cristo permanecían unidos al Verbo; Tomás subrayará que a Cristo el ser hombre —animal racional— le viene, no de la unión de su alma y su cuerpo a la Persona del Verbo, sino de la unión entre sí del alma y del cuerpo.

Parecida posición mantenía Hugo de San Víctor, aunque por razón diversa a la de Pedro Lombardo: entendía que Cristo siguió siendo hombre durante el triduo de su muerte ya que, para el victorino, toda la personalidad del hombre está en el alma y, por tanto, aún separada del cuerpo puede seguir siendo llamada hombre. Tomás comenta: «Algunos confesaron que Cristo en el triduo de su muerte fue hombre, diciendo palabras erróneas, pero sin tener sentido de error en la fe; como Hugo de San Víctor, que dijo que Cristo en el

5. «Ont voit dès lors —escribe Camelot comentando a San Ignacio de Antioquía— la portée de cet ἀληθῶς, vraiment, réellement, qui ponctue si vigoureusement les affirmations d'Ignace (v.p. ex. *Trall.*, 9,1-2; *Smyrn.* 1,1,2; 2,1): la naissance, la vie, la mort et la résurrection du Christ ne son pas des illusions ou des apparences mensongères, mais la plus solide réalité. Et c'est sur cette réalité qu'est fondée l'esperance du chrétien, et la certitude où est le martyr que par sa mort il atteindra Dieu» (P. TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres*, Paris 1958, p. 28).

6. *Sum. Theol.*, III, q. 50, a. 4, in c.

7. *Ibid.*

triduo de la muerte fue hombre, porque decía que el alma es el hombre. Lo cual es evidentemente falso»⁸.

Los evangelistas narran con sobriedad extrema —renunciando a todo epíteto— los sufrimientos del Señor, su oprobio, miedo, tedio, soledad; el abandono que padece. Al llegar el momento supremo, anotan con idéntica sencillez: «Jesús, clamando de nuevo con gran voz, entregó el espíritu» (Mt. 27,50).

La muerte es lo contrario a la vida, lo que se opone a ella⁹, de forma que el ser vivo, por la muerte, deja de ser vivo y de existir¹⁰. De ahí que la muerte será tanto más horrible cuanto más valioso sea el ser que destruye¹¹. La mente humana apenas puede vislumbrar el horror metafísico de lo acontecido en el Gólgota: la destrucción de un hombre, singularidad irrepetible y valiosa; la destrucción de la Humanidad del Señor, de valor infinito. Este horror lo padeció Cristo en máximo grado. Como subraya Tomás de Aquino, la magnitud del dolor de Cristo en su muerte proviene también «de la pérdida de la vida corporal que es naturalmente horrible para la naturaleza humana (...) La vida corporal de Cristo fue de tanta dignidad, sobre todo a causa de su unión con la Divinidad, que era dolorosa su pérdida —aunque fuese por una hora— más que la pérdida de la vida de cualquier otro hombre por el tiempo que sea. Pues como dice el Filósofo (III *Ethic.* c. 9, n. 4), el virtuoso ama su vida tanto más cuanto sabe que es mejor; y, sin embargo, la expone por el bien de la virtud. Cristo expuso su vida, máximamente querida, por el bien de la caridad»¹².

Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos

8. Ibid.

9. «Mors est privatio vitae», escribe con insistencia Santo Tomás (cfr. p.e., *Sum. Theol.*, III, q. 53, a. 1, ad 1; *De anima*, a. 10). He tratado por extenso esta cuestión en *El concepto de muerte en la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, «Scripta Theologica», 6 (1974), pp. 173-208; *La muerte como mal en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, en «*Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso d'Aquino*», t. 7, Napoles 1978, pp. 467-480.

10. La muerte, en sí misma, es incognoscible, ya que es *non ens*. De ahí que sólo pueda ser conocida a través del bien al que se opone: la vida. De ahí también que entre la *mors in fieri* y la *mors in facto esse*, Tomás de Aquino no acepte una situación intermedia consistente en el acto de morir. «Malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est quod sit privatio boni. Et sic neque definiri neque cognosci potest nisi per bonum» (*Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 10, ad 4).

11. Como muestra bien la historia de la filosofía reciente, sólo cuando se estima al hombre como singularidad valiosa en sí misma, la muerte humana aparece como interrogante y problema metafísico. «El hombre —enseña el Concilio Vaticano II—, juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte» (Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 18).

12. *Sum. Theol.*, III, q. 46, a. 6 in c. et ad 4.

(cfr. Jn. 15,13). El insondable mal de la muerte pone de relieve la caridad infinita de Cristo, caridad manifestada antes que nada en la encarnación del Verbo, porque como escribía Gregorio de Nisa, «quien considere con detenimiento el misterio dirá con mayor propiedad que no le sucedió la muerte por haber nacido, sino que, por el contrario, aceptó la condición de nacer para poder morir. Porque Aquel que es eterno no toma sobre sí el nacimiento corporal porque necesite la vida, sino para llamarnos de nuevo de la muerte a la vida (...) tendiendo la mano al caído y mirando a nuestro cadáver, se acercó tanto a la muerte cuanto comporta haber asumido la mortalidad»¹³.

Los sinópticos subrayan con fuerza el sufrimiento del Corazón de Cristo durante la oración del Huerto¹⁴ y su horror ante la muerte. Goza Cristo en su naturaleza humana del *privilegio* que acompaña en el caminar terreno a todo hombre, cuerpo vulnerable y corazón inmenso: poder ofrendarse a sí mismo, entregando en don que se consume en holocausto, la propia vida. Para poder amar con corazón de hombre, para poder perder la vida en su entrega, se hizo carne el Verbo¹⁵. La magnitud de la muerte de Cristo, en su materialidad de acontecimiento, manifiesta la caridad infinita de Cristo «que asumió tanta cantidad de dolor que fuera proporcionada a la magnitud del fruto que se iba a seguir»¹⁶.

José de Arimatea pide a Pilato el cuerpo muerto de Jesús. Lo

13. *Oratio Catechetica Magna*, 32, PG 45, 80. He analizado largamente este texto en *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, pp. 161-166.

14. Con André Feuillet estimo que existe «una verdad indiscutible que se olvida demasiadas veces, a saber, que el que sufre en el huerto de la agonía no es un hombre ordinario, ni solamente el mayor de los santos, sino el Hijo del hombre-siervo, que lleva el peso de los pecados del mundo. Ciertamente, tampoco así queda suprimido el misterio y nunca llegaremos a saber exactamente qué es lo que en aquel momento pasó en el alma de Jesús, como tampoco podremos nunca captar de manera general la psicología del Hombre-Dios. Pero de esta forma el drama referido por los cuatro evangelios reviste una amplitud apocalíptica que nos hace más inteligible la tristeza sin nombre de Jesús. Este drama se traslada del terreno de la psicología al plano de la teoría redentora; se encuentra además inmensamente agrandado, tanto en el espacio —pues se trata de la expiación de los errores de todos los hombres— como en el tiempo —pues se trata de la expiación de los pecados de los hombres de todos los tiempos. Añadamos a ello la presciencia de Jesús de que tantos sufrimientos redentores iban a quedar sin fruto por un gran número de hombres, por el endurecimiento de sus corazones». (A. FEUILLET, *El significado de la agonía en Getsemaní*, en VV. AA., *Teología de la cruz*, Salamanca 1979, p. 125).

15. «El amor divino hace que la segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Verbo, el Hijo de Dios Padre, tome nuestra carne, es decir, nuestra condición humana, menos el pecado. Y el Verbo, la Palabra de Dios, es *Verbum spirans amorem*, la Palabra de la que procede el Amor» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa. Homilias*, Madrid 1973, n. 162).

16. *Sum. Theol.*, III, q. 46, a. 6, in c.

bajan de la cruz y lo envuelven en una sábana limpia (cfr. Mt. 27, 57-61). Miguel Angel eternizó la imagen de la Pietà: sobre el halda de la Madre reposa el cuerpo inerte del Salvador. El *no* de los hombres ha conseguido, en cierto modo, destruir la obra de su *fiat*. En cierto sentido, Dios dejó de ser hombre. Sólo en cierto sentido, ya que el Verbo no se separó ni del alma ni del cuerpo de Cristo¹⁷.

El abismo de lo sucedido es inconmensurable. La Palabra eterna del Padre, se hizo hombre para llevarnos a El; ahora está muerto, y sus labios sellados con el silencio de la muerte. Al mismo tiempo que le envuelve el silencio, ese cuerpo muerto es palabra irreversible¹⁸, con la definitividad de la muerte, del amor de Dios a los hombres¹⁹: «Tanto amó Dios al mundo, que le entregó su Hijo unigénito» (Jn. 3,16).

La voluntariedad de Cristo en su muerte

Cristo, perfecto hombre, no era, sin embargo, hombre común, mero hombre. Los Santos Padres subrayaron esta faceta de la Huma-

17. «Aunque Cristo murió en cuanto hombre —escribe San Juan Damasceno— y su alma se separó de su cuerpo inmaculado, la Divinidad permanece inseparable de ambos: del alma y del cuerpo» (*De fide orthodoxa*, III, 27, PG 94, 1.097). Al afirmar esto, el Damasceno recoge una verdad enseñada casi con total unanimidad por los Santos Padres, sobre todo a partir de Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo en Oriente, y San León Magno en Occidente (cfr. A. MICHEL, *Hypostatique (union)*, en DTC, t. VII, cols. 536-539). «In quo Dei Filius —enseña el Concilio XI de Toledo— duas credimus esse naturas; unam divinitatis, alteram humanitatis, quas ita in se una Christi persona univit, ut nec divinitas ab humanitate, nec humanitas a divinitate possit aliquando sejungi» (Denz-Sch., 283/534). Como hará notar Santo Tomás, en el Símbolo profesamos que el Hijo de Dios fue sepultado, cosa que, en rigor, no podría atribuírsele de no haber permanecido la Divinidad unida hipostáticamente al cuerpo sepultado (*Sum. Theol.*, III, q. 50, a. 2, sed c.).

18. «¿Qué nos está diciendo, pues, la cruz de Cristo, que es, en cierto sentido, la última palabra de su mensaje y de su misión mesiánica? Y, sin embargo, ésta no es aún la última palabra del Dios de la Alianza; esa palabra será pronunciada en aquella alborada, cuando las mujeres primero y los Apóstoles después, venidos al sepulcro de Cristo crucificado, verán la tumba vacía y proclamarán por vez primera: *Ha resucitado*» (JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 7).

19. Bellamente lo expresa San Juan de la Cruz: «Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia (...) no hay para qué El hable ya ni responda como entonces, porque en darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya —que no tiene otra—, todo nos lo habló junto y de una vez en esta Palabra, y no tiene más que hablar (...). Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necesidad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad. Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: Si te tengo ya habladas todas las cosas en *mi Palabra*, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas» (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, II, 22, nn. 3 y 5).

nidad del Señor afirmando reiteradamente que Jesucristo, ἄνθρωπος τέλειος, no era ἄνθρωπος κοινός, hombre vulgar²⁰. En efecto, su cuerpo y su alma son cuerpo y alma de Dios. De ahí que, siendo en lo esencial idéntico a los demás hombres, su Santa Humanidad y su misma vida humana estén dotadas de cualidades y características que le son propias. Baste recordar, p.e., las consecuencias que se siguen en torno a su ciencia²¹.

También en el acontecimiento de su muerte, ha de tenerse en cuenta la peculiaridad inherente a la Humanidad del Señor. La gravedad metafísica que conlleva el dejar de ser hombre y la pasividad esencial a la muerte —*passio maxime involuntaria*²²—, se encuentran acompañadas por un especial señorío sobre la propia vida corporal.

Esta ha sido convicción constante de los teólogos al considerar una conocida frase de Nuestro Señor referente a su muerte: «El Padre me ama, porque yo doy mi vida y la tomo de nuevo. Nadie me la quita, sino que yo la doy por mí mismo. Tengo el poder de darla y el poder de volverla a tomar. Tal es el mandato que recibí de mi Padre» (Jn. 10, 17-18). Junto a la proclamación de que el Padre le ama porque da su vida²³, Jesucristo afirma con toda claridad que nadie le quita la vida, sino que es El quien la da.

Comenta Gregorio de Nisa: «Acuérdate de la declaración del Señor, y conocerás qué revela de su propio poder quien es dominador de todo; cómo separa el alma del cuerpo con poder autocrático y no por necesidad de la naturaleza, pues dijo: *Nadie me arrebató mi alma, sino que yo la doy por mí mismo. Tengo potestad para darla y potestad para tomarla de nuevo* (Jn. 10,18)»²⁴. Jesucristo con propia potestad entrega la vida en ofrenda especialmente voluntaria. Este señorío sobre la propia vida corporal es congruente —diríamos necesario— con la dignidad de quien por propio poder es dominador de todo, señor de la vida y de la muerte. Gregorio de Nisa, que ha

20. Cfr. p. e., GREGORIO DE NISA, *Adversus Apollinarem*, 21, PG 45, 1164 D-1165 A.

21. Cfr. p. e., *Sum. Theol.*, III, qq. 9-13.

22. *In III Sent.* dist. 30, q. 1, a. 1, sed c. 1.

23. Comenta Lagrange: «Telle est la mission qu'il a reçue de son Père et c'est parce qu'il la remplit que son Père l'aime. Le Père aime donc en même temps et son obéissance et la charité que l'anime. On voit l'étonnante richesse dogmatique de ces deux versets» (M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Paris 1936, pp. 282-283). «Cruz y Resurrección —comenta I. de la Potterie al versículo que nos ocupa—, son el signo supremo del amor de Dios por los hombres; pero, según nuestro versículo, son, al mismo tiempo, el motivo supremo del amor del Padre por el Hijo, que condujo a buen fin esta obra» (I. DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús*, Madrid 1979, p. 85).

24. *Homilia De tridui spatio*, PG 46,612 B.

descrito con expresiones tan cálidas lo referente a kénosis²⁵, considera también que el siervo, aún en los momentos más abismales de la kénosis, actúa como señor de toda la naturaleza, también de su naturaleza humana. El señorío que posee sobre su propia vida otorga peculiar densidad a su entrega²⁶.

Agustín de Hipona vuelve insistentemente sobre este mismo pensamiento, atraído por la riqueza teológica del texto de Jn. 10,18. «No se glorien los judíos —escribe— como si hubiesen triunfado; El mismo entregó su alma»²⁷. Aun sumergido, como perfecto hombre, en el fluir de la historia, entregado en manos de los judíos, Jesús conserva pleno señorío sobre su vida corporal. El Señor no muere vencido por los tormentos, ni esclavizado por la fatalidad²⁸. Su hora es *hora* de libertad soberana, cual corresponde al Señor de la historia²⁹. Y tratando directamente la muerte de Cristo, Agustín escribe: «*Aún no ha llegado su hora, no en la que fuese obligado a morir, sino en la que se dignase ser matado. (...) El esperaba esta hora, no fatal, sino oportuna y voluntaria de forma que se cumpliesen todas las cosas que era necesario que cumpliera antes de la Pa-*

25. El Niseno, que tanta atención presta a *Filipenses* 2,5-11, estima que el anonimato estriba primordialmente en que la Divinidad haya unido a sí en unidad de persona algo que es corporal y finito. Sin embargo, esto no excluye el que la kénosis adquiera un matiz dramático a la luz de la experiencia de la muerte sufrida por Cristo. (Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Pamplona, 1978, pp. 42-46). La fuerza con que el Niseno se admira ante la Encarnación se debe a la profundidad con que capta la trascendencia de Dios sobre todo lo creado, y no a que se encuentre inserto en lo que se ha dado en llamar teoría kenótica. Como escribe P. Henry, «...des illustrations imagées de sa pensée prouvent que Grégoire n'admet pas la théorie kénotique» (P. HENRY, *Kénose*, en DB Supl., t. V, col. 83).

26. Llama la atención el hecho de que el Niseno nos haya legado su texto más importante sobre el Sacerdocio de Cristo, precisamente a raíz de la cita de Jn 10,18. Esto muestra hasta qué punto su exégesis a este texto es premeditada y su contenido ocupa un lugar clave en su cristología. En efecto, tras citar a Jn 10,18 y afirmar que Cristo no muere por necesidad de la naturaleza, continúa: «Pues quien lo ha dispuesto todo con dominio señorial, no aguarda la necesidad proveniente de la traición, ni la violencia como de ladrones de los judíos, ni el injusto juicio de Pilato, como si la malicia de éstos fuese el principio y la causa de la universal salvación de los hombres, sino que se adelanta en su economía y se ofrece a sí mismo como ofrenda y como víctima por nosotros, siendo al mismo tiempo sacerdote y cordero de Dios que quita el pecado del mundo. ¿Cuándo pues? (...) Cuando presentó a sus discípulos el cuerpo para ser comido y la sangre para ser bebida, ya estaba inmolado en forma inefable e invisible el cuerpo según el beneplácito de quien había establecido el misterio (...) Pues quien tenía la potestad de entregar su alma por sí mismo y re-tomarla cuando quisiese (cfr. Jn 10,18), tenía la potestad, como hacedor de los siglos, de hacer el tiempo conforme a sus obras y no esclavizar sus obras al tiempo» (*Homilía De tridui spatio*, PG 46,612 C-613 D). Cfr. L. F. MATEO-SECO, *o.c.*, pp. 315-348.

27. *Tract. in Joh.*, XLVII, 7,5-15, CCL, vol. XXXVI, p. 407.

28. *Tract. in Joh.*, VIII, 10,10-11, CCL., vol. XXVI, p. 88.

29. *Ibid.*, n. 12, CCL, p. 89.

sión. Pues ¿cómo podía estar colocado bajo la necesidad del destino Aquel que en otro lugar dijo: *Tengo potestad de entregar mi alma, y tengo potestad de tomarla de nuevo* (Jn. 10,18)»³⁰.

La hora de Jesús no es hora de fatal necesidad, sino hora oportuna y especialmente voluntaria. El tiene potestad de dar su alma y volverla a tomar; nosotros, en cambio, no vivimos cuando queremos, y morimos aunque no queramos³¹. Y en el *De Trinitate* dirá que el espíritu del Mediador no abandonó la carne a la fuerza, «sino porque quiso, cuando quiso, como quiso. Unido al Verbo de Dios en unidad, dice aquí: *Tengo potestad de entregar mi alma y tengo potestad de volver a tomarla. Nadie me la arrebató, sino que yo la entrego y volveré a tomarla* (Jn. 10,18)»³².

Estas palabras del Señor, que dejan entrever profundidades inabarcables en la estructura de su Humanidad en razón de la unión hipostática, y la atención con que la gran tradición teológica había contemplado durante siglos estas palabras, llevó a Tomás de Aquino a citarlas numerosas veces en un proceso exegético de constante decantación³³. Su exégesis presenta dos grandes vertientes: de un lado, mostrar la peculiar voluntariedad de Cristo en su muerte; de otro, conjugar esta voluntariedad soberana —tan explícitamente afirmada en Jn. 10,18— con la verdad no sólo de que murió, sino de que fue muerto, *occissus* (cfr. Mt. 17,22).

La cuestión es planteada ya en el *Quodlibetum* I, donde concluye: «Los judíos mataron a Cristo causándole un daño mortal, y *El dio su alma* (Jn. 10,18) y *entregó el espíritu* (Jn. 19,30), porque, cuando quiso, la naturaleza cedió al daño inferido»³⁴. Vuelve sobre el tema en el *In Johannis Evangelium Commentarius*, al comentar Jn. 10,18, añadiendo una observación importante: la muerte de

30. *Tract. in Job.*, XXXVII, 9, 1-30, CCL, pp. 336-337.

31. «Neque hoc ita dictum sit, quasi propterea Domino Christo pares esse possimus, si pro illo usque ad sanguinem martyrum duxerimus. Ille potestatem habuit ponendi animam suam, et iterum sumendi eam (cfr. Jn 10,18); nos autem nec quantum volumus vivimus, et morimur etiamsi nolumus» (*Tract. in Job.*, LXXXIV, 2, 1-8, CCL, p. 537). Más adelante, al comentar el momento de la muerte de Jesús (Jn 19,30), Agustín insiste en recordar Jn 10,18: «Deinde (...) tamquam ille qui potestatem habebat ponendi animam suam, et iterum sumendi eam, peractis omnibus quae ut peragerentur exspectabat: *Inclinato capite tradidit spiritum*. Quis ita dormit quando voluerit, sicut Jesus mortuus est quando voluit?» (*Tract. in Job.*, CXIX, 6, 3-9, CCL, p. 660).

32. *De Trinitate*, IV, 13, PL 42,898; CCL, vol. L. p. 82.

33. He estudiado detenidamente el desarrollo del pensamiento de Santo Tomás en *La muerte de Cristo. La thanatología de Santo Tomás a la luz de sus precisiones en torno al hecho de la muerte de Cristo*, «Escritos del Vedat».

34. «...quando voluit, natura nocumento illato totaliter cessit» (*Quodl.* I, q. 2, a. 3).

Cristo fue voluntaria en el sentido ya dicho por San Agustín: *non qua cogeretur mori, sed qua dignaretur occidi*. El suicida, prosigue observando Santo Tomás, muere de muerte *natural*, no *voluntaria*, aunque voluntariamente haya puesto la causa de la muerte. La muerte de Cristo es voluntaria en el sentido de que el Señor posee un dominio tal sobre su vida, que ninguna violencia es capaz de arrebatársela. Cristo, dirá Tomás repitiendo a San Agustín, *se dignó ser muerto*, para evitar que la peculiar voluntariedad de su muerte sea entendida como que el alma se separa a sí misma del cuerpo, cosa que implicaría acción del alma y, ciertamente, acción contra la naturaleza del alma que es esencialmente forma del cuerpo³⁵.

Esta matización aparece con mayor nitidez en el *Compendium Theologiae*: «Estaba en el poder de Cristo —concluye— que la naturaleza cediese a la causa que la corrompía (los tormentos), o que la resistiese cuanto El quisiera; por lo tanto, el mismo Cristo murió voluntariamente y, sin embargo, lo mataron los judíos»³⁶. Y en el conocido artículo de la *Summa Theologiae*, formula definitivamente su pensamiento: los perseguidores son verdadera causa de la muerte de Cristo, porque «le infirieron suficiente causa de muerte con intención de matarlo y con su efecto subsiguiente, ya que de aquella causa se siguió la muerte»³⁷. Esta afirmación no es más que exégesis fiel del *le matarán* de Lc 18,33, ya que, de no existir este nexos causal, no sería verdad la afirmación de que le mataron. A continuación, añade Tomás que Cristo fue *causa indirecta* de su Pasión y muerte, porque no suprimió a los adversarios, pudiendo hacerlo, y porque su espíritu tenía el poder de conservar su carne y que no fuese oprimida por ninguna violencia que se le infiriese. La conclusión, auténtica exégesis de Jn. 10,18, está ponderada en cada palabra: «así pues, porque el alma de Cristo no rechazó del propio cuerpo el daño inferido, sino que quiso que la naturaleza corporal sucum-

35. Cfr. p. e., *Sum. c. Gent.*, IV, c. 79.

36. «Fuit igitur mors Christi nostrae conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam a corpore separari, sed quantum ad aliquid mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subjecti ex necessitate vel naturae vel alicujus violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate, et propria voluntate. Unde ipse dicebat: *Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam* (Jn 10,18) (...) Erat igitur in potestate Christi ut quandiu vellet, anima ejus corpori unita remaneret, et statim cum vellet, separaretur ab ipso (...) Non tamen dicendum est quod Judaei non occiderint Christum, vel quod Christus ipse se occiderit (...) Erat autem in potestate Christi ut natura causae corrumpenti cederet, vel resisteret quantum ipse vellet: ideo et ipse Christus voluntarie mortuus fuit, et tamen Judaei occiderunt eum» (*Comp. Theol.*, c. 230).

37. *Sum. Theol.*, III, q. 47, a. 1.

biese a este daño, se dice que dio su alma (*animam suam posuisse*, Jn. 10,18), o que murió voluntariamente»³⁸.

Esta peculiar voluntariedad de Cristo en su muerte está referida a su voluntad humana y es consecuencia del poder que el alma de Cristo tiene sobre su cuerpo en razón de la unión hipostática. Esta voluntariedad con que Cristo se entrega a la muerte es superior a la voluntariedad con que los mártires aceptan el martirio, y se encuentra a un nivel distinto y superior. En efecto, la voluntariedad de Cristo ha de ser calificada como de auténticamente *causativa* de la propia muerte³⁹, con causalidad indirecta.

Cuanto quiero decir se encuentra expresado plásticamente en una imagen de Cristo con la cruz a cuestras muy venerada en Sevilla: nuestro Padre Jesús del Gran Poder. El realismo de la talla muestra en toda su crudeza el peso de la cruz, la fatiga y el sufrimiento; la piedad le venera con el título de Gran Poder. Ni considerar su humillación puede hacer olvidar su omnipotencia, ni su Gran Poder disminuye el abismo de su abandono.

En las palabras consignadas por San Juan en el Evangelio (Jn. 10,18) que venimos comentando, Jesús nos adentra en las profundidades de lo que acontece en la cruz: el buen Pastor entrega su vida por las ovejas no sólo con generosidad total, sino como dueño de esa misma vida. El don que Jesús hace de su vida no es sólo la mera aceptación del riesgo inherente a su misión; muere usando el poder de ofrendar la vida⁴⁰. En verdad, nadie tenía poder suficiente para arrebatársela⁴¹. Atan los clavos el cuerpo de Jesús a la cruz; su dureza no es suficiente para atar al Hijo del Hombre. Es su infinito amor lo que verdaderamente le ata a la cruz, donde, «sufrien-

38. Ibid.

39. «*Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam*» (Jn 10, 18). Hoc verbum nullus martyrum, quantumque voluntarius ad mortem, non potest dicere: sed proprium fuit Christo. Ergo non sola voluntas complacentiae, sed *causativa* mortis, in Christo fuit» (CAJETANUS, *In III*, q. 17, ed. Leon., t. XI, p. 455).

40. «Si le Père l'aime —comenta Braun— c'est que, loin de faire intervenir sa toute-puissance contre ses adversaires, il accepte la mort à laquelle ils veulent le mener (...) Le don que Jésus fait de sa vie pour son troupeau est, non point la pure acceptation du risque inhérent à sa mission; sa mort est volontaire, elle ne dépend que de lui: de même qu'il dépose sa vie, de même il la reprendra. Ce qui ne diminue en rien la réalité de son sacrifice» (F. M. BRAUN, *Jean le Théologien*, III, Paris 1966, p. 154).

41. «Au debut —escribe Lagrange—, liberté absolue du Christ, parce qu'il a reçu la vie de son Père en plénitude (v. 26). ἐξουσία indique non seulement le droit, mais encore le pouvoir, même pour doner sa vie, car sans son consentement personne ne pourrait la lui enlever» (M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris 1936, p. 283).

do cuanto se pueda sufrir, extiende sus brazos con gesto de Sacerdote eterno»⁴².

El entregado

La Sagrada Escritura dice repetidas veces que Cristo fue entregado. «El Señor Jesús —escribe San Pablo— en la noche en que fue entregado...» (I Cor. 11,23). Entregado por Judas (Mt. 10,4), entregado por Pilato (Lc. 23,25). El mismo se entregó (I Pedr. 2,25).

Por encima de las causas inmediatas —Judas, Pilato, los judíos— hay una causá de nivel más alto, imprescindible en la consideración del teólogo, que debe contemplar lo acontecido en la cruz enmarcado en la *historia salutis*, historia que dirige Dios. San Pedro lleva directamente a esta consideración: «A este Jesús —dice a los judíos— le clavásteis en un madero por manos de los impíos, según el designio prefijado y la presciencia de Dios» (Hech. 2,23). Era conveniente según esta «economía» divina que «el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria» (Lc. 24,26).

Jesús, comenzando por Moisés y por todos los profetas, fue declarando a los discípulos de Emaús «cuanto a El se refiere en todas las Escrituras» (Lc. 24,27). Precisamente porque la muerte de Cristo es clave en el designio salvador de Dios, se insiste en que Dios la preveía y, aunque veladamente, ha manifestado este designio en el Antiguo Testamento. «Cristo murió por nuestros pecados —escribe San Pablo— según las Escrituras» (I Cor. 15,3). Y en *Hechos* se cuenta cómo en su predicación Pablo discutía con los judíos «sobre las Escrituras, explicándoselas y probando cómo era preciso que el Mesías padeciese y resucitase de entre los muertos, y que este Mesías es Jesús» (Hech. 17, 2-3).

Las demás «entregas» de Cristo —traición de Judas, etc.— han de considerarse como envueltas en esa otra «entrega» que tiene lugar en el seno de la Trinidad Beatísima y que estriba en la elección de la economía de la encarnación como medio para la salvación del hombre. Economía en la que el Verbo se hace hombre para poder morir por los hombres.

Dios «entrega» al Hijo. Esta «entrega» debemos entenderla en sentido fuerte y no dulcificarla reduciéndola a mero envío o don. En la cruz sucede lo que Abrahán no tuvo necesidad de hacer con Isaac:

42. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Santo Rosario*, Madrid 1975, p. 38.

el Padre «entregó» a Cristo al destino de morir. Dios le «abandonó» en medio de las fuerzas del mal; permitió a sus enemigos que le venciesen⁴³. Tomás de Aquino señala tres aspectos de la entrega que Dios Padre hace de Cristo: 1) ordenando con su voluntad eterna la Pasión de Cristo para la liberación del género humano; 2) inspirando a Cristo la voluntad de padecer por los hombres; 3) no protegiéndole contra la Pasión y exponiéndole a los perseguidores⁴⁴.

Esta «entrega» de Dios Padre hace que Cristo quede abandonado en manos de sus enemigos. Como confirmación de esto, resuena en las tinieblas del mediodía la queja de Jesús: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc. 15,34; Mt. 27,46), mientras argumentan los judíos: «Puso su confianza en Dios; que El le libre ahora, si es que le quiere» (Mt. 27,43).

El Padre no interviene para librarle. Cristo aparece ante sus enemigos como definitivamente abandonado, y grita este abandono. Sus palabras tienen un sentido inmediato y obvio: Dios, cuya providencia rige la historia, ni le protege de sus enemigos, ni ha escuchado la petición de que apartase de El este amargo cáliz⁴⁵.

La derrota de Cristo está recibiendo de los judíos una interpretación «teológica»: no puede bajar de la cruz, porque Dios no le ama⁴⁶. Con razón grita Cristo: «¿Por qué me has abandonado?».

Es evidente también que este grito de Jesús son las palabras con que comienza el Salmo 21. Su grito es, pues, una oración. Al pronunciarlas, el Salvador indica el camino para comprender los sentimientos que le embargan en ese momento: no son otros que los sentimientos descritos en el Salmo⁴⁷. San Mateo, comenta Lagrange, «tenía una razón especial para reproducir esta palabra de Jesús. Tomada de un Salmo, da a entender que la situación allí descrita estaba realizada en Jesús. En ambos casos, el abandono no es el rechazo,

43. Cfr. *Sum. Theol.*, III, q. 50, a. 2.

44. Cfr. *Sum. Theol.*, III, q. 47, a. 3 in c.

45. «...derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis: sed ad hoc quod Deus Pater eum exposuit passioni. Unde *derelinquere* ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus. Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem qua dixerat: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*» (*Sum. Theol.*, III, q. 50, a. 2, ad 1).

46. Sobre cómo esta argumentación de los fariseos ha sido repetida a lo largo de la historia, cfr. J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris 1914, pp. 385-400.

47. «On ne peut oublier en effet que ces mots sont empruntés à un psaume. En les prononçant, le Sauveur nous invite à penser que son âme s'entretient dans les sentiments marqués par le psalmiste. Les situations sont les mêmes, et cependant, au milieu de ses souffrances, le psalmiste entrevoit la délivrance et le salut (Ps 22,25); ne convient-il pas d'attribuer à Jésus les mêmes élévations et encore beaucoup plus parfaites?» (M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Paris 1966, p. 434).

y mucho menos la reprobación. Así el justo no deja de llamar a Dios su Dios, lo que da a su gemido acento de confianza más que de reproche. Dios le abandona en manos de sus enemigos por un designio misterioso que desemboca en triunfo en el Salmo, como desembocará en la resurrección en el Evangelio»⁴⁸.

Los enemigos insultan a Cristo precisamente en su confianza en Dios, mientras Jesús dice: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Mateo y Marcos describen la situación, narran escuetamente el momento y las palabras de Jesús, estimando que no necesitan glosa de ningún tipo. Como oró en el Huerto, Jesús ora en la cruz⁴⁹. Las palabras de Jesús, el mismo contenido del Salmo, tiene un sentido inmediato obvio que, a su vez, entreabre una profundidad misteriosa, si se quiere profundizar en las capas más hondas de este abandono. ¿Qué densidad tiene la angustia de que habla el Salmo? (Salm. 21,12). Es sabido cómo muchos autores entienden que, en esta «hora del poder de las tinieblas», Cristo vuelve a padecer la desolación interior que padeció en el Huerto⁵⁰, gustó la suma amargura⁵¹, y algunos piensan que sufrió quizás la más tremenda tentación⁵².

En cualquier caso, ni se pueden olvidar las demás palabras de Jesús, ni que quien así ora es el Hijo de Dios, el mismo que, refiriéndose a su muerte, dice: «Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo» (Jn. 10,17)⁵³; el mismo que promete al buen ladrón que ese mismo día estará con El en el paraíso (Lc. 23,43)⁵⁴.

48. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu*, Paris 1927, pp. 530-531.

49. «No era aquello en la boca de Jesús ni un llamado ni una queja, ni un grito de desesperanza: fue una oración. Pronunció el Salvador en alta voz las primeras palabras del Salmo que contiene la historia profética de la Pasión» (F. PRAT, *Jesucristo*, t. II, México 1948, p. 370).

50. Cfr. R. CORNELY, *Cursus Scripturae Sacrae, Commentarius in Evangelium secundum Mattheum*, Paris 1922, p. 542.

51. Cfr. M. J. LAGRANGE, *L'Evangile de Jésus Christ*, Paris 1948, pp. 570-571.

52. Así, p. e., Kanabauer, cfr. R. CORNELY, *ibid.*, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, Paris 1894, p. 422.

53. Como escribe González Gil, «un sentimiento de condenación sólo hubiera sido posible en Jesús o por la conciencia de pecado o por la negación de la bondad y aun de la justicia de Dios (...) Es ciertamente lamentable que una oratoria, más sentimental que teológica, haya pretendido conmover los corazones cristianos presentando a su consideración los tormentos infernales que Jesucristo, se dice, hubo de saborear en toda su acritud, para librarnos de las penas del infierno que nuestros pecados merecían; y es tiempo ya de que se reaccione contra esas exageraciones, a primera vista piadosas, pero en el fondo blasfemas contra Dios y contra el Señor. Ni Jesús pudo sentirse pecador, ni Dios pudo tratarle como tal» (M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, t. II, Madrid 1976, p. 83).

54. «Aunque sea verdad que no se puede minimizar el gemido desgarrador de Cristo en Mc. 15, 34 y Mt. 27, 46 (...), nada nos autoriza a pensar que Jesús haya

La «hora del poder de las tinieblas» es la hora en que Dios «no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom. 8,32). Es al mismo tiempo la hora suprema de la misericordia de Dios, «dimensión divina de la redención» que «nos permite en el momento más empírico e *histórico* desvelar la profundidad de aquel amor que no se echa atrás ante el extraordinario sacrificio del Hijo, para colmar la fidelidad del Creador y Padre respecto a los hombres creados a su imagen y desde el principio elegidos, en este Hijo, para la gracia y la gloria»⁵⁵. Suprema hora de misericordia y de reconciliación, que no puede ser en modo alguno hora del odio de Dios y, mucho menos, del odio a Cristo. «La cruz, colocada sobre el Calvario, donde Cristo tiene su último diálogo con el Padre, *emerge del núcleo mismo de aquel amor* del que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, ha sido gratificado según el eterno designio divino»⁵⁶.

Reina desde la cruz Jesús

Cuando Jesús habla de su muerte, la llama también exaltación del Hijo del hombre: «Y, yo, si fuese levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn. 12,32). Este aspecto teológico de la cruz aparece especialmente subrayado en el Evangelio de San Juan⁵⁷. Así, «el equivalente joaneo de las tres predicciones de la pasión contenidas en los sinópticos (Mt. 16,21; 17,22ss.; 20,18ss. y par.), son tres textos en los que Jesús anuncia su crucifixión como una exaltación (Jn. 3,14; 8,28; 12,32-34)»⁵⁸.

«A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto —dice

sido rechazado por el Padre. Este gemido (...) es una cita del salmo 21, una de las joyas del salterio, que nos presenta desde el principio hasta el fin un testimonio especialmente conmovedor de la piedad de los *pobres* (los *anawim*) y de su confianza en Dios» (A. FEUILLET, *o.c.*, p. 119).

55. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 7.

56. *Ibid.*

57. «Ce sont tous les actes de l'existence incarnée de Christ qui sont ainsi marqués —et signalés— par la *doxa*; dans le Verbe fait chair, ses témoins ont vu sa gloire, *gloire qu'il tient de son Père comme de son Fils unique* (Jn. 1, 14); mais, nouveau trait qui va nous retenir, c'est éminemment la mort de Jésus qui est la haut lieu de la gloire divine: suprême manifestation terrestre, que les manifestations précédents, dans les oeuvres, dans les miracles, ne faisaient en quelque sorte que préparer: car lorsque Jésus accomplissait ces oeuvres, ce n'était pas sans les rapporter à son *Heure*, l'Heure de sa mort; et dans sa mort, Jean nous dit qu'il a été élevé, exalté, c'est-à-dire aussi glorifié (Jn, 3, 14; 8, 28; 12, 32,34)» (L. MALEVEZ, *La gloire de la Croix*, «Nouv. Rev. Théol.», 1973, pp. 1.058-1.059).

58. I. DE LA POTTERIE, *o.c.*, p. 148.

Jesús a Nicodemo—, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en El tenga vida eterna» (Jn. 3, 14-15). El Salvador es levantado en la cruz a fin de que cada uno «pueda elevar los ojos a Cristo por medio de la fe y ser sanado»⁵⁹.

Gran misterio llama San Agustín a esta relación entre la serpiente de bronce y Cristo levantado en la cruz⁶⁰. La «hora de las tinieblas» es al mismo tiempo hora del triunfo de Cristo⁶¹. Como dirá Tomás de Aquino comentando este pasaje, fue exaltado *en* la muerte de cruz, porque allí triunfó de sus enemigos⁶². La obediencia vence la desobediencia⁶³.

En polémica con los judíos, Jesús vuelve a presentar su muerte como exaltación: «Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy, y no hago nada de mí mismo, sino que según me enseñó el Padre, así hablo» (Jn. 8,28). La exaltación de Cristo en la cruz será, para quienes profundicen con la comprensión que da el Espíritu Santo, revelación de la trascendencia de Jesús y de su unión con el Padre. El abandono es revelación de su trascendencia y del Amor. «Conoceréis que yo soy —comenta Tomás de Aquino remitiendo a Jn. 12,32— *porque cuando sea exaltado de la tierra atraeré todas las cosas a mí*»⁶⁴.

Estas palabras, con las que el Señor anuncia su muerte, se encuentran en el último diálogo público que nos narra San Juan. El discurso se inicia con una declaración solemne: *He aquí llegada la hora* (v. 23). Esta hora está constituida por los acontecimientos decisivos de su glorificación: hora en que, al morir, el grano de trigo da fruto abundante (v. 24). Hora también de turbación del alma de

59. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris 1936, p. 81.

60. S. AUGUSTINUS, *Tract. in Job.*, XII, 11, CCL, t. XXXVI, p. 126.

61. *Ibid.*, p. 127.

62. *Super Ev. Sancti Joannis*, Lect. IV, ed. Marietti, Roma, 1952, n. 474.

63. «Puesto que por la desobediencia del primer hombre entró la muerte, por esta razón, por la obediencia de un segundo hombre es arrojada fuera. Por esto se hace obediente hasta la muerte, para que por medio de la obediencia fuera curado el mal proveniente de la desobediencia, y por medio de la resurrección de entre los muertos aniquilase la muerte que vino juntamente con la desobediencia. Pues la aniquilación de la muerte consiste en la resurrección del hombre de la muerte» (GREGORIO DE NISA, *Adversus Apollinarem*, 21, PG 45, 1165 B, GNO III (I), pp. 160-161).

64. O.c., ed. Marietti, n. 1191. Por su parte comenta San Agustín: «Aut certe omnia hominum genera, sive in linguis omnibus, sive in aetatibus omnibus, sive in gradibus honorum omnibus, sive in diversitatibus ingeniorum omnibus, sive in artium licitarum et utilium profesionibus omnibus, et quidquid aliud dici potest secundum innumerabiles differentias quibus inter se praeter sola peccata homines distant, ab excelsissimis usque ad humillimos, a rege usque ad mendicum, *omnia*, inquit, *traham post me*, ut sit caput eorum, et illi membra ejus» (*Tract. in Job.*, LII, 11, CCL, p. 450).

Jesús, en que experimenta la angustia a causa de la cercanía de la muerte (v. 27)⁶⁵. Hora de la que pide ser salvado (v. 27), y que, sin embargo, es razón de su venida a este mundo. Por eso grita: «¡Padre, glorifica tu nombre!» (v. 28), ya que su muerte es glorificación del Padre. Es hora también del juicio y derrota del príncipe de este mundo (v. 31)⁶⁶. Hora de exaltación de Cristo, que desde la cruz reina atrayendo hacia sí a todos los hombres y a todas las cosas⁶⁷, que encontrarán la salvación levantando los ojos y mirando «al que traspasaron» (Jn. 19,37). «Desde lo alto de la cruz —comenta a este pasaje I. de la Potterie—, donde su realeza universal es proclamada ante todos los hombres, el Rey Mesías atrae a todos a sí, revelando el misterio de su Persona, el sentido de su obra de salvación y el amor del Padre (cfr. Jn. 3,14-16; 8,28). La respuesta que espera de los hombres es la fe en El. Mediante esta fe en Jesús *exaltado*, los hombres constituyen el nuevo Pueblo de Dios, la comunidad de los creyentes»⁶⁸.

En la rotundidad de la muerte con su tremendo despojo se consuma la obediencia de Jesús al Padre. La *Epístola a los Hebreos* llama a la muerte de Cristo «perfeccionamiento». «Convenía, en efecto, que Aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al Autor de la salud de ellos» (Hebr. 2,10). El sufrimiento supremo lleva a la perfección a Cristo en cuanto Redentor, ya que, por medio de él, cumple el acto esencial de Gran Sacerdote: la expiación del pecado⁶⁹; como sacerdote y víctima consuma el sacrificio redentor.

65. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris 1936, p. 332.

66. Se trata del juicio «pronocé sur le monde ancien, jugement de condamnation, qui porte avant tout sur celui qui en était jusqu'à présente le clef, c'est-à-dire sur le diable» (M. J. LAGRANGE, o.c., p. 334).

67. Como se puede observar, San Agustín y Santo Tomás hacen su exégesis sobre el texto «omnia traham ad meipsum» que es el contenido en la Vulgata Latina en vez de la otra lectura, «omnes traham ad meipsum», que es la seguida por la Neovulgata y, entre los exégetas que venimos citando, Lagrange e I. de la Potterie. No existen razones definitivas para elegir una u otra variante; teológicamente, ambas lecturas «no se excluyen, pues Cristo atrae hacia sí a toda la creación pero especialmente al hombre (cfr. Rom. 8, 18-23)» (VV.AA., *Sagrada Biblia, Evangelio de San Juan*, Pamplona, 1980, p. 277).

68. I. DE LA POTTERIE, o.c., pp. 102-103.

69. «Le texte précise —comenta Spicq— qu'il s'agit de la perfection du Christ lui-même (...) Il ne s'agit pas pour lui de l'acquisition d'une perfection morale personnelle comme s'il devait pratiquer de nouvelles vertus (B. Weiss, Westcott), mais de sa perfection en tant que sauveur des hommes (...) C'est à ce titre que les souffrances apportent au Christ un *complement* (...) une plénitude et une consécration. Elles lui permettent, en effet (...) d'accomplir l'acte essentiel du Grand Prêtre (...): l'expiation du péché. La souffrance est le moyen par lequel s'accomplit

Con razón la liturgia de la Iglesia, que no olvida la suprema ignominia de la cruz, la llama al mismo tiempo altar, ara, trofeo, gloria ⁷⁰. Reina desde la cruz el vencedor de la muerte.

II. POR NUESTRA SALVACIÓN

«Padeció bajo Poncio Pilato: Cordero de Dios, que lleva los pecados del mundo, murió por nosotros clavado en la cruz, trayéndonos la salvación con la sangre de la redención». Así se especifica en el *Credo del Pueblo de Dios* la razón y el sentido de la muerte de Cristo ⁷¹.

La salvación de los hombres es la razón que el mismo Cristo da de su existencia: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida por muchos» (Mt. 20,28). Dar la vida por los muchos, buscar a los pecadores, salvar al mundo, son motivos que se repiten insistentemente en los Evangelios ⁷², de tal modo que es imposible separar a Jesús de su obra salvadora.

Toda la vida del Señor, desde la encarnación hasta la muerte, la resurrección y la ascensión es una acción salvadora, desarrollada en el tiempo y en concretos momentos históricos, que guarda una estrecha unidad: la salvación de los hombres; que «tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito, para que el mundo sea salvado por El» (Jn. 3, 16-17).

La obra de Cristo, consumada en el misterio pascual, es antes que nada iniciativa divina, e iniciativa de amor. La redención es el sacramento, el consejo de la sabiduría eterna, el libre decreto de la voluntad soberana, sublime teofanía velada por la humildad de la carne tomada de mujer, para curar a través de la obediencia la deso-

le *perfectionnement* du Christ en tant qu'elle lui permet de mener à son terme sa mission du Sauveur» (C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, t. II, Paris 1953, pp. 39-40).

70. Cfr. p.e., Himnos *Vexilla Regis* y *Pange, lingua, gloriosi*.

71. «Es de suma importancia —comenta Pozo—, advertir la insistencia de la *Profesión de fe* en el valor redentivo de la Pasión, la Cruz y la sangre del Señor. La *Profesión de fe* no da explicaciones especulativas de ese valor; no hubiera sido propio de una profesión de fe. Pero deja bien firme la afirmación del hecho» (C. Pozo, *Credo del Pueblo de Dios*, Madrid 1968, pp. 101-102).

72. Con respecto al *Catecismo holandés*, Su Santidad Pablo VI, en carta de 30-III-1967, pedía al Cardenal Alfrink que no se dejase lugar alguno a la ambigüedad en lo que concierne a «la naturaleza de la satisfacción y del sacrificio ofrecidos por Cristo al Padre Sumo para borrar nuestros pecados y reconciliar a los hombres con El» (Cfr. A. CHIARUTINI, *Le dossier du catéchisme hollandais*, Paris 1968, p. 96).

bediencia de los hombres. «Plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar todas las cosas en El, pacificando con la sangre de la cruz así las de la tierra como las del cielo (Col. 1, 19-20)⁷³.

Misterio de amor, que ya era el amor creador que hace vivir al mundo y que, tras el pecado de Adán, se ha manifestado envuelto en la debilidad humana, pronto a la entrega y al sacrificio supremo. En el se anuda toda la historia del género humano.

Justicia y misericordia

El hombre ha de acercarse a este misterio, ya lo considere en el seno de la Trinidad Beatísima, en el Corazón de Cristo o en el decurrir de su cumplimiento en la historia, con total anonadamiento ante la infinitud del Amor, consciente de que sólo en la humildad podrá captar algo de ese «logos de la cruz» (cfr. I Cor. 1, 18) en la que el Verbo de Dios sufre y muere revelando con palabra definitiva en el silencio elocuente de su cuerpo muerto el amor trino, mayor siempre que todo y que todos, amor que sobrepasa infinitamente toda comprensión.

Definió San Juan a Dios como amor (I Jn. 4,8). Este amor, por así decirlo, está en la base de todas las perfecciones divinas —también de su justicia— y, ante la miseria, se manifiesta como misericordia. En toda obra de Dios —escribía Tomás de Aquino— se encuentran misericordia y verdad, porque Dios no puede hacer nada que no sea coherente con su sabiduría y bondad. La obra de su justicia siempre se funda y presupone la obra de su misericordia. Así la misericordia es la primera raíz de toda obra de Dios y se manifiesta también en que Dios, por la sobreabundancia de su bondad, otorga a cada uno sus dones con mayor largueza que la exigida por la proporción de las cosas⁷⁴.

73. «La idea dominante del pasaje y de la Epístola entera —comenta Prat— es la primacía de Cristo (...) Y la primacía de Cristo brilla en el hecho de que, por su mediación, Dios reconcilia y pacifica todas las cosas. No se las reconcilia El en Sí mismo, sino que las reconcilia entre sí *por* Cristo, dirigiéndolas *hacia* Cristo como hacia el fin de ellas y haciendo que converjan *hacia* el mismo Cristo como al centro común de todas. No hay el derecho de negar a la partícula componente del verbo *reconciliar* su valor propio: el de su retorno a un estado anterior de concordia, antes de la aparición del pecado. (...) Todos los seres son pacificados como son reconciliados: *en* Cristo. Quien es el centro de gravedad y el punto de convergencia de ellos» (F. PRAT, *La Teología de San Pablo*, t. II, México, 1947, pp. 108-109).

74. Cfr. *Sum. Theol.*, I, q. 21, a. 4, in c. Se ha hecho notar que algunos contemporáneos encuentran cierta dificultad para aceptar las enseñanzas de la Iglesia

Al hablar de la justicia de Dios, tema imprescindible cuando se contempla la expiación de la iniquidad humana por parte de Cristo en la cruz, han de evitarse los riesgos de un inoportuno antropomorfismo que concibiese la justicia divina en forma unívoca a la virtud de la justicia humana o, peor aún, que confundiese la virtud de la justicia con el legalismo jurídico. No debe olvidarse que la justicia existe en Dios en forma eminente⁷⁵, que es infinitamente perfecta con plenitud de santidad, «plenitud de la justicia y del amor, ya que la justicia se funda sobre el amor, mana de él y tiende hacia el (...) La justicia divina revelada en la cruz de Cristo, es a *medida* de Dios, porque nace del amor y se completa en el amor, generando frutos de salvación»⁷⁶.

Como es sabido, no se puede hablar de la ira de Dios más que en sentido metafórico⁷⁷, ni de su justicia más que en sentido analó-

en materia soteriológica por pensar que el hombre, o no necesita de salvación, o debe salvarse por sí solo. «Nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, forment des difficultés encore plus grandes quand il s'agit des aspects soteriologiques des dogmes christologiques. Ils refusent toute idée d'un salut qui impliquerait hétéronomie quant au projet de vie (...) Ils demandent de quoi les hommes ont dû être rachetés; à qui, il aurait été nécessaire de payer le prix du salut (...) Ils s'indignent à l'idée que Dieu ait pu exiger le sang d'un innocent; ils voient dans cette conception un soupçon de sadisme. Ils argumentent contre ce qu'on a appelé la *satisfaction vicaire* (c'est-à-dire par un médiateur) en disant qu'elle est moralement impossible. Chaque conscience est autonome, argument-ils, elle ne peut donc être libérée par un autre». (COMMISSIO THEOLOGICA INTERNACIONALIS, *Quelques questions touchant la Christologie*, Roma, 1-IX-1980, III B). El afán de autonomía, que el Concilio Vaticano II subraya como factor subyacente al ateísmo (cfr. Cons. Past. *Gaudium et spes*, nn. 19-20), lleva, a veces, no sólo a negar que el hombre tenga que ser salvado, sino a afirmar que pedir o recibir misericordia es contrario a la dignidad humana. «Nuestros prejuicios en torno al tema de la misericordia —enseña Su Santidad Juan Pablo II—, son a lo más el resultado de una valoración exterior. Ocurre a veces que siguiendo tal sistema de valoración, *percibimos principalmente en la misericordia una relación de desigualdad* entre el que la ofrece y el que la recibe. Consiguientemente estamos dispuestos a deducir que la misericordia difama a quien la recibe y ofende la dignidad del hombre. La parábola del hijo pródigo demuestra cuán *diversa* es la realidad: la relación de misericordia se funda en la común experiencia de aquel bien que es el hombre, sobre la común experiencia de la dignidad que le es propia (...) El significado verdadero y propio de la misericordia en el mundo no consiste únicamente en la mirada, aunque sea la más penetrante y compasiva, dirigida al mal moral, físico o material: la misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio, cuando revalida, promueve y *extrae el bien de todas las formas de mal* existentes en el mundo y en el hombre. Así entendida, constituye el contenido fundamental del mensaje mesiánico de Cristo y la fuerza constitutiva de su misión (...) Es necesario que el rostro genuino de la misericordia sea siempre desvelado de nuevo. No obstante múltiples prejuicios, ella se presenta particularmente necesaria en nuestros tiempos» (Enc. *Dives in misericordia*, n. 6).

75. Cfr. *Sum. Theol.*, I, qq. 4 y 6.

76. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 7.

77. «Ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphorice vocatur» (*Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 2, ad 2).

gico, como contenida en forma eminente en la santidad divina⁷⁸ y brotando, como de su fuente, de la sabiduría y del amor del Dios tres veces Santo. En caso contrario, sobre todo cuando se considera el misterio de la cruz en el que el Hijo revela la misericordia del Padre, 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. La historia del pensamiento teológico, como es sabido, muestra que tales deformaciones se han dado. Y que a la luz de esta deformación —un dios caprichoso e inicuo— se ha interpretado el grito *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* como desesperación de infierno de un Cristo odiado y maldito de Dios.

Según el contenido de la Escritura Santa, el pecado ofende al Creador, provoca la *ira* de Dios⁷⁹. Pero este Dios «airado» permanece fiel al hombre que creó por amor, responde a la iniquidad humana entregando a su Hijo para que el mundo sea salvado por El (cfr. Jn. 3,17). La «ira» de Dios no sólo es compatible con su justicia, sino con la fidelidad al amor del que brota la creación.

En Cristo agonizante y muerto «se ha revelado de un modo nuevo y más admirable la verdad fundamental sobre la creación que testimonia el libro del Génesis cuando repite varias veces: *Y vio Dios ser muy bueno* (cfr. Gen. 1) (...) El Dios de la creación se revela como Dios de la redención, como Dios que es fiel a sí mismo (cfr. I Tes. 5,24), fiel a su amor al hombre y al mundo, ya revelado el día de la creación. El suyo es amor que no retrocede ante nada de lo que en el mismo exige la justicia»⁸⁰.

Este amor de Dios al hombre estaba ya en el principio, en el inicio de la creación, cuando Yahweh modela al hombre a su «imagen y semejanza» (Gen. 1,26-27), amor que ha elegido todos los hombres en Cristo «antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados en su presencia» (cfr. Ef. 1,4). Amor que no es vencido por el pecado, sino que, tras la caída, persiste, ahora, como amor redentor y que hace cantar a la Iglesia: «O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti!»⁸¹.

78. Cfr. *Sum. Theol.*, I, q. 6, aa. 2 y 3.

79. Cfr. p. e., Rom. 1, 18.

80. JUAN PABLO II. Enc. *Redemptor hominis*, nn. 18-19.

81. *Praef. Vigiliae Paschalis*.

Precisamente porque procede del amor, porque «*emerge del núcleo mismo de aquel amor* del que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios ha sido gratificado según el eterno designio divino»⁸², la Redención es renovación de la creación, en cierto modo, una nueva creación⁸³. El hombre redimido es una *nueva criatura* y no meramente una masa de pecado a la que *legalmente* no se le tiene por pecadora.

En este contexto de amor fiel ha de situarse cuanto más adelante se diga del Dios *ofendido*, de su *ira* y de su *justicia*. En la «*oconomía redemptionis*» se revela «*la inescrutable unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la que el amor, conteniendo la justicia, abre el camino a la misericordia que a la vez revela la perfección de la justicia*»⁸⁴, y se revela también el inestimable valor que, a los ojos del Creador, tiene el hombre, que, en su culpa, «*mereció tener tal y tan gran Redentor*»⁸⁵, donado por Dios Padre para que el hombre «*no muera, sino que tenga vida eterna*» (cfr. Jn. 3,16).

El nuevo Adán

La Redención es llevada a cabo por alguien que no sólo no es ajeno a los hombres, sino que guarda con cada hombre una relación especial. En efecto, Cristo no es sólo perfecto hombre, sino nuevo Adán. Como enseña con vigor San Pablo, por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte. Pero donde abundó el delito sobreabundó la gracia, de forma que por la justicia de otro hombre, Jesucristo, llega a todos la justificación de la vida, pues, como por la justificación de uno, muchos fueron los pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos (cfr. Rom. 5)⁸⁶.

82. «Por eso precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es —si se puede expresar así— la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. En el misterio de la Redención el hombre es confirmado y en cierto modo es nuevamente creado. ¡El es creado de nuevo!» (JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10).

83. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 7.

84. *Ibid.*

85. *Praef. Vigiliae Paschalis*.

86. F. Prat ha mostrado cómo los variados y múltiples aspectos de la Redención han de ser considerados a la luz de la solidaridad del género humano con Cristo en razón de que es el Nuevo Adán. Todos los aspectos de la Redención «deben ser explicados y no pueden serlo sino sucesivamente; pero todos son incompletos; y por haberlos aislado, exagerando al uno con detrimento de los otros, es

Ya en el mismo anonadamiento de su encarnación, el Verbo prueba su amor a los hombres. En efecto, no sólo se hace hombre, sino descendiente de Adán, tomando un cuerpo y naciendo de mujer (cfr. Gal. 4,4); nuevo Adán que, en cierto modo y en forma más estrecha que el primer Adán, se une a todo hombre y toma sobre sí, por tanto, el drama de toda la historia humana. Si antes hacíamos notar que era preciso no desgajar la cruz de la *historia salutis*, que tiene su origen en el amor divino y que a él vuelve, ahora conviene subrayar también que la oblación sacrificial operada por Cristo no puede ser considerada con justeza, si se prescinde de lo que el misterio de la encarnación comporta, de las consecuencias que se siguen del hecho de que Cristo, perfecto hombre, sea hijo de Adán y, en razón de la unión hipostática, Cabeza del género humano.

Es tan estrecha la unión de Cristo con todo hombre, que «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (...). En El, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre»⁸⁷.

Al ser verdadero hombre, hombre perfecto, ha de decirse con toda claridad que, en razón de su Humanidad, el Hijo está sometido al Padre, le debe, ante todo, amor; amor humano que brota en su corazón de una caridad infinita. Debe al Padre adoración y culto, esa adoración y culto que los hombres le negaron queriendo «ser como dioses», tentación perenne de la humanidad, y que el diablo plantea, también en cierto modo, a Jesús (cfr. Mt. 4,10). Jesús es testigo de lo divino, da testimonio de lo que ha visto (Jn. 1,7; 3,11), y, al mismo tiempo, nadie como El se ha prosternado con tan rendida entrega, con infinito amor y obediencia ante el Padre. Durante su

por lo que se han imaginado sistemas contradictorios, insuficientes en su estrechez y falsos sobre todo por su exclusivismo (...) Así es que, sea cual fuere el camino que se tome, se llega siempre, con tal de no quedarse a la mitad, al principio de la solidaridad. Los Padres de la Iglesia no solamente vieron este principio revelador, sino que lo formularon claramente. Todos dicen en resumidas cuentas que Jesucristo hubo de hacerse lo que nosotros somos para que nosotros nos convirtiéramos en lo que El es; que El se encarnó a fin de que la salvación fuese por un hombre, así como la caída había sido por un hombre; que Cristo resume y recapitula, en cuanto Redentor, a toda la Humanidad» (F. PRAT, *o.c.*, t. II, 233-234).

87. CONC. VAT. II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 22.

vida terrena muestra su amor al Padre santificando todas las circunstancias que rodean su caminar por la tierra. Y, al hacerlo, por la perfección de sus obras y por su infinito amor y obediencia, merece con verdadero mérito⁸⁸.

Pero la encarnación implica no sólo que Cristo es verdadero hombre, sino que toma sobre sí el peso de la historia. Cada hombre lo hace al nacer: se nace en una época determinada, se toma una carne concreta, se está unido por lazos misteriosos con los antepasados, con el propio pueblo, con todos los hombres. Esto es evidente a una primera mirada; la solidaridad entre los hombres adquiere niveles más profundos cuando se mira desde la teología, teniendo en cuenta la transmisión del pecado original⁸⁹. Al unirse misteriosamente a todo hombre, Aquel que no conoció el pecado fue hecho pecado (II Cor. 5,21). Tomó sobre sí amorosamente nuestra historia hasta tal punto que, sin haber pecado, el pecado le era propio: nuestros pecados eran verdaderamente pecados del Cordero santo e inmaculado, en atención a nuestra unión con él, y su satisfacción nuestra satisfacción.

Al hablar de la Pasión del Señor como causa de nuestra salvación, Tomás de Aquino se plantea la siguiente objeción: el satisfacer pertenece a la misma persona que ha pecado. Y contesta: «Hay que decir que la cabeza y los miembros forman como una persona mística, *quasi una persona mystica*, y, por tanto, la satisfacción de Cristo pertenece a todos fieles como a sus miembros»⁹⁰. En este sentido y en razón de esta unidad de la Cabeza con los miembros, el Señor, «que jamás cometió pecado» (cfr. I Pedr. 2,22) tuvo como propios nuestros pecados y satisfizo por ellos.

Volvamos los ojos al Corazón de Cristo, donde Dios reconcilia al mundo consigo mismo (Col. 1,20). Hombre verdadero, amando al Padre con caridad infinita, Cabeza del género humano, sintiendo como propios todos los pecados de quienes son sus miembros, arde en deseos de reparar, de satisfacer, de borrar con su obediencia nuestra desobediencia, de satisfacer con su amor lo que el desamor de sus miembros ha negado a Dios. Así, el amor y la adoración de Cristo al Padre se expresan en satisfacción, reparación y sacrificio.

Toma sobre sí amorosamente el Señor las consecuencias que, en medio de una generación perversa y adúltera (cfr. Mt. 12,39), siguen

88. Cfr. *Sum. Theol.*, III, q. 19, aa. 3 y 4.

89. Cfr. F. PRAT, o.c., t. II, pp. 200-209.

90. *Sum. Theol.*, III, q. 48, a. 2, ad 1.

a la predicación clara y sin componendas del Reino de Dios. Padece hasta el extremo la persecución *propter justitiam*; y en su fidelidad de testigo del Padre consumará su vida en sacrificio. «A Cristo —escribe Tomás de Aquino— se le dio gracia no sólo en cuanto persona singular, sino en cuanto es cabeza de la Iglesia, para que de El redundase a los miembros. Por esta razón las obras de Cristo son en lo que respecta a El y a sus miembros como las obras de otro hombre —constituido en gracia— con respecto a sí mismo. Ahora bien, es claro que quien en estado de gracia padece por la justicia, merece para sí mismo la salvación, según aquello de Mt. 5,10: *Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia*. Por lo tanto, Cristo no sólo mereció para sí la salvación, sino para todos sus miembros»⁹¹.

La iniciativa salvadora es divina. Ha sido Dios mismo quien ha elegido el modo en que se llevará a cabo la salvación del hombre. El Verbo se ha encarnado para que esta liberación fuese verdadera redención. Conviene precisar el diverso significado que, en el lenguaje usual, entrañan estos dos términos: liberación y redención. Liberación designa la acción de quitar las ataduras, de desatar las esclavitudes. Así, p.e., es usual decir que un ejército ha liberado una ciudad del poder de los enemigos. El término redención implica un matiz distinto: se rescata por medio de algo oneroso⁹².

La teología habla de la liberación de la esclavitud del pecado, del demonio y de la muerte como efectos de la muerte y resurrección del Señor, quien «muriendo destruyó nuestra muerte y resucitando restauró la vida»⁹³. Sin embargo, la venida del Señor en carne pasible muestra ya que, siendo su fin la salvación de los hombres, no va a llevar a cabo una mera liberación del género humano, sino una auténtica redención, comprando a los hombres con el precio de su sangre (cfr. I Cor. 6,20 y I Pedr. 1,18). Nada tiene de extraño que, cuando sólo se mira el efecto de la obra de Cristo —la liberación— y se prescinde de considerar el modo en que esta liberación ha sido conquistada por el Señor, se esfume el sentido de la cruz.

91. *Ibid.*, q. 48, a. 1, in c.

92. Como hace notar el joven Santo Tomás, «...liberatio et redemptio differunt: quia redemptio fit justo pretio soluto, sed liberatio quocumque modo. Dicitur ergo quod non potuit genus humanum aliter redimi nisi per incarnationem et passionem alicujus personae divinae, quia non potuit aliud esse justum pretium, idest condigna satisfactio» (*In III Sent.*, 20, 1. 3). Cualquier otra forma de salvar al hombre, «non habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantum, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii» (*ibid.* 4).

93. *Praef. Paschale*.

En efecto, para liberar, lo adecuado es el poder, la prepotencia; para redimir, es necesaria la entrega, el anonadamiento. Desde esta perspectiva, se perfila la contestación a la pregunta por la necesidad de la encarnación para la liberación del género humano: no es necesaria para su liberación, pero sí lo es, si esta liberación ha de llevarse a cabo por medio de la redención en el sentido estricto del término.

La santidad de Cristo

El Corazón de Cristo es el lugar donde Dios reconcilia consigo al género humano. «La redención del mundo —ese misterio tremendo del amor, en el que la creación es renovada—, es en su raíz más profunda la *plenitud de la justicia* en un Corazón humano: en el Corazón del Hijo Primogénito, para que pueda hacerse justicia de los corazones de muchos hombres, los cuales, precisamente en el Hijo Primogénito, han sido predestinados desde la eternidad a ser hijos de Dios (cfr. Rom. 8,29ss., Ef. 1,8) y llamados a la gracia, llamados al amor»⁹⁴.

Jesucristo es nuestra reconciliación (cfr. Rom. 5,11; Col. 1,20). «Precisamente El, solamente El ha dado satisfacción al amor eterno del Padre, a la paternidad que desde el principio se manifestó en la donación al hombre de toda la riqueza de la creación (...) e igualmente ha dado satisfacción a la paternidad de Dios y al amor, en cierto modo rechazado por el hombre con la ruptura de la primera Alianza»⁹⁵.

La cruz de Cristo en el Calvario no sólo es testimonio del amor de Dios a los hombres, sino asimismo testimonio de la fuerza del mal y de la gravedad de la iniquidad que anida en el corazón de los hombres, iniquidad de malicia en cierto modo infinita⁹⁶, que se resuelve siempre en la ambición de ser como dioses: «el hombre, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios. Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador»⁹⁷.

94. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 9.

95. *Ibid.*

96. Cfr. p. e., *Sum. Theol.*, III, q. 1, a. 2, ad 2.

97. CONC. VAT. II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 23.

Forma parte esencial de la doctrina sobre la Redención que Cristo satisface por los pecados de los hombres⁹⁸. No se debe olvidar la caricatura que esta noción ha sufrido a lo largo de la historia de la teología, ni la deformación a que pueda dar lugar una no ponderada presentación de la doctrina anselmiana. Baste recordar la sobriedad con que Santo Tomás expone este asunto⁹⁹. Pero ello no justifica el intento de prescindir de cuanto el Magisterio ha enseñado en torno a la muerte de Cristo como satisfacción. En efecto, al no reconocer a Dios como Dios, el hombre roba —en cuanto puede— el honor debido a Dios y destruye el *ordo iustitiae* en el mundo. Salvando al hombre por el camino de la satisfacción y reparación, Dios —escribe W. Kasper refiriéndose a la doctrina anselmiana— «al atarse al *ordo iustitiae*, defiende el honor debido al hombre, conserva su libertad y se mantiene fiel a su creación. Es decir, la autovinculación de Dios al *ordo iustitiae* expresa la fidelidad de Dios como creador. Si se mira la teoría de San Anselmo desde esta perspectiva, entonces corresponde totalmente a la idea y concepción de la Biblia»¹⁰⁰.

Misericordia y justicia se entrelazan en la economía de la Redención. Tomás de Aquino hará notar que el hecho de que Dios eligiese como camino para la salvación de los hombres la satisfacción del pecado es consecuencia de su misericordia: «Fue conveniente a la misericordia de Dios que, no pudiendo el hombre por sí mismo satisfacer por el pecado de toda la naturaleza humana, Dios le diese a su Hijo para que satisficiera (...) Y eso fue de más abundante misericordia que si hubiese condonado el pecado sin ninguna satisfacción»¹⁰¹.

Rechaza el hombre a Dios para poseer la tierra y poseerse a sí mismo en autonomía solitaria. La codicia de la soberbia hace preferir al hombre la soledad de su autarquía antes que la amistad —amor que vincula— con Dios. Pero el hombre sólo tiene sentido en el mundo como imagen y semejanza de Dios. De ahí que el pecado merme al hombre impidiéndole lograr su propia plenitud¹⁰². Pero, al mismo tiempo y antes que nada, el pecado implica el rechazo de ser imagen divina. De ahí que el pecado constituya auténtica ofensa a Dios que, aunque no lesiona, ofende con gravedad en cierto modo

98. Cfr. CONC. TRID. Sess. VI, cp. 7; Cfr. Pfo XII, Enc. *Humani generis*, Denz, Sch., 2318/3891.

99. Cfr. *Sum. Theol.*, III, q. 46, aa. 1-4, praes. a. 2, ad 3.

100. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca, 1978, p. 273

101. *Sum. Theol.*, III, q. 46, a. 1, ad 3.

102. Cfr. CONC. VAT. II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 13.

infinita¹⁰³. Negar al hombre la posibilidad de ofender a Dios, exige haber negado previamente el amor de Dios por el hombre, el que le haya creado a imagen suya por amor. De ahí que la Sagrada Escritura, que tanto subraya el amor de Dios hacia el hombre, califique el pecado como auténtica ofensa¹⁰⁴, y que el amor y obediencia de Cristo, Cabeza del género humano, constituyan auténtica satisfacción: «Cristo, padeciendo por amor y obediencia, ofrece a Dios más que lo que exigiría la compensación de la ofensa de todo el género humano»¹⁰⁵.

La redención

El lenguaje humano carece de términos adecuados para expresar en toda su amplitud y profundidad la riqueza del misterio sobrenatural de la salvación operada por el Hijo del hombre que vino «a dar su vida en redención por muchos» (cfr. Mt. 20,28; Mc. 10,45), y por ello se ve precisado, junto al correcto uso de la analogía como necesaria consecuencia de la trascendencia de Dios sobre todo lo creado, a llenar de riqueza y sentido nuevo los términos que emplea.

Tal es el caso de la palabra redención aplicada a la muerte de Cristo. Entraña, en primer lugar, una satisfacción proporcionada a la malicia del pecado. Esta satisfacción, basada en la santidad y justicia de Cristo y, por tanto, en su mérito ante Dios, llega a plenitud en el sacrificio latréutico y expiatorio del Calvario¹⁰⁶. La redención incluye también el que, como Cabeza nuestra, Cristo sufre y repara no sólo en favor nuestro, sino en nuestro lugar, verdad que se encuentra en estrecha dependencia de la unión con cada hombre que tiene el nuevo Adán. La redención es también liberación de la esclavitud del demonio, del pecado y de la muerte, y restauración al estado original, de forma que «donde abundó el delito, sobreabundó la gracia» (Rom. 5,20).

El misterio desborda cualquier sistematización rígida de facetas tan diversas. Ni la mente humana puede agotar la riqueza de cada una de estas facetas del único misterio, ni ninguna de ellas será nun-

103. «Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur» (*Sum. Theol.*, III, q. 1, ad 2).

104. Cfr. p. e., II Reg., 12; Salm. 50.

105. *Sum. Theol.*, III, q. 48, a. 2, in c.

106. Cfr. p. e., *Hebr.*, 9, 14. La salvación de los hombres es conseguida mediante un acto eminentemente teocéntrico, de adoración total a Dios.

ca correctamente considerada, si es desgajada del resto. Una consideración unilateral es siempre, pero más en este caso, violencia que deforma.

A la cuestión de cómo la Pasión de Cristo es causa de nuestra salvación, Tomás de Aquino responde, como es sabido, presentando en forma ordenada algunas de estas facetas: «per modum meriti, satisfactionis, sacrificii, redemptionis, efficientiae». No se trata de una simple yuxtaposición de nociones tomadas de la Sagrada Escritura, sino de una enumeración ordenada que, sin pretender ser exhaustiva, se escalona mostrando la conexión entre ellas. La Pasión de Cristo nos ha *merecido* la salvación por ser Cristo Cabeza de la humanidad y por gozar sus actos, en razón de la unión hispostática, de valor infinito; la Pasión es satisfacción perfecta, al ofrecer el Salvador un acto de adoración, obediencia y amor, superior a la maldad, desobediencia y desamor, contenidos en los pecados de todo el género humano. Cristo ofrece su vida: esta oblación, hecha por El como sacerdote de la Nueva Alianza, es auténtico sacrificio, acto eminentemente teocéntrico de adoración y entrega en reconocimiento de la trascendencia de Dios al que Cristo es fiel, aún a costa de su vida. Satisface así y paga la pena debida por el pecado, de forma que, en este acto, nos compra a gran precio (I Cor. 6,20), con el precio de su sangre (I Pedr. 1,18). Finalmente, Jesucristo causa nuestra salvación no sólo mereciendo que se nos otorgue la gracia y satisfaciendo por nuestros pecados, sino *eficientemente*, causando su Humanidad, como instrumento unido a la Divinidad, la gracia en nuestras almas¹⁰⁷.

El sacrificio de la cruz

«Creemos que nuestro Señor Jesucristo nos redimió, por el sacrificio de la cruz, del pecado original y de todos los pecados personales cometidos por cada uno de nosotros»¹⁰⁸. La muerte de Cristo

107. «Passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, in quantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo» (*Sum. Theol.*, III, q. 48, a. 6, ad 3).

108. «Credimus Dominum Nostrum Jesum Christum Crucis sacrificio nos redemisse a peccato originali et ab omnibus peccatis personalibus, ab unoquoque nostrum admissis, ita ut vera exstet Apostoli sententia: *Ubi abundavit delictum, superabun-*

redime siendo, antes que nada, supremo acto de culto: sacrificio. Un sacrificio cuya víctima —el Cordero de Dios— está donada por Dios mismo, y cuyo oferente —la misma Víctima— es sacerdote elegido por Dios según el orden de Melquisedec (cfr. Hebr. 5,5-6), «Pontífice misericordioso y fiel en las cosas que tocan a Dios, para expiar los pecados del pueblo» (Hebr. 2,17). Sacerdote y víctima están elegidos por Dios y, por eso, en su obediencia —al expiar los pecados del pueblo— Cristo es fiel a sus obligaciones sacerdotales¹⁰⁹.

Cristo, dice la *Carta a los Hebreos* utilizando lenguaje técnico sacrificial, «a sí mismo se ofreció inmaculado a Dios» (Hebr. 9,14). El Señor con las palabras de la consagración del cáliz en la última Cena (cfr. Mt. 26,28 y Mc. 14,24), realiza una evidente alusión al sacrificio del Exodo (Ex. 24,8), pone de relieve que su sangre, que va a ser derramada, establece una nueva Alianza, y afirma con total claridad que su muerte constituirá un auténtico sacrificio. Más aún, que su sacrificio es el único eficaz y auténtico, ya que este sacrificio sella una definitiva Alianza entre Dios y los hombres. Su sangre será derramada por todos los hombres (Mc.), para la remisión de los pecados (Mt.)¹¹⁰, esto es, constituye auténtica propiciación y expiación.

Nadie puede llegar plenamente a Dios, si no es a través de Cristo, de forma que los sacrificios del Antiguo Testamento no tenían valor por sí mismos, sino sólo en relación con el sacrificio de Cristo, respecto del cual eran sombra y figura¹¹¹. Síguese de aquí que sólo el sacrificio de Cristo en la cruz puede mostrar en qué consiste el sa-

davit gratia (Rom. 5,20)» (PAULUS VI, *Sollemnis professio fidei*, n. 17). Como comenta Pozo, la palabra *sacrificio*, evidentemente colocada en esta profesión de fe con toda intención, es «completamente técnica, pone en un tenor teocéntrico (el sacrificio se ofrece a Dios) la pasión y muerte de Cristo en la Cruz». (C. POZO, o.c., p. 104).

109. Comentando este versículo, escribe Spicq: «On comprendra donc que par son incarnation le Christ est contitué prête à jamais, ou plutôt que son assimilation à ses frères l'établit comme dans un état de miséricorde permanente (cfr. V, 1-VI, 11), ou en fin qu'il exerce à la perfection son rôle de médiateur (...) Cette activité sacerdotale, dont l'application aux hommes est permanente (...) est résumée dans un seul acte: apaiser Dieu, le rendre favorable aux hommes (...) Le Christ a fait de sa mort une acte propitiatoire ayant valeur de sacrifice pour expier le péché (C. SPICQ, o.c., t. II, p. 48).

110. «Si le sang de Jésus —comenta Lagrange— est le sang de l'alliance, il va de soi qu'il s'agit d'une alliance nouvelle, ou plutôt de la véritable alliance, dont la première n'était que la figure. Cette alliance est à proprement parler le testament, c'est-à-dire la dernière volonté de Jésus qui va mourir et qui dispose de son sang (...) Mais, dès ce moment, cette effusion est envisagée comme un sacrifice, et c'est en qualité de sang versé que le sang de Jésus figure dans la coupe, le sang dont parle l'Exode étant le sang des victimes» (M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, Paris 1936, p. 380). La mención de la remisión de los pecados, recogida por San Mateo, acentúa el carácter sacrificial (cfr. Id., *Evangile selon saint Matthieu*, Paris 1927, p. 498).

111. Cfr. Hebr., 9.

crificio en su sentido profundo. Aunque históricamente la «figura» haya precedido a la verdad, ontológicamente el único sacrificio verdadero es el de Cristo, y los demás sacrificios sólo imagen o copia. «El método que pretendiese sacar de la historia de las religiones una definición de sacrificio y aplicarla seguidamente sin más a Cristo como un caso particular, sería deficiente»¹¹².

Con razón hace notar Santo Tomás, que la «verdad» responde a la «figura» no totalmente, sino sólo en parte, ya que es conveniente que la «verdad» exceda a la «figura». De ahí que fuese carne de animales y no carne humana la figura de la carne de Cristo que iba a ser inmolada¹¹³. Que Cristo —que no se mató a sí mismo— fuese quien ofrecía este sacrificio¹¹⁴. Que, estrictamente hablando, ni el sacerdocio de Cristo fuese el sacerdocio levítico, ni su muerte en la cruz guardase las prescripciones rituales del Antiguo Testamento. Efectivamente, en ningún sacrificio del Antiguo Testamento el sacerdote era al mismo tiempo la víctima. En la cruz, en cambio, Jesús, movido por la caridad y la obediencia, ofrece a su Padre libérrimamente la inmolación de su propio cuerpo como homenaje perfecto, que es en sí mismo supremo acto de culto¹¹⁵.

Como se dice en la *Epístola a los Hebreos*, «por lo cual, entrando en este mundo, dice: No quisiste sacrificios ni oblações, pero me has preparado un cuerpo. Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo —en el volumen del libro está escrito de mí— para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Hebr. 10,5-7). Como comenta Spicq, «la venida de Cristo a este mundo es explícitamente presentada teniendo un fin redentor, para suplir la impotencia de los sacrificios levíticos. El se va a ofrecer a sí mismo al Padre (...) Sólo Cristo ha hecho de toda su existencia una consagración total a Dios, y en esto suprime la antigua manera de ofrecer sacrificios e inaugura una nueva»¹¹⁶.

Cristo se ofrece a su Padre sobre el altar de la cruz, obrando por su muerte la salvación eterna¹¹⁷. En ese sacrificio culmina su obra de Mediador, que «uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (I Tim. 2,5-6). En su muerte se da esa

112. J. GALOT, *La Rédemption mystère d'Alliance*, Bruselas 1964, p. 171.

113. Cfr. *Sum. Theol.*, III, q. 48, a. 3, ad 1.

114. Cfr. *Ibid.*, ad 3.

115. Cfr. C. SPICQ, o.c., t. II, p. 307.

116. L.c., pp. 304-305.

117. CONC. TRID., Sess. XXII, cps. 1-2.

estrecha unidad que manifiesta la alteza de su mediación y que pone de relieve San Agustín en un texto conocidísimo: «El mismo y único verdadero Mediador, reconciliándonos con Dios por medio del sacrificio de la paz, era uno con Aquel a quien lo ofrecía; se hacía uno con aquellos para quienes lo ofrecía; era uno y lo mismo el que ofrecía y aquello que ofrecía»¹¹⁸:

Jesucristo es así el Mediador de la Nueva Alianza, sellada con el sacrificio de su sangre. Su cometido no termina en la cruz, sino que prosigue eternamente (cfr. Hebr. 9,24ss.). Sólo en la unión con Cristo, participando de la «justicia de su Corazón»¹¹⁹, puede cada hombre ser salvo e hijo de Dios, pues de su plenitud recibimos toda gracia sobre gracia (cfr. Jn. 1,16). «Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En El Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado»¹²⁰. En El y sólo en El se esclarece el misterio del hombre; en El y sólo en El se encuentra la reconciliación.

El hombre nuevo

«La dimensión divina de la redención no se actúa solamente haciendo justicia del pecado, sino restituyendo al amor su fuerza creadora en el interior del hombre, gracias a la cual él tiene acceso de nuevo a la plenitud de vida y de santidad, que viene de Dios»¹²¹.

Fidelidad de Dios a su creación —al amor con que creó al hombre desde el principio—, la redención incluye hacer justo al hombre, restablecer la justicia y santidad en el corazón humano: la vuelta verdadera a la dignidad de hijo.

Mediante el sacrificio de Cristo, donde abundó el delito sobreabundó la gracia (cfr. Rom. 5,20). Feliz culpa, canta la Iglesia, que mereció tal Redentor. Cristo, «imagen de Dios invisible» (Col. 1,15), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el pecado. «En El, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual»¹²².

118. *De Trinitate*, IV, 24, PL 42, 901.

119. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 9.

120. CONC. VAT. II, Const. Past., *Gaudium et spes*, n. 22.

121. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 7.

122. CONC. VAT., II, I.c.

No se deben silenciar los gozosos textos de la Escritura Santa que cantan la fidelidad de Dios y su triunfo sobre el mal que emerge de los corazones humanos e invade, en cierto modo, la creación entera (cfr. Rom. 8,19-21). Ni la fidelidad de Dios ni la victoria de Cristo en la cruz serían propias de la omnipotencia divina, si su eficacia sólo alcanzase lo externo del hombre, si sólo consistiese en una justificación meramente extrínseca y legal, y no rehiciese al hombre de nuevo, no le restaurase a la justicia y santidad en que fue creado.

En Cristo redentor, «el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. En el misterio de la Redención el hombre es *confirmado* y en cierto modo es nuevamente creado. ¡El es creado de nuevo!»¹²³. El es en Cristo, como gustaba repetir a San Pablo, una nueva criatura, un hombre nuevo (cfr. Ef. 4,24; Col. 3,10).

La justicia del Corazón de Cristo santifica los corazones de todos aquellos que, con su gracia, le reciben: «De su plenitud todos hemos recibido» (Jn. 1,16). La Pasión de Cristo no sólo opera la salvación por vía de mérito y satisfacción, sino también por vía de eficacia, de eficiencia. Y precisamente porque la santificación del hombre consiste en hacerle una nueva criatura en Cristo, es decir, se encuentra *in linea creationis*, Tomás de Aquino señalará que «las acciones y pasiones de Cristo operan instrumentalmente, en virtud de la Divinidad, la salvación humana»¹²⁴.

Creer en el amor de Dios significar creer en su fidelidad y en su misericordia. Creer también en su poder de restituir al hombre a la dignidad perdida de hijo; de darle en su Hijo vida eterna (cfr. Jn. 3,16). De crearle de nuevo. «El hombre cristiano, conformado a la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos (cfr. Rom. 8,29), recibe *las primicias del Espíritu* (Rom. 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es *prenda de la herencia* (Ef. 1,14), se restaura internamente todo el hombre, hasta que llegue la *redención del cuerpo* (Rom. 8,23)»¹²⁵.

A la luz de esta «nueva creación», de sus ubérrimos frutos, se entienden las ansias que, lleno de amor a Dios y a los hombres, manifestaba el Señor: «Tengo que recibir un bautismo, y ¡cómo me siento constreñido hasta que se cumpla!» (Lc. 12,50). Y se entiende también que el plan divino de que Jesús redimiese al género humano

123. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

124. Cfr. *Sum. Theol.*, III, q. 48, a. 6, in c.

125. CONC. VAT., II, l.c.

mediante su sacrificio en la cruz sea antes que nada y en forma inefable, amor del Padre al Hijo hecho hombre, amor manifestado en haber elegido su Corazón como lugar de la reconciliación universal, en haberle ungido sacerdote para la eternidad concediendo a su sacerdocio una fecundidad inenarrable; que «por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio perpetuo. Y es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por El se acercan a Dios y siempre vive para interceder por ellos» (Hebr. 7, 24-25).

III. TEOLOGÍA DE LA CRUZ

Cristo es el Hijo, «irradiación de la gloria del Padre e impronta de su sustancia» (cfr. Hebr. 1,3); en El llega a plenitud el plan divino de comunicación y revelación a los hombres, plan que «se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas»¹²⁶.

La muerte de Cristo manifiesta y confirma en su concreción de acontecimiento histórico cuanto Dios ha revelado «muchas veces y de muchas maneras» (Hebr. 1,1) a los hombres y, a su vez, la Palabra revelada proclama el misterio contenido en la muerte de Jesús. En la historia de la salvación, «palabras y gestos» divinos se encuentran tan intrínsecamente conexos entre sí que son inseparables. La teología de la cruz, si quiere ser teología, ha de enmarcarse dentro de esta ley universal de la economía de la Revelación: ha de confesar el hecho, y ha de adentrarse, mediante la acogida gozosa y la contemplación humilde de la Palabra divina, en el misterio contenido en ese hecho¹²⁷.

La producción literaria reciente muestra la importancia de recordar este principio elemental. Desgajada de la historia de Jesús de Na-

126. CONC. VAT. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 2.

127. «La Santa madre Iglesia ha mantenido y mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión» (ibid. n. 19). Por su parte, con respecto a la teología, prosigue el mismo Documento: «La teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo» (Ibid., n. 24).

zaret, la cruz aparece, en algunos autores, reducida a mero símbolo, o a vago mensaje interpelante sin que importe la persona de quien interpela; a símbolo dócil para servir a cualquier ideología¹²⁸. La teología debe dar a la cruz todo su peso histórico y, al mismo tiempo, ha de adentrarse en su misterio sin intentar otorgar a lo acontecido otro sentido que el que Dios reveló de una vez para siempre.

Ya los fariseos dieron al acontecimiento, mientras se desarrollaba ante sus ojos, una interpretación «teológica»: Dios le ha abandonado; no es el mesías liberador de Israel, pues su misión ha terminado en el fracaso (cfr. Mt. 27,39-44). A parecida gravedad en el error puede llegar el teólogo si, ante el acontecimiento de la cruz, aún aceptando el hecho en toda su realidad histórica, no acoge simultáneamente *todo* cuanto Dios enseña en torno al misterio que tiene lugar en este acontecimiento.

Se trata, en una palabra, de si la cruz de Cristo —en toda su riqueza de hecho pleno de sentido divino— señorea la teología, o si, viceversa, es el peculiar punto de partida filosófico o cultural del que arranca el teólogo el que intenta interpretar y transferir su propio sentido a la cruz, prescindiendo o tomando parcialmente las palabras reveladas que proclaman las obras de Dios y esclarecen el misterio contenido en ellas¹²⁹. En este sentido, una verdadera teología de la cruz ha de ser antes que nada una teología enseñoreada por la cruz¹³⁰, es decir, que no sólo hable de la cruz, sino cuyo discurso

128. Baste como ejemplo de manipulación la interpretación de la cruz hecha por Altizer, cuyo resumen tomo de Duquoc. En la teología de la «muerte de Dios», «la cruz se ha erigido en símbolo y razón explicativa de la ausencia presente de Dios. La recesión social de la religión y de las iglesias tiene que leerse a la luz de la kénosis, concepto explicativo del devenir de Dios que tiene a la cruz como símbolo o representación. Nadie ha llevado tan lejos como Altizer la transformación metafísica de la cruz, que ha dejado de ser en él un acontecimiento histórico para convertirse en el signo de la desaparición de Dios y de su muerte necesaria en el mundo para que pueda vivir el hombre. Como el hombre muere en contacto con el absoluto, constituye un honor para el absoluto desaparecer para que el hombre viva libre (...) El hombre no tiene por qué remontar ya la corriente de la reparación; Dios mismo ha condenado su trascendencia opresiva, alejándose definitivamente. En las teologías de la muerte de Dios, el símbolo no tiene ya una función regresiva, sino progresiva» (CH. DUQUOC, *Actualidad teológica de la cruz*, en VV.AA., *Teología de la cruz*, Salamanca, 1979, pp. 25-26). Sorprende que Duquoc califique de progresiva esta manipulación de la cruz, juicio que, evidentemente, no comparto.

129. Cfr. CONC. VAT. II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 2.

130. Hablar de una teología «señoreada por la cruz» implica afirmar que es una teología que recibe su forma de ser del misterio de Cristo: una teología que no pretende otra cosa que ser fiel reflejo de «la doctrina de la cruz de Cristo» (I Cor. 1, 18); en una palabra, que ella misma se encuentra poseída por la cruz, *crucificada con Cristo*, en paralelo con la frase paulina «Christo confixus sum cruci» (Gal. 2, 19). No he usado, sin embargo, la expresión *teología crucificada*, dado el peculiar significado que le otorga Moltmann, quien la utiliza para designar «una teología che assume la croce come criterio interpretativo lasciando da parte la conoscenza

sea fiel exposición del misterio; una teología que «no desvirtúa la cruz de Cristo» (cfr. I Cor, 1,17), porque no se deja llevar por «sabia dialéctica» (ibid), sino que está poseída por el misterio de Cristo en toda su integridad. Una teología que no se gloria en otra cosa que en la cruz de Cristo (cfr. Gal. 6,14) y que, por tanto, vive intensamente ambas partes del conocido binomio agustiniano: «intellege ut credas; crede ut intelligas»¹³¹.

«Cada teólogo —son palabras de Su Santidad Juan Pablo II—, debe ser particularmente consciente de lo que Cristo expresó cuando dijo: *La palabra que oís no es mía, sino del Padre que me ha enviado* (Jn. 14,24). Nadie, pues, puede hacer de la teología una especie de colección de los propios conceptos personales; sino que cada uno debe ser consciente de permanecer en estrecha unión con esta misión de enseñar la verdad de la que es responsable la Iglesia»¹³². La teología ha de llevar a una comprensión siempre más penetrante de la verdad divina, a un mayor *intellectus fidei*¹³³. Pero esta mayor inteligencia de la fe será imposible, si en el teólogo no se da el esfuerzo por obedecer a la fe. Sería contradictorio, en efecto, llamar teología de la cruz a un quehacer que se negase a la obediencia a Dios mientras considera precisamente aquello donde el Hijo de Dios, con su muerte, consuma su obediencia al Padre.

Gloria y cruz

Cruz y gloria no están totalmente contrapuestas, ni incluso en el mismo hecho de la muerte se excluyen, sino que ambas, en el plan de Dios, se encuentran entrelazadas con vínculos diversos. Como el mismo Jesús explica a los discípulos de Emaús, «era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria» (Lc. 24,26). La cruz no es «la última palabra del Dios de la Alianza: esa palabra será pronunciada en aquella alborada cuando las mujeres primero y los Apóstoles después, venidos al sepulcro de Cristo crucificado, verán la tumba vacía y proclamarán por vez primera: *Ha resucitado*»¹³⁴.

filosofica. Proprio a partire di questo principio, egli ha anche schizzato una teologia di un Dio che soffre e muore, introducendo —con un movimento non scevro di pericoli— la sofferenza al interno della vita trinitaria» (C. PORRO, *Sviluppi recenti della teologia della croce*, «La Scuola Cattolica» 1977, p. 405).

131. S. AUGUSTINUS, *Sermo*, 43, 7-9, PL 38, 257.

132. Enc. *Redemptor hominis*, n. 19.

133. Ibid.

134. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 7.

Pero la cruz no es sólo camino para la gloria. También en la glorificación del Hijo «sigue estando presente la cruz»¹³⁵. Precisamente porque es en la cruz donde vence, el Resucitado conserva gloriosas las heridas de los clavos y la llaga del costado (Cfr. Jn. 20,26). Existe, además, otra clara conexión entre la cruz y la gloria, ya subrayada al comienzo de este trabajo, al enumerar algunos pasajes de la Sagrada Escritura que hablan de la crucifixión como «exaltación del Hijo del hombre». En efecto, Aquel que pende del madero está triunfando *a través* de la ignominia. Es un triunfo total del Amor de Dios. Levantado en alto, Cristo «atrae hacia sí todas las cosas» (Jn. 12,32). Allí, en la cruz, se cumplen aquellas palabras: «Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy» (Jn. 8,28). «Crear en el Hijo crucificado, significa ver al Padre»¹³⁶.

Theologia crucis y theologia gloriae

Como es sabido, en su origen la *theologia crucis* es expresión acuñada por Lutero y es definida por contraposición a la *theologia gloriae*¹³⁷. En esta contraposición se ve plasmada la esencia del pensamiento religioso de Lutero¹³⁸. Ello quiere decir que estas expresiones entrañan en la pluma del profesor de Wittenberg un sentido que va más allá de la estricta significación de los términos usados. Como escribe Gherardini, *theologia crucis* no significa en Lutero lo que puede significar en cualquier autor católico; con esta expresión, Lutero designa un método de teología dialéctica, un criterio formal¹³⁹.

Este criterio está marcado antes que nada y esencialmente por la oposición e incompatibilidad entre la inteligencia natural y la Reve-

135. Ibid.

136. Ibid.

137. «Luther hat in seiner Frühzeit das Wesen seiner reformator. Erkenntnis als *Th.c.* bezeichnet, die er der *th. gloriae* der myst. u. schol. Spekulation entgegenstellte» (W. v. LOEWENICH, *Theologia crucis*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 9, col. 60).

138. «Die *Th. c.* ist weder eine mönchische Vorstufe noch ein besonderes Kapitel von Luthers Theologie, sondern ihr bleibendes Merkmal» (W.v. LOEWENICH, l.c., col. 61). Cfr. también B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma, 1978, pp. 22-45.

139. «Per tale motivo va anche precisato che *theologia crucis* non suona mai in Lutero come può suonare in un qualunque autore cattolico. Mentre, infatti, per il cattolico la teologia della croce consiste nell'approfondimento critico dell'efficacia salvifica del Crocifisso e ne raccoglie il richiamo all'imitazione di Lui (...), per Lutero la teologia della croce è la caratteristica stessa del messaggio cristiano e la sintesi della sua assoluta e sconvolgente originalità; è un metodo di teologia dialettica; un modo di porsi dinanzi a Dio ed alla sua paradossale rivelazione in Gesù Cristo» (B. GHERARDINI, o.c., p. 24).

lación, como el mismo Lutero hace notar ya programáticamente en la Disputa de Heidelberg¹⁴⁰. Por eso llama *theologia gloriae* a la teología mística y a la teología especulativa, e incluye por tanto como parte esencial de su *theologia crucis* cuanto se contiene bajo el aforismo «sub contraria specie», aforismo igualmente considerado criterio de fondo de su elaboración teológica¹⁴¹. En definitiva, Lutero llama *theologia crucis* a un quehacer enmarcado por estas dos líneas: incompatibilidad entre conocimiento natural y sobrenatural, por una parte, y total alteridad de Dios con respecto al mundo por otra¹⁴². Esta alteridad conlleva, como consecuencia, que se presente la fe tanto más pura cuanto más absurda parezca al sentido común¹⁴³, y se diga que la justicia de Dios es tanto más justa cuanto más injusta aparezca¹⁴⁴. Conviene hacer notar que Lutero interpreta desde estos presupuestos cuanto los evangelistas narran de lo acontecido en la cruz y, concretamente, la palabra *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Mc. 15,34). Eso explica que la cruz, a la vez suplicio y trono de gloria, sea considerada por Lutero unilateralmente como desgarramiento, y que presente a Cristo como aplastado por la ira del Padre hacia El, padeciendo auténticamente, en sustitución meramente legal, los tormentos del infierno.

Lutero grita una vez y otra: «Crux sola est nostra theologia»¹⁴⁵; «Crux Christi unica est eruditio verborum Dei, theologia syncerissima»¹⁴⁶; «Nostra theologia est theologia crucis»¹⁴⁷, y estas exclamaciones parecen eco de aquellas palabras de San Pablo: «que nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y

140. «Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciat. Sed qui visibilia et posteriora Dei (vgl. Ex 33-18-23) per passiones et crucem conspecta intelligit» (WA 1, 354, 17). Comenta W.v. Löwenich: «In der Erläuterungen dazu (361, 31-362, 19) stellt Luther den Erkenntnisweg von Röm 1, 20 u. I Kor 1, 18 bis einander gegenüber. Die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung, die *natürliche Theologie*, hat ihr Ziel verfehlt u. muss es immer wieder verfehlen. Sie gelangt *ad spiritualem* et subtiliorem idolatriam... Qua Deus colitur, non sicut est, sed sicut ab eis fingitur et estimatur (WA 56, 179, 11)» (W.v. LOEWENICH, l.c.).

141. Cfr. B. GHERARDINI, o.c., pp. 38-40.

142. «E paradossale è la stessa *theologia crucis*. La logica della *contraria species* si confonde con quella dell'alterità assoluta di Dio» (B. GHERARDINI, o.c., p. 41).

143. «Absurdum enim manet —escribe en el *De servo arbitrio*— (ratione iudice), ut Deus ille justus et bonus exigit a libero arbitrio impossibilia, et cum liberum arbitrium non possit velle bonum necessarioque serviat peccato, tamen imputet ei...» (WA, 18, 707, 33-35). Esto es absurdo, afirma, «Sed ea absurditas in quem peccat articulum fidei?» (Ibid.).

144. He estudiado este asunto en *Lutero: Sobre la libertad esclava*, Madrid, 1978, pp. 100-112.

145. *Operationes in Psalmos*, 1519-1521, WA 5, 176.

146. Ibid.

147. *In XV Psalmos graduum*, 1532-1533, WA 40/III, 193.

éste crucificado» (I Cor. 2,2). Y, sin embargo, Lutero estima incompatibles estas palabras con aquellas otras, también paulinas, contenidas en Rom. 1,20: «Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras».

A una mirada más amplia, es evidente que ambos textos no sólo no son incompatibles, sino que se encuentran en estrecha dependencia. La teología puede poner de relieve esta mutua dependencia en la medida en que ella misma se deje fecundar por las «palabras divinas» que explican el por qué y el sentido de los acontecimientos salvíficos, es decir, en la medida en que la cruz es contemplada en las coordenadas en que la sitúa la divina revelación. El mismo Jesús, como nos narra San Juan, explica que su muerte en la cruz se debe al amor que Dios tiene a este mundo (Jn. 3,16), a los hombres, creados a imagen y semejanza suya (cfr. Gen, 1,26). La cruz se halla inserta en una economía de Alianza sellada con la sangre. Esta Alianza es fruto del amor de Dios, «amor más fuerte que la traición, gracia más fuerte que el pecado»¹⁴⁸.

«Dios no aborrece nada de lo que ha hecho» (Sab. 11,24). «Estas palabras —comenta Juan Pablo II— indican el fundamento profundo de la relación entre la justicia y la misericordia en Dios, en sus relaciones con el hombre y con el mundo. Nos están diciendo que debemos buscar las raíces vivificantes y las razones íntimas de esta relación, remontándonos al *principio, en el misterio mismo de la creación*»¹⁴⁹.

La trascendencia de Dios no puede ser confundida con la *alteridad*, con lo *totalmente otro* que se revela ocultándose bajo la apariencia contradictoria. Dios ama realmente lo que ha hecho y, por ello, cuanto hizo es realmente verdadero, bueno y bello¹⁵⁰. En forma particular sucede esto en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, *capax Dei*, y llamado a la dignidad de hijo. Perdida esta dignidad por el pecado, es restituida por la Redención. «El padre del hijo pródigo —como comenta Juan Pablo II—, es fiel a la paternidad, fiel al amor que desde siempre sentía por el hijo»¹⁵¹.

De ahí que el gozo sea siempre compañero del mensaje de Cristo, esencialmente buena nueva, Evangelio. Si bien es verdad que la cruz subraya la gravedad en cierto modo infinita del pecado, ella es antes

148. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 4, nt. 52.

149. *Ibid.*, n. 4.

150. «Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus» (*Sum. Theol.*, I, q. 20, a. 2, in c).

151. Enc. *Dives in misericordia*, n. 6.

que nada revelación del amor omnipotente, capaz de restaurar al hombre en su dignidad de hijo. Lo diré con palabras del Fundador del Opus Dei, pronunciadas en una homilía que lleva un título bien significativo: *Amar al mundo apasionadamente*: «Lo he enseñado constantemente —decía— con palabras de la Escritura Santa: el mundo no es malo, porque ha salido de las manos de Dios, porque es criatura suya, porque Yaveh lo miró y vio que era bueno (cfr. Gen. 1,7 y ss.). Somos los hombres los que lo hacemos malo y feo, con nuestros pecados y nuestras infidelidades»¹⁵². Y un poco más adelante, añadía: «El auténtico sentido cristiano —que profesa la resurrección de toda carne— se enfrentó siempre, como es lógico, con la *desencarnación*, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de un *materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu»¹⁵³. Esta defensa apasionada de la bondad de la criatura es consecuencia no sólo de la contemplación del *Génesis*, sino de la admiración ante el amor redentor. «Pero Dios es Amor (I Jn. 4,8) —dice en otra homilía—. El abismo de malicia, que el pecado lleva consigo, ha sido salvado por una Caridad infinita. Dios no abandona a los hombres»¹⁵⁴.

El Dios crucificado

La *theologia crucis* tiene en numerosas publicaciones recientes una evidente tendencia a posiciones distintas de las de Lutero, conservando, en cambio, las coordenadas en que nació. Según la descripción de Link, la cuestión del lugar que corresponde a la cruz respecto a Dios mismo constituye el problema principal de una cristología estaurocéntrica. Se trata de ver si aquel acontecimiento, dice, tiene para Dios una importancia *constituyente* o sólo *revelante*¹⁵⁵.

Con matices variados en lo accidental según los diversos autores, se trata, en definitiva, de considerar la cruz en el seno mismo de Dios Trino. Según apreciación de Moltmann, en la teología evangélica de la cruz, «se llega a una comprensión más rica y profunda de la *pasión trinitaria* de Dios»¹⁵⁶. Esta «comprensión más rica» consiste

152. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid, Rialp, 1969, n. 114.

153. *Ibid.*, n. 115.

154. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid, Rialp, 1973, n. 95.

155. H-G LINK, *Problemas actuales de una teología de la cruz*, en VV.AA., *Teología de la cruz...*, p. 181.

156. J. MOLTSMANN, *Ecumenismo bajo la cruz*, en VV.AA., *Teología de la cruz...* p. 165.

en que «el Padre sacrifica al Hijo de su amor eterno para convertirse en Dios y Padre que se sacrifica. El Hijo es entregado a la muerte y al infierno para convertirse en Señor de vivos y muertos»¹⁵⁷. Estas frases evocan, por una parte, a Lutero con la concepción de que el Hijo padece en la cruz tormentos de infierno, pero por otra están insinuando una nueva forma de patripasianismo: el Padre se convierte en «Dios y Padre que se sacrifica». «En la noche del Gólgota —escribe Moltmann—, Dios realiza la experiencia del dolor, de la muerte, del infierno en sí mismo»¹⁵⁸. No se trata de la muerte de Dios —insistirá en polémica contra la *Death-of-God-Theology*—, sino de la muerte en Dios¹⁵⁹. Colocar la cruz en el seno de la Trinidad implica entender que Dios sufre en su naturaleza divina, y no sólo que el Hijo experimenta la muerte en su naturaleza humana. En cierto sentido, la cruz se entiende como momento *constituyente* de la Trinidad misma; como lo que distingue y constituye las Personas en su recíproca relación¹⁶⁰.

Moltmann, concibe la teología como esencialmente polémica, dialéctica, crítica y antitética¹⁶¹, y coloca esta dialéctica en el seno mismo de la Trinidad en forma parecida a como los gnósticos del siglo II colocaron allí la caída, creando el mito de Sofía¹⁶². Evidentemente, Moltmann utiliza para este juego mental un recurso hegelianizante: la cruz es presentada como suceso interno a la Trinidad que, por ello mismo, es concebida como Absoluto cuya vida se desarrolla como historia y, ciertamente, en un proceso dialéctico de abandono y recuperación de sí mismo¹⁶³. «La Trinidad —afirma Moltmann— deja de ser así un círculo cerrado en el cielo para abrirse con claridad como proceso escatológico»¹⁶⁴.

En esta versión de la *theologia crucis*, en la que utilizando la cruz

157. Ibid., p. 167.

158. Ibid., p. 177.

159. «Jesu Tod kann nicht als Tod Gottes verstanden werden, sondern nur als Tod in Gott» *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Monaco, 1973, p. 192.

160. «Das Kreuz steht mitten im trinitarischen Sein Gottes, trennt und verbindet die Personen in ihrem Beziehungen zu einander und zeigt sie konkret» (Ibid.). Comenta Gherardini: «Il fatto è che Moltmann pone la croce nell'essere stesso di Dio come ciò che, all'interno di quest'essere trinitario, distingue e congiunge le divine Persone nelle loro reciproche relazioni» (o.c., p. 320).

161. Cfr. A. ORTIZ GARCÍA, *La teología de la cruz en la teología de hoy*, en VV.AA., *La teología de la cruz...* pp. 10-11.

162. Cfr. E. CORNELIS, *Gnosticisme*, D.Sp. VI, Paris 1965, col. 533; L. F. MATEO-SECO, *Gnosis*, «*Gran Enciclopedia Rialp*», t. XI, Madrid 1972, pp. 60-63.

163. Cfr. P. SEQUERI, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio*, «*La Scuola Cattolica*», 1977, p. 142.

164. Ibid.

como pretexto se presenta a la Divinidad como gigantesco proceso dialéctico del que la historia humana es a su vez realización y reflejo —el dolor humano sería dolor de Dios—, emergen las variadas teorías kenóticas que tuvieron su esplendor en el siglo XIX. Allí la kénosis viene referida al Verbo en el acto de encarnarse y es entendida como «autolimitación de su ser divino», aunque esta autolimitación sea interpretada de forma diversa por cada uno de los autores¹⁶⁵.

Las raíces históricas de estas teorías se encuentran en una previa mala interpretación de la comunicación de idiomas, que atribuye a la naturaleza humana de Cristo atributos divinos, como la ubicuidad. Al querer ponerla de acuerdo con los hechos narrados por los evangelios, se habla de un *status exinanitionis* en Cristo durante su andar terreno, entendido como que su Humanidad se despojó de los atributos divinos que le correspondían por derecho¹⁶⁶. En última instancia, esta concepción de la comunicación de idiomas es consecuencia de un velado monofisismo¹⁶⁷. Como hace notar Michel, las teorías kenóticas tienen su origen en la dificultad de concebir dos naturalezas completas unidas en una única Persona. De ahí que la argumentación usada e incluso los problemas que plantean sean en el fondo los mismos de Arrio, Apolinar y, en general, los de los monofisitas¹⁶⁸. Sólo existen cambios de presentación, correlativos a las circunstancias culturales de la época en que las teorías kenóticas reverdecen en su versión del *Dios crucificado*: si antes la Humanidad de Cristo era absorbida por la Divinidad, ahora la Divinidad se desvanece en lo humano. De una forma o de otra, resulta imposible la confesión neta de que Jesús es el Hijo de Dios y esto, porque, al introducir la cruz en la Divinidad, Jesús aparece —dígase explícitamente o no—, no como perfecto Dios y perfecto hombre, sino como el resultado de una metamorfosis divina. Si en los primeros siglos alguien pudo hablar de Cristo como de un «hombre divinizado»¹⁶⁹, ahora se habla de una divinidad humanizada en un proceso dialéctico de auto-realización a través del autovaciamiento.

165. Cfr. L. IAMMARRONE, *Il «divenire di Dio» e Giovanni Duns Scoto*, «Miscellanea Franciscana», 77 (1977), p. 51.

166. Cfr. A. GAUDEL, *Kénose*, en «*Dictionnaire de Théologie Catholique*», t. VIII, cols. 2339-2342.

167. Cfr. MICHEL, *Hypostatique (union)*, *ibid.*, t. VII, col. 543.

168. *Ibid.*, col. 560.

169. Como puntualiza San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, III, cp. 2, PG 94, 988 A), «no decimos que Cristo sea un hombre divinizado, sino que Dios se hizo hombre».

Henry insiste en atribuir a este problema la misma raíz. En el subsuelo de la cuestión se encuentra el monifisismo que ineludiblemente choca de frente con la omniperección e inmutabilidad divinas¹⁷⁰, y, por lo tanto, los seguidores de las teorías kenóticas se ven urgidos a reinterpretar —a rechazar— la doctrina de los primeros Concilios, sobre todo de Nicea y Calcedonia. De hecho esta reinterpretación no consiste en otra cosa que en decir lo contrario de lo que allí se dijo¹⁷¹. La verdad es que, para mantener estos puntos de vista, se hace imprescindible no sólo *reinterpretar* los célebres cuatro adverbios de Calcedonia, sino todos los atributos divinos. Para ello se aduce como justificación que esa *theologia crucis* ha de ser principio hermenéutico de toda la teología. En esto nada se ha variado desde Lutero, aunque las cosas sean presentadas según las variantes típicas del poshegelianismo.

Para introducir la mutación en el ser divino, se venían aduciendo desde los inicios del kenotismo dos argumentos: que, dada la trascendencia de Dios, no sabemos en qué consiste la inmutabilidad divina; que Dios puede hacerlo todo, incluido dejar de ser Dios¹⁷². A Moltmann le basta mostrarse escandalizado ante la *helenización* del cristianismo y atribuir a esta *helenización* la afirmación de que la infinita perfección divina torna imposible concebir la Divinidad como un proceso en devenir. «El misterio de Dios —escribe Ortiz García presentando el pensamiento de Moltmann— se nos manifestará en la cruz como el misterio de un Dios muy distinto de aquel Dios perfecto, estático, inmutable, impasible, producto de la helenización del cristianismo, extraño al dolor humano; la cruz será realmente el acontecimiento interno a la misma naturaleza divina, en el que Dios participa, comulga y vive íntegramente el misterio del hombre, amigo suyo; en la cruz se mostrará el *pathos* de ese Dios trinitario, por el que el Padre sufre la separación del Hijo, el Hijo sufre el abandono del Padre, y el Espíritu es el amor crucificado en esa muerte, de donde vuelve a manar la vida para el mundo»¹⁷³. Se mantiene en esta versión de la *theologia crucis* el mismo rechazo a la criatura y a la inteligencia natural que ya se encontraba en Lutero, ahora como escándalo ante la *helenización* del cristianismo.

170. P. HENRY, *Kénose*, en «*Dictionnaire de la Bible*» (Suppl.), t. V, col. 157.

171. A este respecto baste recordar el elenco de errores aducido en la *Dec. Mysteriorum Filii Dei (Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus)*, AAS, 64 (1972) pp. 237-241.

172. Cfr. A. MICHEL, l.c., col. 561.

173. A. ORTIZ GARCÍA, *La teología de la cruz en la teología de hoy*, en VV.AA. *La teología de la cruz...* p. 10.

La dignidad de la creación

La contemplación de la muerte de Cristo en la cruz abre, sin embargo, un panorama universal, si esta contemplación se realiza en la humilde escucha de la Palabra que, sobre la cruz, se encuentra en la Revelación divina. Esta Palabra, al igual que la cruz, es iniciativa y propiedad de Dios. Con emoción escuchamos decir a Cristo horas antes de su muerte: «La palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado» (Jn. 14,24). «En esta afirmación de nuestro Maestro —escribe Juan Pablo II—, ¿no se advierte quizás la responsabilidad por la verdad revelada, que es *propiedad* de Dios mismo, si incluso El, *Hijo unigénito* que vive en el seno del Padre (Jn. 1,18), cuando la transmite como profeta y maestro, siente la necesidad de subrayar que actúa en fidelidad plena a su divina fuente? La misma fidelidad debe ser una calidad constitutiva de la fe de la Iglesia, ya sea cuando enseña, ya sea cuando la profesa»¹⁷⁴.

El mismo amor de Dios que se manifiesta en la cruz sobreabundantemente asequible, garantiza la transmisión de su Palabra: «Cristo mismo —de nuevo es cita de Juan Pablo II—, para garantizar la fidelidad a la verdad divina, prometió a la Iglesia la asistencia especial del Espíritu de verdad, dio el don de la infalibilidad a aquellos a quienes ha confiado el mandato de transmitir esta verdad y de enseñarla (...) y dotó, además, a todo el Pueblo de Dios de un especial sentido de la fe»¹⁷⁵.

Acercarse a la cruz, que surge sobre el Calvario «en el camino de aquel *admirabile commercium*, de aquel *admirable comunicarse de Dios al hombre* en el que está contenida a su vez *la llamada* dirigida al hombre»¹⁷⁶ facilita aceptar que Dios —rico en misericordia (cfr. Ef. 2,4) y deseoso de comunicarse a los hombres— haya garantizado en forma infalible la transmisión de la verdad por medio de aquellos a quienes dio el mandato de enseñarla y transmitirla. La radicalidad de la afirmación «padeció y murió por nosotros» debe conducir a la aceptación de la Iglesia como lugar del encuentro con Cristo en comunión con la fe fielmente profesada a lo largo de estos dos milenios.

Como escribe Koch, el «escándalo de la cruz», por otra parte, no puede justificar el lema *cuanto más paradójico tanto mejor*. Cuando eso

174. Enc. *Redemptor hominis*, n. 19.

175. *Ibid.*

176. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 7.

es lo que se pretende, el «escándalo del propio lenguaje» no inspirado pretende hacerse pasar por el «escándalo de la cruz»¹⁷⁷. La «locura de la cruz» no puede tomarse como coartada del propio rechazo de la bondad de la criatura, del reflejo de Dios en el mundo, de la imagen de Dios en el hombre, de la capacidad de la inteligencia humana para llegar a Dios a través de las criaturas, precisamente porque la cruz de Cristo es fruto del amor de Dios a este mundo.

Si se parte de la negación del valor de lo natural, lo que al final se encuentra inevitablemente no es la Palabra de Dios, Creador y Redentor, sino el eco amplificado del inicial punto de partida ya que al menospreciar la criatura, tan amada de Dios, se envuelve en ese desprecio al Creador¹⁷⁸. Nada de extraño, entonces, si, desde la cruz, se llega a un dios indigente y paradójico, que se realiza alienándose y negando esta negación en un proceso indefinido; si se llega, en definitiva, a una nueva versión del okamismo —un dios libre hasta el capricho, hasta el suicidio¹⁷⁹—, incompatible a todas luces con cuanto dice la Doctrina de la Fe y el sentido común sobre la infinita perfección de Dios.

La variante de la *theologia crucis* a que nos venimos refiriendo, y en la que más o menos moderadamente se encuentran inscritos numerosos autores¹⁸⁰, al introducir el sufrimiento en la naturaleza divina, se ve urgida a rechazar la impasibilidad e inmutabilidad de Dios, con el pretexto de que un Dios inmutable no es el Dios de la Biblia, sino el *apático* dios pagano de los griegos¹⁸¹. Pero, como escribe J. H.

177. Cfr. H. G. KOCH, *Kreuzestod und Kreuzestheologie*, en «Herder Korrespondenz», n. 29 (1975), pp. 149-150.

178. Como escribe Santo Tomás, «la fe no puede preceder universalmente a la inteligencia, pues, al creer, el hombre no podría asentir a lo que se le propone, si no lo entendiese de alguna forma» (*Sum. Theol.*, II-II, q. 8, a. 8, ad 2).

179. Como escribe Lortz, «la majestad del Dios desconocido es, desde su juventud, para Lutero, la del juez airado. Por obra de las doctrinas ockamistas, este juez se convertirá más tarde en Dios del capricho. Pues esto es lo definitivo en el concepto de Dios del ockamismo: que Dios tiene que ser libre, libre hasta el capricho, de cualquier determinación o norma que nosotros podamos pensar o decir» (J. LORTZ, *Historia de la Reforma*, t. I, Madrid 1964, p. 191).

180. Un abundante elenco de estos autores y sus principales obras puede encontrarse en C. PORRO, *Sviluppi recenti della teologia della croce*, «La Scuola Cattolica», 197, pp. 378-409; P. SEQUERI, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio: Balthasar, Küng, Mühlen, Moltmann, Galot*, «La Scuola Cattolica», 1977, pp. 114-151; L. IAMMARRONE, *Il «divenire di Dio» e Giovanni Duns Scoto*, «Miscellanea Francescana», 77 (1977), pp. 45-93; J. H. NICOLAS, *Aimante et bienbereuse Trinité*, «Revue Thomiste», 1978, pp. 271-292.

181. Como hace notar J. H. Nicolas, la impasibilidad de Dios nada tiene que ver con ese Dios *apático* de que habla Moltmann. En efecto, «L'immutabilité de l'Acte pur, dès lors, n'est pas l'immobilité inerte de la pierre, mais la vie exaltée au delà de tout mouvement, non en deçà (...) La perfection de l'Acte pur, qui est la Trinité, est la Vie infinie, éternelle (o.c., p. 275).

Nicolas, esta afirmación «¿no implica pasar demasiado rápidamente de la idea de un Dios descubierto por los paganos a la idea de un Dios pagano? ¿Por qué los paganos serían *a priori* declarados ineptos para todo conocimiento verdadero de Dios, cuando precisamente San Pablo les concede haber llegado al conocimiento de Dios, reprochándoles no haberle dado el culto y la adoración que le debían? ¿Los Padres de la Iglesia —todos han proclamado la inmutabilidad divina— tenían acaso otro Dios que el Dios de la Alianza?»¹⁸².

Tanto la filosofía griega, como los Santos Padres y la doctrina de los Concilios de la Iglesia son envueltos en el mismo rechazo por parte de quienes llaman teología de la cruz a una «metafísica» que sacrifica el ser en aras del devenir y dicen que este volver del revés el concepto de Divinidad constituye «la cristianización radical del concepto de Dios»¹⁸³. Se pretende así, además, explicar el problema del mal y presentar un Dios más «cercano» al hombre, un Dios «personalmente implicado en el mal en cuanto víctima suya»¹⁸⁴, olvidando que un Dios débil hasta ser él mismo víctima del poder del mal, ni puede existir, ni debe provocar otra cosa que la indignación o la desesperanza.

Cristo en la cruz, al prometer majestuosamente al buen ladrón el paraíso en ese mismo día (Lc 23, 43), al entregar sereno su espíritu en manos del Padre (Lc 23,46), muestra que la Divinidad, santa e invisible, en cuyo conocimiento consiste la vida eterna (cfr. Jn. 17,3), no puede ser confundida con un dios que se realiza en el devenir y en cuyo seno se encuentra la impotencia. El Dios tres veces santo, amante y bienaventurado, puede ser infinitamente generoso, porque El no es indigente: ni creó por indigencia, ni redimió por indigencia; puede beatificar eternamente, porque El es la felicidad indeficiente. El es Amor (I Jn. 4,16) que «infunde y crea la bondad en las cosas»¹⁸⁵.

«La plenitud de Dios se nos revela y se nos da en Cristo, en el amor de Cristo, en el Corazón de Cristo. Porque es el Corazón de Aquel en quien *habita toda plenitud de la divinidad corporalmente* (Col. 2,9). Por eso, si se pierde de vista este gran designio de Dios —la corriente de amor instaurada en el mundo por la Encarnación,

182. Ibid., p. 174.

183. Cfr. H. G. LINK, *Problemas actuales de la teología de la cruz*, en VV.AA., *Teología de la Cruz...* p. 188.

184. Una exposición general de este asunto con un serio esfuerzo de crítica puede verse en L. IAMMARRONE, o.c. Cfr. también J. H. NICOLAS, o.c., pp. 271-273.

185. *Sum. Theol.*, I, q. 20, a. 2, in c.

por la Redención y por la Pentecostés—, no se comprenderán las delicadezas del Corazón del Señor»¹⁸⁶. Estas delicadezas llegan hasta el extremo en la última Cena y en el sacrificio de la cruz. Allí se nos muestra el amor de Dios por sus criaturas y, al mismo tiempo, se nos revela la dignidad y el valor infinito de cada hombre. «Jesús en la Cruz, con el corazón traspasado de Amor por los hombres, es una respuesta elocuente —sobran las palabras— a la pregunta por el valor de las cosas y de las personas. Valen tanto los hombres, su vida y su felicidad, que el mismo Hijo de Dios se entrega para redimirlos, para limpiarlos, para elevarlos»¹⁸⁷.

En el Corazón de la Madre

Exaltado sobre la Cruz, el Amor infinito del Señor atrae hacia sí todas las cosas (cfr. Jn. 12,32). Hacia El se dirigen ahora los ojos del teólogo, cumpliendo también al final del segundo milenio aquella profecía que San Juan recuerda: «Mirarán al que traspasaron» (Jn. 19,37). En su contemplación se hace cada vez más cristiana la Teología. Como escribe el Gran Canciller de esta Universidad, «verdaderamente, un cristiano madura y se hace fuerte junto a la Cruz, donde también encuentra a María, su Madre»¹⁸⁸.

Pero considerar el misterio de cuanto acontece en la Cruz es asomarse a la hondura de la intimidad de Dios, que se revela en Cristo. Ese infinito amor, como recuerda San Pablo, supera toda ciencia (cfr. Ef. 3,19). Por ello se hace imprescindible, para acogerlo, renunciar a toda autosuficiencia, a la fría y ciega razón que se empeña en reducir la grandeza divina a límites humanos: renunciar a hablar de sí mismo, cuando de quien se debe hablar es de Jesús.

Al acoger en sencillez y humildad «la revelación definitivamente cumplida a través de la cruz»¹⁸⁹, se producirá también en las cuestiones teológicas esa pacificación de todas las cosas con la sangre de la cruz de que nos habla con fuerza la Epístola a los Colosenses (Cfr. Col. 1,19-20), con tal de que cada uno —en su mente y en su corazón— se deje arrastrar por esa atracción universal que ejerce Aquel que fue exaltado en la cruz.

186. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 163.

187. *Ibid.*, n. 165.

188. A. DEL PORTILLO, en *Prólogo* a J. Escrivá de Balaguer, *Via Crucis*, Madrid 1981, p. 10.

189. JUAN PABLO II, *Enc. Dives in misericordia*, n. 9.

Al llegar a este punto, se impone señalar hacia el camino más corto y seguro para que la mente y el corazón se dejen poseer por el inefable misterio de nuestra Redención. Ese camino, como es bien sabido, no es otro que la Madre del Redentor. En efecto, «*Nadie ha experimentado como la Madre del Crucificado el misterio de la cruz, el pasmoso encuentro de la trascendental justicia divina con el amor: el beso dado por la misericordia a la justicia (cfr. Sal. 85(84),11). Nadie como ella, María, ha acogido de corazón este misterio: aquella dimensión verdaderamente divina de la redención, llevada a efecto en el Calvario mediante la muerte de su Hijo, junto con el sacrificio de su corazón de madre, junto con su fiat definitivo*»¹⁹⁰.

190. Ibid.

