

Sociología de la cruz en el Nuevo Testamento

Rafael Aguirre,
Universidad de Deusto, Bilbao, España,
Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.

1. Introducción

Situándose en el ámbito de la sociología del conocimiento se ha intentado descubrir las relaciones entre lo que con más frecuencia se confiesa como símbolo central de la fe cristiana, la muerte y resurrección de Cristo, y la realidad social a que responde. W. A. Meeks descubre cuatro funciones sociales de este símbolo¹. B. Holmberg² considera que es tal la multifuncionalidad del símbolo que prácticamente no se puede establecer ninguna relación determinada con la realidad social.

En estas discusiones no se suele distinguir entre la afirmación de la muerte de Jesús y la mención concreta de la cruz; se pasa de la una a la otra como si fuesen meramente equivalentes, lo cual no es correcto.

De la muerte de Jesús se habla continuamente en la predicación cristiana primitiva, pero, en cambio, las menciones de la cruz son relativamente escasas. Mi propósito es presentar las funciones sociales que ejerce la afirmación de la cruz en el Nuevo Testamento. Lo hago de una forma sobria y concisa, citándome a los textos bíblicos y dejando al lector el placer y el riesgo de explicitar las consecuencias hermenéuticas y las aplicaciones para el presente.

Sin duda, debe evitarse el establecer relaciones simples y unidireccionales entre una idea, un símbolo o una creencia y una realidad social; sus funciones sociales pueden ser normalmente diversas. Pero en el caso que nos ocupa pienso que el planteamiento de la sociología del conocimiento es singularmente fructuoso. En efecto, a la hora de buscar la relación con la realidad social no es lo mismo que se trate de un lenguaje metafísico, de un conjunto mítico de ideas o de la afirmación de un hecho histórico. Y para los autores y destinatarios del Nuevo Testamento, como para los primeros cristianos, la cruz era una indiscutible realidad histórica, que conllevaba necesariamente relación con la vida con-

creta y terrestre de Jesús de Nazaret.

Dentro del Nuevo Testamento la cruz (sustantivo *stauros* y el verbo *staurôô*) aparece en relatos de los evangelios, con especial frecuencia en textos de origen marcano, y en las cartas, sobre todo en las de Pablo, concretamente en pasajes polémicos de Gálatas, Filipenses y 1Corintios³.

2. Las funciones sociales de la cruz en las cartas de Pablo

Podemos agruparlas en cuatro puntos.

2.1. La cruz es un principio de innovación, que proporciona una visión diferente de la realidad y fundamenta una manera alternativa de valorar y de comportarse. De este modo, la afirmación de la cruz recalca la identidad del propio grupo y su unidad interna. Es un lenguaje que no pretende establecer puentes con la cultura de su tiempo, sino que subraya con fuerza la contraposición con la sociedad.

1Corintios considera que en el origen de las discordias y disensiones está una valoración equivocada de la predicación, porque se realiza según las normas de la sabiduría de la cultura mundana. Parece que la brillante predicación de Apolo ha deslumbrado a los sectores de la comunidad, que son los responsables de las divisiones y con los que Pablo polemiza.

1Corintios presenta también una contraposición entre la "sabiduría de la palabra" y la "palabra de la cruz" (1, 17-18). La identidad de la comunidad no se funda en la vinculación con un personaje famoso, ni en la elocuencia, ni en la sabiduría. La cruz significa una inversión radical de la interpretación de la realidad. "Mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Mesías crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles" (1, 22-23). Es la más vigorosa referencia a la historia de Jesús que hace Pablo. La cruz es un patíbulo vergonzoso reservado para esclavos y rebeldes políticos. Para los judíos, en virtud de Deuteronomio 21, 22-23, un crucificado es, además, un maldito de Dios. La fe cristiana tiene su punto de partida en la confesión de un Mesías crucificado. Es una insólita inversión del orden simbólico: "al Mesías Jesús hizo Dios para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención" (1, 30).

Para Pablo, el inesperado, impensable y paradójico hecho de que el Mesías haya experimentado una muerte maldita por la ley, la cruz, significa una novedad y una ruptura en la forma como se constituye y se relaciona con el mundo el pueblo de Dios.

Los "fuertes" de Corinto viven el símbolo de la resurrección con entusiasmo, se creen ya resucitados y por encima de toda convención social. Esto crea problemas de tipo moral (capítulos 5 y 6) y de convivencia con los "débiles" (capí-

tulos 8 al 10). Pablo da una interpretación diferente de la resurrección y con otra función social: es la resurrección del crucificado y sus efectos últimos son aún futuros (capítulo 15). La cruz invierte los valores vigentes y hace del débil punto de referencia del comportamiento de todos; por otra parte, como sus efectos últimos son aún futuros no podemos prescindir de los ritmos y de los condicionamientos de la realidad histórica.

En Corinto, la espiritualidad entusiasta es una aceptación, sublimada si se quiere, de los valores hegemónicos (sabiduría, poder, prestigio), que prende entre los cristianos bien situados. Pero la cruz hace ver las cosas de otra manera. Es, paradójicamente, una sabiduría más profunda, que ve el mundo desde el punto de vista de Dios (2, 14 ss) y sólo es captable desde los tenidos por necios, débiles y plebeyos.

En Gálatas la referencia a Cristo crucificado se realiza para justificar la innovación de Pablo, la ruptura con la ley y la circuncisión, usos que quieren reintroducir en la comunidad los predicadores adversarios del apóstol. "¿Quién les fascinó a ustedes, a cuyos ojos fue presentado Jesucristo crucificado? Quiero saber de ustedes una sola cosa: ¿recibieron el Espíritu por las obras de la Ley o por la fe en la predicación?" (3, 1-5).

No hay forma más rotunda para subrayar la novedad cristiana que afirmar un dato histórico y, además, sumamente escandaloso, la realidad de un Mesías crucificado.

Es una actitud en ruptura con la vigente en el judaísmo y que cuesta mantener. Por eso "los que quieren ser bien vistos en lo humano les fuerzan a circuncidarse para evitar la persecución por la cruz de Cristo" (6, 12; 5, 11).

En la carta a los Filipenses, el planteamiento es muy similar al de Gálatas. La cruz es el emblema de la novedad cristiana, libre de la circuncisión, contra los judaizantes. Los que quieren rejudaizar y vuelven a inculcar la circuncisión son "enemigos de la cruz de Cristo" (3, 18).

En 1Corintios, en Gálatas y en Filipenses, los problemas que se plantean son muy diferentes y, sin embargo, la reivindicación de la cruz tiene en estas cartas un fuerte carácter polémico y desempeña una función social análoga. En 1Corintios polemiza contra los de dentro de la comunidad, porque se asimilan en exceso a la cultura del ambiente; están deslumbrados por la "sabiduría", se identifican con la elocuencia, con la cultura, con el poder y con la estimación social, según las categorías de la sociedad helenística, lo que lleva a perder la novedad de la vida cristiana y crea disensiones y divisiones. En Gálatas y Filipenses se trata de mantener una actitud novedosa contra quienes vienen de afuera y quieren que la comunidad retorne a los viejos usos judíos. En ambos casos se recurre a la cruz para promover actitudes socialmente críticas, para crear una "realidad social" alternativa y mantener la unidad interna de la comunidad.

2.2. La novedad cristiana establece una ruptura con el mundo y, por eso mismo, la afirmación de la cruz fortalece los vínculos internos de la comunidad. La cruz funda un comportamiento completamente diferente al hegemónico en el mundo, que se caracteriza por la caridad y la unidad.

La reivindicación polémica y enérgica de la cruz en los primeros capítulos de 1Corintios pretende combatir la raíz de la que proceden las divisiones y disensiones que destrazan la comunidad. Los corintios valoran las expresiones religiosas según los criterios de la cultura helenística y, por eso, persiguen carismas espectaculares, se ufanan de la vinculación con un personaje prestigioso, sobrestiman la elocuencia. De aquí nacen las divisiones. La unidad y la caridad, que Pablo inculca a lo largo de toda la carta, surgen de la nueva valoración que tiene su punto de partida en Jesús Mesías crucificado: aprendemos a tener en más a los más débiles, a no buscar la ciencia que hincha, sino la caridad que edifica, a descubrir que la salvación no procede de la persona del predicador ni de sus dotes culturales, sino del hecho escandaloso del Mesías crucificado. Pero, paradójicamente, así se abre un horizonte insospechado (2, 9), una sabiduría divina (2, 7) más profunda que la de este mundo.

En Gálatas, la imitación de Cristo crucificado (5, 24) es el fundamento de un comportamiento moral nuevo caracterizado por el amor mutuo y la unidad de la comunidad (5, 13-15).

El conocido himno de Filipenses 2, 6-11 con su referencia a la "muerte de cruz" (v. 8) se inserta en la carta precisamente para inculcar la unidad a los miembros de la comunidad, para que eviten las rivalidades (2, 14) y no busquen la vanagloria, sino la humildad, "considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo, buscando cada cual no su propio interés sino el de los demás" (2, 3-4).

El himno presenta el ejemplo de Cristo, partiendo de la gloria del preexistente y retornando a la gloria final del exaltado, para describir en el centro del texto la humildad de Cristo, que se humilló a sí mismo, llegando hasta el abajamiento máximo de la muerte de cruz.

2.3. La cruz era un patíbulo especialmente deshonoroso y vergonzoso, que entraba en radical contraposición con el honor, que era el valor más estimable en la sociedad mediterránea del siglo I^a. Por referencia especial al honor/vergüenza se pone de manifiesto para Pablo que predicar a Jesucristo crucificado es desafiar e invertir los valores más respetados de aquella sociedad.

El honor era la estima que una persona tenía a sus propios ojos y, sobre todo, a los de los demás, y se basaba en el lugar de origen, en la nobleza de su estirpe,

en su situación social y, eventualmente, en sus méritos personales. Obviamente para los judíos su conciencia étnica de pertenencia al pueblo elegido era su máximo honor. En una sociedad fuertemente patriarcal, el honor se simbolizaba en los órganos sexuales del varón y de la mujer, en su potencia, en el primer caso, y en su entrega exclusiva a su esposo y propietario, en el segundo. Por eso, el eunuco no tenía honor⁵ y el adulterio de la mujer era la máxima deshonra. Así se explica también que para el varón judío su honor étnico se reflejase en su órgano sexual, mediante la circuncisión.

Estas sencillas consideraciones de antropología cultural se muestran extraordinariamente fecundas cuando se aplican a la lectura del Nuevo Testamento, pero aquí nos vamos a limitar a los textos referentes a la cruz. Numerosos testimonios de la época subrayan el carácter vergonzoso, infamante y deshonroso de la cruz. Se dice que los dioses inmortales de Grecia y Roma no tienen absolutamente nada en común con la cruz, que es un signo de vergüenza (*aiskhune*). Cfr. Heb 12, 2). Se denomina a la cruz "estaca infamante" (*infamis stipes*), "leño desgraciado" (*infelix lignum*) y "madera criminal" (*panourgikon xulon*)⁶. Cicerón habla de "suplicio crudelísimo y espantoso" (*crudelissimum taeterimumque supplicium*)⁷. Celso pone en boca de los cristianos, para ridiculizar su fe, estas palabras: "Cree que quien yo te presento es el hijo de Dios, a pesar de los lazos deshonrosos y del suplicio vergonzoso (*dedemenos atimotata ê kekolasmenos aiskhista*) y a pesar de que ayer o anteayer se le haya tratado con la peor de las ignominias a los ojos de todos"⁸.

Las afirmaciones de Pablo sobre la cruz sólo se pueden entender a la luz de la realidad histórica de la cruz de Jesús y de la consideración cultural que este suplicio tenía. En las cartas paulinas es en el campo lingüístico del honor y de la vergüenza donde preferentemente repercute la inversión de valores introducida por "la palabra de la cruz". En 1 Corintios, la cruz invierte el honor tal como se entendía en la cultura greco-romana. La prueba está, continúa Pablo, en que en la comunidad cristiana no hay muchos sabios, ni muchos poderosos, ni muchos de noble estirpe; al contrario, Dios eligió la necedad, la debilidad y lo innoble del mundo, lo despreciable y lo que no es para que nadie pueda alardear de honor (*mê kaukhêsêtai*) delante de Dios (1, 26-29).

En las cartas a los Filipenses y a los Gálatas, la cruz invierte el honor tal como lo entendían los judíos. En Filipenses previene contra la búsqueda del honor (2, 3), que es causa de divisiones en la comunidad, y exhorta a la humildad (2, 3), cuyo máximo ejemplo se encuentra en Cristo, que se hizo esclavo y llegó, incluso, a la ignominia de la muerte en cruz (2, 6-8). En Gálatas se encuentra la misma concatenación de ideas: quienes son de Cristo y participan de su cruz no andan detrás de la gloria vana (5, 24.26).

En Filipenses 3, 18-19 polemiza contra los judaizantes que quieren imponer la circuncisión a la comunidad y les dice que "ponen su gloria en su vergüenza

(*aiskhune*)", es decir, en su miembro circuncidado y, de esta forma, se convierten en "enemigos de la cruz de Cristo", que acaba con esta consideración judía del honor e introduce una forma nueva de valorar la realidad.

Un planteamiento similar se encuentra en Gálatas 6, 12-15: los judaizantes que ponen su honor, ante todo, en su pertenencia étnica se glorían en la carne y fuerzan a circuncidarse; así evitan ser perseguidos por la cruz de Cristo. Pero Pablo sólo pone su honor (*kaukhēsthai*) en la cruz de Cristo, que establece una contraposición con los valores establecidos en el mundo ("por la que el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo"), y promueve una actitud novedosa ("ni la circuncisión es nada ni el prepucio, sino una nueva creatura").

En la carta a los Hebreos 12, 1-4 se exhorta a un comportamiento de resistentes, soportando la contradicción con el mundo. Para ello se invita a poner los ojos en Jesús, que soportó la cruz y arrojó la deshonra que (*aiskhunes kataphronēsas*) suponía, la máxima, dada la escala de valores de aquel mundo.

2.4. A la luz de la cruz interpreta Pablo su misma condición social como apóstol y las características de su predicación. Pablo reivindica polémicamente el personificar los valores alternativos de la cruz y se pone como ejemplo para sus comunidades. Personificar la cruz de Cristo sirve a Pablo para aumentar su autoridad.

En 1 Corintios dice que "no quise saber entre ustedes sino a Jesucristo, y éste crucificado". La presencia del apóstol responde a la naturaleza de su mensaje: "me presenté ante ustedes débil, tímido y tembloroso" (2, 2-3). Lo mismo sucede con las características formales de su predicación: "mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría" (2, 4).

Pablo afirma que la condición misma de la mayoría de los miembros de la comunidad de Corinto corresponde a esta inversión de valores introducida por la cruz: entre ellos no abundan los tenidos en el mundo por sabios, nobles o poderosos, sino los tenidos por necios, débiles y despreciables (1, 26-28). Pablo polemiza probablemente con una élite de la comunidad, a la que invita a descubrir, en la naturaleza misma de su grupo, la forma nueva de valorar la realidad que inaugura la cruz de Cristo.

Pero el apóstol hace más: esos "no-valores" según el mundo, que caracterizan a su comunidad, caracterizan a su propio ministerio. Sigue polemizando con la élite de la comunidad y se presenta como necio, débil y despreciable (4, 10), lo mismo que decía de la mayoría de la comunidad en 1, 27-28. En la composición social de la comunidad se refleja la *necedad (mōra)*, la debilidad (*asthenē*), lo sin honor (*agenē*: sin linaje) del mundo, lo despreciable y lo que no es (1, 27-28). De forma paralela, Pablo se presenta como necio (*mōroi*), débil

(*astheneis*) y sin honor (4, 10). Tanto al apóstol como a la comunidad se contraponen lo que el mundo tiene por sabio (*sophous, phronimoi*), fuerte (*iskhura*) y honorable (*endoxoi*).

Estas características del apóstol no se deben sólo a su falta de elocuencia, sino también a las persecuciones que sufre y al trabajo manual fatigoso y humillante, según la consideración de la cultura helenística. Es decir, es su situación real lo que lleva a Pablo a presentarse como personificación de los valores alternativos de la cruz. Por eso, en el mismo contexto, puede presentarse como ejemplo a imitar por la comunidad de Corinto (4, 16).

En 2Corintios, Pablo defiende su apostolado contra los "superapóstoles" que lo denigran y todo su planteamiento culmina identificándose con la debilidad del crucificado y con la fuerza de Dios (13, 3-4).

Dicen que su presencia es débil y su elocuencia despreciable (10, 10). Ha conocido persecuciones sin cuento (11, 23-26). Su trabajo manual le acarrea muchas penalidades (11, 27). Los "superapóstoles" ridiculizan su situación social y es que Pablo se humilló y renunció a vivir de la comunidad, porque quería predicar gratuitamente el evangelio (11, 7). Toda esta debilidad bien real, Pablo la relaciona con la de Cristo y se convierte paradójicamente en un reforzamiento de la legitimidad de su autoridad, hasta el punto de que sólo se gloria en su debilidad (11, 30; 12, 5.9.10), porque esto es lo que le identifica con Cristo crucificado. En efecto, Cristo fue crucificado en razón de su debilidad, de la que Pablo participa. Pero también en el apóstol, como en Cristo, se manifestará la fuerza de Dios sobre los corintios (13, 3-4; "cuando soy débil, entonces soy fuerte", decía en 12, 10).

También en Gálatas Pablo reclama su identificación con Cristo crucificado. "Con Cristo estoy crucificado" (2, 19); "lejos de mí gloriarme si no en la cruz de nuestro Señor Jesús Mesías, por la cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo" (6, 14). El apóstol no describe su situación de crucifixión con el detalle con que lo hace en 1 y 2Corintios, pero parece claro que se refiere al conflicto, real y concreto, que sostiene con quienes intentan reintroducir la Ley y la circuncisión. Poco después dice, "llevo sobre mi cuerpo las señales (*stigmata*) de Jesús" (6, 17): es muy probable que se esté refiriendo a las cicatrices de los malos tratos soportados por Cristo y que complete así la imagen de "su crucifixión".

3. El resto del *corpus paulino*

En las otras dos cartas auténticas de Pablo, 1Tesalonicenses y Romanos, no se menciona ni la cruz ni la crucifixión. En estas cartas, Pablo no tiene que defender su autoridad ni está en polémica. Hubiese sido especialmente duro mencionar la cruz a una comunidad recién convertida del paganismo, caso de Tesalónica, o a otra, la de Roma, a la que no conoce y que está en la capital del

imperio.

En las cartas del Nuevo Testamento no atribuidas a Pablo no se menciona ni la cruz ni la crucifixión. Procedamos a un rápido examen de las referencias a la cruz en las cartas deuteropaulinas.

La gran construcción teológica de la carta a los Hebreos muestra una singular vinculación a la vida histórica de Jesús, sobre todo a su muerte. La cruz es citada una vez, en 12, 2. Se mantiene una conciencia muy clara de lo que históricamente era la cruz: un patíbulo ignominioso (12, 2) y sangriento (12, 4).

La cruz de Jesús sirve para inculcar en los cristianos una actitud de contraposición y de resistencia frente a la sociedad. A la vez permite a la comunidad superar el conflicto y la persecución, viendo estas experiencias como análogas a las de Cristo⁹.

También hay referencias a la cruz en Efesios 2, 16 y Colosenses 1, 20 y 2, 14. En ambas epístolas, la mención de la cruz se realiza para recordar la novedad de la situación religiosa introducida por Cristo. Estas cartas se encuentran, por tanto, en la línea paulina, pero hay una diferencia notable: se recuerdan la superación de la ley y de la circuncisión, pero esto ha dejado de ser ya un problema actual, y el contexto es teológico y no polémico. Se mantiene el recuerdo de la cruz, pero desprovisto del carácter socialmente conflictivo que tenía siempre en Pablo. Efesios y Colosenses son más epístolas generales que cartas concretas y reflejan el proceso de institucionalización y acomodación de la tradición paulina. En ambas epístolas la obra de reconciliación de Cristo, expresada ya en términos cósmicos, es el marco de una exhortación ardiente a la unidad en el seno de la comunidad.

En las cartas pastorales no hay ya ninguna referencia ni a la cruz ni a la crucifixión. A medida que la comunidad se institucionaliza y se acomoda al mundo se oculta el hecho escandaloso de la cruz, porque creaba enormes dificultades en las relaciones con la sociedad del imperio. La cruz tampoco era ya un principio hermenéutico válido para la comunidad. En efecto, (1) su identidad no pasaba por una contraposición social, sino por la aceptación de un "depósito" de verdades; (2) su moral era la del buen ciudadano, no una alternativa social; (3) la autoridad es legitimada legalmente (la transmisión y la imposición de las manos) y no había que recurrir a la identificación del líder con la debilidad del crucificado; (4) ni la composición social de la comunidad ni su situación social permitían encontrar homologías entre la comunidad y el crucificado.

4. La cruz en los relatos evangélicos

Fuera del relato de la pasión, las menciones de la cruz son muy escasas (Mc 8, 34 = Mt 16, 24 = Lc 9, 23: la cruz de los discípulos. El mismo tema en Mt 10, 38 = Lc 14, 27. Textos propios de Mt: 20, 29; 23, 34; 26, 2). Los textos se

acumulan en la segunda parte del relato de la pasión y son de origen marcano. El cuadro siguiente recoge los usos de cruz y crucificar a partir de este momento.

	Mc	Mt	Lc
(1) Primera petición gente	15,13	27,22	23,21
(2) Segunda petición gente	15,14	27,23	23,23
(3) Decisión de Pilatos	15,15	27,26	—
(4) Jesús cond. por sold.	15,20	27,31	—
(5) Llevar la cruz	15,21	27,32	23,26
(6) Crucifixión	15,24	27,35	23,33
(7) Hora crucifixión	15,25	—	—
(8) Compañía de bandidos	15,27	27,38	—
(9) Burlas de la gente	15,30	27,40	—
(10) Burlas de los jefes	15,32a	27,42	—
(11) Burlas de los bandidos	15,32b	27,44	—

Mateo recoge todos los textos de Marcos excepto uno, quizá porque resulta una repetición innecesaria (15, 25; *cfr.* 15, 24). En cambio, en Lucas se percibe un claro deseo de eliminar las referencias, de las que deja sólo las imprescindibles, a pesar de que tiene todas las perícopas en las que aparece la cruz en Marcos. Es muy significativo que haya suprimido la decisión de Pilatos de crucificar a Jesús (Mc 15, 15). También elimina la cruz de todas las burlas (Mc 15, 30.32a.32b).

La conclusión es obvia: Lucas se dirige a una comunidad en pleno imperio romano y con un proyecto misionero, por lo cual la cruz le resulta especialmente molesta. Esta conclusión se ve confirmada por los datos de Hechos.

La cruz se menciona en el relato de forma escueta y no es directamente teologizada, a diferencia de lo que sucede con los elementos que preceden y siguen a la muerte de Jesús

El relato más primitivo de la pasión narra la crucifixión y mencionaba la cruz. La tendencia de la tradición no es a introducir menciones de la cruz, sino al contrario.

5. La cruz en el *kerigma* primitivo

En las fórmulas arcaicas del epistolario del Nuevo Testamento que reflejan el *kerigma* primitivo nunca se menciona la cruz (*cfr.* 1Cor 15, 3-5). También se ha querido descubrir en los discursos de los Hechos rastros del *kerigma* primitivo. Esta predicación se formula de manera sumamente conflictiva con las autori-

dades judías: "ustedes le mataron, pero Dios le resucitó...". Es notable que, mientras la muerte de Jesús se cita reiteradamente, la cruz sólo se menciona dos veces: 2, 36 y 4,10. Parece que la primera predicación cristiana ha evitado llamar la atención sobre la cruz.

La mención expresa de la cruz (*stauros*) no se pone como cumplimiento de la Escritura, ni tampoco se explicita su valor teológico. En cambio, ambas cosas suceden cuando se habla simplemente de la muerte de Jesús ("murió por nuestros pecados, según las Escrituras", 1Cor 15, 3).

En Hechos 5, 30 y 10, 39 se alude a Deuteronomio 21, 23: "maldito de Dios todo el colgado del madero"¹⁰. Se trata de textos de la predicación cristiana primitiva en los que se reivindica ante los judíos, de forma polémica y crítica, a Jesús, colgado del madero, pero resucitado por Dios. Probablemente nos encontramos con un eco de la primitiva apologética cristiana contra las objeciones judías al crucificado, que se basaban en Deuteronomio 21, 23¹¹.

En Gálatas 3, 13, Pablo cita explícitamente Deuteronomio 21, 23 también en un contexto polémico con el judaísmo. Poco antes, en 3, 1, se ha referido a la predicación de Jesucristo crucificado como un principio de innovación —tal como hemos visto anteriormente—, de modo que la salvación no hay que buscarla ya en la Ley. Pero el apóstol continúa, argumentando al modo rabínico, para combatir a quienes desean imponer a la comunidad los usos judíos y todas las normas legales. Confiar en la ley es incurrir en la maldición, porque está escrito: "maldito (*epikataratos*) todo el que no permanece en todo lo escrito en el libro de la Ley cumpliéndolo" (Pablo cita Dt 27, 26). Pero Jesús nos ha librado de esta maldición, haciéndose él mismo maldición, porque está escrito: "maldito (*epikataratos*) todo el que cuelga del madero" (ahora cita Dt 21, 23).

Es muy probable que estas fórmulas, que aluden inequívocamente a la cruz de Jesús utilizando la terminología de Deuteronomio 21, 23, reflejen el *kerigma* cristiano primitivo en ambiente judío. De esta manera, la presentación de la cruz tiene una función social crítica e innovadora. Es notable que en estos textos se empieza a dar un valor salvífico a la muerte en cruz de Jesús.

6. Reflexiones finales

Literariamente hay un relato de la pasión, muy antiguo y de origen jerosolimitano, que mencionaba varias veces el hecho histórico de la cruz sin teologizarla expresamente. El dato de la cruz era innegable, pero la tradición tendió progresivamente a evitarlo.

En el uso plástico de la cruz observamos un fenómeno similar. Se dice frecuentemente que la cruz provocaba tal escándalo y dificultades en el imperio que no aparece hasta que, después de Constantino, los cristianos disfrutaron de una situación consolidada. Sin embargo, hay datos arqueológicos que hacen

probable que las primeras comunidades judeocristianas palestinas¹² así como también comunidades cerca de Roma (Herculano y Pompeya)¹³ ya usaron la cruz. La cuestión, evidentemente, no es si se hicieron alusiones simbólicas a la cruz, que son indudables, sino si existieron referencias claras a su realidad histórica.

Una comunidad pobre, como eran las judeocristianas de Palestina, minoritaria y perseguida, conservaba, de forma fácil y natural, el recuerdo de la cruz de Jesús en su literatura y en sus representaciones. La cruz era una posibilidad real también para ellos, el crucificado era uno de los suyos, y la cruz era un símbolo preciso de su situación y de su relación con la sociedad.

Cuando la situación social de la comunidad cambia la cruz va entrando en contradicción con sus intereses sociales y su predicación disminuye (Lucas), se hace genérica (Efesios, Colosenses) y llega a desaparecer (pastorales). Los reproches de Celso (C. Cel. VI, 10) y el dibujo burlesco del asno crucificado del Palatino demuestran el escándalo y la dificultad que suponía la cruz. Del arte se eliminan el retrato humano de Jesús y la cruz, que no volverá reaparecer hasta el siglo IV. En varios apologetas, preocupados por legitimar y hacer relevante el cristianismo en la cultura del tiempo, desaparecen las menciones a la vida histórica y a la muerte de Jesús (Atenágoras, Taciano, Teófilo, Minucio Félix, el recopilador de las Sentencias de Sextus).

Constantino abolió la pena de la crucifixión, precisamente porque su fe cristiana le hacía recordar lo sucedido a Jesús. A partir de este momento, la cruz reaparecerá convertida en un símbolo triunfal, que se encontrará en el cuello de los fieles, en lo más alto de las basílicas, en las monedas, en las habitaciones privadas, en la diadema y en el cetro imperial; ya no entorpece las relaciones con la sociedad. Pero este proceso no fue repentino y contó con dificultades. Es interesante que Eusebio de Cesarea, en su *Vita Constantini*, al describir la basílica del Santo Sepulcro sólo hable de la tumba, el lugar de la resurrección, y no mencione para nada el Gólgota y la cruz. Es un dato que no podía ignorar, porque el lugar del calvario era conocido y venerado y, además, en la basílica se veneraba la cruz, que se consideraba recién descubierta. Su silencio se debe, probablemente, a la visión triunfalista que quiere presentar del cristianismo¹⁴.

En la medida en que la cruz mantiene sus connotaciones históricas, las funciones sociales de su predicación tienen un sentido muy coherente y preciso. La cruz se reivindica polémicamente para acentuar la novedad de la salvación cristiana. U. Luz afirma que "los dos grandes teólogos de la cruz del Nuevo Testamento, Pablo y Marcos, son teólogos polémicos"¹⁵. Y añade que su teología de la cruz no es una contraposición con judíos o con paganos, sino con otras teologías cristianas. Más tarde dice:

Una teología de la cruz, en el sentido propio de la palabra, no es algo obvio y natural en el Nuevo Testamento sino un fenómeno singular; como sucede

siempre en la historia de la Iglesia cuando irrumpe una teología de la cruz crítica de la teología misma¹⁶.

E. Käsemann subrayó, con su fuerza característica, el carácter polémico de una auténtica teología de la cruz:

La expresión *teología de la cruz* si se usa de forma no polémica pierde su sentido original. Siempre se ha afirmado críticamente contra una interpretación del mensaje cristiano dominante en la tradición y no es casualidad que haya caracterizado la reacción protestante¹⁷.

El mismo autor es muy consciente de que la predicación paulina de la cruz sólo puede entenderse si se parte de la consideración que históricamente tenía la cruz:

La cruz, que es hoy símbolo de religiosidad, era expresión de la lejanía de Dios y, por eso, la veneración del que en ella colgaba resultaba un escándalo... La consideración edificante (*Erbaulichkeit*) de la cruz obstaculiza al evangelio más que la desmitologización, porque inmuniza contra la sacudida brutal del mensaje de Cristo y nos sumerge en un mundo de consideraciones razonables y banales¹⁸.

Käsemann también señala que la teología de la cruz se abrió paso históricamente de forma polémica con otras teologías y espiritualidades cristianas:

La teología paulina (de la cruz) dirige sus ataques no principalmente contra personas poco consideradas desde el punto de vista religioso o tenidas por inmorales... Los enemigos de Cristo en Galacia y en Corintio, en Filipo y en Roma... se encuentran entre los miembros más celosos y piadosos de las comunidades¹⁹.

La predicación de la cruz expresa también la originalidad de sus contenidos morales. La cruz funda la identidad del propio grupo en contraposición a la sociedad y según unos valores radicalmente alternativos a los vigentes en ella.

La cruz ofrece una fuente de legitimidad de la autoridad contrapuesta a las de la cultura judía o helenística.

La cruz da sentido a la existencia perseguida de la comunidad cristiana.

El binomio muerte-resurrección es mucho más plurifuncional que el de crucifixión-resurrección. La cruz es lo más contingente, conflictivo y escandaloso de la historia de Jesús. La Iglesia está siempre tentada o a dejar de hablar de la cruz (no de la muerte de Jesús) o a metaforizarla para diluir su sentido histórico y modificar sus funciones sociales, esencialmente molestas desde el punto de vista institucional.

V. W. Turner²⁰ ha estudiado los ritos de *inversión de estado* y de *elevación de estado*, que coinciden en presentar un período liminal, es decir, un momento

de paso, en que no se poseen los atributos ni del estado pasado ni del venidero. Este autor relaciona el proceso ritual con la estructura social.

Quizá se puede comparar la crucifixión con el período liminal o de paso, que se descubre en ambos rituales. No me refiero a la representación ritual, tan importante, de la muerte de Jesús en el culto, sino a la presencia de la cruz en la predicación. Y me limito a una breve sugerencia.

La presentación de la crucifixión guarda, a veces, cierta analogía con la liminalidad de los rituales de elevación de estado, en los que se somete al neófito a una serie de humillaciones que preceden a su elevación estructural. Como la liminalidad de las crisis vitales, puede compararse a la tragedia, que implica humillaciones, desgarramientos y dolor. En otras ocasiones, la presentación de la crucifixión guarda analogía con los rituales de inversión de estado. Es el caso cuando el estructuralmente inferior, por medio de una conducta extravagante, se hace superior. Es una forma de reaccionar contra la degradación de la estructura social y de reivindicar los valores de la *communitas*. La liminalidad de la inversión de estado puede compararse a la comedia, pues ambas se caracterizan por la burla y la inversión de las reglas estructurales (Turner dice que no implica la destrucción de estas reglas).

No es ninguna casualidad que los estudios modernos de los relatos evangélicos, que subrayan su carácter narrativo y su trama esencialmente conflictiva y que desemboca en la cruz, pongan de manifiesto su analogía con la tragedia y con la comedia²¹.

Notas

1. *The Social Context of Pauline Theology, Interpretation* 36 (1982) 266-277.
2. *Sociology and the New Testament*, Minneapolis 1990, 138-139.
3. Cruz/*stauros* aparece en Mc 8, 34 (Mt 16, 24; Lc 9, 23); 15, 21 (Mt 27, 32; Lc 23, 26); 15, 30 (Mt 27, 40); 15, 32 (Mt 27, 42); en Q: Mt 10, 38 (Lc 14, 27). En Jn 19, 17. 19. 25. 31. En el corpus paulino: 1Cor 1, 17. 18; Gal 5, 11; 6, 12. 14; Fil 2, 8; 3, 18; Ef 2, 16; Col 1, 20; 2, 14; Heb 12, 2.
El verbo crucificar/*stauroō* aparece en Mc 15, 13 (Mt 27, 22; Lc 23, 21); 15, 14 (Mt 27, 23; Lc 23, 23); 15, 25 (Mt 27, 26); 15, 20 (Mt 27, 31); 15, 24 (Mt 27, 35; Lc 23, 33); 15, 25; 15, 27 (Mt 27, 38); 16, 6 (Mt 28, 5); Mt 20, 19; 23, 34; 26, 2; Lc 24, 7. 20. En Jn 19, 6a. 6b. 10. 15a. 15b. 16. 18. 20. 23. 41. En Hechos: 2, 36; 4, 10. En el corpus paulino: 1Cor 1, 13. 23; 2, 2. 8; 2Cor 13, 4; Gal 3, 1; 5, 24; 6, 14; Apoc 11, 8. El compuesto *anastauroō*, crucificar de nuevo, aparece en Heb 6, 6. Y *sunstauroō*, crucificar con, en Mc 15, 32 (Mt 27, 44); Jn 19, 32; Rom 6, 6; Gal 2, 19.
- 4 B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981.

5. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 353 s.
6. Séneca, *Epistolae morales* 101. 14.
7. *Contra Verros* 2. 5. 165.
8. Orígenes, *Contra Celso*, VI, 10.
9. En los primeros testimonios cristianos aparecen unidas la realidad de los sufrimientos y muerte de Cristo con la aceptación del martirio. Los gnósticos se oponían al martirio porque decían que no suponía ninguna imitación real de Cristo, ya que el sufrimiento de éste no afectaba a su realidad trascendente. Tertuliano (*De Anima* 55) sitúa el comienzo de la herejía gnóstica en las persecuciones, como un medio teológico de los creyentes cobardes para justificar su comportamiento. En los escritos de Nag Hammadi se ve que entre los gnósticos había diversas posturas ante el martirio. Pero una cosa aparece con claridad: que la interpretación de la pasión de Cristo se corresponde con su actitud ante el martirio. Cfr. E. H. Pagels, *Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?*, en *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Conference at Yale. March 1978. I. The School of Valentinus*, E. Layton (ed.), Leiden 1980.
10. Dt 21, 23 en los LXX: *kekateraménos hupo Thou pas kremámenos epi xúlou*. Hch 5, 30: *kremásantes epi xúlou*. Hch 10, 39: *kremásantes epi xúlou*. Véase también Hch 13, 29.
11. En el *Diálogo de Trifón (XXX)* de Justino se pone este reproche contra la fe cristiana en boca del judío Trifón.
12. B. Bagatti - J. T. Milik, *Gli Scavi del Dominus Flevit. Parte I. La Necropoli del Periodo Romano*, Gerusalemme 1958, sostienen que en el cementerio del Dominus Flevit, en el monte de los Olivos, que data del siglo I-II, se encuentran sarcófagos judeocristianos con el signo de la cruz. El arqueólogo judío C. D. Sukenik defiende que la cruz se encuentra en unos sarcófagos cristianos encontrados en el barrio de Talpiot, en la ciudad de Jerusalén, y que data de poco después del año 40: *The Earliest Records of Christianity, American Journal of Archeology* 51 (1947) 351-365. A. Niccacci, en un estudio panorámico sobre los recientes descubrimientos arqueológicos en Palestina que pueden interesar al Nuevo Testamento, afirma lo siguiente: "Se lee, por ejemplo, que los cristianos antiguos se opusieron a hacer de la cruz el símbolo de su fe, debido a la incompreensión que provocaba tanto en el mundo hebreo como en el pagano. Sin embargo, el símbolo de la cruz se encuentra testimoniado ya en una época antiquísima, ciertamente antes de Constantino, como se ve por los descubrimientos arqueológicos": *L'ambiente del Nuovo Testamento e della chiesa primitiva alla luce degli scavi dello Studium Biblicum Franciscanum (Gerusalemme)*, *Antoniarum* LVIII (1983) 38.
13. L. W. Barnard, *The Cross of Herculaneum Reconsidered*, en W. C. Weinrich (ed.), *The New Testament Age. Essays in honor of B. Reicke. Vol. I.*, Macon 1984, 14-27.
14. Según Ze ev Rubin, *The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem*, en *De Jerusalem Cathedra*, n. 2, 1982, 79-105, Eusebio, obispo de Cesarea, no habla de la cruz por su rivalidad con Macario, obispo de Jerusalén, que es quien la ha descubierto junto con Santa Elena. En mi opinión hay que dar más importancia a la visión triunfalista del cristianismo, que está en el origen del énfasis de Eusebio en la resurrección y en su silencio sobre la cruz. En *Laudes Constantini* Eusebio hace una ligera mención a la cruz como "signo salvador", sin referencia específica al dato histórico del patíbulo de Jesús, en

conexión con la basílica constantiniana de Jerusalén, pero sólo después de haberla mencionado como signo de victoria sobre los enemigos del emperador y sobre los paganos. A partir de entonces, la cruz es introducida en todas las iglesias construidas por el emperador. Sobre la ideología imperial subyacente a la obra de Eusebio puede verse: E. Hoornaert, "Eusebio de Cesarea y la historia de la Iglesia. Para una historia de la Iglesia a partir de los pobres", *Revista Latinoamericana de Teología* II (1985) 185-194.

15. *Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament, Evangelische Theologie* 34 (1974) 118.
16. *Art. c.*, 120.
17. "Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus", en *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1972, 67.
18. *O. c.*, 69.
19. *O. c.*, 72.
20. *El proceso ritual*, Madrid 1988,
21. D. E. Aune, *New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia 1987.