En torno al Pensamiento Franciscaco

Página inicial: 499 - Página final: 534
TIPO DE ARTÍCULO: de reflexión

JÜRGEN MOLTMANN: UNA APROXIMACIÓN A LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ.

JÜRGEN MOLTMANN: AN APPROACH TO THE THEOLOGY OF THE CROSS.

Recibido: marzo de 2012 – Revisado: mayo de 2012 – Aceptado: 30 de noviembre de 2012

Por: **Julián Andrés Beltrán**[1].

RESUMEN:

El presente artículo de investigación pretende mostrar una recuperación temática que resalta no solo la gran importancia que la cruz posee, per se, para todos aquellos que se asumen cristianos, sino que robustece, amplía y actualiza para el hombre actual a la teología de la cruz moltmaniana en diálogo con la filosofía.

PALABRAS CLAVE:

teología de la cruz, filosofía cristiana, sentido de vida.

ABSTRACT:

This research article aims to show a recovery theme that highlights not only the great importance of the cross, per se, for those who are assumed to be Christian, but strengthens, expands, and updates for the modern man to the theology of the Moltmannian cross, in dialogue with philosophy.

KEY WORDS AND EXPRESSIONS:

Theology of the Cross, Christian philosophy, meaning of life.

[1]Licenciado en Filosofía; Especialista en Filosofía Contemporánea y Licenciado en Teología de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá – Colombia. Escrito presentado como producto de la investigación sobre Teología de la Cruz en el 2012. julian.andres@usbbog.edu.co

Introducción.

La teología de la cruz[2] no fue una moda teológica en los albores de los años setenta tras la publicación de la obra *el Dios Crucificado* de Jürgen Moltmann; tampoco es el mero impulso renovador de un teólogo que se atrevió a escribir de la cruz saliéndose del marco interpretativo de la soteriología, aunque su contribución sea decisiva para la reflexión posterior; dicha teología es, sin duda alguna, un tema transversal inserto en el pensamiento cristiano y en la historia de la humanidad. En ese sentido, la recuperación temática que se realiza en este proyecto de investigación no va en detrimento de la gran importancia que la cruz posee, *per se,* para todos aquellos que se asumen cristianos, sino que la robustece, la amplía y la actualiza para el hombre actual. Es preciso delimitar en este escrito el objetivo del mismo: realizar una exposición y examen a la teología de la cruz moltmaniana en diálogo con la filosofía.

Se puede afirmar, en principio, que la *Teología de la Cruz*[3] es de alguna manera, una interpretación del *Dios Crucificado*-en clave de su muerte y resurrección, pero también en clave de la historia *intratrinitaria*, la cual se efectúa, se hace evidente en la misma solidaridad de Dios con el hombre. Dicha interpretación, parafraseando a Moltmann, invita a sentir el cristianismo desde una perspectiva de esperanza encarnada, es decir, centrando la mirada en Jesús de Nazaret. Ahora bien, es cierto que la cruz es una gran paradoja en la que está presente el sufrimiento, el dolor, la angustia, etc., sin embargo, es allí donde se debe hacer memoria *anamnética*,[4] memoria que permite poner nuestra esperanza en Cristo. En otras palabras, la cruz se convierte en un criterio de discernimiento de la relación de Dios con la humanidad y no un camino de espinas, que busca el hilo conductor de la mera salvación.

Como se ha expresado es paradójico hablar de un *dios crucificado*, sobre todo cuando constantemente afirmamos la necesidad de hablar de Dios en términos de vida, es decir, como resucitado, como glorificado, cercano, amoroso, etc., ese razonar es válido en el plano esencial de una fe, quizás, obediente a una necesidad pastoral, pero no a una reflexión teológica honda. El *dios* crucificado, según la perspectiva de Moltmann, tampoco es la del dios del dolor que conmueve el corazón e invita a acompañarlo en su itinerario hasta el Calvario.[5] No. La cruz de Cristo es la base y crítica de toda teología cristiana que pretenda encontrar un sentido real en este mundo, es decir, la libertad que cambia el mundo.[6]

Es evidente, entonces, que esta teología de la cruz obedece a un proceso de transformación al interior de la teología que pasa por una serie de exigencias crítico-reformadoras, esto es, fundamentalmente, una crítica a la iglesia ampliada a una crítica a la sociedad. Por eso, la relación clave acá es la pretendida criticidad radical de teología e iglesia, que se elabora a partir de esta expresión traída por el teólogo: "Jesús murió gritando a Dios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»". Toda teología y toda existencia cristianas responden, en realidad, a esta pregunta del Jesús moribundo. Más aún, el ateísmo de las protestas y las rebeliones metafísicas contra Dios buscan responder a esta pregunta. "El Jesús abandonado de Dios o es el fin de toda teología, o marca el comienzo de una teología y una existencia específicamente cristianas y, por tanto, críticas y liberadoras" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Por otra parte, un elemento importante que se encuentra en la reflexión de Moltmann es la influencia de Martín Lutero.[7] Tal influencia lo conduce a pensar el problema de la teología de la cruz y su criterio interno; es en el Crucificado donde radica el criterio para la teología

cristiana. Lo anterior se evidencia en la tesis de Lutero «Cruz probat omnia», esto es, a partir de *la cruz probar todo*, que es esencial en este itinerario emprendido por el teólogo alemán. Se intentará, pues, profundizar en algunas aristas o variantes que ayuden a analizar por qué la cruz se convierte en el criterio central de la teología cristiana y en el punto de anclaje para comprender el acontecer histórico de la cruz (Duquoc, Rahner, & Moltmann, Teologia de la cruz, 1997).

De acuerdo con lo anterior, es necesario recordar que Moltmann considera importante indagar sobre el origen de la teología cristiana como teología encarnada en la historia concreta de Jesús de Nazaret, es decir, cuál es su punto de partida. Este punto se tematiza en el capítulo VI de su obra sobre *el dios crucificado (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975)*. El autor esboza allí de una manera más fuerte su *Theoligia Cruci* o teología de la cruz como consecuencia articuladora de su *teología de la esperanza,* a la que se le dedicará un apartado, ante la crítica de algunos al ver en esta última una mera abstracción. Se señala, desde este horizonte, tres variantes presentes en el texto de Moltmann que interesan, con el fin de escudriñar el problema planteado: 1), *¿la «muerte de Dios» como origen de la teología trinitaria?* 2), *el enfrentamiento entre teología de la cruz y teísmo;* y, 3), *La perspectiva de la Teología de la cruz y el ateísmo.*

La Teología de la Esperanza

El camino que antecede a la teología de la cruz es, en el caso de Moltmann, el de la teología de la esperanza. La esperanza que había sido entendida en la tradición cristiana y, por lo menos hasta mediados de los años 60, como doctrina de las postrimerías (novísimos), de las realidades ultraterrenas, es decir, aquellas que se encontraban por encima o por debajo de la realidad. Estaban desligadas del componente histórico y las ubicaban al terminar la dogmática; de hecho, "en la teología cristiana la doctrina de los "novísimos" traía una "vida particularmente estéril, al final de la dogmática cristiana. Era como un apéndice suelto, como algo apócrifo, carente de toda importancia esencial. Tales doctrinas no tenían relación alguna con los referentes a la Cruz y Resurrección, la glorificación y el dominio de Cristo, y no se deducían necesariamente de éstas" (Santos, 1976). Era, entonces, la doctrina de las cosas últimas, pero revestían, a pesar de esto, de una singular importancia para la Iglesia y la teología en cuanto que justificaban un tipo de salvación o condena fuera de este mundo. El problema de esta concepción de la esperanza era que estaba desconectada de la cruz y, por consiguiente, de la resurrección.

A partir de la reflexión de Moltmann la teología de la Esperanza no es una teología sobre la esperanza, sino una teología de la Esperanza. Esto implica un acercamiento directo a Dios, que se ha revelado plenamente en Cristo para comprender, en primer lugar, que el contenido de la esperanza cristiana es Dios mismo; en segundo lugar, para articular la esperanza y su correspondencia con la escatología en el marco central de la reflexión cristiana. Desde ese punto de vista la esperanza cristiana no es un apéndice de la meditación cristiana al interior de la teología, sino un eje transversal de su reflexión. El profesor Santos destaca el aporte de este pensador en los siguientes términos: "En 1964 el teólogo protestante alemán Jürgen Moltmann de la Iglesia Evangélica Reformada publicó su obra Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Bergründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Escathologie, que sin duda ninguna vino a llenar el vacío que se hacía sentir; su obra respondió a una tarea apremiante del pensamiento teológico y por eso continúa marcando el paso en la reflexión sobre el tema" (Santos, 1976).

La apertura de la esperanza que realizó Moltmann en su texto sin salirse del marco ofrecido en el Nuevo Testamento y la tradición pos-pascual, permitió el desarrollo de una teología dispuesta a dialogar con el mundo a partir del referente concreto de la cruz y de la resurrección; en ella se evidencia que no se puede hablar de resurrección sin una consecuente relación con la cruz. De ese modo, la esperanza cristiana no está estructurada por la coherencia de un discurso o de algo que se alcanza a través de unos méritos, al contrario, los textos bíblicos señalan las tensiones y contradicciones al interior. El teólogo alemán se remonta a Rm 8, 24-25: "Por esperanza hemos sido salvados: pero una esperanza que ve, no es esperanza; pues lo que uno ve ¿cómo lo esperará? Y si esperamos algo que no vemos, aguardemos con paciencia". En este fragmento de la carta a los romanos se evidencia algo que hace eco en todo el Nuevo Testamento, que la esperanza cristiana se dirige a lo que todavía no se ve. Se condena lo visible, lo meramente experimentable y, sin embargo, se indica la fe y la confianza que el hombre debe poner en Dios. De ahí que se haya preferido llamar esta categoría teológica *esperanza en tensión con el mundo*, con la realidad; por eso, "la contradicción en que la esperanza coloca al hombre con respecto a la realidad actual de sí mismo y del mundo, es precisamente la contradicción de la que nace esa esperanza, es la contradicción de la resurrección con respecto a la cruz.". En ese orden de ideas, la cruz es una tremenda contradicción para un Dios al que la tradición eclesial ha querido llamar o denominar todopoderoso y omnipotente y, no obstante, ella es la esperanza de resurrección para toda la humanidad.

Ahora bien, tal esperanza manifiesta su verdad en la contradicción y tensión con que el futuro de la justicia, que fue prometido, se enfrenta al pecado y sus estructuras, a la vida, a la muerte, a la gloria y, sin lugar a dudas, al sufrimiento de muchos seres humanos. Por tal motivo, esperar en lo que no se ve implica un descentramiento de estructuras dogmatizantes a las que el cristiano está acostumbrado desde una típica relación con Dios de estímulo y respuesta; implica, en algunos momentos, tristeza y soledad; implica y exige un compromiso real, auténtico en medio de las situaciones de injusticia e infelicidad; implica ubicar a Cristo, a Dios en el mundo, en la realidad, pues sólo así brota la esperanza del Dios humano. En medio de la tensión y la contradicción paradigmática de la cruz surge la vida en Dios que reconcilia a los hombres. Así, es en el acontecimiento del Gólgota, el acontecimiento del amor del Hijo y el dolor del Padre, como enseña Moltmann, donde se encuentra el amor divino, pues brota de allí el Espíritu que abre el futuro y crea la vida: la Cruz.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede afirmar que la teología actual hace una apuesta por pensar la esperanza, la escatología desde la clave de participación, esto es, asumiendo el compromiso cristiano en la historia; es una esperanza en concreto no en *abstracto.* Es más, aunque se pueda, resulta etéreo hablar de la esperanza en sí misma, como mera categoría racional. Según Moltmann, "más importante es mostrar que la esperanza constituye el fundamento y el resorte del pensar teológico en general, e introducir la perspectiva escatológica en los enunciados de la teología que hablan de la revelación de Dios, la resurrección de Cristo, la misión de la fe, y la historia". Esta idea resalta el propósito que intenta rastrear Moltmann y el replanteo que hace de la esperanza cristiana, que deja de ser "doctrina de las cosas últimas", es decir, aquellas que vienen al final de todo, incluso de la dogmática, para convertirse, según los matices introducidos por el teólogo alemán, en "doctrina de las primeras cosas". Éstas son las que se hayan al comienzo de todo y que, simultáneamente, condicionan todo. Esta esperanza no es la de la mitología griega, no es la de pandora. Es la esperanza que centra su fundamento en el Dios Crucificado, que es el mismo resucitado. Es Teología de la Esperanza.

Esto a su paso se convierte en una teología que, gracias a la actuación de la esperanza cristiana, busca construir y estar a favor de una sociedad humana luchadora e interesada en la justicia, la solidaridad, la fraternidad y la paz sobre la tierra. Los sentimientos despertados después de la II guerra mundial condujo a la teología, protestante y católica, -pero más protestante- a poner su acento en el qué debe hacerse, en el cómo hacer el bien (moral), y en el problema ético de llevar el mandamiento del amor al prójimo[8] en el horizonte de la misma existencia humana real y concreta en todos los ámbitos. Esta influencia se debe también a otro gran teólogo de las primeras décadas del siglo XX, Dietrich Bonhoeffer,[9] el cual, enseñó que el camino del seguimiento se hace veraz en el compromiso por el otro. Esta influencia lleva a Moltmann a indicar la importancia sobre la justicia de Dios (Teodicea) y a examinar la misión histórica de los cristianos; en efecto, dicha misión depende de la valoración que se haga de la historia a la luz de la revelación y poniendo la mirada en la cruz.

Como se advierte, este impulso lo recibe Moltmann reconstruyendo las ideas de: 1) Bonhoeffer: a través del concepto de participación en el mundo. [De él recoge la experiencia y la exigencia de atestiguar y exponer consecuentemente el dominio de Cristo al interior de la realidad del mundo. El horizonte de su "señorío" es la mundanidad del mundo]. De esto surge el compromiso político, es decir, el testimonio de Cristo en el mundo y de los rasgos de su *"Theología crucis"*, que fueron dos búsquedas importantes; 2) recibe influencia de P. Tillich a través del diálogo entre las cuestiones que vienen del mundo y las respuestas de la teología; y, finalmente, del mismo ambiente social y político de los años sesenta en el que se protestó contra el "Señor de la Iglesia" para hablar y encontrar a Dios en el pleno corazón de la humanidad.

No obstante, son tres acontecimientos los que ponen a este teólogo en camino hacia la Teología de la Esperanza en perspectiva escatológica concreta, es decir, hacia una teología que: "...posea un horizonte mundano, e intente reducir la fe en Dios y la actuación históricamente necesaria hacia la transformación del mundo, al denominador común y pleno de sentido del reino de Dios" (Santos, 1976), a saber:

1) La teología bíblica desarrollada principalmente por G. von Rad (Antiguo Testamento) y Kaseman (Nuevo Testamento). En ella la experiencia de historia es vivida y recordada como promesa. En esta etapa de los estudios bíblicos se elabora el redescubrimiento del sentido teológico de la historia. Se trata del redescubrimiento del sentido teológico de la historia. El teólogo alemán de esta teología bíblica saca dos tesis. De G. von Rad: "Todo está en movimiento. Nunca se dilucidan las cosas: del cumplimiento de una promesa surge de improviso la promesa de algo todavía más grande porque todo cuanto ocurre es anticipo de mayores prodigios"; de Kasemann una tesis histórica y sistemática: "la apocalíptica es la madre de toda la teología cristiana". El problema de Dios viene unido al problema del futuro.

2) El encuentro con Arnold A. van Ruler y su teología del apostolado. En él reconoce la necesidad de la empresa misionera del cristianismo. La tesis de Van Ruler es: "El apostolado *historiza* la realidad". De esta forma la Iglesia es concebida para el mundo.

3) El principio esperanza de Ernst Bloch.[10] Moltmann asegura que la esperanza cristiana se resiste a ser inmanentizada dentro del esquema marxista de este filósofo. Las razones son:

-El fundamento de la esperanza cristiana no puede ser otro sino el Dios de la Esperanza, y no la esperanza misma del hombre y del mundo.

-El sujeto del cumplimiento de la Esperanza es Dios. El futuro esperado surge de las posibilidades del Dios que promete.

-"La patria de la identidad" no llegará cuando cesen las contradicciones de toda alienación económica-político-social, porque en el hombre y el mundo existe el pecado, la ley y la muerte, de los cuales el hombre no alcanzará a liberarse por sí mismo" (Santos, 1976). La esperanza es lo que surge de la palabra divina de la Promesa. Se puede decir, entonces, que de la fidelidad y del amor de Dios surge la esperanza.

Tanto la influencia que recibió de otros teólogos y del ambiente cultural, como los tres acontecimientos que pusieron en marcha la teología de la esperanza de Moltmann, están marcados por el desarrollo del mundo científico y secularizado. Por esa razón, en lugar de preocuparse meramente por la génesis de la esperanza cristiana, el teólogo alemán pone en diálogo la teología con la ciencia, el fin es aprender de ambas experiencias.

Esta mediación entre fe y ciencia o análisis del sistema socio-cultural que realizó Moltmann, lo condujo a ser catalogado como uno de los padres de la teología política con un componente social muy definido. Moltmann deja notar ese enfoque con la siguiente idea: "Según una vieja sentencia luterana, el teólogo no se hace solo leyendo o estudiando sino que se fragua en la lucha, en la rebelión, en la condenación, en la vida y en la muerte. Conocer a Dios quiere decir aguantar a Dios, enseña una vieja experiencia teológica. El interés del hombre moderno no se centra tan solo en la lucha interna por alcanzar la justicia personal ante Dios, sino también sobre todo en las externas sociales y políticas, para lograr justicia en el mundo. La teología nos sitúa en medio de ellas y de ellas nos sacará únicamente la futura venida de Dios" (Santos, 1976).

Finalmente, la teología de la Esperanza se hace "realidad" si en virtud de la revelación divina, de la predicación, del testimonio y de la fe, se *somete* a un movimiento escatológico y a un proceso dinámico que hace histórico la realidad en el sentido propio de la palabra. En otros términos, la proclamación del misterio escatológico "Dios en Cristo", la cual transforma la realidad en que se mueven los hombres en un proceso histórico, es un proceso sobre la verdad de Dios. Dicho proceso se realiza en el apostolado, pues éste es capaz de *"historizar"* la realidad, según lo aprendió Moltmann de la teología holandesa. Así las cosas, el objetivo central y principal de la Teología de la Esperanza es superar un Dios sin realidad o una realidad sin Dios; en otras palabras, una fe sin esperanza o una esperanza sin fe. El aterrizaje de esta propuesta lo va a realizar el autor desde el Dios Crucificado, obra en la cual despliegue un importante trabajo teológico alrededor de la cruz que, indudablemente encuentra su punto pleno de sentido en la Resurrección.

¿La «muerte de Dios» como origen de la teología trinitaria?.

Habiendo articulado el tema de la Esperanza con el del Crucificado como referentes para hablar de resurrección, ahora el escrito se detendrá en el tema concreto del Dios Crucificado. Para el teólogo alemán existe una crisis de teólogos y de creyentes, la discusión sobre la existencia de Dios. Dicha discusión o controversia hunde sus raíces en la famosa expresión «Dios ha muerto»[11], pronunciada por filósofos y literatos, pero que resuena muy fuerte dentro de la teología cristiana; en contraposición con esa idea, se encuentra con la que asevera que

«Dios no puede morir», es decir, con una especie de tensión teológica y experiencial, especialmente del lado pastoral. La una y la otra suscitan amplios debates teológicos que, como señala Moltmann, "hacen abrigar la esperanza de una doctrina sobre Dios consecuentemente cristiana" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Es claro para el teólogo alemán que las crisis político-social de la iglesia, su prestigio y la forma institucional son las que han ayudado a agudizar la preocupación o cuestión cristológica, que es a su vez la preocupación por Dios, por eso él mismo se pregunta: "¿cuál es el Dios que motiva la fe cristiana: el Crucificado o los dioses de la religión, la raza y la clase?" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Es en este contexto que se habla de una «teología de la muerte de Dios» como una posible respuesta a tan delicado debate, que sigue vigente en la actualidad. Dicha preocupación teológica que suscitó el fervor investigativo de teólogos y filósofos, obligó a la misma teología a empezar a escudriñar el problema examinando la cristología; en otros términos, la teología comenzó a hablar de Dios a propósito de Jesús o, como escribe Moltmann, "lo que en concreto significa hacer teología escuchando el grito de muerte de Jesús" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Según esa idea se delimita aún más el problema sobre la muerte de Dios, sobre todo porque hay que pensar la magnitud de la cuestión a partir del grito de muerte de Jesús, es decir, desde el dios crucificado[12] y no como una simple negación lógica de la existencia de Dios. Moltmann, orientado por la intuición del teólogo luterano Paul Althaus[13], se pregunta: *"¿qué significa la cruz de Jesús para Dios mismo?"* (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Esa cuestión le da un viraje a la reflexión moltmaniana en tanto que se parte del hecho, según el cual, Jesús murió por Dios antes que por nosotros y no, como tradicionalmente se enseña, murió por *nuestra salvación.* Concretamente, lo que denuncia el teólogo es el defecto de no haber interpretado la cruz desde la relación del hijo con el Padre, "sino haberla relacionado inmediatamente con el pecado de la humanidad como muerte expiatoria" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). El mismo Moltmann al dar ese giro, se cuestiona: "¿No significa esto una revolución en el concepto de Dios?" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Para explicar su interrogante, demuestra cómo la teología católica también pensó la muerte de Jesús como la *muerte de Dios* (Karl Rahner), es decir, hizo una apuesta por analizar la muerte de Jesús más allá de su efectividad salvadora. En ese sentido, lo que pretende es considerar la muerte de Jesús en sí misma, como hecho histórico, pues a través de ella se nos revela a Dios en la misma historia humana. Citando a Rahner, Moltmann escribe que la "muerte de Jesús pertenece a la automanifestación de Dios" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Sin embargo, lo anterior también suscita dudas que pretenden aclarar la relación del hijo con el Padre a partir de la cruz. No sobra la siguiente cuestión: "¿y quién es entonces Dios: el que hace morir a Jesús o, al mismo tiempo, también Jesús que ha muerto?" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Es difícil creer, vagamente, que hay una especie de cinismo de parte de Dios que entrega a su Hijo. Lo que busca Moltmann es guiar el problema de Dios hacia la historia trinitaria divina.[14] Rastreando ese objetivo, recuerda que a lo largo de la *theologia crucis* se la ha atribuido al Crucificado el conocimiento de Dios; por ejemplo, en von Balthasar se desarrolla la doctrina sobre Dios como teología trinitaria de la cruz; también K. Barth ha enseñado que Dios-Trino se manifiesta en el crucificado, de ahí que afirme: "más teológicamente que Karl Rahner, Barth relaciona con el misterio íntimo en Dios mismo la entrega, el dolor y la muerte del crucificado, encontrando, a la inversa, en esta muerte de Jesús la plenitud de las relaciones trinitarias de Dios mismo" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

La explicación de las relaciones intratrinitarias de las personas divinas a partir de la cruz de Cristo, trae consigo un razonamiento difícil de elaborar. Cuando el teólogo comenta la sentencia sobre «Dios en Cristo», se está refiriendo a un concepto simple de Dios que no trasciende a las relaciones intratrinitarias expuestas en el Crucificado. En realidad, "si se tiene en cuenta la importancia de la muerte de Jesús para Dios mismo, hay que llegar a las tensiones intratrinitarias y relaciones de Dios, hablando del Padre, del Hijo y del Espíritu. pero entonces se hace inadecuada la manera simple de hablar de «Dios» con la mirada puesta en el acontecimiento de Cristo *(…)Una reelaboración mejor construida, diría que* cuanto más se interpreta todo el acontecimiento de la cruz como *suceso* de Dios, tanto más se rompe el simple concepto de Dios" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). En efecto, el problema de la teología de la cruz se discierne, objetivamente, cuando desde el exterior del misterio llamado Dios se llega a su interior, es decir, a su vida trinitaria. En ese orden de ideas, la muerte de Jesús en la cruz, como enseña Moltmann, es el *centro* de toda la teología cristiana, los demás temas teológicos de esta disciplina están referidos al *Crucificado*. Es más, la crucifixión de Cristo revela un acontecimiento histórico y un resurgimiento escatológico al mismo tiempo. Lo que se ve, entonces, es el resurgimiento del Crucificado.

Otro punto importante para resaltar, que va unido a lo anterior, es el de la tradición cristológica que ha interpretado la humanización del Hijo de Dios como su camino para la humillación en la cruz. Esto quiere decir que la encarnación del *Logos* se completa en la cruz; en otras palabras, la humanización se encamina hacia la pasión, hacia la definitivo de su mensaje. Por eso, "no puede haber teología alguna de la encarnación que no se convierta en teología de la cruz. «Quien dice humanización, dice ya cruz»" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975), al decir de von Balthasar en *Mysterium salutis*. Tal donación de Dios en la cruz revela una humillación renunciante, "en la que está totalmente en sí mismo y totalmente en el otro, en el monstruo. El abajamiento hasta la muerte de cruz corresponde a la esencia de Dios en la contradicción del abandono" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Este acontecimiento cristológico es el punto focal de lo que tiene que afirmar la teología cristiana sobre Dios. De ahí que la cristología que pretenda pensar la muerte de Jesús como muerte de Dios tiene que incorporar, introducir y asimilar la doctrina del abajamiento de Dios. Este punto de mira demuestra que el acontecimiento de la cruz se puede interpretar a la luz de la relación con el Padre y con el Espíritu, allí se avizora el ser de Dios. "El que verdaderamente dice Trinidad, habla de la cruz de Jesús sin especular con enigmas celestes" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). La cruz, en otros términos, ya no es un mero simbolismo desencarnado y abstracto, sino que es el simbolismo de la conversión del hombre, pues en ella se manifiesta el mismo Dios en su amor incondicional, la *kénosis*.

Así las cosas, Moltmann enseña que la muerte de Jesús no se puede concebir simplemente como muerte *de* Dios, sino únicamente como muerte *en* Dios. El origen de la teología cristiana no puede partir del presupuesto filosófico sobre la muerte de Dios porque, según esa tradición, Dios es un concepto cultural, social y analítico, mientras que para la teología trinitaria Dios no es, en absoluto, un concepto o idea de Dios que se puede manipular, es mucho más hondo y parte de nuestro encuentro con la cruz de Cristo. Es la muerte de cruz *en* Dios y Dios en esta muerte de Jesús, la idea que podría ser válida para emprender la labor de la teología cristiana en el mundo. Por eso es necesario hablar de las relaciones entre el Hijo, Padre y Espíritu.[15] "De la vida de ellos, que encierra en sí, la muerte de Jesús, se deduce luego quién es Dios y qué significa su divinidad" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Sin duda el principio material de la doctrina trinitaria es la cruz, afirma el mismo Moltmann, pues en ella Dios se autodona, se autodespoja como Padre, Hijo y Espíritu. El símbolo de la cruz como todo

símbolo invita a pensar, pero esta vez nos lleva a comprender que el Cristo pendiente de la cruz es el Dios «extendido trinitariamente».

Moltmann no desconoce lo polémico del asunto que está abordando, sobre todo porque muchos teóricos han abordado la cuestión despojándola de todo carácter práctico y efectivo para la vida. Cita en ese punto a Kant. "«De la doctrina de la Trinidad, tomada literalmente, no se saca nada, en definitiva, para la práctica, aunque se creía entenderla, pero menos todavía, cuando uno se convence de que supera todos nuestros conceptos en absoluto. Pues por dogmas no se entiende lo que se debe creer…, sino lo que, siendo posible y conveniente aceptarlo con intencionalidad práctica (moral), aunque no se puede precisamente probar, sólo puede, por ende, ser creído… De modo que tal fe no pertenece en absoluto a la religión, porque ni puede hacer a un hombre mejor, ni puede probarla»" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Lo que ataca en este apartado el teólogo alemán, usando la brillante idea de Kant es, la cuestión del dogma, es decir, lo critica como una categoría cerrada que no tiene ninguna repercusión, más que la aceptación y obediencia bajo una intencionalidad práctica o moral y, sin embargo, desligada de la realidad presente en la cruz y en la vida. En ese sentido, se hace la siguiente pregunta: "¿por qué se convirtió la doctrina de la Trinidad en especulación aislada y mera decoración de la dogmática en la tradición a partir de la edad media?" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Una posible respuesta es: por un asunto meramente apologético, es decir, a la Iglesia o a la teología le interesó defender el dogma, que hablar abiertamente del misterio llamado Trinidad. Además, desde la antigüedad cristiana se hacía la distinción entre Trinidad inmanente y Trinidad económica salvífica, como si fueran dos realidades muy diferentes.

Para Moltmann, el lugar de la doctrina sobre la Trinidad es la cruz de Jesús mismo, no se trata, por lo tanto, del pensamiento por el pensamiento, sino de algo mucho más hondo y trascendental para la teología cristiana. De ahí que la visión trinitaria más adecuada, desde el punto de vista de este teólogo, es considerarla a partir de la cruz de Jesús. "El concepto teológico de la contemplación del Crucificado es la doctrina sobre la Trinidad" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Una teología trinitaria de la cruz debe siempre acudir a su principio material: la cruz, pero también al formal: la doctrina de la trinidad. Los inicios detallados de esto no se encuentran en el Evangelio, habrá que remontarse a otras tradiciones. De tal modo que, es preciso acá anotar la tesis de Bernhard Steffen que recoge Moltmann de forma magistral, pues sirve como punto de anclaje fundamental de la relación trinitaria inserta en la cruz: "creo que Bernhard Steffen vio algo totalmente sorprendente en su libro hace tiempo olvidado *El dogma de la cruz. Contribución a una teología staurocéntrica* (1920): «La base escriturística para la fe cristiana en el Dios trino y uno no son las escasas fórmulas trinitarias del Nuevo Testamento, sino el testimonio de la cruz constante y unitario, y la expresión más breve en pro de la Trinidad es la acción salvífica divina de la cruz, en la que el Padre hace que el Hijo se ofrezca por el Espíritu»" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

A continuación se examinará el debate que se planteó entre el teísmo clásico y la teología de la cruz, necesario para rebatir el concepto que Moltmann quiere destronar sobre la cruz como signo de gloria.

El enfrentamiento entre la teología de la cruz y el teísmo.

Como se ha insinuado, la cruz fue comprendida -y aún hoy- como mística de dolor, sobre todo hasta la baja edad media y la modernidad; sin embargo, es Lutero quien la utiliza como principio de conocimiento. "Para él la cruz no es símbolo del camino del dolor hacia la comunión con Dios, un viraje del camino de las obras hacia la benevolencia de Dios, sino que, como cruz del Cristo rechazado y abandonado, es la revelación visible del ser de Dios para el hombre en la realidad de su mundo" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Con este principio teológico está criticando la acomodación de la cruz o del crucificado a la mente de los sujetos que intentan desde sus intereses definir el misterio presenta allí como elevación hacia Dios o como mero camino para la salvación personal. Se trata, entonces, de una lucha por una nueva relación con la realidad misma y con Dios. En la tesis 19 critica a los teólogos que han definido a Dios por sus obras, es decir, crítica el camino o vía del conocimiento llamada *theologia naturalis*: "Con razón se llama teólogo no a aquel que descubre y comprende la esencia verdadera de Dios mediante sus obras. Eso se ve claro en aquellos que fueron teólogos de esa manera y, sin embargo, el apóstol los llama, en Rom 1, 22, necios. La invisible esencia de Dios es su fuerza, divinidad, justicia, bondad, etc. El conocimiento de todas estas cosas no hace sabio y digno".

El método de la teología natural parte de las obras de Dios -*ea, quae facta sunt*- esto es, de los efectos a la causa, de las obras al autor de las mismas, mediante las creaturas. Con ello supone el aterrizaje al conocimiento indirecto de la esencia invisible de Dios, a saber: su fuerza y divinidad. Pedro Lombardo es el autor intelectual de este método, que pone al hombre por encima de todas las demás creaturas. La razón debe concordar perfectamente con la naturaleza. No obstante, tal idea no es estrictamente cristiana porque tiene su fuente en los estoicos que buscaban la armonía con la naturaleza. Dicha forma de ver la realidad, aplicada al contexto cristiano, daba como resultado una correspondencia entre hombre – naturaleza - Dios. La diferencia con la filosofía estoica se establece en la distinción que hace Lombardo entre el creador y las creaturas, y concretamente mediante la *analogía entis*, es decir, entre la creación y su creador. En este asunto el interés dominante del conocimiento radica en la *excellentia* del hombre. Tal método es la base de todas las pruebas cosmológicas sobre Dios: Santo Tomás, San Anselmo, Hegel, etc., es una lógica conclusiva que resuelve las cosas a través de la relación óntica entre efecto y causa, entre posible y necesario, entre finito e infinito, entre el ser ordenado y su ordenador racional; busca la coherencia o comunión en el ser entre efecto y causa; por tal motivo, "las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios presuponen un Dios revelado y manifiesto indirectamente en sus obras" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Es un proceso eminentemente preciso, porque pretende la exactitud y sigue la lógica aristotélica del rigor y la coherencia. Por eso "la lógica conclusiva lo que hace, en realidad, es únicamente llevar estas correspondencias esenciales al campo del conocimiento" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Los resultados siguiendo ese esquema mental son: 1), se conoce la invisible esencia de Dios por sus obras y las realidades mundanas; 2), la realidad del mundo se conoce como mundo de Dios, como cuerpo visible de la divinidad o como su creación buena. Según esto, la realidad, el mundo, es un espejo de la divinidad, pero, desafortunadamente, como expresa Moltmann, "*el espejo está roto*", pues a Dios no se le piensa por sí mismo sino por causa de otro, del ser finito. "El interés dominante del conocimiento es el «asegurar» a Dios en y para el ser finito" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Para Lutero el conocimiento de Dios se da recuperando nuestra mirada en torno al crucificado y habla, en ese sentido, del teólogo en la tesis 20: "Sino que con razón se llama teólogo a aquel que entiende, como representado en el sufrimiento y la cruz lo visible de la esencia de Dios y lo que está vuelto al

mundo". En últimas, esto significa que en Cristo crucificado se halla la verdadera teología y conocimiento de Dios, y no exclusivamente en sus obras.

Para llegar a esa tesis, Lutero interpreta a Pablo en Rm 1, 18: "En efecto, la ira de Dios se revela desde el cielo contra las maldades e injusticias de los hombres que aprisionan la verdad con la injusticia" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975) y a 1 Cor 1, 21: "De hecho, como el mundo, mediante su propia sabiduría, no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación". Con esto, el padre del Luteranismo, no niega el acceso que el hombre tiene a Dios a través del conocimiento natural, él lo que niega es la realidad de ese mismo Dios. De ahí que justifica su idea en San Pablo: «Puesto que los hombres, de hecho, no conocieron a Dios por la creación», es necesaria entonces la cruz. "La teología de la cruz, según Lutero, no parte de las obras visibles de Dios, para descubrir su invisible esencia, sino que procede al revés, en sentido contrario de aquello «que se ve de la esencia de Dios y está de cara al mundo»" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que hay de fondo un proyecto de humanización a través de la cruz. El teólogo de la cruz lo que hace es reconocer a Dios en su humanidad despreciada, y la conoce porque sabe que su visible esencia radica en la cruz. Este rodeo que se ha hecho alrededor de la figura de Lutero lleva a la confrontación de la teología de la cruz con el teísmo filosófico, es decir, con la lógica conclusiva, que busca comprender indirectamente a Dios a partir del mundo. No en vano la pregunta de Moltmann: ¿es aplicable el concepto teísta de Dios a la fe cristiana en el Dios crucificado?.

Según el teólogo, la identidad y la conservación de la teología cristiana debe posar sus fundamentos en el ser de Dios manifestado en la cruz, en la pasión, en la agonía y en la muerte de Jesús y no en una mera representación del hombre, que lo glorifica a través del concepto. Es en Dios mismo donde se deben buscar los fundamentos de la realidad llamada Dios y, ésa, la encuentra el hombre en la cruz. Dicha tesis, además, se contrapone al pensamiento metafísico, al teísmo filosófico, cuya fuerza radica en la pretendida explicación de la existencia de Dios. "En cuanto teología de la cruz, la teología cristiana representa la crítica y liberación del monoteísmo filosófico y político", al decir de Moltmann" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Finalmente, la cruz no puede comprenderse en sí misma o como mero artificio en donde murió Jesucristo, es necesario ver la cruz a la luz de la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo. Los evangelios ofrecen la clave para acercarnos a este misterio sin desmembrarlo. El evangelio de Lucas en el capítulo 14 es una muestra de toda la obra salvífica de Dios otorgada al hombre, allí Jesús revela cuál es el mesianismo que compete al Hijo de Dios: dar gratuitamente su amor incondicional a toda la humanidad, es decir, la realidad de su Reino. La muerte de Jesucristo en cruz sólo tiene sentido desde esa perspectiva, esto es, en clave de esperanza para todos los hombres.

«La perspectiva de la Teología de la cruz y el ateísmo».

El punto de toque de Moltmann para hablar de esta relación entre teología de la cruz y ateísmo, es la crítica que elabora Martín Lutero a la *teología gloriae* como una teología de cuño filosófico, la cual se sirve de las pruebas cosmológicas para intentar responder a la cuestión sobre la existencia de Dios. La *Teología gloriae* es una teología metafísica basada en la lógica conclusiva que intenta definir las propiedades atribuidas e invisibles de Dios; en ella el

hombre persigue una especie de contemplación inteligible del ser infinito desde la analogía con lo finito. Cuestión que irá a rebatir el ateísmo.

Es claro que desde el punto de vista del logicismo formal esta teología no admite contradicciones; por eso, lo que el ateísmo pone en cuestión no es su estructura formal, sino su presupuesto ontológico. Afirma el teólogo: "es cierto que esa lógica conclusiva no es dudosa como tal, pero sí que lo es su presupuesto. El ateísmo tampoco se dirige contra esta lógica conclusiva, sino contra su presupuesto ontológico de la comunión en la existencia del ser experimentable, finito, con el invisible, divino" (Moltmann, El Dios Crucificado, 2010).

Con ello critica la idea, según la cual, el mundo experimentable, el material, esté cimentado bajo la omnipotencia del ser divino hasta el punto de que este último lo dirija. El ateísmo no ve en el mundo, en su *entorno*, una realidad buena en la que se vislumbre, a partir de lo finito, a Dios, que es infinito; al contrario, parte de lo finito para afirmar que no hay ningún Dios bueno y justo, quizás, como expresa Moltmann, un demonio caprichoso, o un destino ciego, o una ley maldita, pero no un Dios que se ocupe del mundo. En ese sentido, sigue la misma estructura lógica del teísmo. Por eso, "mientras este mundo esté «coloreado de Dios», no se puede deducir de él la existencia, justicia, sabiduría y bondad de ningún Dios. Tal y como el mundo realmente está hecho, es más fácil creer en el diablo que en Dios" (Moltmann, El Dios Crucificado, 2010), señala Moltmann.

La justicia de Dios no está reflejada en la realidad en la que vivimos, -*el espejo está roto*-, es el principal argumento del ateísmo en contra de la teodicea. Basta con detenerse un poco en muchos acontecimientos de la historia para creer en ello. No es fácil deshacerse, como si se tratara de borrón y cuenta nueva, de los infiernos de las guerras mundiales, de Auschwitz, de Hiroshima, Vietnam, de los conflictos internos de muchos países africanos y de nuestra cruda realidad colombiana. Pero también hay que fijarnos en las relaciones cotidianas, ordinarias, en las que los seres humanos somos capaces de demostrar odio a los otros y llevarlos, incluso, a la miseria humana. Esos eventos y muchos más de nuestra vida común son los que llevan al ateísmo a señalar que el mundo no está regido por un Dios justo. Moltmann ofrece esta irónica idea de A. Strindberg que nos muestra la crueldad del mundo: "«Jesucristo descendió al infierno; ese descenso al infierno fue su peregrinación aquí en la tierra, su viacrucis a través del manicomio, la prisión, la casa mortuoria de este mundo»" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975) . A esto le añade la senda crítica que hace Dostoyevski a la teodicea del idealismo alemán en labios de Ivan Karamasov: "a Dios lo acepto, compréndelo, pero al mundo que creó, al mundo de Dios, no lo reconozco, no puedo decidirme a admitirlo" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Este *ateísmo* se ha denominado de "protesta" porque cuestiona, no la existencia de Dios, sino su supuesta justicia en el mundo. El sufrimiento y el dolor de la humanidad no es contestado por ninguna prueba cosmológica de la existencia de Dios, ni ningún *teísmo,* antes bien, es provocada por estas ideas demasiado teóricas. "La historia del ateísmo occidental se convirtió por ello, al mismo tiempo, en la historia del nihilismo" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Se puede decir, luego, que la principal molestia del ateo, la que causa su mayor tormento, desconsuelo y desencantamiento del mundo, es la indiferencia de Dios, esto es, la retirada definitiva del escenario del mundo de la vida y de la vida del hombre.

Lo paradójico de lo anterior es que el ateísmo se muestra, con tal procedimiento, como en una especie de hermano del teísmo, pues se sirve de la misma lógica conclusiva de este último. A

este ateísmo clásico o ateísmo filosófico, Albert Camus lo llamará también «rebelión metafísica». Allí el hombre se rebela contra la vida, contra la creación, y es metafísica porque niega rotundamente las metas del hombre y de la creación. Pero "la rebelión metafísica no procede, según Camus, de la tragedia griega, sino de la Biblia con su concepto del Dios personal" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975); es una rebelión metafísica. El profesor Ladaria aclara el concepto:

¿Qué significa entonces el Dios personal? Porque no se puede rezar a un acontecimiento. La respuesta es que no hay un Dios personal como una persona proyectada en el cielo. Pero hay personas en Dios, el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo. Se ora pues "en" este acontecimiento: mediante al Hijo se reza al Padre en el Espíritu Santo. El Padre amoroso suscita la perfecta correspondencia en el Hijo, también amoroso, y crea en el Espíritu Santo la correspondencia del amor en el hombre que se le opone. Todo es ocurre en la cruz; en ella Dios lleva a plenitud su amor incondicional y lleno de esperanza. Así "la Trinidad no es un círculo cerrado en sí mismo en el cielo, sino un proceso escatológico, abierto para el hombre en el mundo, que sale de la cruz de Cristo (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

La lógica atea que propone Camus es la siguiente: "me indigno, luego existimos". Para el autor francés de origen argelino, la existencia depende del sufrimiento, de la indignación ocasionada por la injusticia. Sin embargo lo curioso está en que es una existencia que se sobrepone, incluso, a la del mismo Dios del teísmo, que es impasible. La solución que ve Camus es proponer el tema de la muerte del hombre o el suicidio. Por eso asegura que la pregunta por el suicidio es la pregunta filosófica por excelencia. La muerte que alguien elige es una posibilidad humana, exclusivamente humana, que ni el mismo Dios es capaz de realizar. En ese orden ideas, Dios, ni ningún otro ser, puede tener la libertad que tiene el hombre con la posibilidad de autoeliminarse. Es una lógica de la exclusión y de la eliminación que olvida al Otro.

Según Camus, "el culmen de la rebelión metafísica contra el Dios que no puede morir consiste, pues, en la muerte libre llamada suicidio" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). A esto Moltmann lo ha llamado la suprema posibilidad del ateísmo de protesta, pues hace del hombre dios de sí mismo, hasta el punto de que cualquier idea sobre un Dios, sobra. Sobre la base del pensamiento de estos autores críticos y el pensamiento de corte teísta, está la idea de un dios que no es capaz de sufrir, de sentir dolor, es indolente; no le afecta la injusticia del mundo y, por ende, tampoco puede amar, es un ser egoísta. Un ejemplo claro es que el "el Dios de Aristóteles no puede amar, lo único que puede hacer es que lo amen todos los seres no divinos a causa de su perfección y belleza, atrayéndolos hacia sí de esa manera. El «motor inmóvil» es un «amante-egoísta»" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

La indiferencia que experimenta el ateísmo frente a Dios lleva a los hombres a concebir la realidad desde una óptica meramente antropocéntrica, con lo cual abandona el proyecto de Dios. Incluso, un hombre que sufre, que ama, un hombre que a su vez puede morir, es, por sí mismo, un ser más rico que un Dios omnipotente, incapaz de sufrir y de amar, pregona el ateísmo. "Por eso para un hombre consciente de la riqueza de su propio ser en su amor, sufrimiento, protesta y libertad, un Dios así no le es un ser necesario y supremo, sino que puede pasarse muy bien sin él, es algo superfluo" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975)

Con lo anterior queda claro que la doctrina del ateísmo de protesta cuestiona severamente la tesis del teísmo, de la teología de la gloria, incluso, de cualquier tipo de teología, incluyendo la de la esperanza moltmanniana; no obstante, el reproche que el mismo Moltmann le hace a ese

ateísmo de protesta es que se equivoca pensando en divinizar al hombre en lugar de Dios. Como no necesita de Dios, el mismo hombre se atribuye las categorías antes dadas a Dios: justo, infinito y bueno, y para rematar, omnipotente. Ese camino es equívoco, según Moltmann, porque adorna con predicados divinos heredados del mismísimo teísmo a la especie humana, a la sociedad, etc., lo que contradice la crítica del ateísmo.

Pero, ¿cuál es la salida que propone la teología y más una teología de la cruz como la de Moltmann frente al ateísmo que se hace fuerte y vigoroso en el mundo contemporáneo? La siguiente pregunta del teólogo alemán ayuda abrir este camino: "¿qué conserva viviente al mismo que protesta y que quisiera devolver su entrada a un «mundo así»?" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). No puede ser la propuesta del suicidio, así ella esté planteada en términos meramente teóricos y pretenda erradicar la contradicción entre el mundo observado y Dios a través de la autoeliminación del que contradice. Tampoco la confianza teísta que está llena de muchos argumentos, buenas razones para creer, pero poco contenido real de Dios.

Moltmann acude a Max Horkheimer para tratar de desentrañar el problema. El filósofo alemán afirma que la quitanesencia de la teoría crítica es "el anhelo de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). En este filósofo de raíces judías, subyace la idea del ansia de lo *totalmente distinto*, cuya traducción o interpretación es un inextinguible anhelo por la justicia de Dios (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975) en el mundo. Es más, si este anhelo no existiera, tampoco sería un dolor aplacable el sufrimiento por la injusticia y la maldad. El filósofo no señala a Dios como lo *totalmente distinto*. Pero su teoría crítica se puede traducir en términos de una teología negativa de la prohibición de imágenes y es "crítica en cuanto que no se puede contentar con ídolos y justicias inmanentes, sino que tiende hacia un común sin contradicciones, en que puedan adentrarse sin violencia los sujetos sociales; negativa en cuanto que no puede dar por válida ninguna determinación positiva de Dios, ni dogmática ni secularmente" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Horkheimer no cree tampoco en que haya un sustituto inmanente que pudiera ocupar el lugar de Dios; su teoría crítica niega el teísmo metafísico y su correlativo, el ateísmo. De ahí que sea válida la afirmación que nos enseña que, frente al sufrimiento, no hay una respuesta positiva de parte del teísmo, pero tampoco del ateísmo que busca conformarse, todo el tiempo, con el mundo. Horkheimer utiliza una fórmula que, a mi modo de ver, es equilibrada, funge como tercera vía, que busca superar los debates entre el teísmo y el ateísmo, cuando habla del "anhelo por lo totalmente otro".

La postura de Horkheimer supera la agonística entre teísmo y ateísmo en cuanto que se aproxima al misterio de Dios y el sufrimiento, que es el fondo de toda esta disputa. No le interesa encontrar respuestas definitivas y elaboradas a la cuestión de la teodicea, porque sencillamente no las hay. "Su teología negativa posee, en consecuencia, una proximidad a la teología crítica, que encuentra su fundamento en la pregunta abierta del crucificado: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado»?" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

Conclusiones.

En primer lugar, luego de haber repasado los puntos centrales de la obra de Moltmann, se puede decir que la teología de la cruz no puede dar respuesta definitiva al problema del sufrimiento, del Cristo moribundo, incluso, desde la perspectiva del teísmo, pues alguna posible respuesta vaciaría la misma cruz, pero mucho menos puede ofrecer una respuesta

atea. El viraje que propone Moltmann para reconocer el sufrimiento de la humanidad, es ver la muerte en cruz de Cristo insertada en Dios. Esa visión es lo que da fundamento a la noche del Gólgota y adquiere así una importancia *sin-igual* para la humanidad.

No hay en la Teología de la Cruz una suerte de pretensión teísta que busque demostrar a Dios partiendo de la realidad del mundo, ni tampoco el ateísmo que considera al mundo como todo. Para la teología de la cruz es necesario enfrentarse sin bacilos al problema íntimo de la pasión de Cristo y su consecuente relación con el mundo, con la justicia social. De ahí que "en el contexto de la cuestión que confronta a Dios y al sufrimiento, también para la teología se hace inaceptable un Dios, que reina en el cielo con indolente felicidad. Tampoco hace justicia a la teología un dolor que toca al hombre sólo exteriormente, sin penetrar ni cambiar su persona" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975).

En segundo lugar, la teología de la cruz comprende a Dios desde la pasión de Cristo, esto es, como Dios sufriente que grita con el Dios abandonado y, especialmente, con la humanidad acosada por la injusticia y la pobreza, con las víctimas de la guerra y del pecado estructural. Desde esa perspectiva, para dicha teología Dios y sufrimiento no se contradicen. Lo que es propio de Dios se manifiesta en el sufrimiento y viceversa. "Esta teología incorpora la «rebelión metafísica», porque reconoce en la cruz de Cristo una rebelión en la metafísica o más exactamente: una revuelta en Dios mismo, es este mismo el que ama y sufre la muerte de Cristo a causa de su amor" (Moltmann, El Dios Crucificado, 1975). Con esto asume la crítica a la concepción metafísica de Dios.

Finalmente, el que ha muerto en la cruz, desde esta mirada teológica, es reconocido como el Dios humano porque Dios se reveló plenamente en Jesús de Nazaret, aquel que murió por amor en la cruz; y la cruz pertenece a la Trinidad y ella muestra todo su sentido humano y teológico en el grito del Jesús moribundo. Así, Moltmann pretende desmarcar la idea de Dios *in abstractum*, cuya explicación se centra en creer que la naturaleza de Dios se define a través de categorías. El objetivo de la teología de la cruz es hacer un replanteo de esa noción y su interés es adentrarse al sufrimiento en Dios. La teología cristiana, luego, tiene su punto de marcha en el crucificado de donde brota la *Esperanza* para toda la humanidad.

Referencias.

Biblia de Jerusalen. (2009). Biblia de Jerusalen. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Canobbio, G. (2007). ¿Puede sufrir Dios? Madrid: PPC.

Duquoc, C., Rahner, K., & Moltmann, J. (1997). Teologia de la cruz. Salamanca: Sigueme.

Estrada, J. A. (1997). La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios. Madrid: Trotta.

Ladaria, L. F. (2010). El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Metz, J. B. (1999). Por una cultura de la memoria. Barcelona: Anthropos.

Metz, J. B. (2007). Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae.

Moltmann, J. (1975). El Dios Crucificado. Salamanca: Sigueme.

Moltmann, J. (2006). Teologia de la Esperanza. Salamanca: Sigueme.

Moltmann, J. (2010). El Dios Crucificado. Salamanca: Sigueme.

Perez Gordo, A. (1996). La cruz interpretada por San Pablo. Teología de la Cruz, 26.

Santos, E. (1976). Teología de la esperanza en el itinerario histórico personal de Jürgen Moltmann. Franciscanum, 52-62.

Segundo, J. L. (2 de 09 de 1997). La concepción cristiana de hombre. Conferencia dictada en el V Curso iternacional de Verano. Montevideo (1962). Recuperado el 08 de 09 de 2009, de www.esnips.com: http://www.esnips.com/web/JuanLuisSegundo/

Torres Queiruga, A. (2011). Repensar el mal. De la ponerologia a la teodicea. Madrid: Trotta.

Notas

[2] Con relación a la cruz como objeto, se rastreó parte de la noción elaborada por el profesor Pérez Gordo: Designa ordinariamente la "madera" como material para fabricar objetos; también se empleó el término para decir palos, látigos e instrumentos de castigo o tortura: patíbulos, cepos, yugos, ordinariamente usados con los esclavos, dementes o prisioneros. Los LXX usa la expresión para referirse a árboles frutales. Indicaba un palo derecho y puntiagudo, fundamento de una construcción; "stauróo" significó "clavar estacas". "Stauros" representa el palo afilado en el que se coloca a un ajusticiado para deshonrarle, aplicándole castigo de infamia. También designa la idea de "patíhulum" latino, es decir, un palo transversal colocado sobre los hombros del reo y que se sujeta a otro vertical, con ello se adopta la forma de "T". Ver: Ángel Pérez Gordo, "La cruz interpretada por San Pablo", *Staurós*. Teología de la cruz, N. 26 (1996).

[3] "La importancia de la cruz para la revelación del misterio trinitario se ha puesto de relieve en la teología católica sobre todo gracias a los escritos sobre la cuestión de H. U. Von Balthasar, que han suscitado gran interés no exento de controversia. Es importante sobre todo su teología del misterio pascual publicada en *Mysterium salutis*. Ver: Luis Francisco Ladaria, *"El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010), 112.

[4] Anamnesis es un concepto que ha desarrollado el teólogo político J.B. Metz en algunos de sus libros, especialmente en *Memoria Passionis* y *Por una Cultura de la Memoria*; dicho concepto se puede comprender en términos de *rememorar, volver a experimentar* para actualizar el mensaje de Cristo en la cruz.

[5]Ese es el dios que ha construido la religiosidad popular del viernes santo y que, aunque valioso pastoralmente y con algunos elementos teológicos poco desarrollados, no se acerca con fuerza a la transformación radical que implica una verdadera teología de la cruz en la que la existencia cristiana juega su realización en la historia concreta del hombre.

[6]La teología de la cruz moltmaniana tiene clara influencia de la teoría crítica desarrollada, precisamente, en esos años de la posguerra con la escuela de Frankfurt y que llega aún hasta nuestros días, pero no entraremos a esbozarla.

[7] Es considerado como uno de los grandes reformadores del cristianismo, nace en Eisleben en 1483 y muere en 1546. Su concepción de la cruz y la crítica a la teología de la gloria, son base para el desarrollo de la Teología de la cruz de Moltmann.

[8] El teólogo uruguayo, Juan Luis Segundo, realiza un excelente comentario a la concepción cristiana de hombre a partir de la categoría teológica del amor, allí señala que dicho amor se revela en el rostro del necesitado y en la solidaridad humana, a los que sufren (Mt 25, 31-40). Amor que procede, en primer lugar, del amor de Dios, de la iniciativa de Dios y luego se inserta en el corazón del hombre. A esto lo llama sin temores materialismo cristiano. Ver: Juan Luis Segundo, "La concepción cristiana de hombre", conferencia dictada en los "V" Cursos Internacionales de verano, Montevideo (1962). Se encuentra disponible en: http://www.esnips.com/web/JuanLuisSegundo/.

[9] Teólogo alemán nació en 1906 y murió en 1945 en un campo de concentración. Fue también pastor luterano y un honesto opositor del régimen nazi..

[10] Filósofo marxista que escribió en 1959 el libro "Principio esperanza", de dicho texto se informa Moltmann para escribir sobre ese tema, sobre todo con el fin de recuperar una categoría eminentemente judeo-cristiana para la teología. Afirma Moltmann: "Dejar de lado al "Dios de la Esperanza" que promete y manda, inmanentizar totalmente en la historia el futuro esperado, cuando el futuro de la esperanza sobrepasa toda experiencia histórica de realización, porque es Dios mismo el contenido final de la Esperanza; entregar la herencia del Dios de la esperanza en manos del "principio esperanza", todo esto significaría hacer heredar a la esperanza de los cristianos los despojos del "principio esperanza" e inhumarla en una metareligión". *Op. cit.,* 235.

[11] Hegel y Kierkegaard por el lado de la filosofía, Dostoievski en el campo de la literatura teológica y, sobre todo, Nietzsche con su crítica implacable a la cultura, a Occidente, son quienes popularizan esta famosa tesis lapidaria, que revoluciona el mundo de la filosofía y de la teología.

[12] Vale la pena aclarar en consonancia con el pensamiento teológico de Moltmann, que el análisis que se realiza sobre la teología de la cruz no está pensado en términos de mera soteriología. Para el teólogo alemán esa visión o perspectiva de la teología de la cruz no es falsa, pero no es lo suficientemente radical para discernir el problema de la muerte de Dios a partir de la mirada al crucificado.

[13] Este teólogo consideró en su artículo sobre la cruz de Cristo, cómo la búsqueda de Jesús debía comenzar a través de un análisis en la historia.

[14] En el campo de la teología cristiana es muy difícil pensar un dios desde una concepción monoteísta-absolutista. Pero el dios cristiano es el Dios uno y trino, por esa razón fundamental no es lícito y válido desligarnos de la tradición y la teología que se ha forjado a lo largo de la historia, especialmente, del Dios que está presente en los evangelios, es decir, Dios Padre revelado en Jesucristo por la acción del Espíritu. Entonces, una primera respuesta sería afirmativa. El Dios Crucificado hay que pensarlo también como Dios trinitario. Además, en la relacionalidad del Dios trino se revela, precisamente, el Dios humano, que ofrece su paz, su justicia y su esperanza a todos. Es ese Dios el que genera nuestra identidad como cristianos y no otra cosa. El descuido histórico de esta tesis fundamental en teología y en el ámbito de la predicación o, si lo prefieren, en la enseñanza pastoral, ha llevado, como señala Moltmann, a una crisis de identidad del cristiano. Afirma: "pero en la práctica, las ideas religiosas de muchos cristianos muestran sólo un monoteísmo débilmente cristianizado, y es precisamente este monoteísmo general en teología y fe el que lleva hoy al cristianismo a su crisis de identidad". (Moltmann, El Dios Crucificado, 2010).

[15] Según esto, la teología trinitaria de la cruz, no ha sido lo suficientemente explicada a partir de las relaciones existentes entre Dios, que es Padre y su Hijo, el Señor, ni mucho menos la relación con el Espíritu, de donde emana o brota la condición de Hijo. Se ha comprendido el problema de la Trinidad a partir de una concepción monoteísta, al que la agregan, por costumbre generalizada, la idea de Cristo como Hijo de Dios. Pero no es una concepción trinitaria de Dios que sea comprendida, sino sólo aceptada sin más. ¿Sigue siendo muy especulativa la tesis del Dios Uno y Trino? Para Moltmann la respuesta la encuentran los creyentes y la teología cristiana en una vuelta al Crucificado, a la cruz como principio material de Dios.