

EL PUEBLO CRUCIFICADO

Ensayo de soterología histórica

Este trabajo no pretende ser una réplica polémica al libro de Mol tmann El Dios crucificado. Busca, en cambio, tratar del valor soterológico de esa gran parte de la humanidad literalmente crucificada por las opresiones naturales y, sobre todo, por las históricas y personales, que abre de inmediato una cascada de preguntas: ¿qué significa para la historia de la salvación el dato de la humanidad mayoritariamente oprimida? ¿se la puede considerar históricamente salvada cuando lleva sobre si el pecado del mundo? o ¿es salvadora del mundo precisamente por cargar con ese pecado? y ¿qué relación tiene con la Iglesia como sacramento de salvación? Esos enunciados ponen ya de relieve la importancia histórica y la seriedad teológica del tema que engloba la cristología y la soteriología enteras en su carácter de soteriología histórica.

El pueblo crucificado: En: Cruz y Resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva. Ed. Soto, México, 1978. pp. 49-82

Hablamos, claro está, de la salvación propuesta en la revelación pero subrayamos el carácter histórico en dos sentidos: como realización de la salvación en la historia única del hombre y como participación activa de la humanidad, y en concreto de la oprimida, en dicha salvación. A lo largo de ese ensayo aparecerá qué humanidad oprimida es la continuadora, y hasta qué punto, de la salvación de Jesús. Con ello la soteriología histórica tendrá como punto de referencia principal la salvación de Jesús, pero subrayará el carácter histórico de esa obra, y precisamente como continuación y seguimiento de Jesús y su misión.

El análisis se centrará, dejando de lado otros puntos de vista, en la perspectiva que sitúa en unidad la figura de Jesús con la de la humanidad oprimida: su pasión y muerte.

1. La pasión de Jesús vista desde el pueblo crucificado y la crucifixión del pueblo vista desde la muerte de Jesús

Esta contraposición quiere poner de relieve una cuestión de método teológico, muy subrayada por la teología latinoamericana: que toda situación histórica deba *verse* desde la revelación y la revelación *enfocarse* desde la historia. Lo primero parece obvio para el creyente, aunque ofrezca el riesgo de elegir equivocadamente como clave de interpretación lo que corresponde a una situación distinta. Lo segundo es menos claro si se afirma que la situación enriquece y actualiza la totalidad de la revelación y se dice que no toda situación es igualmente apta para ofrecer la plenitud y autenticidad de la revelación.

Nuestro tema relaciona dos polos decisivos en la revelación y en la situación concreta y aclara el carácter histórico de la salvación de Jesús y el carácter salvífico de la crucifixión del pueblo, una vez aceptado que en Jesús se da la salvación y que en la humanidad ha de realizarse históricamente.

Con ello se enriquece el sentido de la pasión de Jesús y de la crucifixión del pueblo y, consiguientemente, de lo que es Jesús y de lo que es el pueblo. Pero en contrapartida subraya crudamente dos cuestiones: el aparente fracaso de Dios ante el mal y el pecado que crucifica al pueblo después del anuncio de su salvación definitiva, y el sentido histórico de esa humanidad oprimida y de la tarea histórica de su salvación.

Pondremos el énfasis en lo que Jesús y el pueblo representan para la salvación de la humanidad. Es lícito acentuar esos aspectos soteriológicos si no olvidamos que son inseparables de los ontológicos, es decir, de lo que son Jesús y el pueblo. Ese acento no significa de ninguna manera reducir el ser y la misión de Jesús a la salvación intrahistórica, pero sin ella no quedan suficientemente iluminados. Es necesario advertir eso para no absolutizar un aspecto parcial de Jesús ni equivocar el papel del pueblo oprimido en las luchas históricas. Ni Jesús ni el pueblo crucificado son la única salvación de la historia dada su gran complejidad estructural, pero sin uno y otro la salvación histórica no puede completarse ni siquiera en cuanto tal. El creyente sabe que esto último es verdad, al menos con respecto a Jesús, pero debe predicarlo al no creyente de forma que su aportación sea verificación histórica de la salvación cristiana y no impida ni mixtifiqué la organización política popular ni su aportación a la tarea histórica de liberación.

Proponer la crucifixión del pueblo como fuente de salvación histórica verificable, aunque no la agote, resulta tan escandaloso como afirmarlo de la de Jesús.

Hoy, predicar que la vida viene de la muerte de Jesús ha perdido para los cristianos el tono de escándalo. Pero convendría recuperar esa "locura" que experimentaron las primeras generaciones cristianas, si no queremos perder la verdad histórica de la pasión en una triple dimensión: en Jesús mismo, que paulatinamente fue entendiendo las exigencias del Reino; en los perseguidores, que no admitieron que la salvación implicara determinadas posiciones históricas y, finalmente, en la Iglesia, que rehuye la pasión en el anuncio de la resurrección.

Efectivamente, resulta escandaloso proclamar, a unos creyentes acostumbrados a oír sin pes¹añar que la muerte de Jesús trajo la vida al mundo y que no aceptan ni teórica ni prácticamente que esa vida pase hoy por los hombres explotados, que los oprimidos son la salvación histórica del mundo. Y es también escandaloso para los que buscan la liberación histórica de la humanidad y ven a los oprimidos como personas a liberar y no como salvadores y liberadores.

Es cierto que hay movimientos históricos que entienden esa perspectiva liberadora de los oprimidos. Es conocido el texto de Marx: "¿Dónde reside, pues la posibilidad positiva de la emancipación alemana? *Respuesta:* en la formación de una clase con *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas: de una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho especial*, porque no se cornete contra ella ningún *daño especial*, sino el *daño puro y simple*; que no puede invocar ya un título *histórico*, sino un título *humano*; que no se encuentra en ninguna índole de antítesis unilateral con las consecuencias, sino en una antítesis total con las premisas del estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida total* del

hombre y que, por lo tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución de la sociedad, como clase especial es el proletariado.

El proletariado comienza a nacer, en Alemania, de resultas del movimiento *industrial* en ascenso. Pues lo que forma el proletariado no es la pobreza que *nace naturalmente*, sino la *producida artificialmente*, no las masas humanas mecánicamente agobiadas por el peso de la sociedad, sino las que nacen de la *aguda disolución* de ésta...

Cuando el proletariado pregona la *disolución del orden universal anterior*, no hace más que proclamar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la *disolución de hecho de ese orden universal*... "

Pero debe decirse que no representa todo el pensamiento marxista y menos todavía su praxis histórica sobre el problema.

El desprecio marxista por el *Lumpenproletariat*, como freno a la revolución, podría dejar fuera del campo histórico a la mayor parte de la humanidad crucificada. Sin entrar ahora a fondo en esta cuestión, afirmamos que el marxismo ha tenido la genialidad de comprender el papel del desposeído en la recuperación de la humanidad, en la construcción del hombre nuevo y de la tierra nueva, pero en cambio no ha planteado en toda su universalidad su aportación a la salvación integral de la historia humana.

Pero escandalice o no afirmar como salvadoras la pasión de Jesús y del pueblo, lo cierto es que la inverosimilitud salvífica de la cruz de Jesús ilumina la de la crucifixión del pueblo y ésta evita una interpretación ingenua de la primera.

Por una parte la resurrección de Jesús es esperanza para los días de los oprimidos. Lc 22, 1518 y su paralelo Mc 14,25 confirman que Jesús mantuvo la esperanza en el triunfo definitivo del Reino de Dios y que tras su muerte celebraría de nuevo la pascua y organizaría el banquete del Reino que ha de llegar necesariamente. Su muerte no impedirá la salvación futura ni le dominará. No habrá, por tanto, un hiato desmembrador entre la irrupción del Reino y la muerte violenta de Jesús; se trata de hechos que van inseparablemente unidos y, por tanto, la resurrección no será sólo una comprobación o un consuelo sino la seguridad de la prosecución de su obra y de la continuación de su vida para realizarla.

Esa esperanza, sin embargo, no elimina la pasión hasta lo más extremo del abandono. La certeza del Reino no impidió que Jesús "viera" la conexión de los días de dolor y fracaso del Reino con la gloria del triunfo final. De ahí su ejemplaridad para todos los que aparecen más como los condenados de la tierra que como sus salvadores. En su condena personal Jesús aprendió el camino de la salvación definitiva, que consistía en el advenimiento del Reino de Dios, más que en una resurrección personal al margen de la predicación del Reino.

Pero, por otro lado, la pasión del pueblo no permite una interpretación ahistórica de la muerte y resurrección de Jesús, que relegara equivocadamente el Reino a una etapa más allá de la historia, de forma que careciera de sentido continuar en ella la misión del anuncio del Reino. Esa concepción traicionaría la vida de Jesús dedicada por entero al Reino y dejaría incumplida la profecía de persecución de los continuadores de su tarea. Cuando Pablo habla de completar lo que falta a la pasión de Cristo rechaza una

resurrección ahistórica desinteresada de lo que ocurre ahí, entre los hombres. Es precisamente el reino del pecado que crucifica a tanto número de hombres lo que obliga a la historización de la muerte de Jesús como pascua histórica del Reino de Dios.

2. Importancia histórica de la cruz en la historia de salvación

La perspectiva ascética de la cruz ha desvirtuado su significación histórica y ha suscitado un rechazo de lo que tenga que ver con ella. Ese rechazo es explicable y la renovación del misterio de la cruz tiene poco que ver con la represión gratuita que sitúa la cruz donde uno desea y no donde está, como si Jesús la hubiera buscado y no se la hubiera impuesto, precisamente, el anuncio del Reino.

Más peligrosa resulta todavía la eliminación del aspecto histórico en las teologías de la creación y de la resurrección, pues en ambas la cruz queda reducida a un incidente o un misterio puntual que místicamente actúa sobre las relaciones entre el hombre y Dios.

La teología excesivamente apoyada en la creación, desconoce la novedad del Dios cristiano que se revela en una historia de salvación. Ignora que el pueblo de Israel llegó a la idea del Dios creador no por reflexión sobre el curso de la naturaleza, sino sobre la historia del pueblo elegido. Israel tomó conciencia de Yahvé salvador y redentor en las luchas del Exodo, como creador y dinamizador de un pueblo; la fe en un Dios creador es un fruto posterior, cuando la experiencia del fracaso del exilio le abre a una conciencia universalista, que exige un creador de todos los hombres. Una fe al margen de la historia no es una fe cristiana; en el mejor de los casos será un teísmo corregido.

Tampoco resulta cristiana una fe que se apoye exclusivamente en la vivencia creyente del resucitado con olvido de las raíces históricas de la resurrección. Es una tentación antigua que obligó muy pronto a subrayar la continuidad del Resucitado con el crucificado. Sin ella se supone erróneamente que la lucha contra el pecado y la muerte ha terminado ya en el mundo y el Reino quedaría reducido a algo futuro, que por su proximidad no necesita contribución humana o por su lejanía se circunscribe a la resurrección de los muertos. Si la vida del Resucitado triunfante es el futuro para la humanidad, esa vida resucitada es la misma que la de Jesús, crucificado por nosotros. La vida inmortal es el futuro de salvación sólo si uno se entrega a la obediencia al crucificado, capaz de vencer al pecado.

Cristianamente hablando, la conexión inmediata de creación y resurrección es falsa. El proceso de destrucción de "la imagen y semejanza original" no se recompone sino por un proceso histórico de muerte y resurrección. Y eso significa crear el futuro y no rehacer el pasado. La salvación del hombre consiste en la creación de un hombre nuevo, construido en la resurrección de quien ha luchado hasta la muerte contra el pecado.

En otras palabras, la esperanza escatológica de la fe se expresa como Reino de Dios y como resurrección de los muertos, y significa que el Reino, como comunión de los hombres en paz y justicia, no es posible sin un cambio radical de las presentes circunstancias humanas, lo que se formula como "resurrección de los muertos". Y expresa también la unión del destino individual y el destino político del hombre.

La resurrección, por tanto, remite a la cruz. Jesús resucita por haber sido crucificado; le es devuelta la vida nueva del Reino porque le fue arrebatada la vida por el Reino de Dios. Ese es el curso seguido en la construcción de los evangelios: la necesidad de historizar la vivencia del Resucitado lleva a la consideración histórica de la pasión, que ocupa un lugar tan desproporcionado en los evangelios, y que exige una narración de la vida de Jesús. Todo el conjunto intenta valorar dos hechos de una misma realidad: el fracaso de Jesús en su muerte y la persecución que pronto afecta a las primeras comunidades.

Esto significa que la cruz no obedece a un masoquismo espiritualista, sino al descubrimiento de una realidad histórica. La muerte de Jesús explica que el anuncio de la salvación choca con la resistencia del mundo, porque el Reino de Dios se enfrenta al del pecado. La cruz no es, pues, señal de mortificación, sino de ruptura y empeño. Y eso aparece tanto en la muerte del profeta, como en la de la humanidad por quienes se hacen dioses dominadores de ella.

Si una consideración espiritualista de la pasión lleva a la evasión del compromiso histórico, un compromiso histórico con los crucificados de este mundo obliga a fijarse en el sentido teológico de ese compromiso y referirse a la pasión de Jesús. La consideración histórica de la pasión ayuda a la teología y ésta remite a aquélla.

3. La muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo son hechos históricos y resultado de acciones históricas

a) Se puede hablar de necesidad de la pasión de Jesús y del pueblo sólo si se entienden como necesidad histórica y no como fatalidad natural. Por tratarse de necesidad histórica aclara lo que sucede en la historia y posibilita su transformación, lo que no sucedería si se tratara de una necesidad natural.

La Escritura (Lc 24,36) formula como principio esa necesidad histórica de la pasión: ¿no tenía que padecer todo eso el Mesías para entrar en su gloria? Es histórica, no porque la anunciaran los profetas para un tiempo, sino porque prefiguraron el futuro del Mesías según les ocurrió a ellos como resultado de la oposición del pecado a la predicación del Reino. El empeño y la lucha por la liberación histórica les trajo persecución y muerte como consecuencia histórica de una vida fiel a la palabra de Dios. Tan larga experiencia lleva a la conclusión de que, en nuestro mundo, es ley de vida que la palabra de Dios pase por la persecución y la muerte.

Y es lógico, pues si el Reino de Dios y el del pecado son dos realidades contradictorias que tienen como protagonistas a hombres de carne y hueso, los opresores no podrán ejercer su poder sino sobre aquellos que sólo poseen la fuerza de su palabra y de su vida ofrecida por muchos.

No es que la vida exija la muerte como una necesidad dialéctica ni como en biología la semilla muere para dar fruto. Cuando los evangelios utilizan esa imagen es para poner de relieve que el crecimiento es cosa de Dios, pero no para definir esa necesidad como necesidad natural. Si así lo hicieran quitarían responsabilidad a los que matan a los profetas y crucifican a la humanidad, disimulando púdicamente lo que el mal tiene de pecado y, por otra parte, justificarían la pereza histórica como si la nueva vida no

dependiera del esfuerzo de los hombres, que no necesitarían ni conversión interior ni rebelión contra su exterior.

La necesidad histórica obliga, en cambio, a subrayar las causas de lo que ocurre. Teológicamente, lo fundamental está expresado claramente en la Escritura: el paso por la muerte a la gloria es necesario por razón del pecado, que domina el corazón del hombre, y sobre todo, de un pecado histórico que reina colectivamente sobre el mundo y los pueblos. Existe un pecado teologal y colectivo, sustrato del pecado personal (Moingt), al que se refiere la muerte de Cristo por los pecados. Es ese pecado colectivo el que impide el futuro que Dios quisiera para la historia, el que hace reinar la muerte en ella y el que hace clamar por el nuevo y libre pueblo de Dios. Por eso Moingt afirma que la redención será "la liberación política del pueblo y su conversión a Dios". La necesidad histórica tiene distinto carácter con respecto a la muerte o a la gloria: es necesario pasar por la muerte para llegar a la gloria, pero no siempre la gloria sigue a la muerte. Y eso incluye un comportamiento distinto en la lucha contra el pecado o en la recepción de la vida.

En ambos casos hay una cierta exterioridad con relación al hombre individual: el pecado y el mal del mundo no se reducen a la suma de infracciones individuales; y el perdón o la transformación del mundo es un don gratuito al que el hombre colabora posteriormente. Pero se trata de una exterioridad distinta: pues en el pecado se trata de una obra humana, mientras la gracia, que excluye, es cierto, toda pasividad ya que opera y actúa a través y en el hombre, es una obra de Dios. Aunque Dios dé el crecimiento se precisa la acción humana en la destrucción de la objetividad del pecado y en la construcción de la objetivación de la gracia. Si no fuera así se trataría de una necesidad natural, no histórica, y el hombre sería o la negación absoluta de Dios o el ejecutor automático de unos presuntos planes divinos.

Ni los discípulos ni Jesús mismo entendieron la "necesidad" de la muerte, ni siquiera con la lectura de las Escrituras, sino después de haber ocurrido. Cuando hubo sucedido, los creyentes, admirados, hallaron en la Escritura los signos de la voluntad de Dios que hacía "necesaria" la muerte.

No se trata tampoco de una "necesidad" por razones expiatorias o sacrificiales. Incluso cuando se interpreta la muerte de Jesús a la luz del siervo de Yahvé del segundo Isaías, el esquema no es "pecado-ofensa-víctima-expiación-perdón". Tal esquema, de cierta virtualidad para algunos aspectos y mentalidades, puede convertirse, de hecho, en evasión del compromiso en la lucha contra el mal en el mundo. En momentos de gran presión de conciencia por la idea de pecado, culpabilidad y condena eterna resultaba imprescindible insistir en el perdón de la culpa y la anulación de la condena por parte del Dios ofendido. Pero el aspecto verdadero de esa concepción no subrayaba suficientemente la objetividad del pecado colectivo ni a la "necesidad" histórica de la acción humana para destruir la injusticia y construir el amor. Una mejor teología del pecado debe rebasar los esquemas expiatorios, manteniendo seriamente la realidad de la falta, para no abandonar el campo a las fuerzas opresoras ni descuidar la conversión personal.

b) Por ello, resulta fundamental para la cristología y la soteriología histórica subrayar el carácter histórico de la muerte de Jesús. Las nuevas cristologías recalcan cada día con mayor fuerza que Jesús "es matado"-según los Sinópticos- por su conducta histórica,

incompatible con los designios de los detentadores de los poderes religiosos, económicos y políticos. Si se le llama blasfemo y agitador es porque se reconoce que el Reino que proclama es beligerante contra el orden y las instituciones establecidas y por ello se hace reo de muerte. Olvidar ese sentido histórico o interpretarlo místicamente es evadir el sentido de la cruz y no profundizarlo. Y la misma fórmula "muerto por nuestros pecados" no puede interpretarse superficialmente como módulo expiatorio que deje intacto el curso de la historia.

Jesús adopta una determinada conducta no porque terminara en la muerte ni porque buscara una muerte redentora, sino porque la fidelidad al Reino de Dios la exigía. Si Pablo subraya el valor soteriológico de la muerte y Lucas el de la Resurrección no significa que Jesús pretendiera directamente una u otra cosa, sino anunciar imperiosamente el Reino, incluso hasta la muerte que le mereció la resurrección. Jesús, desde luego, comprendió que sus posturas le enfrentaban a una muerte probable, sin embargo antes y mejor intuyó el valor salvífico de su vida que el de su muerte. En efecto, su predicación se centra en el anuncio del Reino y no en la espera de su muerte, aunque la vea como posibilidad real en su choque con el poder. Y no es exacto pensar que hubo un paulatino desplazamiento del centro de su mensaje, en la predicación y las exigencias, desde la vida hacia la muerte, pues incluso los textos que hablan de un seguimiento difícil y conflictivo ponen el acento en la continuidad de la vida con la muerte, y no en la ruptura que significa la muerte, frente al camino de salvación que representa la vida.

La salvación no puede interpretarse como fruto místico de la muerte de Jesús, separado de su comportamiento. Ni se trata de aceptar un destino natural, o impuesto por el Padre. Se trata de una acción que lleva a la vida a través de la muerte y hace imposible separar lo histórico y lo salvífico en el caso de Jesús. Por tanto, la muerte de Jesús no es el blanco del sentido de su vida, sino el final del esquema que debemos reproducir los hombres en nuestra vida con la esperanza de la resurrección y el sello de la exaltación. La muerte de Jesús resulta el sentido final de su vida sólo porque la muerte como consecuencia de su actitud explica el sentido teológico e histórico de esa vida. Es su vida la que da sentido a su muerte y en consecuencia, la muerte, que ha recibido el sentido de la vida, constituye la razón plena de esa vida. Por consiguiente, sus discípulos no deben fijar primariamente su atención en la muerte como sacrificio, sino en la vida de Jesús, que si se acepta realmente llevará a sus mismas consecuencias.

La soteriología histórica busca dónde y cómo se realizó la acción salvadora de Jesús para proseguirla en la historia. Es cierto que la vida y muerte de Jesús tienen un carácter único e irreplicable como presencia definitiva de Dios entre los hombres, incomparable con cualquier otra vida o muerte. Su cualidad única no estriba en la separación de la humanidad, sino en el carácter definitivo de su persona y de la omnipresencia salvífica que posee. Esa vida y esa muerte continúan en la tierra y no sólo en el cielo. La insistencia en su condición de cabeza de un cuerpo y de la misión del Espíritu como continuador de su obra reafirman ese desplazamiento histórico. La continuidad entre la vida y la muerte históricas y su presencia actual no es puramente mística y sacramental; es decir, ni el culto, ni la Eucaristía son la totalidad de la presencia de Jesús, sino que se requiere una continuidad histórica que siga realizando lo que El realizó y como lo realizó.

En resumen, en la acción de Jesús y en su biografía personal hay una dimensión transhistórica, que no quiere decir fuera de la historia, sino que atraviesa la historia. Y por eso tiene sentido preguntarse quién sigue realizando en la historia lo que fue su vida y su muerte.

c) Una primera aproximación será ver que existe un pueblo crucificado producto de acciones históricas. Quizás eso no basta para decir que ese pueblo es la continuación histórica de la vida y muerte de Jesús. Pero antes de buscar las razones que lo demuestren debemos partir del mismo punto donde arrancaba el valor salvífico de la vida Y muerte de Jesús.

Pueblo crucificado es aquella inmensa colectividad oprimida por un orden social que beneficia a una minoría que domina mediante un complejo de factores eficaces y poderosos que deben estimarse como pecado. Propiamente no contempla la opresión individual por acciones injustas o por causa de la lucha por la justicia, aunque la subsuma en la colectividad como lugar de realización, ni tampoco la desgracia que obedece a causas puramente naturales, aunque las integre como ocurridas en un determinado orden histórico.

La colectividad como sujeto de la salvación está en el sentido originario de la Escritura, pues la salvación se ofrece primariamente al pueblo y en cuanto miembro de éste, el individuo puede ser siervo de Yahvé. La doble experiencia de que el pecado individual se enraíza en el pecado colectivo y que la vida personal queda configurada por la del pueblo, llevan al convencimiento de que la salvación y la perdición se juegan primariamente en la dimensión comunitaria. La consideración individualista sólo será correcta si no olvida la dimensión colectiva, a cuyo olvido es proclive el individualismo de la cultura occidental y de sus élites. El egoísmo y la irresponsabilidad demuestran la falsedad de esas concepciones y que el desarrollo pleno de la persona no puede exigir la negación de la dimensión colectiva.

Si teológicamente la consideración colectiva está justificada, también lo está realmente. Se trata de una constatación histórica enfocada a la luz de la salvación. Quien tiene preocupación creyente no puede por menos que atender a la realidad histórica en forma de humanidad crucificada y preguntarse por lo que ese sufrimiento tiene de pecado y de exigencia de salvación.

Frente a esa realidad tan grave y universal de la humanidad crucificada, pasa a un segundo lugar la importancia del dolor individual de los que no pertenecen a ella, no por desinterés de su valor individual o psicológico, sino para situarlo dentro de su marco de referencia. La mirada de fe levanta la sospecha de si ese pueblo crucificado, además de ser el destinatario principal del esfuerzo salvífico, no será, en su situación de crucificado, también principio de salvación para el mundo entero.

No es éste el lugar de determinar el volumen y la cualidad de la opresión generalizada o sus causas, aunque no puede dejarse de lado, como escandalosamente ha hecho la teología elaborada desde las sociedades ricas. No hay que insistir en la explicación de su evidencia, conviene, en cambio, que sea vivido experiencialmente.

Pues bien, aunque hay factores "naturales" en la actual situación de injusticia, no se pueden olvidar las razones históricas. Como en el caso de Jesús la crucifixión del

pueblo no es una fatalidad natural, sino resultado de la necesidad de que muchos sufran para que unos pocos gocen, que muchos sean desposeídos para que pocos posean y la represión de las vanguardias denunciando se produce según el mismo esquema de Jesús, aunque con distinto sentido.

La opresión del hombre por el hombre se debe a causas individuales y colectivas muy diversas, por eso el anterior análisis general debe historizarse. Pero en la actualidad, la opresión tiene unas características comunes que hacen responsables a quienes por acción u omisión no se alinean a favor de la liberación.

Este esquema sumario exige un análisis más pormenorizado, porque aunque es verdad el esquema general de que se crucifica a otro para vivir uno mismo, existen subsistemas de crucifixión en los grupos de opresores y en los oprimidos. Se ha explicado a menudo cómo dentro del grupo de los oprimidos hay quienes se ponen al servicio de los opresores o despliegan sus propios instintos de dominación. Este hecho no permite la simplificación de clasificar a la humanidad de forma maniquea en buenos y malos, según el campo de pertenencia de los individuos, que dispensaría de la atención a la conversión personal. La huida egoísta de la propia muerte, sin aceptar que la vida se gana cuando se entrega a los otros, es una tentación permanente de todo hombre, que queda modulada, pero no anulada por la ubicación en una realidad estructural determinada.

Al encarar y referir mutuamente la muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo ambas aparecen a una nueva luz. La del pueblo evita mitificar la muerte de Jesús y esa evita magnificar salvíficamente la crucifixión del pueblo, como si el sólo hecho de ser crucificado ya aportara la salvación y la vida. Hay que iluminar esa crucifixión desde lo que fue la muerte de Jesús para comprender su alcance salvífico y el modo cristiano de salvación. Y, por tanto, examinar también los principios de vida que se entrecruzan con los de muerte, pues si la fuerza de muerte y pecado es masiva, no es menos real la existencia de la gracia y la vida. No se puede olvidar ninguno de esos aspectos. Más aún, la salvación sólo podrá entenderse como un triunfo de la vida sobre la muerte, preanunciado ya en la Resurrección, si su decurso sigue los pasos conforme al sentido que tuvieron en Jesús.

4. La muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo vistas desde el siervo de Yahvé

Una de las imágenes que utilizó la Iglesia primitiva para explicar adecuadamente la muerte de Jesús fue el Siervo de Yahvé del deuteró-Isaías. Ello nos permite ver lo que fue, en uno de sus aspectos, la muerte de Jesús, y sobre todo, en el mismo sentido, lo que es la crucifixión del pueblo.

Esta sección tendrá tres partes: en la primera se recogerán algunas de las características del Siervo propuestas por el deuteró-Isaías; en la segunda se contrastarán esas características con la vida y muerte de Jesús; en la tercera se compararán con las del pueblo oprimido si ese ha de ser el continuador de la obra redentora de Jesús. Las dos primeras partes van orientadas a la tercera. Así, si no llegara a probarse que el pueblo oprimido es la continuación histórica de la crucifixión y del crucificado, se mostrará al menos el camino para modelar o configurar su muerte con la de Jesús, habida cuenta de la distinta realidad y función que les compete.

a) Examinaremos las características del siervo de Yahvé, desde la perspectiva del pueblo crucificado. Toda lectura se hace desde una situación y es una ingenuidad creer que se puede hacer una lectura neutra. En ese supuesto se comete un error epistemológico, creyendo posible una interpretación no condicionada, y un error teológico, al desdeñar el lugar más apto de lectura, que será la perspectiva de aquel a quien va dirigido el texto. En cada momento histórico el destinatario es distinto, y hoy creemos que en ese tema el destinatario es el pueblo crucificado y eso esperamos que quede confirmado por el hecho de que el pueblo crucificado queda mejor iluminado por el texto y el texto enriquecido y actualizado por ese destinatario histórico. No es este el lugar de justificar epistemológica y teológicamente este método que subordina los análisis exegéticos, sin excluirlos, pero debe explicitarse para no inducir a engaño.

No es relevante ahora determinar si el "siervo" es un personaje colectivo o individual, lo que interesa en este momento es ver qué dice el texto a su destinatario, el pueblo oprimido.

Y esa teología del Siervo, presupone que Yahvé encuentra a su pueblo en la historia, que se constituye en lugar de cercanía y responsabilidad del pueblo. La unidad de la historia y lo que Dios quiere manifestar es patente en las referencias a la humillación de Babilonia y el triunfo de Ciro como pruebas contundentes. En ese contexto histórico han de leerse los cuatro cantos del siervo doliente.

El primer canto (Is 42, 1-4) trata de la elección del siervo que recae en quien "traiga el derecho a las naciones". Se trata, por tanto, de una implantación de la justicia en el sentido de hacer justicia a los oprimidos y no privilegiar los intereses de los opresores, aunque no se olvida la necesidad de hacer un hombre nuevo que viva interiormente de verdad el derecho y la justicia. Hay, también, una mirada universalista que rompe el horizonte estrictamente judaico. Y es una respuesta de Dios a lo que "esperan" los pueblos oprimidos y que el siervo implantará, sin vacilar en la tarea.

Por muy terrenal o política que parezca esa misión de traer el derecho (no se habla de conversión de pecadores, o de restauración del culto...) es Dios mismo quien la elige y la ratifica (42,6 y 42,7). Y en ese anuncio de futuro frente a lo que ocurre, se expresa el nombre y el ser del Señor para los hombres.

El segundo cántico subraya la elección y el respaldo de Dios a quien parece no tener fuerza para hacer reinar la justicia y a quien desprecian los poderosos (49, 4 y 7). Y le encarga construir una tierra nueva y un pueblo nuevo, hacia un estado de abundancia, libertad y luz "porque el Señor consuela a su pueblo y se compadece de los desamparados" (49,13). Esa idea de que Dios está del lado del oprimido y contra el opresor es fundamental en el texto y se refiere a todo el pueblo y no sólo a individuos particulares (49,26).

El tercer cántico resalta la importancia del sufrimiento en la marcha liberadora del pueblo. El Señor respalda ese sufrimiento y dará la victoria a quien parece el derrotado (50,7). No hay, pues, lugar para el abatimiento, porque el dolor no es en vano. Los oprimidos gustarán una esperanza que cambiará sus vidas por completo (51,11).

Pero es en el cuarto cántico donde más se desarrolla el tema de la pasión y gloria del siervo. En primer lugar se contrapone vigorosamente la situación real del siervo y su

capacidad de salvación (52, 13-15). Es precisamente ahí donde la descripción de la persecución del siervo en su misión de implantar la justicia reviste caracteres similares a los que sufre hoy el pueblo oprimido. Las impresionantes frases del capítulo 53, 2-12, fundamentales en cualquier soteriología, admiten diversas lecturas, según los problemas que iluminen. En nuestro caso sobresale la semejanza con lo que le ocurre al pueblo crucificado. Si una lectura tradicional ha visto, en la figura del siervo, prefigurada la pasión de Jesús, no hay que cerrar los ojos a lo que esa misma figura tiene en común con la situación de la mayoría de la humanidad. Desde esa perspectiva cabe subrayar algunos momentos histórico-teológicos de ese cántico impresionante:

1. Se trata de una figura despreciada, conducida a la muerte sin defensa y sin justicia, precisamente por la intervención histórica de los hombres.

2. No se le considera posible salvador del mundo, sino, al contrario, herido por Dios, humillado y condenado.

3. Aparece como pecador, fruto del pecado y lleno de pecados; se le cuenta y sepulta entre los malhechores.

4. La visión creyente ve las cosas de otro modo. Sin ser pecador sufre las consecuencias; es traspasado y triturado por los crímenes del pueblo. Está en situación desesperada a causa de los pecados de los demás y son esos pecados los que le llevan a la muerte y le condenan.

5. El siervo acepta este destino hasta la muerte por los pecados de los otros, aunque no tiene parte en ellos. Al cargar con los crímenes de todos, su muerte no es inútil, sino expiación e intercesión por los pecados de todos. Sus cicatrices curan a todos.

b) El siervo, en su vida aplastada, acabará triunfando. No sólo justifica a los demás, sino que verá su descendencia y prolongará sus años, verá la luz y se saciará de conocimiento.

7. El Señor mismo asume esta situación y carga sobre el siervo todos los crímenes humanos. Dios mismo le tritura con el sufrimiento expiatorio, aunque luego le premiará y otorgará el triunfo y la recompensa total. Son las expresiones más duras que pueden significar que Dios acepta como querido por El y como saludable, el sacrificio de quien históricamente muere por los pecados de los hombres. Sólo en un difícil acto de fe el cantor del siervo puede entender lo que parece ser lo opuesto a los ojos de la historia. Precisamente por la injusticia de la situación de ver cargado de pecados y de sus consecuencias al inocente, se atreve a atribuir a Dios lo que está sucediendo: Dios no puede menos que atribuir un valor plenamente salvador a ese acto de absoluta injusticia histórica. Y se lo puede atribuir porque el mismo siervo acepta su destino de salvar por el sufrimiento a los causantes del mismo.

8. Finalmente la orientación global de ese cántico y de los tres anteriores, su sentido profético de futuro y su ámbito universal hacen que no pueda precisarse de forma unívoca la concreción histórica del siervo. Será siervo de Yahvé quien cumpla el destino expresado en los cánticos y, por antonomasia, quien lo cumpla con mayor plenitud. Mejor dicho, siervo de Jahvé será todo crucificado injustamente, por los pecados

humanos, porque los crucificados forman una unidad, aunque esa tenga miembros con funciones distintas en la unidad de la expiación.

Por más acentuados que resulten los caracteres del fracaso, sobresale, sin embargo, la esperanza de un triunfo, de carácter público e histórico y relacionado con el triunfo del derecho y la justicia.

b) La relación del siervo doliente con el Mesías fue ya precristiana. Y una cierta línea de reflexión teológica comprendió pronto que el triunfo del Mesías no llegaría sino a través del paso del sufrimiento y la muerte, a causa del pecado. El mismo deuterero-Isaías, a pesar de subrayar el amor de Yahvé por su pueblo, no deja de pronunciar amargas quejas por su pésima conducta. El misterio del pecado y del mal intervienen seriamente en una interpretación más cabal de la acción de Dios en la historia.

El N.T. se sirve con frecuencia de la teología del siervo de Yahvé en la línea de ofrenda por los pecados para interpretar el hecho histórico de la muerte de Jesús, aunque casi sin referencia explícita a la figura del siervo, probablemente porque el título de "Hijo de Dios" resultaba más asimilable a las comunidades helenísticas que el de "siervo de Dios". J. Jeremías piensa que la interpretación cristológica del siervo de Yahvé del deuterero-Isaías pertenece al estadio palestino y prehelénico de las comunidades cristianas y Cullmann cree que se trata, con gran probabilidad, de la cristología más antigua.

Sin embargo, comúnmente los exegetas no creen que Jesús tuviera conciencia de ser el siervo de Yahvé del deuterero-Isaías. No entramos ahora en esa discusión, nos basta subrayar que la comunidad primitiva interpretó teológicamente la vida de Jesús desde el horizonte del siervo, y que por tanto, aunque sin saberlo explícitamente, Jesús habría desempeñado esa misión.

Quizás alguien arguya que los sucesos históricos de los evangelios no sean más que la carne histórica con que las comunidades primitivas revistieron la teología del siervo. Pero aunque fuera así -lo cual no parece aceptable en su totalidad- nos bastaría con el reconocimiento de la necesidad de historizar el modo de salvación y la salvación misma, para justificar nuestro intento.

Si, al contrario, se admitiera que Jesús tuvo conciencia de ser la plena realización del siervo doliente, esa conciencia no la tuvo desde el principio, ni en los inicios de su vida pública; lo que significa que sólo su vida de anuncio del Reino y de oposición a los enemigos del Reino le condujeron a la aceptación esperanzada del destino salvador del siervo: en Él la lucha contra el pecado había sido anterior a la muerte por el pecado.

No resulta fácil aceptar que Jesús haya manifestado públicamente que su muerte tuviera valor salvador, pues ni predicación ni comportamiento se orientan o dependen de su muerte futura. Todavía más difícil resulta saber si Jesús comunicó a sus discípulos más cercanos, en vísperas de la pasión, el significado salvífico de su muerte. Si lo hizo, tuvo que ser en la última cena.

Sin entrar a fondo en esa cuestión nos atenemos a posiciones intermedias entre el positivismo literal de Jeremías y el escepticismo histórico de Bultmann. Schürmann en esa línea, y después de un largo análisis exegético, concluye que una perspectiva soteriológica es la que mejor explica los gestos de ofrenda de quien va a morir y anuncia

la salvación escatológica. En esos gestos del siervo realizados por Jesús, la salvación escatológica se hace comprensible en la acción simbólica de quien se ofrece hasta la muerte como culminación de su vida, que ha definido siempre como una entrega total a los demás. El reconocimiento del valor salvífico de la muerte de Jesús después de la Resurrección fue posible por el recuerdo de su actitud previa expresada en los gestos de la última cena e interpretada a la luz del siervo doliente. Se fue viendo que esa muerte era necesaria, conforme a las Escrituras, que tenía un valor salvífico y que se extiende a los que le siguieron y a los pecados de la multitud.

En contra de la autocomprensión de su muerte, está el grito de abandono en la cruz, recogido en Mt 27,26 y Mc 15,35, que parece expresar un cierto desfallecimiento de la fe y la esperanza. Eso pareció tan grave que Lc 23, 46-47 lo sustituyó por una palabra de confianza y Jn 19,30 por una de plenitud. Pero como esas palabras de abandono pueden no ser más que el principio del Salmo 22, que concluye en la esperanza, no es seguro que quieran expresar un sentimiento de abandono. Leon-Dufour cree que esas expresiones se refieren sólo al abandono que significa la muerte, que de por sí es la separación del Dios vivo. Sin embargo, la experiencia del abandono es proclamada y negada en un diálogo que explica la presencia del que está ausente y el diálogo no queda suspendido a pesar de que Dios parece haber desaparecido. Jesús, por única vez en los Sinópticos, no llama a Yahvé, Padre, sino Dios. Todo hace sospechar que el "porqué" del abandono, queda sin respuesta inmediata, que sólo se desvelará después de la muerte y que los evangelistas significan en las palabras del Centurión: "realmente ese hombre era el Hijo de Dios".

Jesús, por consiguiente, no habría tenido conciencia explícita del sentido pleno de su muerte, pero sí la firme esperanza de que su vida y su muerte preanunciaban el Reino inminente; o en otras palabras, que el advenimiento del Reino pasaba por su vida y su muerte, entre las que había una continuidad, de forma que la muerte era la culminación de la vida y el momento de su entrega definitiva al anuncio y realización del Reino. Hasta el punto que resulta más claro el sentido sacrificial y expiatorio de los sufrimientos del siervo doliente, que el de la muerte de Jesús, sólo más tarde entendida como víctima universal de los pecados del mundo.

c) Obviamente el pueblo crucificado no tiene conciencia de ser el siervo doliente de Yahvé, pero como vimos en el caso de Jesús, eso no imposibilita que lo sea. Tampoco lo impediría el hecho de que Jesús haya sido ya el siervo doliente, pues el pueblo crucificado sería su continuación histórica y no se trataría, por tanto, de "otro" siervo.

Resueltas esas objeciones bastaría mostrar que el pueblo crucificado reúne algunas condiciones esenciales del siervo sufriente, para presumir que si no lo es en plenitud, es el lugar histórico más adecuado para su realización.

Si se acepta que la pasión de Jesús ha de tener continuidad histórica, ha de admitirse que adoptará, en su desarrollo, varias figuras. Sin tratar ahora de la continuación de los seguidores individuales de Jesús, la continuación histórica del pueblo también adoptará figuras distintas. En otras palabras: no puede decirse una vez por todas qué sujeto colectivo llevará adelante más plenamente la obra redentora de Jesús. Decir que será el pueblo crucificado es una explicación poco concreta sobre quién cumple este papel, pues no puede entenderse sin más de la Iglesia oficial, ni siquiera de la perseguida. No

todo lo que se dice Iglesia es pueblo crucificado, aunque esa pueda ser la parte más viva de la Iglesia como continuadora de la pasión y muerte de Jesús.

Esta mutabilidad histórica no impide, sin embargo, llegar a una aproximación a la figura actual del siervo. Podrá ser distinta en las diversas circunstancias históricas, pero no podrá carecer de ciertas características fundamentales. La primera es que sea aceptado por Dios, pero eso sólo es mensurable a través de su "semejanza" con lo que le ocurrió al Jesús de la historia. Deberá, pues, ser crucificado por los pecados del mundo, convertido en deshecho de los hombres y deshumanizado en su apariencia; deberá tener un alto grado de universalidad porque ha de ser figura redentora para todos; la deshumanización obedecerá a haber cargado con las culpas de otros; deberá ser rechazado como salvador y ser considerado como la expresión de lo que se debe evitar y condenar y, finalmente, deberá darse una conexión objetiva entre su pasión y la realización del Reino de Dios.

No deberá, por otro lado, identificarse esa figura histórica del siervo con una concreta organización del pueblo crucificado en orden a conseguir el poder político. Es cierto que la salvación prometida a la misión histórica del siervo de Yahvé ha de objetivarse históricamente en una organización, para ser plenamente liberadora, y ha de estar en íntima conexión con lo que es el pueblo crucificado. Pero no es el mismo aspecto aquél por el que el pueblo crucificado aporta la salvación al mundo, como continuador de la obra de Jesús, y aquél otro por el que realiza histórico-políticamente esa salvación. C) en otras palabras: el pueblo crucificado desborda cualquier concreción temporal en orden a la salvación histórica, porque es continuador de Jesús que no llevó su lucha por el Reino a través de la mediación del poder político. Pero "desbordar" tampoco significa prescindir de toda concreción histórica, porque el Reino de Dios pide la realización de un orden político, en que los hombres vivan una fraternidad de acuerdo con la alianza de Dios.

El pueblo crucificado, al no identificarse plenamente con un grupo histórico concreto, tiene una cierta indeterminación, pero no se puede confundir de ninguna manera con los grupos que no representan el papel del siervo doliente. Por ejemplo, el Primer Mundo no está en esa línea y sí lo está el Tercer Mundo; no lo están las clases opresoras y sí las oprimidas; no lo están los que sirven a la opresión, por duro que sea ese servicio, y sí los que luchan por la justicia. Tercer Mundo, clases oprimidas y luchadores por la justicia, en tanto que son esas realidades, están en la línea del siervo aunque no todas sus actuaciones vayan en esa dirección. Más aún, en cada uno de esos grupos hay que ver un desdoblamiento en factores estrictamente políticos y en factores que, siendo históricos, no son formalmente políticos.

Esta asimilación del pueblo crucificado al siervo de Yahvé no es gratuita. Además de la semejanza de rasgos hay la identificación hecha por Jesús o por la comunidad primitiva entre El y los que sufren, sea con la conciencia de hacerlo por el Reino o sin ella. En Mt 25, 31-46, pasaje que por cierto antecede a un anuncio de la pasión, esa identificación es muy precisa. Tiene una estructura de doble pacto mediado por la justicia interhumana (*Soy vuestro Dios, que está en los pequeños y seréis mi pueblo, si amáis a los pequeños*). Es el juicio del Reino que saca a la luz la verdad de Dios entre los hombres; esta verdad consiste en la identificación del Hijo del hombre, constituido en Rey, con los hambrientos, sedientos, peregrinos, desnudos, enfermos y presos. Hijo del hombre es el que sufre en los pequeños y es este Hijo del hombre, en tanto que encarnado en el

pueblo crucificado, el que se va a constituir en juez. El pueblo crucificado es juez en su existencia misma, sin dictar sentencia, y su juicio es salvador porque desenmascara por oposición el pecado del mundo, y posibilita rehacer lo mal hecho al exigir una actitud nueva para corregir el rumbo de las cosas. Es un juicio universal en que se da sentencia sobre todo el curso de la historia.

X. Pikaza observa que el texto de Mt 25, 36-41 implica una visión dialéctica del Jesús histórico: por una parte es pobre y por otra ayuda al pobre; observado esto después de la Pascua, Jesús aparece como Hijo del hombre que sufre con los oprimidos de la tierra y es también el Señor que va en su ayuda.

El pueblo crucificado tiene, pues, una doble vertiente: es la víctima del pecado del mundo y también quien aporta la salvación. El último aspecto de la afirmación paulina "muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación" no lo desarrollamos ahora, pues el estudio al detenerse en la crucifixión, sólo presenta la primera etapa.

La segunda etapa centrada en la resurrección del pueblo debería mostrar cómo el crucificado por los pecados puede aportar en su resurrección la salvación del mundo. Porque no hay salvación por el mero hecho de la cruz y la muerte; sólo un pueblo que vivo, porque ha resucitado de la muerte que se le infligió, puede salvar al mundo.

El mundo opresor no puede tolerar eso. Como con Jesús, desechado como piedra angular de la historia, está decidido a construirla desde el poder y la dominación, y por tanto, de la anulación permanente de la mayoría de la humanidad. La piedra de tropiezo y escándalo fue Jesús, y lo es ahora el pueblo suyo, porque sufre el mismo destino histórico. Los que "no eran pueblo" son ahora "pueblo de Dios"; los "mirados sin misericordia" ahora son "mirados con misericordia". En ese pueblo están las piedras vivientes con que se construirá la nueva casa, en que habitará el sacerdocio nuevo, que ofrecerá las nuevas víctimas a Dios por mediación de Jesucristo (cfr. 1 Pe 2,4-10).

Quedaría todavía por analizar histórica y teológicamente la fórmula "muerto por nuestros pecados". Pero alargaría excesivamente ese trabajo. Si lo escrito consiguiera llamar la atención sobre la profunda unidad entre la muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo, ese ensayo estaría plenamente justificado. La historización de la Pasión y la teologización de la crucifixión del pueblo se iluminan mutuamente. Y, sin duda, pueden llevar a consecuencias importantes. Una de ellas: la Iglesia, como continuadora de la obra de Jesús, debe entenderse como Iglesia del pueblo crucificado y sólo así podrá ser sacramento de salvación.

Condensó: JOSE M. ROCAFIGUERA