

# ¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?

## Una nueva concepción de la soteriología

por Harald Schöndorf S.I.  
Facultad de Filosofía S.I. München

### 1. La insuficiencia de la teoría de la satisfacción

¿Por qué Jesús tuvo que sufrir? Esta pregunta no es una invención de los teólogos sino que se halla, formulada en otros términos, ya en el Nuevo Testamento, cuando los discípulos de Emaús se dirigen a su acompañante desconocido y le cuentan su decepción y desesperanza. Pues, entonces, Jesús les dice que "era necesario que el Cristo padeciera para entrar en su gloria" (Lc 24,26). Pero Lucas no nos da una explicación sino que se limita a decir que "comenzando por Moisés y recorriendo todos los profetas, les interpretó todo lo que las Escrituras decían sobre él" (Lc 24,26). La búsqueda de una respuesta directa que nos dé una explicación sistemática queda -por lo menos en esta perícopa- abierta.

Parece que el cumplimiento de las Escrituras y la concordancia con el mensaje del Antiguo Testamento son los argumentos preferidos por los autores del Nuevo Testamento cuando se trata de explicar por qué Jesús tuvo que sufrir. Pero tal argumentación supone la manera judía y protocristiana de interpretar la Sagrada Escritura; y esta manera ya no nos es habitual. Además, tal explicación no hace más que destacar la coherencia interna de la revelación divina en su correlación entre prefiguración y premisa por una parte y cumplimiento por otra. Pero ya en los Evangelios y también en los otros escritos del Nuevo Testamento hallamos otras explicaciones. Se describe el sacrificio de Jesús, por ejemplo, como expiatorio (Rom 3,25 y sgs.); san Pablo llega hasta a decir que Dios identificó a Jesús con el pecado (2 Cor 5,21); y en la carta a los Colosenses se dice que Jesús canceló nuestro pagaré clavándolo en la cruz (Col 2,14)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Véase además p. ej. Rom 10,12; 1 Cor 1,18-31; 12,13; Gál 3,13; 3,28; 4,5; 5,11; Ef 2,13-16; Col 3,11; Heb (*passim*); Ap 5,9; 7,9. Es interesante cómo algunos traductores evitan estos términos (porque les resultan muy imbuidos de la idea de la expiación) y los sustituyen por expresiones menos concretas.

Uno podría decir: Tal vez Jesús no tuvo que sufrir. Pero en este punto el Nuevo Testamento no deja ninguna duda. Hay varios pasajes donde se halla el famoso y misterioso "tuvo que" en la forma del "dei" ("hay que")<sup>2</sup>. Pero en ninguno de estos casos este "dei" está conectado con una explicación. Por otra parte, todo el Nuevo Testamento nos da explicaciones e interpretaciones de la muerte de Jesús pero sin que éstas contengan ese "tuvo que" de manera explícita. Se trata de explicaciones que ya suponen el hecho de la muerte (y resurrección) de Jesús. Todas coinciden en el hecho de que esta muerte fue la entrega voluntaria de la vida en favor de nosotros y para el perdón de nuestros pecados. Las interpretaciones más concretas difieren entre sí, pero suelen inspirarse en el campo del sacrificio, de la justicia y del derecho. Y esto se comprende sin dificultad ya que son exactamente estos campos los que tienen que ver con el pecado, la culpa, su castigo y su remisión.

Y la pregunta no es un problema exclusivo de los primeros discípulos o de los teólogos sistemáticos sino que es una pregunta que hacen -tal vez más que los mismos teólogos -los fieles. ¿Por qué Jesús tuvo que sufrir? Particularmente hoy día cuando se insiste tanto en la bondad y la misericordia de Dios, parece oscurecerse cada vez más el sentido de la "necesidad" del sufrimiento de Jesús. Se entiende, claro está, que Jesús chocó con los dirigentes de su pueblo y que esta confrontación resultó fatal. Pero esta comprensión se queda, por así decir, a un nivel meramente humano y contribuye poco a una visión más profunda de la pasión y muerte del Hijo de Dios como un o, más aún, como *el* acontecimiento salvífico. Pero tal visión se manifiesta expresamente en muchas formulaciones del Nuevo Testamento, de la liturgia, de la tradición teológica y espiritual y de los documentos oficiales de la Iglesia. Por lo tanto, hay que tenerla en cuenta.

El intento más famoso de explicar la "necesidad" del sufrimiento de Jesús Dios-hombre es la teoría de la satisfacción que propuso San Anselmo en su libro *Cur Deus homo (Por qué Dios se hizo hombre)*. En esta obra San Anselmo defiende la tesis de que el pecado exige una satisfacción, sin la cual el perdón por parte de Dios resultaría imposible. Como el hombre no puede dar esta satisfacción por su propia fuerza, hace falta la muerte expiatoria de Jesús para que Dios pueda perdonar los pecados a la humanidad. Según San Anselmo la satisfacción es exigencia de la justicia y debe ser obra de un miembro del género humano porque éste ha pecado pero, puesto que el hombre no es capaz de tal satisfacción, Dios mismo debe hacerse hombre para abrir,

<sup>2</sup> Cfr. Mt 16,21; 26,54; Mc 8,31; Lc 9,22; 17,25; 22,37; 24,7.26.44.

¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?

cumpliendo la justicia debida, el camino de su misericordia infinita. Con esta teoría San Anselmo logra explicar la "necesidad" a la vez de la encarnación y de la muerte del Salvador. Pero desgraciadamente las premisas de su teoría nos parecen hoy día difícilmente aceptables. En vista de la capacidad intelectual del gran pensador San Anselmo sería arrogante descalificar su teoría de la satisfacción, pero sin embargo subsiste el problema de que es muy difícil o casi imposible de ser aceptada por nuestra mentalidad moderna.

¿Por qué no es posible aceptar la teoría anselmiana? ¿Se trata solamente de una cuestión de moda o de algo más? El mero hecho del empleo de categorías jurídicas no bastaría para el rechazo de esta teoría. Recordemos brevemente el problema central de cualquier teoría que tiene que ver con la idea de la satisfacción. Aun cuando se dé una interpretación benévola de la teoría de la satisfacción, se considera como una teoría que ya no puede convencernos a nosotros porque este razonamiento

"se mantiene ligado a la lógica jurídica de la obligación de devolver y pagar por parte del deudor. Por ello la expiación vicaria de Cristo aparece como una libre asunción de la obligación y deuda que el género humano tiene con Dios y como la purificación correspondiente de una culpa no borrada. Cristo no entra realmente en la situación pecaminosa para cambiarla desde dentro, sino que aporta la prestación requerida"<sup>3</sup>.

La teoría anselmiana supone que hace falta una compensación adecuada para la culpa cometida. Y esta compensación adecuada no puede ser efectuada por el hombre ya que el hombre no puede restablecer su inocencia original. Pero de ese modo la teoría de la satisfacción, queriendo resolver el problema del padecimiento de Cristo, está exponiéndose a dos objeciones considerables:

1. Si el perdón exige una compensación previa y además adecuada, ¿no se convierte el perdón en una contrapartida debida en vez de ser gratuito? Esta dificultad no desaparece simplemente por el hecho de que el perdón se regala a los hombres pecadores mientras que la satisfacción es obra del Hijo inocente. Aunque es verdad que este aspecto salva la gratuidad total del don divino, la explicación y justificación del padecimiento de Jesucristo no se desliga por eso de una

<sup>3</sup> Hans Kessler: "Cristología", en: *Manual de teología dogmática*, por Theodor Schneider (dir.), Herder, Barcelona 1996, 295-506; 421.

concepción de la justicia que no deja ningún sitio para un perdón sin ninguna condición previa. Pero es difícil o imposible armonizar cualquier exigencia de satisfacción previa al perdón con la bondad y misericordia inmensas de Dios.

2. Más aún: ¿puede Dios restablecer la inocencia original del hombre, como lo supone san Anselmo? A pesar de todo lo que se ha dicho sobre una satisfacción tal, no se ve cuál podría ser la medida de tal compensación, de tal intento de restablecer la justicia de antes. Pues ninguna contribución de la parte del culpable es capaz de restablecer la justicia, porque es imposible deshacer lo hecho. En este sentido hay que estar de acuerdo con San Anselmo: el hombre no es capaz de dar a Dios tal "satisfacción" que pueda merecerse el perdón divino. Pero la imposibilidad de deshacer lo hecho, lo que sería la única satisfacción adecuada, vale también para Dios mismo. Por eso debemos decir que ni siquiera Dios mismo puede procurar una auténtica y completa satisfacción o expiación si se entiende por eso lo que debería entenderse: el restablecimiento perfecto del estado anterior, el estado de la ausencia completa, la cual incluiría también el pasado y el futuro, de cualquier culpa. Por eso cualquier posibilidad de renovar, por así decirlo, la inocencia, nunca puede exigir una satisfacción verdaderamente perfecta, porque ésta es esencialmente imposible. Por lo tanto, no es aceptable la concepción clásica de una exigencia jurídica de la compensación ya que ninguna compensación adecuada es posible ni siquiera por parte de Dios.

De ahí se sigue que la teoría de la satisfacción por una parte disminuye la magnanimidad divina y por otra parte no puede cumplir sus propias exigencias, que tendrían que incluir la completa eliminación de la culpa de la historia de la humanidad. Por eso no se trata solamente de una resistencia de parte de la mentalidad contemporánea, si ya no se considera aceptable la teoría de la satisfacción como explicación de la pasión de Cristo. Dicho en resumidas cuentas con una formulación paradójica: La teoría de la satisfacción no puede satisfacer.

No obstante, san Anselmo tenía razón cuando sostenía que el perdón no suprime sin más la justicia sino que debe ser compatible con las exigencias de la justicia. Esto se desprende ya del carácter propio de la justicia, que muchas veces llega hasta ser un sinónimo de la moralidad misma y que es un tema que abunda en la Sagrada Escritura, por lo cual es evidente que no puede ser anulada sin más por la misericordia divina. Pero esa justicia no consiste, como uno podría pensar, en la exigencia de la punición del criminal. Contrariamente a una teoría de larga tradición, el castigo justamente no puede restablecer la justicia lesionada. El castigo no es más que un recurso a falta de una verdadera solución. El derecho lleva consigo una paradoja: por una parte exige que

¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?

haya medios para imponerse aun contra aquel que no quiere someterse; por otra parte esta realización o restitución de la justicia por la fuerza del poder jurídico contra la voluntad del infractor no es, en realidad, posible. En efecto, el castigo es sólo una substitución, aunque necesaria para mantener las condiciones de una convivencia ordenada y justa, del verdadero restablecimiento de la justicia. Porque el castigo se impone por la fuerza, por la violencia, pero la verdadera justicia debería ser aceptada voluntariamente por todos y debería incluir un restablecimiento efectivo del estado justo.

Pero esto no es posible mientras subsistan las consecuencias del crimen cometido. Ahora bien, estas consecuencias subsisten por lo menos en el sentido de que hubo una ofensa la cual, aun cuando hay una compensación, no puede aniquilarse enteramente por ser un hecho efectivo. Hay una sola excepción: el caso de la reconciliación entre el malhechor y su víctima. Como la justicia y la injusticia, en su realidad última, no se agotan ni consisten en un mero estado empírico de las cosas sino que se originan en la buena o mala voluntad, hay también la posibilidad de superar la injusticia por un acto de voluntad, es decir un acto voluntario de ambas partes, y a eso lo llamamos la reconciliación.

La reconciliación no puede imponerse por la fuerza o por la exigencia del derecho sino que presupone la voluntariedad como perdón y arrepentimiento respectivamente, dos actitudes que por su esencia no admiten ninguna coacción. De ahí la paradoja de la justicia: por una parte toma la forma del derecho, el cual contiene la posibilidad de la sanción forzada, por otra no puede cumplirse por sus propios medios, es decir el castigo y la compensación, sino solamente por algo que es más que justicia porque no puede exigirse por el derecho: el perdón y la reconciliación. Por eso es verdad que la perfecta justicia es más que justicia, y de ahí puede entenderse que la misericordia no contradice a la justicia sino que la perfecciona.

## 2. La insuficiencia de las concepciones actuales

La teología contemporánea aspira a una comprensión de Jesucristo que tome en cuenta más su personalidad entera como hombre-modelo, el cual en toda su vida y en todas sus obras realizó el amor divino de una manera ejemplar e insuperable. Aunque en esta línea se puede mantener la tesis de la centralidad de la muerte de Jesús para nuestra redención, esta muerte aparece más bien como una añadidura, una especie de accidente, que resultó como la consecuencia de variadas circunstancias adversas sin haber sido previsto o preconcebido de antemano. Así González Faus declara en su cristología:

"Dios no quería salvar a los hombres por la muerte de Jesús, sino por la conversión a Jesús y al Reino. Sólo cuando los hombres rechazan al Hijo y no se convierten, Dios, en lugar de destruirles como a los viñadores de la parábola, convierte ese gesto de rechazo en expiación por los mismos hombres, gracias a la entrega con que Jesús asume su muerte. Y es ahí donde el amor de Dios se revela como potencialmente más fuerte que el mal del mundo. Es ahí donde la humanidad de Jesús se revela de más peso que la inhumanidad de los hombres. De esta manera, y sin perder su centralidad, el escándalo de la cruz queda liberado del dolorismo y de la falsa resignación que son sus dos tergiversaciones anselmianas. Pero la acción del hombre queda liberada del triunfalismo o ilusión inicial, y de la tentación subsiguiente de llevar a cabo la liberación totalmente"<sup>4</sup>.

Lo esencial de la acción salvífica de Jesús es su entera solidaridad con nosotros. Y esta solidaridad se extiende finalmente también hasta la muerte en la cruz. Así escribe Hans Kessler:

"De ahí que con el concepto de 'solidaridad' pueda explicarse todo el movimiento auxiliador y relacional de Dios en favor de los hombres pecadores (los que sufren penalidades y los que las hacen sufrir) hasta llegar a la autoentrega por amor del Hijo de Dios por ellos"<sup>5</sup>.

Y la explicación de la muerte se da en esta línea como sigue:

"Y ni siquiera en el momento en que experimenta el rechazo, y éste se convierte en persecución mortal, se echa atrás ni se deja apartar de su amor a Dios y (en principio) a todos los hombres"<sup>6</sup>.

Tampoco en esta concepción la muerte forma parte del designio divino que está en el origen de la obra redentora desde el principio, sino que aparece como un fenómeno contingente histórico, impuesto por la maldad de los adversarios de Cristo, es decir no como parte "necesaria"

<sup>4</sup> José Ignacio González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1984<sup>6</sup>, 517.

<sup>5</sup> Op. cit. (nota 3), 484.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 486

¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?

sino más bien como una variante del plan original. Además resulta difícil ver en esta concepción por qué para esta vida ejemplar fue necesaria la encarnación del Hijo de Dios. ¿Por qué no fue posible también que un mero hombre, dotado por Dios de una gracia particular, obrara de esta manera? ¿No se había mostrado Dios solidario con su pueblo ya en la Antigua Alianza sin que por eso haya sido menester la actuación de un Dios-hombre? Es cierto que siempre se puede decir que por la encarnación del Verbo Divino Dios realizó su solidaridad hasta el más alto grado posible, pero de ese modo se esfuma cada vez más el famoso y misterioso "*dei*" (hay que) del Nuevo Testamento a propósito de la muerte de Jesús. Pero una buena teología no debería permitirse omitir sin más la explicación de lo que quiere decir la "necesidad" de la muerte de Cristo. Gerhard Ludwig Müller se da cuenta de que hace falta tener en cuenta este "*dei*", esta "necesidad". Por eso escribe en su *Dogmática*:

"La muerte de Jesús no es un medio para suscitar la voluntad salvífica de Dios. Es, a la inversa, la voluntad salvífica de Dios, que se despoja de sí en la encarnación del Logos, la que se mantiene firme hasta llegar a la libre aceptación por Jesús de su destino de muerte. [...] No es la muerte física de Jesús la que aporta la salvación. Esta salvación es aportada por el *amor de Jesús*, que se mantiene firme frente a todos los obstáculos y se convierte en símbolo real del amor redentor de Dios. [...] El 'tener que' histórico salvífico del sufrimiento no es el resultado de una necesidad a la que Dios estuviera sometido. Se trata más bien de una necesidad surgida de las circunstancias en que, como consecuencia de la conducta humana, tuvo que llevarse a cabo en la historia la voluntad salvífica de Dios. El amor de Dios a los pecadores tuvo que enfrentarse a la resistencia de estos últimos y, *en este sentido, fue necesario* que también el mediador del reino de Dios se enfrentara a su voluntad de aniquilación"<sup>7</sup>.

Pero también esta concepción que hace todo lo posible por salvar el significado del "tener que" no puede menos de explicar la muerte de Jesucristo como "una necesidad surgida de las circunstancias" las cuales se describen más tarde como "la resistencia" de los pecadores

<sup>7</sup> Gerhard Ludwig Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 386

y "su [= de los pecadores] voluntad de aniquilación" -el texto alemán muestra con más claridad aún que la traducción que se trata de la voluntad aniquiladora de los pecadores y de las circunstancias históricas en el camino de la realización de la salvación. Pero entonces el "tener que" se reduce también a la reacción de Dios a la situación concreta histórica en la cual se encontró Jesús en su vida. Además del problema de que en esta concepción la muerte de Jesús resulta un suplemento posterior al plan de Dios, no se ve cómo estas circunstancias históricas pueden alcanzar una significación trascendental para el género humano entero. Esto podría comprenderse si todos los contemporáneos de Jesús lo hubiesen rechazado, pero no fue así. Compárese el Prólogo del Evangelio según San Juan que dice: "Vino a su propia casa y los suyos no lo recibieron. Pero a todos los que lo recibieron, les concedió ser hijos de Dios". (Jn 1,11 s.) Es decir que hubo también quienes no lo rechazaron: sus discípulos. Entonces habría que considerar a los representantes religiosos y políticos tanto de los judíos como de los romanos del tiempo de Jesús como los responsables de la muerte del Hijo de Dios: exactamente la teoría que hoy en día todos los teólogos quieren evitar. Pero no se dan cuenta de que es la consecuencia de su intento de explicar la muerte de Jesús. Pues cuando buscamos la razón de la muerte de Jesús no ya en el designio divino sino en los acontecimientos históricos, no nos queda otra solución. Por eso esta concepción no puede ser una verdadera respuesta a la pregunta por la "necesidad" de la muerte de Jesús.

### 3. La necesidad de una nueva concepción de la soteriología

Como se ve, la teología contemporánea se encuentra en un apuro. Aunque Kessler hablando del reproche de explicación insuficiente del que se hace objeto a los "Ensayos actuales de interpretación: solidaridad y sustitución"<sup>8</sup>, pretende que estos dos "modelos están en condición de evitar tales recortes y de poner de manifiesto la importancia salvífica de la entrega de la vida por parte de Jesús (en el contexto de su ministerio)"<sup>9</sup>, esta afirmación es más bien un deseo piadoso que una verdad, si se toma en cuenta que una interpretación válida de la soteriología debe estar en conformidad con todos los datos bíblicos y dogmáticos con respecto a la obra de Jesucristo.

Pero esto no es solamente un problema de la soteriología actual.

<sup>8</sup> Op. cit. (nota 1), 482: título del párrafo 4.5.5.

<sup>9</sup> Ibidem, 483.

¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?

La *Dogmática* de Müller y la *Cristología* de Kessler presentan una visión de conjunto de los tipos de soteriología que han sido propuestas en el curso de la historia, de la cual se desprende que ninguna de estas concepciones puede realmente satisfacer. Ya no pueden continuar las respuestas tradicionales de la soteriología a la necesidad de la cruz, pero faltan respuestas modernas que superen la parcialidad y, por tanto, la insuficiencia. Esta advertencia no quisiera minimizar de ninguna manera el aporte considerable de la teología contemporánea para una comprensión mejor y, sobre todo, más amplia de la personalidad y misión de Jesucristo, para una visión que no reduce la obra salvífica únicamente a la muerte en cruz sino que destaca que el conjunto de toda la vida de Jesucristo nos revela el amor de Dios y nos entrega el perdón y la gracia y, de esa manera, la verdadera liberación y humanización.

Sin embargo, la pregunta que sacude aún hoy a muchos fieles, a saber, por qué Jesús tuvo que sufrir, queda sin respuesta satisfactoria no sólo en la teología tradicional sino también en la teología de nuestros días. La acentuación del amor y de la misericordia de Dios que podemos observar en el último tiempo incluso agrava el problema. Pues así se ha formado en muchos creyentes la convicción de que, de parte de Dios, el sufrimiento de Jesucristo no era necesario en ningún modo para poder otorgarnos la redención. Pero entonces la resistencia de parte de los judíos del tiempo de Jesús parece quedar como la única explicación del destino cruel que tuvo que soportar el Hijo de Dios, y nadie puede explicar por qué Dios Padre no dispuso el curso de la historia de una manera distinta para evitar que su Hijo tuviese que sufrir una suerte tan terrible. ¿No habría sido más conveniente que Dios hubiera tomado distancia decidida de cualquiera de estas crueldades que hasta hoy día espantan al ser humano?

¿Cómo podemos abordar la verdad revelada de que el Mesías, el Hijo de Dios "tuvo que" sufrir para así redimirnos y entrar en su gloria? ¿Qué elementos debe contener una teoría que satisfaga a todas las preguntas que se hacen con respecto a este problema? ¿Cómo tal teoría puede explicar que únicamente el Hijo de Dios hecho hombre pudo cumplir la misión del Siervo de Dios? Hay que conceder que la teoría anselmiana de la satisfacción dio una respuesta a todas estas preguntas, pero su concepción de la justicia no parece aceptable y ni menos aun puede convencer al hombre moderno, mientras que las teorías actuales no son capaces de dar una respuesta adecuada a la pregunta que acabamos de hacer. Por eso no cabe duda de que una vuelta a la concepción anselmiana resulta imposible. Sin embargo, cabría pensar en una remodelación y modernización de la misma. Pero, si se mira la historia de la dogmática, hay que conceder que ya los grandes teólogos

de la época escolástica emprendieron este trabajo sin que sus resultados nos parezcan la explicación ideal de la necesidad de la cruz de Jesús para nosotros mismos y nuestros contemporáneos.

Estamos ante un dilema. La dogmática -como la filosofía- tiene que "salvar los fenómenos" lo cual, en el caso de la teología, consiste en dar una explicación e interpretación que esté en conformidad con los datos de la Escritura, la tradición y el magisterio. En nuestro caso eso quiere decir que la soteriología tiene que explicar que la pasión y muerte del Hijo de Dios encarnado pertenece de antemano al designio salvífico divino de tal manera que "tuvo que" sufrir, que "tuvo que" ser el Dios hecho hombre, que actuó en lugar de la humanidad entera y que la entrega de su vida nos ha procurado el perdón de los pecados. Además es imprescindible que la teología tenga en cuenta que esta entrega de la vida constituye el punto culminante de la misión de Cristo, ya que, de lo contrario, no estaríamos en acuerdo con los enunciados del Credo que concentra toda su obra en el misterio pascual. Pues confesamos en el Símbolo Niceno-Constantinopolitano: "padeció y fue sepultado" (*passus et sepultus est*), lo que quiere decir que no se trata únicamente del hecho de la muerte sino que fue necesario también el sufrimiento físico, psíquico y moral. Por lo tanto, no basta explicar el hecho de la muerte de Jesús, sino que debe explicarse también su pasión. Si se tratase únicamente de la oposición que suscitaron las acciones de Jesús, la cual creció hasta la decisión de eliminarlo, habría sido posible también asesinarlo o imponerle otra pena de muerte como la decapitación o la lapidación sin toda la pasión precedente.

Tampoco logra una explicación del padecimiento de Cristo la teoría de que la muerte es el resumen de la vida entera porque tal teoría no puede explicar la necesidad de la cruz, ni bastan las teorías de la solidaridad para las cuales la muerte no es más que una última consecuencia de la solidaridad de Jesús y un fenómeno producido por la oposición de los hombres de aquel tiempo. La única teoría que cumple todas las exigencias enumeradas parece ser hasta ahora la teoría de la satisfacción o una variante de ella. Pero, como se pudo mostrar, tampoco la teoría de satisfacción es una explicación porque hace depender el perdón de una compensación anterior y supone erróneamente la posibilidad de un restablecimiento total de la inocencia. Parecería que estamos ante una aporía.

Hay que buscar si, a pesar de todo lo dicho, no puede encontrarse una concepción diferente que satisfaga todas las exigencias mencionadas. Pero antes de abordar esta reflexión, es útil anotar que evidentemente ninguna teoría soteriológica nos hace "comprender" en el pleno sentido de la palabra los designios y acciones de Dios con respecto a la

historia de nuestra salvación. Es evidente que se trata de un misterio, pero el misterio no excluye la comprensión, más bien al contrario: Solamente si tratamos de comprender nos damos cuenta de que estamos ante un misterio. Pues el misterio no es una prohibición de pensar sino que es el descubrimiento de que, cuanto más entramos en la comprensión de una obra o de un mensaje de Dios, tanto más descubrimos su carácter trascendente e inagotable. Por eso no cabe duda de que cualquiera de los grandes temas de la revelación nunca llegará a una explicación, por así decirlo, definitiva sino que cualquier explicación teológica ha sido, es y será siempre simplemente un intento de hacernos más comprensible y, de ese modo, más accesible la manifestación de la grandeza de Dios en sus obras. Pero las tentativas de la teología por analizar y sistematizar el conjunto de la revelación nos resultan imprescindibles porque sólo así somos capaces de asimilar el mensaje que nos llega de parte de Dios y de los actores de la historia de la salvación.

Quando hablamos en ese contexto de la "necesidad" de la pasión de Jesucristo, nos referimos a una formulación que recurre varias veces en el Nuevo Testamento, pero se sabe que el Nuevo Testamento no pretende hablar de una necesidad en el sentido estricto del término sino de una necesidad que podríamos llamar hipotética. Es decir que Dios se somete libremente y por su propia decisión a las consecuencias de su plan de crear a seres humanos a quienes hacer partícipes de su propia vida y de su propio amor, lo que supone de parte de la humanidad una libre aceptación de esa invitación divina. De ahí se desprende una lógica interna de la acción divina que lleva consigo su propia "necesidad", por la cual Jesús "tuvo que" sufrir su pasión y su muerte en cruz. Y ahora es nuestra tarea de tratar de comprender, en la medida de lo posible, esa lógica de la historia salvífica que trae consigo el sufrimiento del Hijo de Dios encarnado.

#### 4. Un punto de arranque: el *Padrenuestro*

A pesar de la insuficiencia de las concepciones cristológicas y soteriológicas contemporáneas no se excluye de antemano que puedan aportar una contribución a una comprensión satisfactoria de la pasión y muerte de Jesucristo. Y, efectivamente, veremos más tarde que la idea de la solidaridad contiene un núcleo que está en cierta relación con la teoría que se propondrá en este artículo. Pero parece que todos los accesos a la comprensión de la muerte salvífica de Cristo que se han presentado hasta hoy descuidan un punto de vista que puede abrirnos una nueva visión del sentido y de la "necesidad" de la pasión de

Jesucristo. Para abordar este punto de vista podemos referirnos al Nuevo Testamento mismo. Hay, en efecto, un texto muy conocido que puede ayudarnos a acceder a una comprensión mejor de la "necesidad" de la pasión de Jesucristo. Es la oración que El mismo nos ha enseñado, el *Padrenuestro* (Mt 6,9-13).

Como se sabe, el *Padrenuestro* está compuesto de siete ruegos. De éstos hay dos a los cuales el Señor ha dado una formulación más amplia: "Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo" y "Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden". Son justamente estas dos peticiones que contienen en el núcleo todo el "drama" de la historia de nuestra salvación. El primero de los ruegos citados se refiere al cometido o, podemos decir también, al encargo principal y fundamental de nuestra vida: cumplir la voluntad de Dios, llevar a cabo lo que El nos transmitió como su intención. Pero el hecho de no haber cumplido esta misión nos condujo a la condición de pecadores y, siendo pecadores, no nos queda otro remedio que dirigirnos a la misericordia infinita de Dios y pedir su perdón. El incumplimiento de la voluntad divina por parte de la humanidad hace necesaria la quinta petición de la oración del Señor. La gracia que Dios quiere darnos toma así, en primer lugar, la forma del perdón. El perdón es a partir de ahora la puerta de entrada, la condición antecedente de cualquier gracia, de cualquier participación en la vida y el amor divinos. "Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden". La versión lucaniana del *Padrenuestro* (Lc 11,2-4), que por su brevedad, según la opinión de muchos exégetas, es más original, omite la petición por el cumplimiento de la voluntad divina de manera que sobresale más aún la petición del perdón por su extensión en comparación con los demás ruegos. Con esas palabras Jesucristo mismo establece una relación estrecha entre el perdón que viene de Dios y el perdón entre nosotros. Este hecho nos habilita a tomar el perdón mutuo entre nosotros como punto de partida para una reflexión más detenida sobre las características del perdón. El enlace estrecho entre el perdón divino y el perdón humano que Jesús establece en esta ocasión tan destacada merece algunas consideraciones. Pues se puede y se debe hacer la pregunta: ¿Cuál es el enlace que Jesús establece entre los ruegos dirigidos a Dios y la acción humana solamente en este lugar del *Padrenuestro*? ¿Perdona Dios sólo a condición de que también nosotros perdonemos? Pero, aun si éste es el caso, ¿por qué incluir esta "condición" en el *Padrenuestro*? Normalmente el que reza no incluye en su plegaria exhortaciones morales dirigidas a sí mismo. Ni mucho menos podemos pedir que, como nosotros ya hemos perdonado a nuestros enemigos, ahora, por favor, Dios nos imite y haga lo mismo con nosotros. Es verdad que las

¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?

palabras de Jesús que nos relata san Mateo después del *Padrenuestro* hacen hincapié en lo indispensable del perdón que debemos otorgar a nuestros prójimos (Mt 6,14 s.). Pero esto no puede entenderse como una condición previa del perdón divino ya que de lo contrario no sería verdad lo que escribe el apóstol san Pablo: "Cristo murió por nosotros cuando éramos aún pecadores" (Rom 5,8). Por lo tanto, se trata de una exhortación para que imitemos lo que Dios hace con nosotros. Sin embargo, a pesar de la importancia del perdón entre nosotros, queda la cuestión de si no hay también otra razón por la cual Jesús incluye en esta oración el perdón humano en forma de comparación.

Pero sea como fuere, la explicación que buscamos debe estar en relación con el hecho de que el mismo sermón de la montaña, del cual forma parte también el *Padrenuestro*, habla antes del amor de los enemigos, con lo cual el mensaje del Nuevo Testamento sobrepuja el Antiguo. Debe de haber un vínculo entre el precepto de amar a sus enemigos, el *Padrenuestro* y la vida y muerte de Jesucristo, un vínculo que nos permite comprender por qué Jesús puede conectar tan íntimamente el ruego por el perdón divino con el perdón humano.

### 5. ¿Cómo es posible perdonar?

Se sabe que uno de los grandes problemas con los que Jesús se vio confrontado en sus debates con la gente 'piadosa' de su tiempo fue el perdón. No suele resultar fácil a las personas devotas perdonar a su prójimo. ¿De donde viene esa dificultad? A primera vista no nos parece tan difícil perdonar, sobre todo cuando se trata de las muchas pequeñas ofensas que ocurren cada día en nuestra vida. Pero en estos casos, con frecuencia, se trata más bien de fallas y de malentendidos que de verdaderas injusticias. Y por eso no resulta tan difícil perdonar, porque no hay verdaderamente un daño o una ofensa grave. Más bien, se suele tratar de comportamientos en que incurrimos también nosotros mismos, y por eso no es problemático perdonar tal o cual inadvertencia o negligencia. Hay que añadir que gran parte de las faltas que atañen a nuestra vida cotidiana están en conexión con malentendidos o tienen un papel menos grande del que les atribuimos en un primer momento.

Por suerte, muchos hombres no pasan nunca por la situación de padecer una injusticia u ofensa realmente grave, de modo que el perdonar no les parece dificultoso, cuando en realidad ocurre que nunca se han visto en la problemática circunstancia de tener que perdonar una falta grave, como un ataque contra su vida o a su integridad personal. Y esto vale sobre todo para las personas que viven en un ambiente donde tanto ellos mismos como sus amigos y compañeros llevan una

vida muy religiosa: el caso de la gente 'piadosa' del tiempo de Jesús y -más o menos- de todas las épocas. Y, tal vez, ni siquiera pueden imaginar una situación parecida ya que viven en un mundo donde tales actos no se producen. No tienen la posibilidad de adentrarse en el sufrimiento causado por una acción malvada de tal modo que puedan llegar a superar el sentimiento inmediato de condenación y venganza, que constituye la primera etapa que conduce al posible perdón. Y por eso les resulta muy difícil perdonar una acción semejante.

¿Qué nos enseña esta reflexión? La auténtica dimensión del perdón se muestra sólo cuando uno ha tenido que sentir y experimentar las consecuencias de un acto condenable. Lo mismo ocurre con la comprensión de un dolor: Quien no ha sufrido no puede evaluar lo que es sufrir. Pero ser afectado por un acto malvado significa sufrir. Y es un sufrimiento doble porque no es solamente un sufrimiento físico sino también un sufrimiento provocado por el conocimiento de la intencionalidad del acto cometido. Los casos diarios de pequeñas ofensas, malas palabras, perjuicios, discriminaciones y otras cosas por el estilo pueden, es cierto, llegar hasta el punto de destruir amistades y matrimonios; sin embargo todavía no constituyen una piedra de toque para establecer si y en qué medida un hombre es capaz de perdonar y está dispuesto a hacerlo. Pues todos sabemos, a partir de nuestra experiencia, que, antes de que se produzca una situación límite, nunca se puede predecir con seguridad absoluta cómo va a reaccionar un hombre efectivamente. En cambio, cuando llega el momento de la prueba, ahí se verifica si un hombre tiene la fuerza y grandeza que son necesarias para verdaderamente poder perdonar aun en el caso de una ofensa o violación con consecuencias gravísimas.

De la imposibilidad de una satisfacción adecuada se sigue: Si hay perdón, este perdón no puede ser atado a la exigencia previa de una expiación total de la culpa, sino que es siempre un acto indebido, gratuito de la parte del que ha sido ofendido. En otras palabras: no hay nunca y bajo ninguna condición un derecho a ser perdonado. Con respecto a las relaciones interhumanas tal vez se pueda decir que, en el caso de que la compensación voluntaria exceda mucho la culpa, se adquiere una especie de derecho al perdón. Pero es evidente que este caso no se puede dar en relación con Dios.

Se ha dicho antes que el perdón de Dios es un perdón incondicionado y que, por eso, se puede admitir difícilmente una teoría de la satisfacción porque ésta parece implicar que el perdón divino está condicionado por una compensación previa. Un perdón que no se otorga sino bajo ciertas condiciones ni nos parece digno de la misericordia divina ni parece corresponder al mensaje evangélico que nos dice que

¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?

Dios es amor, amor inconmensurable e incondicionado. De ahí parece seguirse que el verdadero perdón no admite ninguna condición previa, ninguna exigencia suplementaria, que no hace falta la expiación o la compensación antecedente como lo parece suponer la teoría clásica de la redención. Sin embargo, la reflexión que acabamos de hacer pone de manifiesto que hay una condición previa: es la condición de haber sido afectado por la injusticia cometida. Esta observación parece a primera vista tan banal como la constatación de que no puede haber perdón donde no hay culpa.

De ahí puede comprenderse también mejor la relación que Jesús estableció en el *Padre nuestro* entre el perdón divino y el perdón humano. Y se ve también por qué él y sólo él pudo producir esta oración, puesto que en él se reúne el perdón divino con el perdón humano. De lo contrario, un hombre que fue víctima de un crimen podría dirigirse a Dios preguntándole según el ejemplo de Job: ¿con qué derecho me obligas a perdonar a mi enemigo? Tú bien puedes perdonar, pues a ti, la fechoría te deja ileso, mientras que a mí me priva de mi integridad, me hiere e incluso puede matarme. El perdón de parte de Dios es también, por la encarnación, un perdón de parte de un ser humano afectado plenamente por las consecuencias del mal. Por eso Jesús puede combinar el ruego por el perdón divino con la exhortación a perdonar a los demás. Pues ahora ya no se trata de un enlace entre una petición y un mandamiento sino que es un verdadero paralelo: si Dios mismo en la persona del Hijo ha padecido los efectos del pecado y otorga un perdón sin límites, entonces también el hombre no podrá menos de perdonar la culpa a su prójimo, cualquiera que sea el pecado de éste. He aquí el sentido más hondo de la comparación entre el perdón divino y el perdón humano: También Dios perdona como alguien que ha sufrido los efectos de la fechoría. Y por eso puede exigir con pleno derecho que también el hombre perdone a su prójimo ya que para El no es más fácil perdonar que lo es para cualquier hombre sino, al contrario: si el único inocente perdonó, ¡cuánto más deben perdonar los que son, también ellos, culpables (aun cuando no siempre en el mismo grado)! De ahí se comprende el sentido pleno de las palabras del *Padre nuestro*.

Hay todavía otro aspecto que debemos considerar. Es cierto que actualmente las concepciones de la pena como exigencia de la justicia han perdido prestigio, pero con el siglo XX ha surgido un nuevo tema que está en relación con la justicia: por una parte, la valorización de la dignidad y de los derechos humanos, y por otra, la cuestión del holocausto y de los genocidios. Sobre todo los teólogos que reflexionaron mucho sobre el holocausto se vieron y se ven confrontados con el problema de que no puede admitirse que el malhechor siga triunfante

sobre su víctima. Sin embargo, es evidente que el perdón de Dios no exceptúa al malhechor, por muy grave que sea su crimen.

¿Cómo podemos conciliar entonces las exigencias de las víctimas con la inmensidad del perdón divino? Parece que nadie puede perdonar a otros en nombre de la persona afectada por la injusticia cometida. Pero hay que preguntarse: ¿por qué? La respuesta es bastante sencilla: ¿Cómo podría yo otorgar al malhechor un perdón que incluya el perdón de parte del ofendido si no puedo sentir y experimentar el mismo perjuicio y el sufrimiento causados a la víctima?

Y es ésta la razón por la cual, por magnánimo y bondadoso que se sea, hay una condición imprescindible para la posibilidad del perdón, de la remisión del pecado: sólo puede perdonar aquel que fue víctima de la injusticia cometida. Cualquier otro quedaría expuesto al reproche más que justificado de parte de la víctima: Te burlas de mí, no tomas en serio el mal que me ha sido causado. En vez de ser un acto de misericordia, tal perdón sería una injusticia suplementaria que aumentaría el mal en vez de anularlo.

Pudimos demostrar que la idea de san Anselmo de que la misericordia no puede hacer caso omiso de la justicia es correcta, aun cuando no podemos admitir las consecuencias que san Anselmo sacó de esta convicción. Hay que abordar este problema desde un punto de vista distinto: El único que tiene el derecho de perdonar es aquel que sufre la injusticia cometida. En cambio, quien no es afectado de ninguna manera por una culpa tampoco puede absolver al culpable, porque de ese modo violaría el derecho inalienable de la víctima de la injusticia.

El perdón de Dios debe ser más grande que el perdón de los hombres. ¿Cómo es eso posible cuando se trata de la víctima de un crimen horrible? A pesar de la correspondencia que el *Padrenuestro* ve entre el perdón divino y el perdón humano, ningún perdón puede forzarse. Por eso no se excluye la posibilidad de que un hombre no perdona aun cuando Dios perdona. Pero tampoco en ese caso el perdón de Dios puede ser "menor" que el perdón humano. No es posible que el perdón de Dios no valga casi nada porque el hombre afectado se niega a perdonar. Tampoco se puede decir sin más que Dios perdona en lugar de la víctima. Y también se excluye la posibilidad de que el perdón de Dios sea, por así decirlo, ineficaz. Por eso, el perdón divino debe ser en cualquier caso más grande que el perdón humano. Y esto es así, por una parte, porque Jesucristo asumió el sufrimiento físico y mental y, por otra, porque hay que tener en cuenta que el hombre vive en la condición del pecado y de la fragilidad, mientras que Dios está totalmente exento de estas condiciones negativas y restrictivas. Por un lado, uno no puede decir: He recibido el perdón de parte de Dios, por eso ya no hace falta

¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?

pedir perdón a la víctima de mi acción. Pero, por otro, vale también que el perdón divino no puede aniquilarse por el hecho de que la víctima humana se rehúsa a perdonar.

Por eso, el hecho de que Dios haya asumido voluntariamente la condición humana y terrena ya hace de la acción divina algo incomparable e inconmensurablemente mayor en relación con todo lo que puede hacer un hombre. La *kénosis*<sup>10</sup> de la cual habla el himno cristológico de la carta del Apóstol san Pablo a los Filipenses<sup>11</sup> es insuperablemente mayor de lo que puede ser toda hazaña humana. Por eso el perdón divino nunca puede ocupar el segundo lugar en una comparación con el perdón humano. De ahí se manifiesta que la parábola del empleado al que se le perdona la deuda, pero que a su vez actúa despiadadamente con un deudor (Mt 18,23-35) vale no sólo para aquellos que han sido perjudicados poco, sino también para aquellos que han sufrido muchísimo por la injusticia de otras personas. También a éstos deben aplicarse las palabras del *Padrenuestro*: "como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden", puesto que la misericordia de Aquel que asumió libremente la condición humana para poder sufrir es incomparablemente mayor que la compasión de cualquier persona que perdona a sus ofensores.

## 6. Los efectos del pecado

Es éste el punto decisivo para cualquier explicación de la "necesidad" del sufrimiento de Jesús. El pecado es, y en este punto no cabe ni la menor duda, una ofensa a Dios. Por consiguiente es natural que Dios tenga también la posibilidad y el "derecho" de perdonarlo. Si el pecado es una ofensa a Dios, el pecado afecta a Dios, y a ningún otro que a Dios corresponde decidir si castiga el pecado o si lo perdona. Además estamos en concordancia con toda la tradición si decimos que la ofensa a Dios que se produce por el pecado es más grande que la ofensa que se comete contra otra creatura por el mismo pecado. Es sobre todo a partir de esa convicción de donde San Anselmo dedujo que cualquier compensación por el pecado queda de antemano excluida para el ser humano. Y puesto que la ofensa a Dios es en cualquier caso inconmensurable con la ofensa a la creatura, tanto las soluciones tradicionales como las concepciones contemporáneas con respecto al

<sup>10</sup> *Kénosis*: literalmente traducido "vaciamiento", "acción de vaciar", es decir aniquilación y donación total de sí mismo y de lo suyo.

<sup>11</sup> Flp 2,7: "*heautòn ekénose*" se vació, se despojó.

problema del sufrimiento de Jesús no prestan la debida consideración a la ofensa inferida a otras personas.

Esta concepción tradicional puede apoyarse en muchos pasajes de la Biblia donde se dice que ofendemos a Dios con nuestros pecados. Pero la misma Sagrada Escritura y también toda la tradición teológica y filosófica enseñan unánimemente que no es posible que Dios sufra daño alguno. Es absolutamente impensable que alguna creatura pueda disminuir en lo más mínimo la gloria, el poder o cualquier otra propiedad de Dios. Dios está más allá de cualquier posibilidad de ser ofendido de una manera que podría disminuirlo en algo. Y sobre todo Dios no puede sufrir ningún dolor físico. Bien, se podría decir que de alguna manera -para nosotros incomprensible- debe ser posible que Dios sea afectado por nuestros pecados, por lo menos en el sentido de que no le resultan indiferentes. Pero sea como fuere, queda en pie que la manera en la cual Dios "siente" su desacuerdo con nuestros pecados no puede asumir la forma de una disminución de su eterna e infinita gloria y felicidad.

Es importante que tampoco en este contexto figura la ofensa a Dios como motivo de la prohibición del pecado. El motivo es el daño al hombre que el pecado trae consigo. Cuando Dios prohíbe a Adán comer el fruto del árbol, lo hace porque de lo contrario el hombre se entrega a la muerte<sup>12</sup>. Y, aunque los diez mandamientos comienzan con los preceptos que conciernen a la veneración de Dios, el motivo es que Dios es el único Salvador que ha liberado a su pueblo de Egipto y que podrá conducirlo a la tierra prometida<sup>13</sup>. En otras palabras: siempre la injusticia del pecado se muestra en que -por lo menos a la larga- perjudica al hombre que lo comete. Esta naturaleza del pecado se confirma cuando se presta atención al hecho de que también los paganos, y eso quiere decir todos los hombres, tienen la ley moral en su corazón como pone de manifiesto San Pablo en su carta a los Romanos. ¿Cómo podrían conocer la ley moral si esta ley contuviera preceptos que se comprenden únicamente en relación con el verdadero Dios que, por supuesto, todavía no conocen? Esto no quiere decir que la ley moral no contenga ningún precepto de adoración a Dios, puesto que la sumisión

<sup>12</sup> Gen 2,17: "Puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comas; porque el día en que comas de él, tendrás que morir".

<sup>13</sup> Comienzo del Decálogo en Ex 20,2: "Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud". Paralelo en Dt 5,6: "El Señor dijo: Yo soy el Señor, tu Dios. Yo te saqué de Egipto, de la esclavitud".

del hombre a Dios forma parte también de cualquier religión, además de la judía o cristiana, y alguna forma del reconocimiento de un ser superior, como lo expone el mismo San Pablo en su carta a los Romanos, resulta evidente para todos los seres humanos, porque podemos "contemplantarlo a través de sus obras" (Rom 1,20). Sin embargo, también este precepto de la adoración de Dios tiene su razón no en una necesidad divina, sino en el hecho de que es necesario para el hombre someterse a Dios y pedirle ayuda.

Esta consideración confirma que no es Dios quien sufre por el pecado sino los hombres. Ningún pecado puede destruir la existencia de Dios, pero sí pueden destruirse existencias humanas por el pecado -y se destruyen efectivamente muchas. Y las consecuencias del pecado no son sólo la destrucción física sino también la destrucción psíquica y moral y, en ambos casos, de sí mismo y/o también de los demás. Claro está que hay también muchos casos en los cuales aun pecados graves no tienen esta consecuencia sino que producen más bien una destrucción del interior del hombre, aunque esto no se note de manera inmediata como en el caso de la violencia, de la crueldad o del abuso.

Contra esta reflexión puede objetarse que Dios tiene un mejor conocimiento que los hombres concernidos acerca de qué dolores sufren y qué daños se les hace. Por eso se podría decir que Dios está mucho mejor enterado de la esencia y de los efectos de la culpa que los hombres y que, por lo tanto, esto lo habilita perfectamente a perdonar aunque El no sea la víctima en el sentido de ser perjudicado por la mala voluntad y las malas acciones de su creatura. Si se tratase únicamente de la cuestión de si el perdón presupone la experiencia sentida y, por así decirlo, afectiva del efecto del pecado, acaso sería posible que este conocimiento sea asumido en el conocimiento divino, y que, por lo tanto, le "permita" a Dios perdonar a los pecadores. Pero esto no basta, lo que hace falta es que el que perdona sea afectado por el efecto real del mal; y esto no ocurre en el caso de Dios.

Por lo tanto, si Dios quiere perdonar los pecados, y lo quiere, debe dejarse afectar por los pecados. Por una parte, el perdón conviene únicamente a El, porque se trata de su voluntad, de su mandamiento que han sido lesionado, y por eso sólo el puede perdonar al hombre el pecado. Pero por otra parte, El no está afectado por los efectos del pecado y, por eso, la justicia no admite que El lo perdone. Es correcto lo que sostiene San Anselmo: que la justicia exige el sufrimiento de Jesús; pero no en el sentido en el que San Anselmo entiende la justicia sino en un sentido totalmente diferente. Es un postulado insoslayable de la justicia que nadie se ponga en el lugar de aquel que tuvo que sufrir diciendo: te perdono el mal que has hecho a otro. Esa exigencia no es,

en efecto, como supuso la teoría clásica, una exigencia de compensación o de satisfacción. Con referencia a este punto el sentido común está en lo correcto cuando sostiene que no puede entenderse por qué hay una necesidad para Dios de exigir una compensación o satisfacción puesto que El no ha sido dañado. Aunque no cabe duda que Dios ha sido ofendido, se debe decir a la vez que esta ofensa no pudo disminuir ni en lo más mínimo algo de su divinidad. Por eso en cuanto se considera a El y sólo a El, el perdón parece estar a su libre disposición y la mentalidad contemporánea tiene razón cuando dice no entender que la justicia exija la necesidad de una satisfacción adecuada.

### 7. Resumen de la solución del problema soteriológico

El análisis que hemos llevado a cabo hasta ahora nos ha conducido a las conclusiones siguientes: Las consideraciones que conciernen a la satisfacción o compensación no pueden conducir a una solución de nuestro problema de por qué el Hijo de Dios hecho hombre tuvo que sufrir. Sin embargo, es verdad que se trata de una exigencia de la justicia, pero en una óptica totalmente diferente: Es desde la perspectiva de la víctima de donde viene la exigencia de haber sufrido antes de tener la posibilidad moral de perdonar. Pero la única posibilidad que tiene Dios si quiere someterse a los efectos reales del pecado, es hacerse El mismo hombre. Puesto que en su divinidad Dios no puede sufrir ni perjudicarse, "tiene que" asumir en propia persona la existencia humana para poder afectarse de la fuerza destructiva del pecado y no solamente conocerla teóricamente.

En última instancia resulta superfluo plantear la pregunta de si Dios puede dejar afectarse por el pecado aun sin hacerse hombre en su Hijo, porque cualquier otra vía no habría sido convincente para nosotros. Por eso basta decir que sólo por la encarnación de su Hijo Dios pudo mostrarnos, es decir, revelarnos que se deja afectar y está efectivamente afectado por nuestro pecado. Y así se comprende también la compasión como algo que es más que una declaración impotente de simpatía con nosotros los hombres.

Y ahora se unen la justicia, el perdón y la solidaridad: Ahora se entiende por qué la solidaridad que nos muestra Dios en la encarnación y pasión de su Hijo conduce a nuestra salvación. Pues no basta decir que la solidaridad es muestra y signo del amor infinito e incondicionado de Dios. Es que la solidaridad, en el sentido de la mera participación en la misma suerte y el mismo destino, no tiene ningún efecto salvífico, a pesar de todas las bellas palabras con que la teología contemporánea discurre sobre este tema. Cuando un hombre está a punto de perder su

¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?

vida o de destruirse, no sirve nada de nada que alguien se presente para compartir su ruina. Humanamente la solidaridad, en el sentido de la participación en el sufrimiento del otro, es un signo de mi compasión; pero la mera compasión no es nada más que un alivio psicológico y su efecto se limita a animar al otro a recuperar sus propias fuerzas sin darle un apoyo efectivo suplementario. Por eso la participación en la miseria no es sino una manifestación impotente y desamparada de aquel que quiere expresar su compasión sin poder ayudar eficientemente.

Se ha puesto de moda en teología hablar de la impotencia divina voluntariamente elegida por Dios para manifestar la inmensidad de su amor. Pero se olvida en este contexto que tal manifestación es ineficaz. Es muy probable que el gusto que encuentran los teólogos en tales reflexiones viene del hecho de que hoy en día las manifestaciones públicas contra cualquier injusticia son una característica del estilo de la democracia. Pero la efectividad de tales manifestaciones -si son realmente efectivas- no reside en la demostración de la solidaridad y compasión sino en la amenazante capacidad de los manifestantes para conseguir la caída del Gobierno o para pasar a actos de obstrucción o de violencia. Pero no cabe duda que estas formas de solidaridad no tienen nada que ver con la solidaridad que mostró Jesús con nosotros en su vida y muerte. Quedaría todavía la resistencia pasiva no violenta; pero ésta no siempre consigue lo que exige y, en el caso de Jesús, es evidente que su muerte no consiguió cambiar la mentalidad de los que lo condenaron.

No hay remedio: la mera manifestación de la solidaridad no aporta a nadie la salvación. Es probablemente por eso que los teólogos de la tradición clásica -que quizás hayan poseído menor cultura sentimental, pero más sobriedad y realismo- no recurrieron a la solidaridad para explicar el sufrimiento de Jesucristo. Pero a pesar de su insuficiencia explicativa por sí sola, la idea de la solidaridad contiene en sí un punto acertado: hace falta la manifestación de la solidaridad divina para que Dios pueda perdonar real y justamente en nombre de todos los que llegaron a ser víctimas del pecado y de la injusticia. Tuvo que sufrir Dios mismo el efecto negativo en su propia persona, y pudo hacerlo en la persona de su Hijo encarnado. Así se comprende que hacía falta tanto que fuera Dios mismo quien se sometiera al sufrimiento como que fuera un hombre, puesto que sólo un hombre puede asumir la pasión que llega hasta la muerte. Ahora se comprende también la dimensión de la pasión de Jesucristo. Es cierto que no puede tratarse de asumir cuantitativamente todo el dolor y toda la destrucción que resulta de pecado. Pero el sufrimiento no se mide por su cantidad sino por su calidad, si esta palabra puede usarse en este contexto. Lo que tuvo que asumir Jesús fue

por tanto todo el efecto destructivo del pecado en su existencia humana. Dada la constitución del hombre, ese efecto es doble: afecta tanto la vida corporal como la vida psíquica. De ahí que la pasión de Jesucristo tiene un doble aspecto. No sólo es el sufrimiento físico que llega hasta la muerte sino que también es el desprecio, la deshonra, la expulsión de la comunidad de los ciudadanos y de los creyentes del pueblo de Israel, en resumidas cuentas, la destrucción moral y psíquica, la privación total de la dignidad y de los derechos humanos.

De ese modo se puede dar una respuesta válida y satisfactoria a la vieja, pero siempre nueva pregunta: ¿Por qué Jesús tuvo que sufrir? Y hemos podido demostrar que esta respuesta tiene además la ventaja de que asume lo positivo y valedero tanto de las teorías tradicionales como de la soteriología contemporánea; y de ese modo confirma su valor argumentativo. En efecto, la presente argumentación reúne en sí tanto el aspecto de la justicia como el de la gratuidad del perdón. Pues es una exigencia de la justicia que no se puede perdonar sin haber soportado el perjuicio que resulta de la injusticia, pero eso no disminuye ni en lo más mínimo la gratuidad absoluta del perdón. La obra salvífica entera ha sido y es el don gratuito de la misericordia y del amor infinito de Dios. En entera conformidad con la teología actual podemos decir: Dios no está sometido a ninguna necesidad o coacción ni tampoco a cualquier exigencia moral o jurídica. La "necesidad" del sufrimiento vale únicamente bajo la condición previa del libre designio de Dios de salvar a la humanidad y de otorgarle su gracia, es decir la participación en la vida divina.

Dios se expone a los efectos del pecado para poder perdonar. Dios lo hizo todo, incluso no se reservó a su propio Hijo (Rom 8,32)<sup>14</sup> para poder perdonarnos de una manera efectiva y creíble. De ahí se comprenden también las expresiones que tradicionalmente se entienden como expiatorias, v. gr. Mc 10,45 (cf. Mt 20,28): "Así como el Hijo del Hombre no vino para que lo sirvieran, sino para servir y dar su vida (alma) como rescate de muchos (*doûnai tèn psychèn autoû lytron anti pollón*)". Esto vale también para las fórmulas como el cordero de Dios (Jn 1,29.36) o la víctima inmolada (Apoc 5,6-14 y sgs.) o las del Apóstol san Pablo cuando designa a Jesús como hecho pecado en beneficio de nosotros. Y cuando adoramos al Sagrado Corazón, veneramos al Señor que hizo todo lo posible para poder otorgarnos el perdón de Dios. Pues en esta concepción la pasión se explica total y

<sup>14</sup> *"hós ge tou idiou huiou ouk epheisato, all'hypèr hemôn parédoke auton"* (el cual no se reservó a su propio hijo sino que lo entregó por nosotros).

enteramente a partir de la misericordia y no necesita de ninguna manera la idea de castigo, compensación, expiación, restablecimiento o restitución del daño causado por el pecado en el sentido tradicional de estas expresiones. Pero ¿cómo pueden comprenderse los pasajes neotestamentarios en los cuales es cuestión de expiación, de rescate y de otras cosas por el estilo? Estos pasajes no presentan grandes dificultades, porque se trata de imágenes que están todas en relación con el evento de la liberación y que quieren decirnos que esta liberación de la humanidad exigió el compromiso y la entrega total de Jesucristo. Y esto está en consonancia con nuestra interpretación.

Las reflexiones aquí presentadas pueden mostrar que el sufrimiento de Jesucristo no es un accidente contingente que sucedió en la historia de la salvación sino que es parte integrante del designio divino desde el comienzo, por supuesto bajo la condición del pecado en general. Así se puede comprender el "tener que" sin el problema de que no todos rechazaron a Jesús y sin la necesidad desagradable y delicada de que los representantes judíos y romanos del tiempo de Jesús carguen con la responsabilidad y culpa del "fracaso" de la misión del Mesías, aunque es verdad que los líderes religiosos y políticos de aquel tiempo figuran como representantes simbólicos de la humanidad creyente y no creyente. Y esta explicación es coherente con los datos bíblicos y evita la distribución indebida de acusaciones a determinados grupos de hombres, la cual es una consecuencia lógica e inevitable de la teoría soteriológica común de nuestros días, aunque estas acusaciones no suelen formularse expresamente. Sólo la presente teoría salva a la vez la gratitud del perdón y la representación vicaria de la muerte de Jesús.

Se podría objetar que tal explicación emplea categorías humanas. Pero tal objeción valdría para cualquier teoría soteriológica y puede por lo tanto pasarse por alto. Pero queda otra pregunta, a la cual toda buena teoría debe procurar una respuesta: es la pregunta de por qué las teorías tradicionales y contemporáneas no han formulado la explicación aquí propuesta. Hay también una respuesta a esta pregunta. Las teorías tradicionales tomaron como punto de partida la idea de una justicia que exige una especie de compensación. Y esto se comprende muy bien cuando se toma en cuenta la severidad de los castigos que se aplicaron en casi todas las comunidades humanas hasta hace poco tiempo. Y aún hoy en día se disputa sobre la legitimidad o ilegitimidad de la pena capital. A partir de la Edad Moderna crece el sentimiento de comprensión hacia los delinquentes y se acentúan menos los deberes que los derechos humanos. Esta conciencia de la igualdad de los derechos humanos conlleva el solidarizarse como un modo nuevo de clamar por la justicia. Pero es todavía la justicia lo que sigue estando en el centro,

aunque se trata ahora del aspecto de la justicia reclamada por los individuos y menos de la justicia exigida por las instituciones. El aprecio por la solidaridad se conecta con el crecimiento de los movimientos de los grupos oprimidos que reclaman sus derechos en el interior de la sociedad, cualesquiera que sean, comenzando por los campesinos en la época de la Reforma, pasando por los obreros a partir de la revolución industrial y llegando a los desposeídos de hoy.

Las teorías soteriológicas que antes apoyaban la idea tradicional de justicia, aún hoy siguen apoyándose en el concepto de justicia; solamente que ahora se trata más bien de la justicia reclamada por los individuos marginados de nuestra sociedad moderna. Tal vez, a pesar de todas las afirmaciones en contrario, todavía no hemos comprendido bien el sentido de la frase: "Quiero misericordia, no sacrificios" (Mt 12,7, Os 6,6; 1 Sm 15,22). Antes como hoy, en todas estas teorías el perdón se piensa a partir de la justicia; y por eso estas teorías no llegan a un resultado convincente. Por ende hay que cambiar fundamentalmente el punto de vista: *Hasta hoy la teología ha pensado el perdón a partir de la justicia, pero se debe invertir la perspectiva y pensar la justicia a partir del perdón misericordioso de Dios.*

Pero, se dirá, ¿no se piensa justamente hoy día a partir de la misericordia y del amor de Dios y ya no a partir de su justicia? Esto se pretende, es verdad. Pero, puesto que todas las concepciones soteriológicas, a sabiendas o no, parten de la realidad humana y, antes como ahora, la idea de justicia sigue dominando en la convivencia humana y en las concepciones sociales, la teología no ha desarrollado un concepto soteriológico que se base en el perdón. Se podría objetar que muchos Estados modernos han sobrepasado la mera justicia en favor de un sistema social de protección y asistencia. También esto puede concederse, pero incluso este sistema se ha convertido en un sistema de derechos y exigencias, en el cual el perdón desempeña tal vez un papel secundario. Uno hubiera esperado que por lo menos las reflexiones éticas de los filósofos y juristas hubiesen tenido en cuenta la idea del perdón. Pero desgraciadamente también en esta área, salvo excepciones, la consideración del perdón alcanza apenas un desarrollo menguado.

Uno podría continuar preguntando: ¿Y por qué Dios hace esto? Pero esta pregunta equivale a esta otra: ¿Por qué Dios es amor? ¿Por qué Dios es como es? A esta pregunta no queda otra respuesta que la acción de gracias: Dar gracias a Dios porque es y se ha revelado como el amor sin fin ni límite.