

# ***DIOS, ÚNICA ESPERANZA VERDADERA PARA UNA HISTORIA CRUCIFICADA: LA PASIÓN DE CRISTO Y EL ROSTRO DE DIOS EN LA TEOLOGÍA DE JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS***

*Pedro Leiva Béjar*

*Sumario:* El autor ofrece un estudio de la obra cristológica del teólogo jesuita José Ignacio González Faus desde una perspectiva formal concreta. Dicha perspectiva está definida por la búsqueda de la imagen de Dios que subyace en la forma de entender este autor la pasión de Cristo. Se retoma aquí la llamada teología de la cruz, aunque no ya como corriente de pensamiento teológico, sino como dimensión que puede ser explorada en toda teología cristiana. Asimismo, se muestra la relación entre pasión de Cristo, imagen de Dios y mensaje de esperanza que el cristianismo puede ofrecer ante una historia humana en la que el dolor alcanza una increíble densidad.

*Summary:* The author offers a study of the Christological work of the Jesuit theologian José Ignacio González Faus, from a concrete formal perspective. That perspective is defined by the searching of God's image that underlies in the form in which this author understands Christ's Passion. It is retaken here the so called theology of the cross, although not as a current of theological thinking, but as a dimension which may be explored in every Christian theology. Likewise, the relation is shown between the passion of Christ, image of God, and the message of hope that Christianity can offer vis-à-vis a human history, in which suffering reaches an unbelievable density.

*Palabras clave:* Cruz, pasión, Dios, esperanza, González-Faus, historia.

*Key words:* Cross, passion, God, hope, González-Faus, history.

Fecha de recepción: 30 junio de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 16 mayo de 2015

## **1. Introducción**

Desde que Lutero propusiera su *theologia crucis* frente a la que él llamaba *theologia gloriae* católica, la expresión *teología de la cruz* ha sido utilizada con bastante frecuencia, dando contenido, e incluso nombre, a libros, congresos y revistas<sup>1</sup>. Desde los tiempos del Nuevo Testamento hasta nuestros días, la explicación de la cruz ha muestra-

---

<sup>1</sup> A fin de señalar algunos hitos, podemos referirnos a la publicación en el año 1972 de un libro que haría historia, *El Dios crucificado*, del teólogo protestante JÜRGEN MOLTSMANN, y al congreso dedicado a "La sabiduría de la cruz hoy", celebrado en Roma en 1975 y organizado por la Casa Generalicia de los pasionistas en el segundo centenario de la muerte de San Pablo de la Cruz. Asimismo, cabe señalar la revista *Staurós. Teología de la cruz*, que publican los mismos religiosos pasionistas.

do implicaciones directas en las concepciones sobre Dios. El evangelista Mateo sitúa ya al pie de la cruz un ejemplo de ello: “Ha puesto su confianza en Dios; pues que le salve ahora, si es que de verdad le quiere” (Mt 27,43). Desde esta óptica, tratamos aquí de mostrar la imagen de Dios que subyace al modo en que el teólogo José Ignacio González Faus trata el tema de la pasión y muerte de Cristo a lo largo de su ya dilatada obra<sup>2</sup>. Con ello se pondrá de manifiesto su convicción respecto a que el Dios de Jesús representa una imagen de la trascendencia alternativa a la que generalmente el hombre religioso imagina. Solo ese Dios de Jesús es realmente una esperanza creíble en esta historia de la humanidad que es una historia crucificada, como lo fue la suya.

## 2. El enfoque de González Faus

El proyecto teológico de este autor se inscribe en el esfuerzo de superación de dos aspectos de la cristología antigua<sup>3</sup>. El primero es un cierto monofisismo que hacía que no se concibiera a Cristo como verdadero hombre al imaginar *a priori* sus rasgos desde su condición divina. El segundo aspecto a superar es el de la concentración en el aspecto expiatorio y orientado a la otra vida a la hora de pensar en él como Salvador.

Esta visión de Cristo ha entrado en crisis. En referencia al primero de los aspectos, Faus considera que la crisis religiosa en Occidente es la coyuntura adecuada para redescubrir lo más original de la aportación del cristianismo al debate sobre Dios, que no es precisamente la de definir la humanidad de Jesús desde una noción preestablecida de la Divinidad, distorsionando así sus rasgos humanos, sino más bien una invitación a descubrir cómo es Dios desde la humanidad concreta de Jesús. Por lo que se refiere al segundo aspecto, Faus señala que los *revivals* religiosos contemporáneos han mostrado que la fe en Cristo es una experiencia salvífica aquí y ahora, es decir, en nuestra vida histórica, lo cual deja en entredicho aquel subrayado de la muerte expiatoria de Cristo como moneda de cambio de una salvación reservada a la otra vida.

La nueva cristología, según González Faus, debe recuperar al Jesús histórico y, aunque la vida histórica de Jesús solo es explicable en última instancia desde su trascendencia, es también criterio sobre nuestro modo de entender dicha trascendencia. Si esto se tuviera en cuenta, el cristianismo recuperaría lo que fue en su origen: una revolución en el lenguaje sobre Dios al proponer que el que está anonadado en la cruz es el Dios inmutable y trascendente. Estamos situados de este modo en el objeto de nuestro estudio, a saber, cómo para González Faus, la vida, la palabra y, especialmente la pasión y muerte de Jesús, son una crítica a las falsas imágenes de Dios.

<sup>2</sup> Las publicaciones que hemos estudiado para la elaboración del presente trabajo abarcan un período aproximado de 40 años, desde 1969, con la publicación de *Carne de Dios*, fruto de su trabajo doctoral, hasta 2010, con la publicación de *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Sin duda alguna, la obra de mayor impacto es *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, cuya primera edición es de 1974, y cuya sexta edición, de 1986, se sigue reeditando hasta la actualidad.

<sup>3</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús: ensayo de teología narrativa*, Sígueme, Salamanca 1991, 11-31, donde el autor desarrolla de manera extraordinariamente sintética y clara este camino de la cristología en la teología contemporánea.

### 3. Una mirada al Jesús prepascual ante la pasión y la cruz

La muerte de Cristo fue consecuencia de su acción histórica, acción que estuvo marcada por una pretensión conflictiva en relación con la imagen de Dios<sup>4</sup>. Esto hace que la pasión, en tanto que consecuencia del conflicto provocado por su misión, pueda ser rastreada a lo largo de toda su vida pública, como si fuese gestándose poco a poco en sus opciones y acciones desde un primer momento<sup>5</sup>. Por eso hay que empezar por prestar atención a la experiencia espiritual de la que arranca la misión de Jesús. En opinión de González Faus, esta no fue simplemente experiencia de Dios, sino experiencia de Dios vinculada a la liberación de los hombres<sup>6</sup>. Según nuestro autor, el Reino era para Jesús una utopía sobre la comunidad humana comprendida y construida desde Dios, que se caracteriza por la llegada de su misericordia hacia los pobres.

Pero, en la vida no basta con una experiencia inicial que señale el contenido de la misión. Hay también que decidir la forma que ésta ha de adoptar. El episodio de las tentaciones del desierto representa esta faceta discerniente en la que la forma de presentarse ante los hombres depende de la forma de entender a Dios. Pues bien, según González Faus, este relato expresa rasgos que la religión suele atribuir a Dios y que Jesús rechazó. Representa, por tanto, toda una “destrucción de la imagen religiosa de Dios”<sup>7</sup>.

La primera tentación consiste en pretender que Jesús tome a Dios como un recurso para saciar su hambre. Pero Jesús responde al tentador que el hombre no vive solo de pan, sino de todo lo que Dios disponga (cf. Mt 4,2-4)<sup>8</sup>. La tentación es, en definitiva, servirse de Dios y eludir la condición humana, que él, sin embargo, quiso asumir totalmente, mostrando así que Dios está con el hombre no solo cuando sus necesidades materiales se resuelven favorablemente, sino también cuando esto no sucede. La segunda tentación (cf. Mt 4,5-7) apunta a ese deseo innato de *verle las cartas a Dios* que todo hombre religioso siente cuando ha de caminar en incertidumbre y riesgo. Pero Dios es en la vida de los hombres un Dios escondido (cf. Is 45,15), y Jesús asume también este aspecto de la condición humana llevando a cabo su misión sin pruebas, sin más acreditación y fuerza interpeladora que el amor y el servicio. En la tercera tentación (cf. Mt 4, 8-10) el tentador hace una extraña oferta, la de un dominio que el evangelista sabe que pertenece a Jesús. La explicación que encuentra Faus a este extraño versículo es que, en

<sup>4</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1986<sup>6</sup>, 116.

<sup>5</sup> Existe un triángulo hermenéutico formado por el Reino, la muerte y la resurrección. Cada uno de los vértices de este triángulo requiere de los otros dos para ser explicado adecuadamente. Esta nos parece una convicción asentada en la cristología contemporánea. Para ello, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2005, 95.

<sup>6</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 46s., donde esta experiencia es descrita desde el binomio *Abbá-Reino*.

<sup>7</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 169.

<sup>8</sup> La frase que en Mt 4, 4 dice “no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” está inspirada en Dt 8,3, aunque el libro veterotestamentario dice solo “todo lo que sale de la boca de Dios”, lo cual hace más justicia, en opinión de Faus, al significado auténtico, que se refiere a que el hombre no solo vive de lo que va bien en su vida, sino de todo lo que la vida traiga o, dicho de otra manera, de todo lo que disponga la voluntad de Dios. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La teología de cada día*, Sígueme, Salamanca, 1976, 46.

realidad, con lo que se tienta a Jesús es con una anticipación de ese poder a la condición de este mundo, es decir iniciar un mesianismo desde el poder, suspendiendo así la autonomía de la creación y la libertad de los hombres. Además, nuestro autor entiende que, bajo la metáfora de postrarse ante el diablo, se esconde lo que todo mesianismo ejercido desde el poder conlleva, un pacto con los poderes de este mundo. Pero los reinos fundados en el poder y pactados con poderes, ni son de Dios, ni son un bien para el hombre. Según nuestro autor, Jesús, al rechazar esta tentación, afirma el carácter absoluto de Dios. Su reino es solo obra suya. No es fruto del poder y la fuerza de este mundo, sino del único poder que Él ha querido tener: la interpelación del amor.

Estas opciones respecto a la forma de su misión son llevadas hasta las últimas consecuencias en la cruz. Por eso allí reaparecen. Así, los sacerdotes al pie de la cruz increpan a Jesús para que baje a fin de creer en él. Si es el Mesías, podrá disponer de Dios y este vendrá en su auxilio. Pero el mesianismo de Jesús caminará hasta el final evitando tomar a Dios como recurso a su servicio, asumiendo la condición humana hasta la oscuridad extrema, expresada en las palabras “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46), mostrando que el Mesías debía realizar su misión en la fe<sup>9</sup>, el riesgo y la oscuridad que tienen las misiones humanas. Muy gráficamente recapitula González Faus el significado de las tentaciones al decir que el mesianismo no es “ni fácil beneficencia, ni seguridad tranquilizadora, ni imposición por la fuerza”<sup>10</sup>. Este modo de mesianismo, que pasa por la pasión y la cruz, habla del Dios real, que no es un recurso a nuestro servicio, sino un Dios escondido o anonadado, porque no actúa con los hombres desde el poder y la fuerza, sino desde el amor y la entrega. La única forma de no desesperar, y de poder ver a Dios en la cruz, requiere esta óptica mesiánica.

Pero Jesús habló de Dios sobre todo con la acción: “Jesús no revela a Dios hablando sobre Él, ni siquiera describiendo experiencias de carácter místico, sino, por así decirlo, transparentando a Dios, practicándolo, poniéndolo en acto en las concretas circunstancias de su vida humana”<sup>11</sup>. Estamos entonces en la dimensión de la acción. Ya se dijo que la especificidad de la experiencia del *Abbá* en Jesús es su unidad con el Reino como liberación. Por esta razón, la acción de Jesús no fue solo alternativa, sino también subversiva: “si hay algo que caracterizó indudablemente a Jesús de Nazaret,

<sup>9</sup> En las primeras ediciones de *La Humanidad Nueva*, hablar de la fe de Jesús era, cuando menos, arriesgado. Actualmente, la teología explica mejor la pertinencia de la expresión polémica en otra época. La posición tomista de negación de la fe de Jesús ha sido rebatida, bien rechazando la visión beatífica por incompatible con su humanidad, bien aplicando a Jesús el concepto veterotestamentario de fe, que es fundamentalmente fiducial. Al respecto, cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, “La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor”, en A. CORDOVILLA – J. M. SÁNCHEZ CARO – S. DEL CURA (dirs.), *Dios y hombre en Cristo*, Sígueme, Salamanca 2006, 570s. Cf. también, S. BÉJAR, *Dios en Jesús*, PPC, Madrid 2008, 154, quien remite a Balthasar, y sostiene la misma opinión. Para un estudio más amplio de la cuestión, cf. D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia 2001, 283-286, donde el autor defiende la naturaleza cristológica de la fe, la esperanza y la caridad. Hay una insuficiencia en la comprensión de estas tres como virtudes teologales. El autor cree que se deben considerar también como infraestructura antropológica de la existencia cristiana y que, por tanto, es asumida por Cristo en la encarnación llevándola a su perfección. Sobre esta cuestión, cf. también F. SEBASTIÁN, *La fe que nos salva*, Sígueme, Salamanca 2012, 137ss.

<sup>10</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 177.

<sup>11</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad cristiana*, Sal Terrae, Santander 2006, 16.

fue la necesidad de subvertir su mundo”<sup>12</sup>. Pero esa necesidad de subversión, en aquella sociedad configurada teocráticamente, hará que las palabras y los gestos de Jesús sean, no solo una crítica al orden establecido, sino, al tiempo, una crítica a la religión, pues la conflictividad de Jesús es antes religiosa que política o social, y por eso es metodológicamente útil para comprender su imagen de Dios<sup>13</sup>.

Adentrándonos en la predicación y acción de Jesús, hay que fijarse en sus acciones de curación y exorcismo, en su enfrentamiento con la Ley y su pretensión de un Dios universal especialmente interesado en los pobres y excluidos. La expulsión de demonios, para la que los evangelios utilizan el verbo *epitimaô*, apunta a la derrota de las fuerzas del mal. En este sentido, aclara Faus, Reino de Dios no significa el reinado de Dios sobre los hombres, sino sobre las fuerzas que, oponiéndose a Dios, someten a los hombres<sup>14</sup>. De este modo, el Dios de Jesús está enfrentado claramente con el mal y el sufrimiento humanos.

Asimismo, González Faus descarta que el enfrentamiento de Jesús con la Ley pueda ser tomado como una mera crítica ilustrada de la misma o una sustitución de sus normas. Se trata de un enfrentamiento con la Ley misma en nombre de Dios, o más bien, desde la visión de lo que el hombre es para Dios. El Dios de Jesús ve al hombre como hijo y no como esclavo. Es un Dios Padre y, por eso, un “Dios de libertad”<sup>15</sup>. Por eso se sustituye la Ley, es decir, los preceptos, por una praxis referencial: “sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5,48). Es decir, al hombre-hijo no le valen los preceptos externos, sino la perfección a la que el amor que lleva dentro tiende.

El Dios que se refleja en la palabra y la acción de Jesús es también un “Dios de todos”<sup>16</sup>. González Faus señala que el amor a los enemigos es una de las enseñanzas más subversivas de Jesús, considerando que los llamados *enemigos* aquí significan los que no son *de los nuestros* (cf. Lv 19,18). Jesús se enfrenta así contra el exclusivismo del pueblo elegido en nombre de un Dios universal. Por eso dice: “amad a vuestros enemigos [...], para que seáis hijos de vuestro Padre” (Mt 5,44s.). En esta línea, se enfrentó Jesús con la institución del Templo, principal símbolo del exclusivismo en que se había convertido la noción de pueblo

<sup>12</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible*, Sal Terrae, Santander 2010, 15. Cf. también ID., *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid, 1998, 160, donde nuestro autor insiste en la importancia de recuperar el carácter conflictivo y provocador de Jesús frente a comprensiones dulcificadas que le dibujan simplemente bondadoso e ingenuo: “Subrayo expresamente esta palabra [provocador] porque me sorprende su ausencia en algunos intentos literarios de describir la figura de Jesús trasladada a nuestra época. Tanto *El idiota* de Dostoievski, como el *Nazarín* de Galdós, presentan un ideal de bondad que no cabe en esta tierra y, queriendo hacer siempre el bien, casi no hace más que mal. Pase el que ambos olviden que el bien ha de tener muy en cuenta las posibilidades concretas de lo real, para no convertirse en estupidez. Pero si además ambos autores pretendían aludir a Jesús en su pintura, entonces sorprende mucho más que no hayan captado hasta qué punto *si Jesús no cabe en esta historia no es solo porque su bondad resulte irreal o inútil, sino porque resulta tan conflictiva y tan provocadora*”. La cursiva es del autor.

<sup>13</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 24, donde se puede leer: “ese proceso lógico [...] que va de la Buena Noticia a la conflictividad de Dios, a través del binomio filiación-fraternidad, nos ofrece un buen acceso a los contenidos de la Manifestación de Dios en Jesús”. El uso de mayúsculas es del autor.

<sup>14</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo*, 165.

<sup>15</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 77. Cf. también ID., *La Humanidad*, 57-71.

<sup>16</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 80. Sobre esta cuestión, cf. también ID., *La Humanidad*, 72-82.

elegido. Tampoco se trata aquí, según el teólogo valenciano, de una mera corrección de abusos. Los evangelistas han transmitido una interpretación más profunda: es la sustitución misma del Templo por la verdadera casa de Dios, que sería la justicia y el amor al prójimo.

Desde otro punto de vista, el Dios reflejado en la palabra y la vida de Jesús es también “Dios de los vencidos”<sup>17</sup>. Jesús se conmovía con el sufrimiento ajeno. Las comidas con pecadores, que tanto escandalizaron a los hombres más religiosos de su época, eran expresión de la participación en el Reino de aquellos a los que su marginación le negaba el acceso a Dios. Esta preferencia de Dios por ellos era una puesta del revés de las convicciones más arraigadas en el corazón del hombre religioso, y representaba una idea conflictiva de Dios que se refleja muy bien en la actitud del hijo mayor de la parábola del hijo pródigo (cf. Lc 15, 11-32), un hombre recto que, sin embargo, no puede aceptar que la respuesta de Dios al pecador se funde en la misericordia gratuita y no en el mérito.

Pero la pretensión más conflictiva de Jesús es directamente teológica: presentar su praxis liberadora como presencia y acción de Dios mismo. Para Faus, cuando se estudia la conciencia de Jesús sobre su divinidad, la cuestión no se debería orientar a buscar dónde dice Jesús que él es Dios. De lo que se trata es de observar cómo en su acción histórica Jesús tiene conciencia de estar actuando como el Hijo, o conciencia de que el Padre actúa a través de él<sup>18</sup>. En realidad, según nuestro autor, no tiene sentido buscar expresiones sobre la divinidad de Jesús al margen de su praxis liberadora, porque su conciencia no fue posesión de sí, sino conciencia referencial, es decir, una conciencia que no termina en sí mismo, sino en Dios y en los demás. Dios es amor, y la conciencia del amor no es autocontemplación de sí, sino conciencia del amado<sup>19</sup>.

Finalmente, en nuestro recorrido en perspectiva prepascual, hay que hablar de la pasión propiamente dicha. Para Faus, en una visión antigua de la cristología, la pasión era vista como una comedia en la que Jesús sabía el desenlace de antemano, malinterpretando las palabras evangélicas<sup>20</sup>. Esta idea estaba sostenida por un cierto monofisismo, por el que se entendía que el dolor físico de Jesús era como el nuestro, pero no su psicología, ya que se consideraba impropio pensar que Jesús padeciese duda u oscuridad. Sin embargo, en una visión renovada de la cristología no solo es necesario admitir el sufrimiento psíquico de Jesús, sino que se requiere la categoría de *fracaso* para describir su experiencia<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 79. Cf. también, ID., *La Humanidad*, 83-102.

<sup>18</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 110.

<sup>19</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 111s. y “Este es el hombre”. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana, Madrid 1986, 20 y 22-27.

<sup>20</sup> Nuestro autor opina que la insistencia del evangelista Juan en que Jesús sabía todo lo que había de venir, tiene una intención teológica y no histórica. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 116-121 y *Acceso*, 14.

<sup>21</sup> No es esta una convicción compartida por todos en la actualidad. Otros autores, como L. F. Mateo-Seco, admiten un sufrimiento psíquico de Jesús procedente del dolor producido por el rechazo de su oferta de amor, pero manifiesta reticencia a postular que ese dolor psíquico de Jesús esté en relación con una hipotética oscuridad de Dios que es inadmisibles en Jesús por estar en posesión de la visión beatífica. Para esta cuestión, cf., por ejemplo, L. F. MATEO-SECO – J. A. RIESTRA – F. OCÁRIZ, *El misterio de Jesucristo*, Uni. Navarra, Pamplona 2004<sup>3</sup>, 355 y 414-417.

La condena de Jesús era una victoria de la Ley, a la que él se había enfrentado, y desde este punto de vista, una experiencia de fracaso. Una vez más, la frase recogida por el evangelista Marcos, “¿Dios mío, Dios mío!, ¿Por qué me has abandonado?” (Mc 15,34), expresa realmente el sentir de Jesús ante el aparente abandono, ante la aparente superioridad del mal, una experiencia tan humana que la palabra *duda* no es descartable para Faus<sup>22</sup>. Ciertamente, el evangelista Lucas completa la visión del momento recogiendo las palabras “en tus manos pongo mi espíritu” (Lc 23,46). No habría contradicción, sino que la experiencia completa de Jesús en la situación límite de la cruz es, según Faus, la de un movimiento que va de la experiencia del abandono a la entrega confiada, y que el Nuevo Testamento expresa también con la categoría de *obediencia*<sup>23</sup>.

*Esta experiencia realista de Jesús da noticia de lo que significó Abbá para él:* ciertamente experimentó a Dios como Padre, pero no por ello dejó de experimentar a ese Padre como Dios indisponible. A esta faceta de Dios es a la que se refiere Faus como la “irreductible dualidad de Dios que se revela como Amor, pero nos desborda por todas partes”<sup>24</sup>. Por eso la Carta a los Hebreos habla de Jesús como autor y consumidor de la fe. Jesús comprende que se le exige fidelidad, no éxito, en su misión. Y en esa fidelidad en el fracaso se purifica la fe porque ahí se manifiesta que absoluto solo es Dios, ahí el Hijo se hace totalmente de Dios. Eso es la filiación, una experiencia de alegría en dialéctica con el dolor, una experiencia donde la paternidad acogedora de Dios rescata de la experiencia del sinsentido de la muerte<sup>25</sup>.

Al contemplar la pasión, hay que preguntarse también por el sentido que Jesús dio al destino que se cernía sobre él. Faus, tras una primera fase de mayor cautela, reconoce que en la exégesis actual se afianza la tesis de que Jesús confirió sentido teológico a su muerte. Esto pudo suceder, opina él, en varios sentidos: pudo pensar que Dios era más grande que las circunstancias y podría integrar su muerte en el plan de salvación; pudo dar a su muerte sentido de servicio al Reino; pudo asumirla y convertirla en entrega voluntaria por los hombres. Es necesario, sin embargo, aclarar que Jesús nunca sacralizó el dolor: lo experimentó, pero no lo buscó nunca por sí mismo. Porque, como ya hemos dicho, el Dios de Jesús no quiere el dolor, sino que está enfrentado con él. En cualquier caso, no obstante, ese Dios enfrentado con el dolor, permanecía en una aparente debilidad respecto al mal en la historia. Esa debilidad de Dios en la historia es la que requerirá una profundización postpascual por parte de la comunidad primitiva<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 103 y *Fe en Dios*, 101.

<sup>23</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 126.

<sup>24</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Miedo a Jesús*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2009, 4. Cf. también al respecto, J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, 207, donde el teólogo jesuita comenta: “En ese Padre descansa Jesús, pero a su vez, el Padre no le deja descansar. Dios se le ha manifestado como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios. Dios sigue siendo misterio”. Por su parte, S. Béjar ha utilizado los términos “entrañeza” y “extrañeza” para poner de manifiesto la búsqueda de equilibrio de O. González de Cardedal en *La entraña del cristianismo*, un propósito de superar las unilateralidades que hay detrás de las teologías de la inmanencia y de la trascendencia anteriores, y más en concreto tras la teología antropológica de K. Rahner y la teología teológica de H. U. von Balthasar. Por esta razón, en la página 253 ha calificado a *La entraña del cristianismo* como “complejidad incluyente”. Sobre esto último, cf. S. BÉJAR, *Donde hombre y Dios se encuentran*, Edicep, Valencia 2004, 252s.

<sup>25</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 97.

<sup>26</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 94-97.

#### 4. Una mirada a la profundización postpascual de la comunidad sobre la cruz

Si en nuestra mirada postpascual hemos descubierto el empeño de González Faus por la conexión de la muerte de Cristo con su vida comprometida con el Reino, la mirada postpascual muestra la conexión de la muerte con el otro vértice del triángulo hermenéutico: la resurrección. Esta ofrece una perspectiva nueva sobre los hechos y permite interpretarlos de un modo que hubiese sido del todo imposible en el tiempo postpascual. Sin embargo, se trata de una discontinuidad en la continuidad, porque la resurrección es, a la vez, afirmación de la pretensión histórica de Jesús y del significado salvífico de su vida entregada como sentido último de la historia.

Para interpretar correctamente la muerte de Cristo, González Faus defiende la necesidad de la categoría *escándalo*<sup>27</sup>. Pero según él, la tentación del hombre religioso al interpretar todo destino fracasante es la de eliminar el escándalo, en vez de admitirlo y sobreponerse a él. Por eso, se ha pretendido ver en la resurrección una lógica que eliminaría el escándalo. Ahora bien, nuestro autor cree que la resurrección no elimina el carácter escandaloso de la pasión y la muerte, sino que la convierte en algo aún más escandaloso. La resurrección es como el catalizador de la reflexión postpascual sobre el valor salvífico de la muerte de Cristo: si verdaderamente era el Hijo y merecía la resurrección, ¿por qué Dios ha permitido su muerte?

Por eso, lo primero que hay que observar es que una afirmación fundamental del cristianismo primitivo, a saber, que la muerte de Jesús fue según las Escrituras, no era algo evidente, porque un hipotético fracaso del Mesías era inconcebible desde estas. Eso es lo que hacía necesario explicar la muerte de Jesús, y para ello, los primeros intentos se sirvieron de tres imágenes veterotestamentarias: la muerte del profeta, la muerte del justo y la muerte del Siervo.

En la muerte de Jesús, los discípulos vieron el destino universal de los profetas (cf. Lc 11,49)<sup>28</sup>. La muerte del profeta es siempre una muerte redentora para la comunidad porque provoca su conversión. Pero para los evangelistas Jesús era más que profeta. Según González Faus la resurrección implicó una universalización de Jesús que en lo que se refiere a su dimensión profética apunta a que su protesta traspasó el judaísmo y se convirtió en denuncia de “todo el desorden establecido de la historia”<sup>29</sup>.

En Jesús vieron también el escandaloso destino del justo perseguido. Al identificar a Yahveh con la justicia, el hecho de que la injusticia alcance al justo es un escándalo que hace tambalear la fe. El Antiguo Testamento encontró solo dos salidas, para no re-

<sup>27</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 117.

<sup>28</sup> Esa universalidad del destino de los profetas fue expresada por el mismo Jesús al referirse a Jerusalén como “la que mata a los profetas” (Mt 23,37) y acusar a las autoridades religiosas de la muerte de los profetas y de buscar darle muerte a él (cf. Mt 23,31s.; Lc 11,49; 13,33). Para esta cuestión, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad* 128s.

<sup>29</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 130.

negar de la fe, pero ambas eliminan el escándalo: una, niega el sentido de toda actividad sobre la tierra (cf. Qo 1,2-11), otra, se aferra a la esperanza de una intervención de Dios (cf. Jb 42,10-16; Sal 22,20-30). El cristianismo, sin embargo, representa una alternativa a estas soluciones, en tanto no pretende eliminar el escándalo de la cruz, sino que habla de Dios paradójicamente desde el sufrimiento del justo. En este sentido ha escrito Faus: “se comprenderá que el único camino para que pueda entenderse algo de Dios consista en poner en contacto esa bondad (que todavía queda en muchas personas del mundo desarrollado) con la magnitud desnuda del sufrimiento de esta tierra”<sup>30</sup>.

Pero hay que tener en cuenta, que la dificultad de esta propuesta paradójica se agranda al considerar que en Jesús el escándalo alcanza a Dios mismo, porque se dice que es Él quien entrega al justo. Sin embargo, nuestro autor, apoyándose en el hecho de que el evangelista ha sustituido el título de justo por el de Hijo del hombre (cf. Mc 9,31), un título prototípico y escatológico, que podría entenderse, según él, a la luz de lo que es el hombre nuevo para el marxismo, nos muestra otro aspecto interesante del modo en que actúa el Dios de Jesús. Este aspecto se muestra en que, a diferencia del marxismo, aquí el hombre nuevo no surge después de eliminar la injusticia, sino en medio de ésta. De este modo, mientras el marxismo aplaza la salvación al futuro una vez eliminadas las condiciones de injusticia, y mientras la escatología futurista la aplaza a la otra vida, el cristianismo dice que Dios suscita ya en Cristo, en medio de la ambigüedad, al hombre perfecto, a la Humanidad Nueva. La salvación en el cristianismo no llega por ser librado del mal aquí y ahora, ni por huir de la realidad al más allá futuro, sino por la identificación con la realidad todavía ambigua<sup>31</sup>.

La alusión a la muerte del Siervo es otra de las primeras explicaciones de la muerte de Jesús, una explicación que sostiene que él, como el Siervo del libro de Isaías, cargaba con nuestros pecados. Advierte, no obstante, González Faus, que, para entenderlo correctamente, hay que tener en cuenta que para el judío el castigo no es algo distinto del pecado, sino su cadena de consecuencias. Aplicado esto a Jesús, significa que sobre él se derrumbó toda la conflictividad de la historia. Jesús, en su muerte, se hizo cargo de toda esa conflictividad histórica. De ahí las expresiones que señalan que “fue hecho pecado” (2 Co 5,21), “hecho maldición” (Ga 3,13), que tenía que morir (cf. Jn 19,7) o que “era necesario” (Lc 24,26). Todas ellas son modos de subrayar la conflictividad de su muerte. Porque la necesidad de su muerte no puede ser entendida, como a veces se ha pretendido, como un decreto divino o una necesidad metafísica. En este sentido, señala Faus que las explicaciones de la muerte de Jesús como castigo, como satisfacción o como ejemplo, no son neotestamentarias, sino posteriores. El Nuevo Tes-

<sup>30</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS—J. I. VIVES, *Creer solo se puede en Dios. En Dios solo se puede creer. Ensayo sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*, Sal Terrae, Santander 1985, 57s. En este sentido, J. Moltmann ha dicho que “toda teología cristiana responde, consciente o inconscientemente, a la pregunta: “¿Por qué me has abandonado?”, ya que sus soteriologías explican: “por esto” o “por lo otro”. Ante el grito que Jesús dirige a Dios al morir, la teología o se hace imposible o es posible solo como específicamente cristiana”, en Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 2010<sup>3</sup>, 184. Éste es también el proyecto de G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca 1986.

<sup>31</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 130-133.

tamento lo único que afirma es, en su opinión, la fecundidad de la solidaridad con los hombres cuando ante Dios es llevada por Jesús hasta el extremo<sup>32</sup>.

Estas tres imágenes explicativas de la muerte de Jesús implican la destrucción de la expectativa de un mesianismo bajo la forma davídica. Esto supuso una crisis en la concepción del mesianismo y del Reino de Dios, y planteó el interrogante sobre la forma de presencia y de acción de Dios en la historia. Pero el escándalo alcanzó un grado extremo si consideramos que de lo que se trata es de la muerte, no ya del profeta, el justo o el Siervo, sino de la muerte del Hijo. La resurrección llevó a comprender que Jesús era el Hijo de Dios que había sido enviado, por lo que, a la vista de la muerte, el envío se expresó como entrega. No se trata de ausencia, ni de lejanía, ni de transigencia con el mal, por parte de Dios. Se trata de presencia en debilidad, respetuosa con la autonomía de la creación y del hombre. Dios funda una relación con el hombre no mediada por el poder y la fuerza, sino solo por el amor y la interpelación a su libertad<sup>33</sup>.

La comprensión cristiana del mesianismo de Jesús ha roto todos los esquemas sobre el Salvador esperado y la gloria esperable del Hijo. También ha resultado sorprendente que la llegada del Hijo no sea imposición del poder de Dios, sino el don de la filiación realizada humanamente como amor entregado en plenitud. En el Hijo se le da al hombre una nueva condición humana como consumación de su ser. Esta nueva condición no es evasión de la realidad, sino asunción de esta, mostrándose que la muerte de Jesús era entrada en lo definitivo. Queda atrás, por tanto, el acceso a Dios mediante ofrendas externas y se inaugura el acceso mediante la ofrenda de sí (cf. Hb 5,5-10).

Por todo ello, la forma en que Jesús es Mesías e Hijo está marcada por el escándalo y la paradoja. El problema es que la teología cayó en la tentación de pretender hacer lógico lo que debía permanecer escandaloso: la muerte de Cristo. Según Faus, la preocupación de la cristología por la constitución ontológica del Hijo hecho hombre llevó a un olvido de la soteriología. Cuando pasado un tiempo se echaron de menos los aspectos funcionales de la cristología, la soteriología reapareció desde presupuestos propios y, en vez de derivarse de aquella, como en las épocas bíblica y patrística, la convirtió en una función suya. De ese modo se llegó a entender la encarnación como función de una satisfacción debida. En la patrística, la encarnación era un acto salvador en sí mismo, que implicaba en sí la unión del hombre con Dios. Pero en la teoría medieval de la satisfacción, que llega hasta nuestros días, se reduce a ser simplemente la constitución de un sujeto capaz de actos infinitamente meritorios<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 136. También, cf. ID., *Acceso*, 174s.

<sup>33</sup> Sobre la propuesta de ver la gloria en la cruz, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Migajas cristianas*, PPC, Madrid 2000, 18, *Calidad*, 45 y *Este es el hombre. Estudios sobre la identidad cristiana y realización humana*, Cristiandad, Madrid, 1986, 32. Es todo ello coherente con su propuesta de la cristología como clave explicativa de la realidad. El acceso a Dios es en la realidad, a pesar de su carácter sufriente. Sobre esta apreciación, cf. ID., *La Humanidad*, 594.

<sup>34</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 479s. También cf. ID., *Creer*, 54. Aquí González Faus habla de olvido de la antropología a favor de la ontología. Se trata de otro modo de formular la despreocupación por la soteriología. Al respecto, cf. J. RATZINGER, "Introducción a la Declaración *Mysterium Filii Dei*", en *El misterio del Hijo de Dios*, Palabra, Madrid 1998, 24 y 29s., donde el entonces cardenal J. Ratzinger alude al riesgo, hoy contrario, de reducir la cristología a antropología sobre la base de una oposición cuestionable entre la cristología ontológica y la cristología funcional.

Las consecuencias no se hicieron esperar. En primer lugar, había surgido una concepción negativa de la salvación como mera eliminación del pecado, con olvido de la dimensión de divinización. En segundo lugar, se produjo una devaluación de nuestra relación con Cristo, que se reduce a mera aplicación de sus méritos, con olvido de la dimensión recapituladora. En tercer lugar, señala Faus la pérdida del significado de la resurrección para la salvación, quedando reducida a argumento apologético. En cuarto lugar, se veía la pasión unívocamente orientada a la satisfacción y separada de la vida de Jesús. Pero, sobre todo, la última y más grave consecuencia es la que afecta a la imagen de Dios, ya que pasó de ser visto como el origen de la salvación a ser concebido más bien como su mayor obstáculo<sup>35</sup>. Dios mismo había quedado encerrado en la necesidad de la satisfacción. Tan lógica se había hecho la encarnación desde la necesidad de la muerte del hombre-Dios, que Faus agudamente se pregunta: “¿No es Anselmo, en el fondo, el primer hegeliano?”<sup>36</sup>.

Debemos reflexionar sobre qué es lo que había ocurrido desde un punto de vista epistemológico. En opinión de Faus, lo que sucedió es que se convirtió la Biblia en recurso al servicio de la religión. El pretendido *fides quaerens intellectum* de Anselmo fue, en la práctica, una alianza entre religión y razón instrumentalizando a su servicio la revelación. La interpretación del Nuevo Testamento quedaba a merced de una idea racionalista y religiosa preconcebida. Por ello, nuestro autor creyó necesaria una profunda revisión de los textos neotestamentarios, con el fin de demostrar al menos que el significado oneroso que la explicación anselmiana atribuía a la muerte de Cristo no se deducía necesariamente de ellos<sup>37</sup>. Hecha esta revisión, se impone rescatar las expresiones bíblicas de su uso satisfaccionista, que, según Faus, no es cristiano. Esto es importante por el giro teológico que supone: del Dios que hay que aplacar deberíamos pasar al Dios que nos restaura.

Para Faus, la teoría satisfaccionista acierta, sin embargo, en dos cosas: en la percepción de la gravedad del pecado y en el cambio de situación del hombre por la muerte de Jesús. Respecto al primer punto, su fallo está en poner dicha gravedad en la psicología de Dios y no en el destino del hombre. Hay que tener en cuenta que la necesidad de expiar, de rehacerse, es del hombre, no vale proyectarla sobre Dios. Es necesario, por tanto, volver al sentido bíblico por

---

<sup>35</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 493s. La reducción de la resurrección a mero argumento apologético es tratada también por nuestro autor en ID., *Acceso*, 23. En esta última obra, en la página 16, se refiere también a la reducción de la divinidad de Cristo a “principio formal de valoración de actos”. Respecto a la dimensión divinizadora de la encarnación, cf. ID., *Carne de Dios: significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo*, Herder, Barcelona 1969, 255, donde el autor defiende que la salvación por la encarnación, en el designio eterno de Dios, precede a su concreción histórica como encarnación redentora. Así como el pecado de Adán no entraba en el plan de Dios para el hombre, tampoco la redención del mismo. La encarnación para la salvación o participación de la criatura en el Creador tiene su sentido propio en el designio eterno de Dios. Que esta encarnación tenga lugar en una historia manchada por el pecado es lo que hará que, de hecho, sea una encarnación redentora.

<sup>36</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 486. La filosofía de G. W. F. Hegel defiende una visión de la historia como desenvolvimiento de la Idea que, si bien salva el abismo entre lo finito y lo infinito, acaba atrapando a Dios en la necesidad del proceso, contrariamente a lo que enseña la revelación cristiana, a saber, que Dios actúa desde la libertad de su amor. González Faus se pregunta si la teoría anselmiana no ha acabado también por encerrar a Dios en una necesidad metafísica de satisfacción.

<sup>37</sup> González Faus ha estudiado las categorías de propiciación, redención, compra y sacrificio, descartando que el carácter oneroso de la muerte sea el principio formal que la hace satisfactoria. Para ello, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 500-509.

el que el pecado es grave: su poderosa fuerza destructora, su capacidad para instalarse y convertirse en principio que configura la realidad y origina nuevos pecados. De este modo, al situar la gravedad en la situación del hombre, Dios no aparece ya como espejo de las estructuras sociales injustas, sino todo lo contrario, deslegitimando por completo su lógica.

Respecto al segundo punto, es necesario recuperar el sentido bíblico de la satisfacción o cambio de situación del hombre. Si la ofensa a Dios es el daño infringido al hombre, la satisfacción hay que entenderla como restauración del hombre. Esto es lo que sucede con Cristo: Dios crea la Humanidad Nueva en toda la vida de Jesús (encarnación, muerte y resurrección), que es lo que Ireneo llamaba *salus in compendio*<sup>38</sup>. González Faus rechaza tanto las teorías encarnacionistas como las expiatorias. Las primeras explican la eficacia de la redención por el “esquema de contacto”<sup>39</sup>, reduciendo ésta a la encarnación. Son teorías fisicistas, mecánicas e ingenuas, porque producen la impresión de que la realidad no tuviera ya que ser cambiada, cuando eso no es así de ninguna manera. En cambio, las segundas, las teorías expiatorias, bajo el “esquema de precio”<sup>40</sup>, reducen la redención a la muerte. Proponen un esquema más personal y menos mecánico, pero jurídicista y convencional, además de relegar la salvación al más allá. En definitiva, ambas teorías olvidan la vida de Jesús como el auténtico acontecimiento redentor que llega a plenitud en su muerte.

Volver al sentido bíblico de la redención implica, por tanto, deshacer la lógica que pretendía eliminar el escándalo de la muerte de Cristo y, por tanto, pasar de la muerte que satisface a Dios a una muerte inaceptable para Dios. La muerte de Cristo sigue siendo así el centro de la soteriología, pero no separada de su vida. La interpretación expiatoria de su muerte se puede sostener una vez sucedida, pero no como algo prescrito. Por eso, las expresiones que introducen lógica en lo que realmente es escandaloso, como ira, aplacamiento y sustitución, deben ser tomadas como expresiones metafóricas. Es muy importante esto para la imagen de Dios, porque mantener el carácter escandaloso de la cruz tiene la función de decirnos que Dios es diferente a los hombres: Él es perdón frente a la ira; se anticipa a acoger, en vez de exigir ser aplacado; actúa desde la gracia, a diferencia de nosotros, que suplimos nuestra impotencia con el uso del poder<sup>41</sup>. En cambio, reducir el escándalo

<sup>38</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 499. La expresión “*salus in compendio*” es de S. Ireneo, en AH III,18,1. Al respecto, cf. también J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne*, 193s., donde se puede leer que “la encarnación es el verdadero centro de la historia: el verdadero germen cuyo despliegue es toda la historia posterior”. Cf. también, *Id.*, *La Humanidad*, 514, donde leemos que “lo verdaderamente grato a Dios y, en este sentido, lo único que le satisface, nunca son los dones, ofrendas y aun “obras” del hombre, aunque tengan a Dios por objeto, sino el corazón transformado: ese corazón nuevo del que tan lejos se halla el ser humano [...] En este sentido, la expiación no se realiza en el culto y en el templo sino en la vida y en su profundidad; no con la presentación de sacrificios, sino con la entrega de sí. Ese es “el único sacrificio que Dios quiere” y el que el hombre -como egoísmo ontológico- está muy lejos de poder ofrecerle”.

<sup>39</sup> J. I. González Faus, *Acceso*, 76.

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 79. Para mantener el carácter escandaloso de la muerte de Cristo es necesario no olvidar las causas históricas. En la página citada, el autor expone que una muerte explicada metafísicamente sin causas históricas es, además, contraria a los evangelios, ya que los evangelistas “han querido hacernos históricamente comprensible la muerte de Jesús”, y lo han hecho desde el conflicto provocado por su vida.

lo acaba rebajando a Dios a actitudes demasiado humanas. Esta es la importancia teológica de la categoría escándalo.

El valor expiatorio, por tanto, no consiste en el pago de una deuda, sino en un acto de solidaridad de Dios y de Jesús<sup>42</sup>. La resurrección indica que la entrega de sí tiene más capacidad transformadora que el pecado o que la obra que pretende pagarlo. Indica que el sacrificio de Cristo es definitivo, cambia la situación objetiva del hombre ante la justicia de Dios, que ya no está determinada por el pecado que ha hecho el hombre, sino por lo que ha hecho Dios a través del hombre Jesús<sup>43</sup>.

Pero el escándalo de la muerte del Hijo implica un último nivel: el de la muerte misma de Dios, porque la trascendencia es atribuida a Jesús no solo en su vida resucitada, sino también en la terrena. Esto llevó a los primeros cristianos a preguntarse por la ausencia de manifestación de su divinidad. Hay textos que hablan de esa ausencia como una especie de autonegación de Dios: *kénosis*. Esta *kénosis* tiene, en opinión de Faus, dos sentidos: un sentido directo, que se refiere a la forma de siervo en que vivió el Hijo de Dios, y un sentido analógico, referido a la encarnación como entrada de Dios en la historia<sup>44</sup>.

Que el significado directo de la *kénosis* es la forma de siervo en que vivió Jesús y no la encarnación misma, se ve en 2 Co 8,9, donde el sujeto no es Dios, ni el Logos, sino Jesús. Además, los términos que Pablo opone son *rico* y *pobre*, y no *Dios* y *hombre*. En el texto de Flp 2,8 no se alude solo a la muerte, sino que esta es la última consecuencia de la pobreza asumida. La palabra *harpagmos* (Flp 2,6) tiene dos sentidos: uno pasivo, que indicaría un ser igual a Dios en sentido ontológico; otro activo, que significaría ser imagen de Dios. En opinión de nuestro autor, el sentido ontológico calcedonense no es acertado para comprender un texto de origen judío. En cambio, si se admite el sentido activo, a lo que renuncia Jesús sería a la manifestación de lo que ontológicamente es<sup>45</sup>. Esto, además, sería coherente con el paralelismo Adán-Jesús: mientras Adán se quiere apropiarse la divinidad que no le corresponde, Jesús renuncia a la manifestación de la divinidad que sí le pertenece.

---

El olvido de las causas históricas conduce a que la resurrección no desautoriza el sistema que crucificó a Jesús. Sin embargo, al tener en cuenta las causas históricas de su muerte, Dios, al resucitar a Jesús se está poniendo de parte de su causa y contra el sistema que le crucificó. Cf. también J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 515.

<sup>42</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Migajas*, 24s. El autor trata de exponer qué significa que Cristo murió por nuestros pecados, y lo hace en el estilo informal, pero más gráfico, que caracteriza esta obra. No se trata de pagar por nuestros pecados, sino de que murió debido a consecuencia de ellos. La primera interpretación es una aplicación a Dios del principio de la justicia humana que, en un sentido vulgar viene a decir: "el que la hace la paga". La segunda apunta a la manifestación de la misericordia de Dios.

<sup>43</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 515.

<sup>44</sup> Para este punto, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 204ss.

<sup>45</sup> Cf. *Biblia de Jerusalén*, nota al v. Flp 2,6b. Obsérvese que la Biblia de Jerusalén, que aquí usamos, traduce "no retuvo ávidamente el ser igual a Dios", sugiriendo este sentido pasivo. Pero en la nota correspondiente dice que "no se trata de la igualdad de naturaleza, exigida por la "condición divina", y de la que Jesús no podía despojarse, sino de una igualdad de trato, o de dignidad manifestada y reconocida, que Jesús hubiera podido exigir, aun en su existencia terrena".

Atendiendo al significado de esta *kénosis* en forma de siervo, lo que se nos dice en estos textos es que del abajamiento viene la exaltación. Los textos nos hablan de la fecundidad de la *kénosis*, nos dicen, en definitiva, que Dios nos enriquece, paradójicamente, con su pobreza. Esa aparente debilidad de Dios implica en realidad que Él respeta al hombre porque este solo se realiza autoconstruyéndose. Por otra parte, la fecundidad de la *kénosis* no está en lo negativo del abajamiento, sino en la razón del mismo, en la solidaridad<sup>46</sup>. La *kénosis* es de este modo la máxima expresión de la solidaridad de Dios: una encarnación kenótica posibilita la cruz y la identificación de Dios con los crucificados<sup>47</sup>.

Pero también hay que considerar el significado analógico de la *kénosis* como encarnación del Verbo. La distinción de este respecto al sentido directo tiene la finalidad de no eclipsar las condiciones de negatividad reales asumidas por Dios en la historia de Jesús. Pero, en última instancia, esa asunción tiene lugar en virtud de la encarnación, luego no se pueden separar ambos significados. En este sentido, hay que señalar que el Nuevo Testamento no define la *kénosis* solo negativamente como renuncia, sino también positivamente como asunción de la historia. Dios, en su solidaridad, ha hecho suya la historia.

Reconoce González Faus que aquí hay que forzar las categorías metafísicas: si Dios se revela como amor y el amor supone renuncia, “en esa *kénosis* (o renuncia) óptica se dará la presencia óptica”<sup>48</sup>. Hay que pensar que a la naturaleza humana le es esencial ser historia. Por eso, la encarnación es procesual, es un hacerse Dios historia, evolución y riesgo. La divinidad de Jesús no se puede utilizar para atenuar la pasión, sino para sacar consecuencias sobre el abajamiento de Dios. Dios no juega en este mundo como Dios, sino como expuesto a la historia. Este es el sentido en que hay que tomar los textos que hablan de la resurrección como culminación de la encarnación. Y esto es lo que significa también que los títulos trascendentes a veces se apliquen al Resucitado, y no al Jesús terreno. Quiere decir que la filiación no solo la posee ontológicamente Jesús en lo más singular de su ser, sino que también se realiza históricamente. De este modo, el Hijo hecho hombre es historia del hombre haciéndose Hijo<sup>49</sup>.

González Faus es consciente de la dificultad de la aplicación de toda idea de evolución o proceso a Dios, pero afirma que si se insiste unilateralmente en la inmutabilidad de Dios, entonces la encarnación no sería más que una comedia que no afecta

<sup>46</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 195.

<sup>47</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 64.

<sup>48</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 205. Cf. también ID., *Fe en Dios*, 73, donde el autor ha dicho que “se puede definir al Dios cristiano como una pasión por el hombre”.

<sup>49</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 210. En esta página leemos concretamente que “la divinidad de Jesús no es “algo” que se le da en un momento concreto y que antes no tenía (eso sería adopcionismo), pero tampoco es algo totalmente inerte y que absorba o paralice el carácter histórico de su ser hombre; sino que, si el hombre es la posibilidad de sí mismo, Dios hecho hombre es Dios hecho posibilidad de un hombre: de Jesús de Nazaret. Jesús posee su divinidad como la posibilidad de su ser que él debe realizar y que nosotros no poseemos (o al menos no poseemos de la misma manera y en el mismo sentido que él). Es Hijo de Dios, pero “según la carne”, es decir, en la forma de tener-que-llegar-a-ser-Hijo de Dios”.

a Dios. Y, en este sentido, señala que si se habla en categorías personales en vez de ontológicas, se respeta mejor su trascendencia: la inmutabilidad es entonces la inalterable fidelidad de su amor. Dios no crece ni cambia al darse, sino que es sí mismo<sup>50</sup>.

## 5. La teología de la cruz de González Faus en diálogo con el pensamiento actual

Hecha esta revisión sobre la pasión de Cristo y la imagen de Dios, quisiéramos reflexionar también sobre la fecundidad de todo ello en orden a dos cosas: por un lado, el diálogo sobre Dios con el pensamiento actual; por otro, la capacidad sistemática de su pensamiento para exponer una comprensión total de la realidad desde la fe cristológica que explique el carácter a la vez absoluto y ambiguo de la historia desde Dios.

### 5.1. *Fe, razón, religión y teología desde la pasión de Cristo*

González Faus piensa que el lenguaje filosófico que la dogmática utilizó en los primeros siglos para combatir la herejía es insuficiente hoy para comprender el misterio de Cristo. Entonces se dio un paso inevitable, pero peligroso: se pasó del anuncio de la experiencia salvífica, que básicamente dice que Dios ha vivido nuestra misma vida, a la fórmula que dice que Dios es el sujeto hipostático de Jesús. Y este cambio del lenguaje afectó a la imagen de Dios.

Por ello es necesaria, según Faus, una deshelenización del cristianismo. Hay que reconocer la aportación del *logos* griego, no habría que renunciar a él, pero sería preciso situarlo en una relación de *fides quaerens intellectum* que respete a Jesús como fuente primera de nuestro conocimiento de Dios<sup>51</sup>. No se trata de una subordinación de la razón a la fe, sino de comprender la falsedad que hay en la pretensión de la razón de apropiarse de la realidad, y menos de la realidad de Dios. Hoy sabemos que toda verdad alcanzada por la razón es metafórica, su función es “más bien crítica y preguntante que objetivante y apropiadora”<sup>52</sup>.

Para González Faus, deshelenización supone, en primer lugar, una hermenéutica praxica de la divinidad de Cristo y de la fórmula de Calcedonia. Esto significa, no que la verdad de sus enunciados proceda de la praxis, sino que la praxis que generan esos enunciados es su elemento verificador o acreditativo<sup>53</sup>. En segundo lugar, deshele- nización implica recuperar la forma bíblica de ver a Dios, no solo con la razón, sino con

<sup>50</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso*, 150. En esta misma obra, en la página 174, exponiendo la conclusión a la que el apóstol Juan llegó sobre Dios como ternura o solidaridad, se puede leer que “ello permite afirmar que Dios es tal que, en él, el puro dar implica más riqueza ontológica que el recibir”.

<sup>51</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 185. En esta misma página también se puede leer que “el paso de un cristianismo de cantidad a otro de calidad, habrá de implicar además el surgimiento de un cristianismo de configuración no grecolatina, aunque esta haya sido su matriz y *no necesita ser abandonada*”. La cursiva es nuestra. Cf. también ID., *El rostro humano de Dios: de la revolución a la divinidad de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2007, 27s.

<sup>52</sup> J. I. González Faus, *El rostro*, 29.

<sup>53</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 111.

el corazón, porque cuando el corazón está manchado, la razón se confunde y fabrica su propio Dios, más interesado en el culto que en la misericordia<sup>54</sup>.

Este proyecto de deshelenización del cristianismo, que afecta a su relación con la razón, corre paralelo a otra necesidad, la de liberar a Dios de su imagen preconcebida desde la religión. El problema de la soteriología anselmiana era doble. Por un lado, compartía el peligro anterior de transformación del *fides quaerens intellectum* en *intellectus quaerens fidem*, ya que el error de Anselmo fue creer que sus razones eran las razones de Dios. Pero, por otro lado, en Anselmo también se observa la transmutación de la *fides quaerens intellectum* en lo que podríamos llamar un *intellectus quaerens religio*. En realidad, lo que hace Anselmo es contrastar sus ideas religiosas con la fe. Y esto es peligroso. González Faus acepta que puede ser que Dios haya hecho eso que llamamos satisfacción, pero que la lógica de las ideas religiosas de Anselmo sea la lógica de Dios es otra cosa.

La teología no debería ya caer en la tentación de tomar cualquier idea religiosa o racional como fe. Debe, en definitiva, dejarse instruir por el Nuevo Testamento como su primera fuente. Y esto es de gran importancia para la evangelización. Faus piensa que la crisis actual del lenguaje sobre el pecado como ofensa a Dios tiene a su base la incoherencia entre un cristianismo moralista y el Evangelio. La ofensa que tiene a Dios por sujeto no es, en un sentido evangélico, una reacción psicológica de frustración, sino dolor por el sufrimiento del mundo (cf. Mt 25,31-46)<sup>55</sup>.

En esta línea, la crítica filosófica de la religión es tomada por Faus como una ayuda externa a la purificación del rostro de Dios. Si el cristianismo quiere ser fiel a su origen jesuánico, no debería configurarse como una religión, sino como una crítica de la misma. Esa es, en su opinión, la enseñanza de Jesús, y especialmente en su pasión. El interés por el marxismo de González Faus tiene que ver con esta cuestión. Por un lado, encuentra entre cristianismo y aquel un punto de encuentro en la búsqueda común de la justicia; por otro, el análisis marxista ha desenmascarado los intereses ocultos que puede esconder el hombre religioso. Después de la crítica marxista, la teología debería reconocer que cierto docetismo cristológico que ignoró lo humano de Cristo, su pretensión histórica y las causas históricas de su muerte, sustituyó el Dios subversivo de Jesús por el Dios exigente de la moral. Por eso, Faus integra aspectos de la crítica marxista en una crítica teológica de la religión. En su opinión, la única manera de ser verdaderamente cristiano está en la síntesis de humanismo y fe cristiana<sup>56</sup>. El amor al hermano es el criterio del verdadero cristianismo. No obstante, nuestro autor no pretende convertir el cristianismo en mero proyecto histórico, sino servirse de la crítica para purificar el cristianismo y devolverlo permanentemente a su origen subversivo. De ese modo, quie-

<sup>54</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 25, donde se puede leer que “el conocimiento de Dios no es para Jesús una mera experiencia religiosa de la trascendencia ontológica [...]. El verdadero conocimiento de Dios se vertebra desde dos actitudes, que son la limpieza de corazón y la misericordia”

<sup>55</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 497.

<sup>56</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 89.

re demostrar, frente a la idea conocida de E. Tierno Galván, que el deseo teologal no desinstala de la finitud, sino que instala en ella consecuentemente<sup>57</sup>.

Pero si la crítica de la religión puede ayudar a purificar el cristianismo, no es menos verdad que este ofrece también una aportación singular al pensamiento crítico y, en concreto, al marxismo. Esta aportación la hace el cristianismo desde dos claves: un pesimismo antropológico y un optimismo teológico. Tras el optimismo de los últimos siglos respecto a la construcción de la historia, ha sucedido en nuestro tiempo el desencanto. En este punto, la primera enseñanza de la cruz de Jesús es la de desconfiar de lo humano. Esto no debe llevar a la huida de la realidad, sino a un realismo cristiano que recuerda que el Reino “no es de este mundo” (Jn 18, 6). Ahora bien, eso no significa que éste sea ahistórico, sino que se ha de ser consciente del “destino fracasante que amenaza a quien lucha por el Reino histórico y adveniente a este mundo”<sup>58</sup>. El cristianismo, desde la sabiduría de la cruz toma conciencia de que el pecado original existe, y desmitifica así la Ilustración y todo su prometeísmo<sup>59</sup>.

Pero el cristianismo propone, a la vez que este pesimismo antropológico, un optimismo teológico. La cruz de Jesús tiene un reverso porque Dios la ha convertido en bendición mostrando con ella que está al lado del hombre. Esto implica que “hay un dolor que puede ser asumido por el creyente y transformado en lo que el Nuevo Testamento llama «cargar con el pecado del mundo»”<sup>60</sup>. De este modo, la desconfianza en el hombre no lleva a la rendición ante la realidad. Por eso el Nuevo Testamento habla de audacia (*parresia*) y de aguante (*hypomonê*), una paradójica combinación de resistencia y sumisión<sup>61</sup>. La vida cristiana es, en ese sentido, y paradójicamente, “resignación del que no se resigna”<sup>62</sup>.

Nuestro autor, como B. H. Levy hiciera respecto al marxismo, acusa a toda la Ilustración de haber fracasado precisamente por hacerse en cierto sentido religiosa al mitificar el futuro, las posibilidades del esfuerzo humano e incluso a sus líderes. La cruz, sin embargo, enseña que hay que superar la religión. El cristiano no necesita drogarse para entregar su vida a la causa del Reino. Él vive sabiendo que no verá la utopía hecha realidad en la historia, pero trabaja cada día para hacerla posible. El cristianismo acepta

<sup>57</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 30s.

<sup>58</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 207.

<sup>59</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 207. Cf. también ID., *Fe en Dios*, 97, donde el autor afirma que el concepto cristiano de salvación a través del compromiso con la realidad está lejos del mito ilustrado del progreso, pero cercano a su praxis. Al respecto, sobre la crítica a la noción de progreso de M. Horkheimer y la escuela de Franckfort, cf. ID., *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987, 72s. En la página 73, además señala el autor que para el enfoque cristiano de la contradicción humana “no necesitamos salir de la Biblia, sino leerla completamente”, en alusión al modo en que el hombre ejerce el dominio sobre la tierra dado por Dios.

<sup>60</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 208s. Cf. también ID., *Otro mundo*, 204-211, donde el autor fundamenta en el propio Jesús la mirada pesimista sobre el hombre, a la vez que radicalmente esperanzada por la misericordia infinita de Dios. Jesús unió desconfianza y fe en el hombre, desconfianza por su conocimiento realista del pecado y fe por la bondad absoluta del Padre.

<sup>61</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona 1971, 209.

<sup>62</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 210.

la historia como realidad, cosa que no consiguió Marx por estar preso de Hegel, para quien la historia “está monofisitamente absorbida por la Idea”<sup>63</sup>.

La fuerza para vivir de ese modo no es voluntarismo, sino esperanza transhistórica. El fracaso remite a los humanismos a una disyuntiva: o ver la historia como una pasión inútil, o dar el salto a la fe, porque la única prueba de que merece la pena la empresa histórica es que Dios ama al mundo hasta el punto de haber compartido su historia: esa es la certeza que el cristianismo ofrece desde la fe. Es por ello por lo que la encarnación, la *kénosis* y la resurrección, como principios cristológicos, pueden ser propuestos como fuente de sentido y esperanza, y a esto nos referirnos a continuación.

### 5.2. Dios en la realidad

Ser creyente y estar arraigado en el mundo conduce a una esquizofrenia si se mantiene la idea de Dios como un ente del más allá. Pero el cristianismo no piensa así. A Dios se le encuentra en la realidad porque ésta tiene una estructura cristológica. La resurrección implica una disyuntiva: que a Cristo, o se le rechaza, o se acepta que es alguien con una repercusión universal. Por eso, la propuesta cristiana es, en opinión de Faus, pensar lo real desde tres principios cristológicos: encarnación, *kénosis* y resurrección.

Desde la encarnación, la realidad alcanza una dimensión de absoluto. Esta dimensión se traduce, para nuestro autor, en que “no hay relación con la realidad que no sea relación con Dios en Cristo. Y viceversa: no hay relación con Dios en Cristo si no es en la realidad”<sup>64</sup>. Esta es una idea que procede solo de la fe, y, por tanto, hay que distinguirla de cualquier panteísmo o humanismo materialista, que absolutizan también la realidad, pero después de negar a Dios.

Faus cree, sin embargo, que la realidad posee un “existencial absoluto”<sup>65</sup>, que consiste en que el fin de ser Dios todo en todos (cf. 1 Co 15,28) pertenece ya a la realidad, y es Jesucristo. También utiliza el concepto de sacramentalidad para expresar esta idea: Dios ha hecho suya la historia en la persona del Hijo por lo que la relación con lo creado es ya una relación sacramental<sup>66</sup>. Es en este sentido en el que San Pablo habla del Cristo total y de su cuerpo como destino de los creyentes en el amor (cf. Ef 3,16). Todo esto cuestiona la idea religiosa de separación sagrado-profano. En opinión de nuestro autor, el esquema de concepción de la realidad que se deriva del dogma de Calcedonia es precisamente que hay una sola realidad: Dios en el mundo. La separación de la realidad en dos órdenes da pie a interpretar la autonomía de lo temporal como si este no

<sup>63</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 212.

<sup>64</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 583.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 584.

<sup>66</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, 27. En esta misma obra, cf. también 30s., donde leemos que “la encarnación no es algo que afecte exclusivamente a un hombre aislado de nuestra historia que vivió hace dos mil años y que luego se marchó y nos dejó aquí. Tendemos demasiado a concebirlo así de simple: Dios se encarnó en Jesús y nada más. Pero no es así: ya en la primera Iglesia estaba dicho –y luego el Vaticano II lo

fuera el ámbito del actuar cristiano. Pero no existe un ámbito para la fe y otro para las obras, sino una fe que obra sirviendo al mundo.

Por su parte, el principio kenótico da cuenta, según nuestro autor, del encuentro con Dios en la realidad como Dios ausente y, en ese sentido, explica el carácter sufriente de la realidad<sup>67</sup>. Aunque los hombres solemos buscar a Dios como respuesta a nuestras necesidades, “el Viernes Santo es precisamente la desautorización de esa forma de creer en Dios”<sup>68</sup>. La relación cristológica con la realidad solo es auténtica como forma de participar en la proexistencia o *ser-para* de Jesús. De este modo, la vida cristiana es servicio al dolor de Dios en el mundo y no búsqueda de Dios como recurso.

Ya dijimos que el mundo es tan contrario a Dios, que solo quedan dos salidas: o negarlo, o hablar de él desde el sufrimiento. Siguiendo a D. Bonhoeffer, Faus entiende que la ausencia de Dios es en realidad una forma de su presencia. Jesús en la cruz es el prototipo de la presencia ausente de Dios. Y lo es de dos modos. Por un lado, representa la inversión de la visión religiosa y racional de Dios, porque, si Dios no intervino ante la crucifixión del Hijo, ya no podemos mirarle como el que debe evitar nuestras cruces. Por otro lado, Jesús es prototipo también de la asunción del pecado en sus consecuencias. Efectivamente, el encuentro con Dios se hace en el servicio al mundo no como triunfo, sino participando en su pasión. El cristianismo de este modo recupera la apocalíptica que remite la historia a la esperanza y a la responsabilidad, pero al revés que ella, sin ilusiones de dominio. Se sitúa así entre dos falsificaciones: la humanista, que consiste en quedarse en lo inmanente y no reconocer la esperanza trascendente que late en su deseo de liberación, y la religiosa, que busca la trascendencia más allá de lo inmanente convirtiendo su búsqueda en fuga<sup>69</sup>. Se entiende así que González Faus haya dicho que “el logos de la cruz es la verdadera Razón de Dios”<sup>70</sup>.

De este modo, la *kénosis* es, para nuestro autor, la “superación de la eterna antinomia entre inmanencia y trascendencia”<sup>71</sup>, un “horizontalismo que destruye todos nuestros horizontalismos”<sup>72</sup>. Se trata así de ver el dolor del mundo como dolor de Dios en el mundo y, por tanto, la posibilidad de servir a Dios en el mundo. Apunta Faus que esto tiene un claro fundamento tanto en la predicación de Jesús como en el dogma. Por

---

retomó y lo puso de relieve— que “por la encarnación, Dios se unió de alguna manera con todos los hombres”. No se trata, pues, de una acción de Dios que solo afecta a un afortunado particular de nuestra historia, sino de una acción de Dios que afecta a todo este mundo, a toda esta humanidad, a toda esta historia. Y le afecta porque, en definitiva, el proyecto divino sobre esta historia y, por así decir, el proyecto en el que Dios se ha puesto en juego es hacer de todo este mundo como una encarnación de Dios no solo en Jesús, sino en todo. Y esto es lo que quedará consumado un día cuando, como dice el Nuevo Testamento, Dios no sea solamente Dios, sino que sea Dios-todo-en-todas-las-cosas. Y la encarnación de Dios en Jesús sería, por así decir, como la fecundación de la historia para poner en marcha este proceso por el que Dios ha de ser, o quiere ser, todo en todas las cosas”.

<sup>67</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 594-602.

<sup>68</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Migajas*, 20.

<sup>69</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad*, 44s.

<sup>70</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Creer*, 25.

<sup>71</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 597.

<sup>72</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 598.

un lado, Jesús dijo que la misericordia practicada con el hermano necesitado le alcanzaba a él. Por otro lado, Nicea habló de la consustancialidad entre Cristo y Dios. De ello se deduce que el acceso a Dios pasa por la mediación del pobre. Para nuestro autor, hay tres formas de acceso a Dios: la primera, a través de la fascinación por la grandeza y belleza de lo creado; la segunda, desde la acogida directamente desde arriba del amor de Dios; la tercera, que le parece la más cristiana, se da en el pobre. De este modo, en el cristianismo la experiencia ética se convierte en mística<sup>73</sup>.

Por último, partiendo del principio cristológico de la resurrección, apunta Faus a que el encuentro con Dios en la realidad es encuentro en la historia como historia de Dios<sup>74</sup>. Así como la resurrección es la ratificación de la pretensión utópica de Jesús, lo es también de la nuestra. No está dicho todo apelando al principio kenótico, ya que este tiene carácter adjetivo, no sustantivo, sobre la realidad. La resurrección convierte la realidad en historia, es decir, le confiere un sentido, ya que la cristogénesis, en realidad, recapitula la historia. Aquí adquiere sentido para nuestro autor la distinción que Gustavo Gutiérrez hiciera entre utopía y fe como forma de traducir la relación hombre-Dios expresada en Calcedonia al indicar que lo definitivo se va construyendo en lo provisional<sup>75</sup>. Este es el equilibrio cristiano, que no cae en la tentación religiosa de creer que el Reino ya ha llegado y por eso se instala y renuncia al progreso, pero tampoco cae en la tentación marxista de creer en un paraíso en este mundo. El cristiano conoce la provisionalidad del mundo sin negar lo que tiene de vocación y promesa.

La resurrección, por tanto, cambia la forma de entender la historia, que no sería sino el paso de una situación de Dios escondido a la manifestación de Dios todo en todos (cf. 1 Co 15,28). Desde aquí, entiende Faus que la realidad tiene una estructura trinitaria. El movimiento por el que el Hijo pasa del abandono de Dios a las manos del Padre, representado en las dos versiones de las últimas palabras de Jesús en los sinópticos<sup>76</sup>, es como “la maqueta de la historia, que Ireneo llamara *salus in compendio*”<sup>77</sup>. La historia, por tanto, no es una representación ante un Dios que se mantiene como espectador, sino realización progresiva de la participación del mundo en el ser de Dios. De este modo, insiste Faus, “así como el Espíritu Santo procede de la unión de Padre e Hijo, de igual manera de la unión del Padre con la historia hecha Hijo (en Jesús de Nazaret) procede el Espíritu en la historia, es decir, todo lo que en la historia es aspiración, esfuerzo, futuro o progreso”<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *El rostro*, 182. Para este punto, cf. también ID., *Calidad*, 26, donde leemos que “la verdadera mística cristiana es, por tanto, una mística de la misericordia, no una simple mística del éxtasis”.

<sup>74</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 603-606.

<sup>75</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, 315. Cf. también HN, 604, donde González Faus observa una coincidencia con la distinción entre utopía categorial y utopía trascendental que hace K. Rahner. Para este punto, cf. K. RAHNER, “Utopía marxista y futuro cristiano del hombre”, en *Escritos de Teología* VI, Madrid 1969, 76-86.

<sup>76</sup> Mientras Marcos y Mateo han puesto en boca de Jesús las palabras “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15, 34; Mt 27, 46), el evangelista Lucas hace decir a Jesús “Padre, en tus manos pongo mi espíritu” (Lc 23, 46).

<sup>77</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 605.

<sup>78</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad*, 605s.

Dios entabla con el mundo, por tanto, la relación que tiene consigo mismo desde siempre. El Hijo deja de ser solo la segunda Persona hacia dentro de la Trinidad, para ser el mundo, y el Espíritu deja de ser solo la tercera Persona para ser vuelta del mundo al Padre. De ahí, según nuestro autor, la importancia de la praxis en el conocimiento de Dios, ya que el amor al hermano no es ya un simple mandamiento moral, sino una experiencia teologal (cf. 1 Jn 4,16)<sup>79</sup>.

## 6. Conclusión: una recepción crítica de la fe en Dios

Consideramos que González Faus ha llevado a cabo una teología fuertemente vocacionada a responder a la pregunta del hombre actual, tras las guerras mundiales y el holocausto, el surgimiento del tercer mundo y la desigualdad creciente en el primero. Más en concreto, se trata de la pregunta por el sufrimiento del inocente, la pregunta por la injusticia, por la persistencia de la ambigüedad en la historia, una pregunta tan dramática que hace dudar de Dios, porque el sinsentido no brota solo de la fuerza del mal, sino del aparente silencio de Dios: ¿dónde está Dios ante tanto dolor en la historia?<sup>80</sup> En este sentido, Faus escribe desde la convicción de que el dogma cristológico no es solo respuesta a una pregunta de carácter metafísico, sino también al problema existencial del hombre, ya que, como bien ha escrito B. Sesboué, “la fe se transmite siempre en presente de indicativo [...] Quien transmite la fe debe dar el sentido vivo de lo que anuncia, y quien la recibe debe integrar el mensaje de manera razonable en su propio proyecto de vida y en su comprensión del mundo”<sup>81</sup>.

En este sentido, la cruz de Cristo es la clave de la respuesta ansiada: es la presencia de Dios en la historia como presencia oculta, como el Ausente, y en el que, sin embargo, se puede creer. El cristianismo debe proporcionar esperanza a los hombres, pero no puede hacerlo acertadamente sino desde la cruz. Toda otra esperanza no es más que expectativa ilusoria de un Dios pensado como recurso, o resignación que aplaza la salvación al más allá.

La Biblia y Jesús de Nazaret contienen una novedad que el cristianismo, a veces acomodado a los cánones de la religión, necesita retomar para recuperar su frescura. De ahí se deriva la atención de nuestro autor a la relación Dios-justicia veterotestamentaria y la recuperación de la pretensión histórico-utópica de Jesús. Pero esto no pretende ser una sustitución de la cristología ontológica por una cristología horizontalmente soteriológica<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios*, 67; *Creer*, 13-17 y 38. También, cf. ID., *Miedo*, 6.

<sup>80</sup> Creemos que la vocación de la teología de la cruz de González Faus encuentra expresión en las siguientes palabras del teólogo napolitano B. Forte al inicio de una de sus obras: “Este libro parte de la pregunta ante la que los hombres demuestran un común desamparo: ¿por qué el dolor en el mundo? La búsqueda de una respuesta a este interrogante muestra cómo llega a identificarse con la cuestión del sentido: ¿tiene sentido el dolor? ¿tiene sentido la vida? ¿y el luchar cotidiano y el destino de muerte universal tienen algún significado que haga digna la tarea de vivir? De la “cruz de la historia” surge el interrogante sobre el “sentido de la historia” misma”, en B. FORTE, *Teología de la historia*, Sígueme, Salamanca 1995, 9.

<sup>81</sup> B. SESBOUÉ, *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, Sal Terrae, Santander 2014, 103.

<sup>82</sup> Cf. J. RATZINGER, “Introducción a la Declaración *Mysterium Filii Dei*”, en *El misterio del Hijo de Dios*, Palabra, Madrid 1992, 24s.

En razón de que la Iglesia cree que Jesús es la imagen de Dios, es imprescindible recuperar el valor teológico de todo el despliegue de su vida histórica. Por eso, la autoconciencia de Jesús como el Hijo está implicada en su condena, pero no tanto como pretensión ontológica y escándalo consecuente, sino como fundamento de una autoridad propia y referida a Dios que, por un lado, desafía un orden pretendidamente establecido por Él según sus representantes oficiales, y, por otro, pretende visualizar a Dios mismo en su praxis profética y liberadora. De todo ello se deriva que el permanente valor de las formulaciones dogmáticas tiene como clave hermenéutica la praxis profética y liberadora que recorre la Biblia y la vida de Jesús. Dicho de otra manera: solo si hoy el dogma es capaz de generar en nosotros la praxis de Jesús, el mundo podrá percibir su valor permanente.

De ahí que el Dios de Jesús, en opinión de Faus, y en línea con las teologías de la liberación, no tiene nada que ver con un soberano absoluto que está por encima de todo. El Dios de Jesús es un Dios todo amor, filántropo y entregado, que mueve atrayendo por su amor y no mediante el poder, y que, sin embargo, desde ese amor aparentemente débil, es el factor más subversivo de la historia, porque desde esa óptica, el campo del compromiso cristiano que siempre se había considerado profano, coincide con el lugar del encuentro con lo sagrado de Dios.

La determinante pregunta por el sentido, desde la persistencia de la injusticia y la recepción crítica de la fe, origina en González Faus un *intellectus fidei* configurado como respuesta de sentido donde la pasión de Cristo tiene un puesto fundamental. La cruz de Cristo revela el único rostro creíble de Dios. La razón y la religión salvan la fundamental trascendencia de Dios situándole más allá del mundo, pero esto no se sostiene con lo que la Biblia nos dice del interés de Dios por la historia. Ese Dios en la encarnación ha conferido a la realidad, implicándose en ella, un valor absoluto; en la *kénosis* manifestada supremamente en la cruz ha aceptado la debilidad como su forma de presencia, y en la resurrección ha afirmado una esperanza última para esa realidad dándole futuro y sentido en su provisionalidad. A la pregunta por Dios hecha desde el sufrimiento humano, Faus responde que hay que saber ver a Dios en el amor crucificado y débil, y no en el éxito histórico y el poder.

En Jesús se ha dado, por tanto, un giro en la comprensión de la escatología: ni se aplaza a un momento de la historia (marxismo), ni solo a otra vida donde ya no tengan efecto las condiciones de este mundo (religión). El *eschaton* ya está presente porque es la Humanidad Nueva que Cristo ha realizado, aun en esta fase todavía crucificada.