

Aportes Teológicos

Revista de la Escuela de Ciencias Teológicas

Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 12 – Año 2022

Teología de la cruz en América Latina



Martin Hoffmann



Teología de la cruz en América Latina

Martin Hoffmann

Aportes Teológicos
No. 12 — Año 2022
Universidad Bíblica Latinoamericana



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: libreria@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Esta obra está bajo una licencia de Creative
Commons



Editorial SEBILA
Escuela de Teología
Revista Aportes Teológicos
No. 12 — Año 2022

ISSN 2215-4477

Producción: Escuela de Ciencias Teológicas, UBL
Director Aportes Teológicos: Dr. Martin Hoffmann
Diagramación: Luis Carlos Álvarez Mejías

San José, Costa Rica
Octubre 2022

Índice

Presentación	5
Teología de la cruz en América Latina	9
1. El abuso de la cruz	11
2. La teología de la cruz como liberación de la teología	12
2.1 El impacto de la teología de la liberación	12
2.2 El impacto de la teología feminista	16
3. La lógica de la cruz	20
4. Cristología de la cruz	31
5. Soteriología de la cruz	34
6. Iglesia de la cruz	37
7. Ética de la cruz	42
Bibliografía	47



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

En la presente obra Martin Hoffmann nos ofrece una interpretación profunda y creativa de la cruz desde la historia, la cultura y la situación sociopolítica de América Latina. El autor elabora un análisis de las distintas interpretaciones que la cruz de Cristo ha suscitado a través de la historia del continente, desde la conquista española hasta la actualidad.

Hoffmann inicia su recorrido en la conquista de América perpetrada por la corona de España cuya evangelización estuvo marcada por la espada y la cruz, tal como lo expresó Juan Mackay en su obra invicta: *El otro Cristo español*. Esa rara simbiosis marcó una cultura de la resignación que solo pudo ser superada por las teologías protestantes y evangélicas que, como en el caso de Rubem Alves, proponen en vertiente hegeliana que la cruz debe ser interpretada como negación de la negación, dialéctica a partir de la cual puede surgir la positividad de la resurrección. En un esquema más simple sería:

negación > cruz de Cristo (negación de la negación) > resurrección
(afirmación)

Otro teólogo que analiza profundamente Hoffmann es José Míguez Bonino, cuyo pensamiento es un salto cualitativo que invita a la acción y transformación de la realidad. Para Hoffmann el aporte más importante del teólogo argentino radica en que reorganiza los pares de conceptos: liberación/redención, amor al prójimo/

cristología, política/escatología, humanidad/iglesia y solidaridad humana/sacramentos.

El autor también dedica un significativo espacio a la teología feminista, su crítica al patriarcalismo y a los modelos tradicionales de la cruz signados por el sufrimiento y la muerte como destino inexorable. Lo que Hoffmann denomina “la lógica de la cruz” encuentra un desarrollo amplio y profundo en Vítor Westhelle cuya deconstrucción de la analogía deriva en tres determinaciones de la cruz:

1. En la debilidad está la fuerza.
2. Los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados.
3. Lo que no es, revela lo que es.

6 |

En términos de Jacques Derrida, se trata de una deconstrucción que el propio Dios hace: mostrar que la fuerza verdadera no reside en los poderosos sino en los débiles y, sobre todo, en la “debilidad” de Dios; que los escogidos no son los nobles e importantes del mundo-sistema sino los plebeyos y despreciados, lo cual se plasma en el desasimiento de lo que es por lo que no es, que, en términos filosóficos, sería una inversión ontológica: el pretendido *ser*, no es; y el impensado *no ser*, es.

Todo ello implica una relectura de la cruz desde un continente signado por la opresión y la muerte que solo puede derivar en dos posibles opciones: la resignación o la protesta.

La importancia de esta obra radica en que se trata de un muy necesario recorrido de la *theologia crucis* planteada por Martín Lutero y sus diversas interpretaciones a lo largo de la historia de Améri-

ca Latina. Hoffmann destaca los aportes significativos de las teologías protestantes, evangélicas, de la liberación y del feminismo que reinterpretan la cruz no ya como una resignación o fatalismo sino como invitación a repensar la cruz como el único lugar desde el cual es posible conocer al Dios que desbarata los planes de los sabios de este sistema-mundo y reivindica a los despreciados y desclasados de nuestras sociedades. El autor muestra con claridad la relación entre la cruz con la cristología, la soteriología, la eclesiología y la ética en una implícita reivindicación de la teología sistemática y sus relaciones internas. Como buen discípulo de Lutero, Hoffmann reivindica la cruz como el único *locus* a partir del cual es posible conocer al verdadero Dios que se ha propuesto en Cristo liberar a la humanidad de todo tipo de servidumbre.

Alberto F. Roldán

Doctor en Teología, Máster en Filosofía política
y Máster en Educación.

Ramos Mejía, Invierno de 2022.

Teología de la cruz en América Latina

Martin Hoffmann*

Resumen: La cruz, como símbolo central del cristianismo, ha tenido durante mucho tiempo la reputación en América Latina y El Caribe de haber servido como instrumento de dominación para los conquistadores. La sumisión y la entrega silenciosa se asocian al mensaje de la cruz. Esto dificultó la búsqueda de un enfoque alternativo a la teología de la cruz que desarrolló su potencial crítico liberador en la Reforma Protestante. Sólo la teología de la liberación retomó este camino. En este número, el autor examina la recepción de la cruz en el contexto latinoamericano y formula su significado actual con respecto a la lógica de la teología, la cristología, la soteriología y la eclesiología, así como también la ética cristiana.

Palabras clave: Teología de la cruz, lógica, cristología, soteriología, eclesiología, ética.

* Alemán, luterano. Doctor en Teología por la Ruhr-Universität Bochum, Alemania. Profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José, Costa Rica y pastor de la Iglesia Luterana Costarricense.

Theology of the Cross in Latin America

Summary: The cross as a central symbol of Christianity has long had the reputation in Latin America and the Caribbean of having served as an instrument of domination for the conquistadors. Submission and silent surrender were associated with the message of the cross. This made it difficult to find an alternative approach to the theology of the cross, which developed its critical liberating potential in the Protestant Reformation. Only liberation theology picked up this trail again. In this issue, the author examines the reception of the cross in the Latin American context and formulates its current significance with regard to the logic of theology, christology, soteriology, ecclesiology as well as Christian ethics.

10 | **Keywords:** Theology of the cross, logic, christology, soteriology, ecclesiology, ethics.

1. El abuso de la cruz

La cruz como símbolo central del cristianismo tiene en América Latina una historia funesta y una mala reputación desde que los conquistadores la introdujeron con la espada y por la fuerza en el “nuevo mundo” y la implantaron acompañada de sangre y sufrimiento.

La población indígena enfrentó la cruz como un signo de los conquistadores. Por un lado, les trajo opresión, esclavitud y muerte. Por otra parte, la cruz se presentaba ante ellos como el símbolo del mensaje de los misioneros. Les trajo llamados a la paciencia, al sufrimiento y a la entrega. No resistir, como lo hizo Cristo en la cruz, era el mensaje que la cruz les inculcó como símbolo de sumisión. Las pinturas y estatuas de los conquistadores españoles hablan un lenguaje claro. *George Casalis*, el teólogo francés, mencionó hace más de cuarenta años en un ensayo titulado “Jesús, ni vencido ni monarca celestial”¹, dos ejemplares de este tipo: el primero representa a Jesús sufriendo, agotado bajo la tortura, con los rasgos de un indígena. Quien reza ante este retablo debería encontrar motivos para identificarse con este Jesús y aceptar humildemente su destino. El pueblo derrotado y desangrado se alienta en la pasividad. La voluntad divina es entregarse a la vida tal y como es. La misma intención persiguen las imágenes de la Virgen María, a menudo representada con una espada atravesando su pecho. Con sus lágrimas encarna a las mujeres indias prematuramente envejecidas que lloran por sus maridos e hijos.

¹ George Casalis, “Jesús: ni vencido, ni monarca”, en *Jesús: ni vencido, ni monarca celestial*, ed. por José Míguez Bonino, 119-125 (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977). En lo sucesivo, los números en el texto se refieren a este ensayo.

La segunda copia representa un aspecto opuesto de la cruz, el aspecto de la victoria de Jesús. Sin embargo, en la misma, él o su madre María se presentan vestidos con los ropajes de la corona española. María aparece como la eterna reina Isabel I de Castilla. La estatua más antigua de este tipo se encuentra en Santa Fe, en Nuevo México. Recibe el significativo nombre de “la Conquistadora”. Del mismo modo, Cristo es representado como un Fernando II de Aragón celestial.

Resulta evidente, cómo estos símbolos del cristianismo fueron instrumentalizados para legitimar los intereses de las potencias dominantes y reforzar los dominios recién creados.

Más de 300 años de dominio extranjero han desautorizado el simbolismo cristiano y han dificultado el acceso a la teología reformadora de la cruz hasta la actualidad. La religiosidad latinoamericana incurre una y otra vez en el desafío de caer en el fatalismo y el conformismo, como advierte el teólogo brasileño *Roberto Zwetsch*².

12 |

2. La teología de la cruz como liberación de la teología

2.1 El impacto de la teología de la liberación

En efecto, el redescubrimiento de la cruz no empezó sino hasta la aparición de la teología de la liberación en las décadas de 1960 y

2 Roberto Zwetsch, “La teología de la Reforma en América Latina. ¿Qué contribución tendrá?”, en *Reforma religiosa y transformación social. Aportes desde América Latina en ocasión de los 500 años de la Reforma Protestante*, ed. por la Universidad Bíblica Latinoamericana (San José: SEBILA, 2017), 329.

1970, cuando ésta inició un giro político en la teología³. En lugar de la rendición silenciosa ante el sufrimiento, ahora la solidaridad en el sufrimiento, la lucha contra la injusticia y la opresión, la resistencia contra el pecado estructural y el fatalismo sordo pasaron a un lugar central. En 1978 *Leonardo Boff* lo describía como sigue:

Dios asume la cruz en solidaridad y amor con los crucificados, con aquellos que sufren la cruz. Dice a ellos [y ellas]: aunque absurda, la cruz puede ser camino de una gran liberación. Con tanto que tú la asumas en la libertad y el amor⁴.

Más allá del sufrimiento sin sentido –subraya Zwetsch– está el tipo de sufrimiento que se asume voluntariamente en medio de la lucha por la vida. Este sufrimiento representa una dignidad humana incomparable porque lleva el carácter de la sustitución: sufrir por el Evangelio y sufrir por los demás, sufrir para que otra persona o un pueblo puedan experimentar la liberación y ganar la vida. Esto es, en extremo, parte del Evangelio del amor de Dios. Boff subraya que “esta actitud libre y liberadora enfurece a los operadores del sistema”⁵, ya que es un acto subversivo en el dolor y el sufrimiento solidario.

3 Pedro Arana Quiroz da una buena visión de la recepción de la teología de la cruz, tanto en el lado católico con nombres como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Hugo Echeagaray, Manuel Díaz Mateos y otros; así como también en el lado protestante con una plétora de nombres que van desde José Míguez Bonino a Juan Stam, René Padilla, Elsa Támez a Alberto Roldan, Vítor Westhelle y Martín N. Dreher. Véase Pedro Arana Quiroz, «Teología de la cruz latinoamericana», en *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma*, ed. por Fernando H. Bullón y Nicolás Panotto, 141-158 (Florida: Kairós, 2017).

4 Leonardo Boff, *Paixão de Cristo – paixão de mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje* (Petrópolis: Vozes, 1978), 144; citado en Zwetsch, “La teología de la Reforma en América Latina”, 329.

5 Boff, *Paixão de Cristo – paixão de mundo*, 152; Zwetsch, “La teología de la Reforma en América Latina”, 329.

De manera muy similar argumentaron en esa época los teólogos evangélicos *Rubem Alves* y *Juan José Míguez Bonino*.

Alves reconoce en el Crucificado al Dios crucificado y sufriente que encarna no sólo la compasión, sino la protesta y la denuncia contra el sufrimiento injusto⁶. El Crucificado es el siervo afligido de Dios, cuyo sufrimiento tiene como objetivo la redención del mundo al exponer la falta de humanidad y la falsedad de los poderes que dominan el presente. La cruz no puede entenderse como una absolutización o justificación del sufrimiento, pero tampoco como un mero anuncio de un triunfo final; más bien, es la negación de la negación, el rechazo de todo lo que niega la vida. Con ello se logra un giro teológico y también político en la comprensión de la cruz. *Alves* habla de la “revolución de la cruz” (185). Las comunidades cristianas participan, tanto en el sufrimiento actual del pueblo como en la política de un nuevo futuro que Dios quiere hacer realidad. Reconciliarse con Dios a través de la cruz es participar en el destino de Cristo y, por tanto, en la no reconciliación con un mundo que produce sufrimiento. Lo significativo de la interpretación de *Alves* sobre la cruz es su profunda relación con la resurrección. Para él no es un simple hecho de la historia, sino, como dice, “un factor de la historia” (196), es decir, una fuerza persistente y propulsora de la historia, “el Dios activo” o el “Espíritu vivificador” (199). Participar en él es participar en el proceso de liberación iniciado por el Crucificado: “El poder de la resurrección es el dinamismo de la cruz” (200).

Es innegable la influencia de la *Teología de la esperanza* y de *El Dios crucificado* de *Jürgen Moltmann*, aún cuando esta última sea objeto

⁶ Rubem Alves, *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970). En lo siguiente, los números en el texto se refieren a este libro.

de severas críticas. Renuncia a una investigación socio-analítica de la situación de los pobres y se refugia en el mero futurismo.

También *Míguez Bonino* reclama un “salto cualitativo” (95)⁷ de la teología desde una inspiración humanista o espiritual y una preocupación social hasta un compromiso con la acción liberadora, con la mediación de un análisis científico de la situación. En consecuencia, la redención se produce no sólo a través de una palabra indulgente basada en la muerte del sacrificio de Cristo, sino a través de la unidad de la reconciliación con Dios, la humanización del ser humano y la lucha sociopolítica. De este modo, reorganiza los pares de conceptos: liberación/redención, amor al prójimo/cristología, política/escatología, humanidad/iglesia y solidaridad humana/sacramentos. Esta reorientación de la teología tiene su origen en una nueva comprensión de la cruz que apunta a la acción y la transformación. *Míguez Bonino* lo resume en el concepto de “teología militante”, la teología de la lucha (106) y ve en ella el “giro copernicano” (107) de la teología.

| 15

De manera similar lo formulan por esa época los teólogos *Gustavo Gutiérrez* en su *Teología de la Liberación*⁸ y *Hugo Assmann* en *Teología desde la praxis de liberación*⁹.

Si se sigue esta tesis de un “giro copernicano” con respecto a la teología de la cruz, se puede observar que esto va mucho más allá del

7 Juan José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (Salamanca: Sígueme, 1977). En lo siguiente, los números en el texto se refieren a este libro.

8 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1972).

9 Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de liberación: ensayo teológico desde la América dependiente* (Salamanca: Sígueme, 1976).

descubrimiento de la dimensión política de la cruz. Especialmente, la teología feminista contribuyó de manera significativa a una nueva interpretación de la cruz.

2.2 El impacto de la teología feminista

Desde los años 70, la teología feminista se ha ocupado intensamente del símbolo central del cristianismo, la cruz. Se pueden distinguir dos líneas de interpretación diferentes: Una línea más radical procede del área europea y norteamericana y rechaza fundamentalmente la cruz como instrumento masculino de dominación. La teología bajo la perspectiva central de la cruz sirve siempre, en última instancia, para propagar la paciencia y la sumisión que tradicionalmente se exigía, sobre todo, a las mujeres. Elisabeth Schüssler-Fiorenza¹⁰ se remite a Regula Stobel, que resume esta crítica con precisión:

Stobel bosqueja las siguientes “patologías” de las cristologías hegemónicas de la cruz tal como han sido aclaradas por las teologías feministas críticas: la comprensión de que D**s es un rey y soberano patriarcal al igual que la noción de que la muerte expiatoria de Jesús fuera necesaria debido al pecado humano, especialmente el pecado de Eva; la percepción del pecado como rebelión y voluntad descontrolada de poder y conocimiento, con su corolario en la teología de la obediencia ejemplificada en la silenciosa sumisión de Jesús en su sufrimiento y muerte, y finalmente, la creencia de que la redención y la salvación se logran por

¹⁰ Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría* (Madrid: Trotta, 2000), 142-148.

medio del sacrificio, la sumisión, la entrega, el sufrimiento elegido libremente, así como por la violencia dirigida a los inocentes¹¹.

Los modelos tradicionales de interpretación de la cruz, como la cruz como sufrimiento redentor, como rescate, como satisfacción, como sacrificio, caen también bajo esta crítica. Estas interpretaciones se basan, en última instancia, en determinados valores sociales kyriarcales y en estructuras de dominación y explotación. Esto se extiende a la imagen de Dios. Es un Dios sádico y masculino que quiere ver sangre para su propia satisfacción, la sangre de su propio hijo. El pecado es la culpa contra Dios y debe ser pagado. Con esta imagen de Dios, se refuerzan las estructuras jerárquicas y las relaciones de dominación.

La segunda línea de interpretación de la teología feminista está más fuertemente influenciada por la teología de la liberación y ve en la cruz de Jesús no sólo los patrones de dominación kyriarcales, sino que también busca detrás de ellos las perspectivas liberadoras y transformadoras de la cruz. En este caso, se piensa en el contexto de América Latina, África y Asia. Estas teólogas feministas “enfatan que el sufrimiento y la muerte, que son el destino de quienes han comprometido sus vidas con las luchas por la justicia y la liberación”¹².

Esta visión se basa en una nueva imagen de Jesús que lo reconoce como libertador, mártir, actor político o revolucionario. Teológicamente esto significa no entender su muerte en la cruz como un acto aislado de redención, sino vincularlo a toda su vida y resurrección. Entonces, la muerte en la cruz es la autenticación de esta

11 Schüssler-Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, 146

12 Schüssler-Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, 148.

vida por Jesús y, al mismo tiempo, la autenticación de Dios en la resurrección.

*Olga Consuelo Vélez*¹³ puede considerarse un ejemplo paradigmático de esta reivindicación de la cruz como símbolo de liberación y transformación en el contexto latinoamericano. Somete la cruz a una nueva interpretación con el trasfondo de la violencia sexual que sufren las mujeres en la guerra civil de Colombia. La violencia utilizada como arma de guerra priva de justificación a cualquier teoría del sufrimiento como expiación del pecado. Vélez concluye que una lectura feminista de la cruz es indispensable “para favorecer la paz y la justicia para todos y, por supuesto, para las mujeres víctimas de tanta y tan variada violencia” (1206). ¿Puede la cruz de Cristo tener un significado redentor frente a la violencia, la humillación y la degradación que sufren las mujeres?

18 |

Según Vélez, lo primero que hay que hacer es interpretar de nuevo la muerte de Jesús, es decir, en el contexto de su vida, su práctica de la misericordia y su anuncio del Reino de Dios.

Su muerte no estaba predestinada por Dios, sino que fue consecuencia de su actuación histórica. Porque desestabilizó los fundamentos religiosos y sociales de su pueblo, Jesús fue condenado a la muerte y a la peor de ellas: la cruz que significaba –maldito por Dios–. (...) Los sufrimientos de Jesús no son consecuencia de un plan de Dios para salvarnos, ni ellos mismos, en sí, son redentores. Son consecuencia de la injusticia de la humanidad y no es un sufrimiento querido por Dios (1221).

¹³ Olga Consuelo Vélez, “La cruz de Cristo y la violencia sexual contra las mujeres en contextos de Guerra. The cross of Christ and sexual violence against women in war contexts”, *Horizonte* 13, No. 39 (2015): 1206-1236. Las cifras en el texto siguiente se refieren a este artículo.

En esta interpretación brillan los motivos de conflicto y lucha, que también determinan el discurso y la acción de Jesús. Con sus acciones, Jesús desafió las barreras sociales y culturales de su época y entró en conflicto con los dirigentes religiosos y políticos. Esta resistencia le llevó a la cruz. Como continúa Vélez:

Por esto las mujeres necesitan rechazar la idea del sufrimiento como necesario para la redención, como un sufrimiento vicario o como voluntad de Dios para la humanidad. Ese sufrimiento se debe a la injusticia, es pecado y debe ser condenado. El sufrimiento no puede ser romantizado o espiritualizado porque Dios está en contra de cualquier sufrimiento. Las lágrimas no dejan de ser escuchadas por los oídos de Dios. La cristología puede ser articulada de nuevo como el continuo trabajo de Dios en la historia para traer de nuevo la vida a los que han sido aplastados y marginados o reducidos a la nada en la sociedad. La redención de Cristo fue realizada a través de toda su vida y no sólo en los tres días de su pasión y muerte (1230s.).

| 19

El sufrimiento de Jesús está, pues, íntimamente ligado a su lucha por una vida nueva en la justicia y la paz. Por fin, se ha enderezado con su resurrección. Por tanto, el poder redentor reside más en la resurrección de Jesús que en su cruz. La fe en el Dios de Jesús, que combate el sufrimiento, condena la injusticia y crea una vida nueva más allá de la violencia sufrida, anima, capacita y obliga a los cristianos a trabajar en la transformación de esta realidad. Vista así, la cruz se convierte en un símbolo del camino de la liberación y de la vida para todos (1233).

Este redescubrimiento de la cruz efectivamente significa un giro en la lógica de la teología, y eso tiene sus consecuencias para la cristología, la soteriología, el concepto de ética e iglesia.

3. La lógica de la cruz

La conexión entre la teología de la liberación en el ámbito católico y una teología protestante de la cruz, que tiene como punto de partida a Martín Lutero, fue realizada por Leonardo Boff señalando una lógica análoga implícita¹⁴. Escribe:

Dios debe ser conocido *sub contrario* (*bajo su contrario*). Donde parece que no hay Dios, donde parece que se ha retirado: allí está Dios en su más alto grado. Esta lógica contradice la lógica de la razón, pero es la lógica de la cruz. Esta lógica de la cruz es escandalosa para la razón, y sin embargo hay que mantenerla así, porque sólo así tenemos un acceso a Dios que nunca tendremos de otra manera. La razón busca el motivo del dolor, los motivos del mal. La cruz no busca ningún motivo; justo ahí, en el dolor, es que está Dios completo. [... La cruz] debe permanecer como una cruz, como la oscuridad ante la luz de la razón y la sabiduría de este mundo¹⁵.

20 |

El hecho de percibir la realidad del mundo con su razón, su sabiduría y sus leyes, pero también con sus abismos desde la perspectiva de la cruz, da un vuelco a los patrones de percepción comunes e imperantes. Lutero lo resumió de forma concisa en su “Disputa de Heidelberg” del año 1518, donde por primera vez defendió públicamente su teología. José Alcántara Mejía llega al corazón del cambio de paradigma en la lógica cuando resume:

¹⁴ Véase Leonardo Boff, “El significado de Martín Lutero para la liberación de los oprimidos”, en *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo*, ed. por Martin Hoffmann, Daniel C. Beros y Ruth Mooney, 439-462 (San José: SEBILA, 2016).

¹⁵ Boff, *Paixão de Cristo – paixão de mundo*, 136; citado por Zwetsch, *La teología de la Reforma*, 329.

Con la teología de la cruz, Lutero invierte la epistemología de la teología de la gloria que “cree que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado”, para aseverar que, por lo contrario, la teología de la cruz “aprehende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir de la pasión y la cruz”. La crítica implícita al tomismo y, en general, a la idea de que el conocimiento humano es autosuficiente para conocer las cosas de Dios no es gratuita. Es más bien consecuencia de una antropología que ve la condición humana subyugada a sus propios deseos egoístas y, por tanto, apuntando siempre a sí misma, especialmente cuando afirma que su obra glorifica a Dios y no a él mismo. (...) La teología de la cruz, por el contrario, apunta a las cosas más bajas: “Las cosas inferiores y visibles de Dios son las opuestas a las invisibles, es decir, la humanidad, la enfermedad, la locura”¹⁶.

De esto Lutero saca la conclusión en su vigésima primera tesis:

| 21

El teólogo de la gloria llama a lo malo, bueno, y a lo bueno, malo; el teólogo de la cruz, denomina a las cosas como en realidad son¹⁷.

La cruz se convierte así en el principio epistemológico de la teología de la Reforma. Es el símbolo para reconocer a Dios, no en su

16 José Ramón Alcántara Mejía, “La reforma, la teología de la cruz y las artes en Lationamérica”, en *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina?*, 405-417. Las citas de Martín Lutero son de su “La disputación de Heidelberg”, en *Obras de Martín Lutero*, Vol. I, trad. de Carlos Witthaus, 29-46 (Buenos Aires: Paidós, 1967), 41 y “Thesen für fünf Disputationen über Römer 3,28 (1535-1537) – Über den Glauben”, en Hoffmann, Martin. *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2014), 38.

17 Lutero, “La disputación de Heidelberg”, 41.

grandeza y gloria al margen de la realidad humana, sino, precisamente, desde su opuesto, lo débil y pequeño¹⁸.

En América Latina se ha retomado y actualizado esta percepción paradójica como principio de la teología, en particular por *Vítor Westhelle* y *Franz Hinkelammert*.

Westhelle explica el principio paradójico del conocimiento en dos pasos¹⁹. En primer lugar, la paradoja de la cruz supone el rechazo del principio tradicional de la analogía. El ser humano infiere los atributos de Dios por analogía con los atributos humanos (*analogia attributionis*). La sabiduría, la fuerza y el poder humanos se exageran así a la omnisciencia, la omnipresencia y la omnipotencia divinas. La cruz desbarata esta analogía cuando Dios se revela en su contrario (*revelatio sub contraria specie*). La correspondencia con las relaciones humanas tampoco revela la relación de Dios con sus criaturas (*analogia proportionalis*), ya que la cruz rompe, precisamente, la idea habitual de justicia según la cual cada uno tiene derecho a lo suyo (*suum cuique*) cuando Dios justifica la persona pecadora (*iustitia passiva*). El descubrimiento de Lutero de la cruz como principio de conocimiento es la deconstrucción de la analogía. En segundo lugar, *Westhelle* actualiza la lógica paradójica de la cruz confrontándola con la lógica y racionalidad jurídica y económica que ya evocaba Lutero, pero que

22 |

18 Véase también Nancy Elizabeth Bedford, "La reforma como epistemología teológica", en *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina?*, 101-113. Despliega tres dimensiones epistemológicas características del protestantismo: el principio protestante, la epistemología de la cruz y la iglesia como movimiento en constante reforma. También, Alberto Roldán destaca la propia lógica de la cruz y la confronta con la teología de la prosperidad que sigue la lógica del costo-beneficio. Véase "La lógica de la cruz como crítica radical a la teología de la prosperidad". *Aportes Teológicos* No. 3 (2018): 1-37.

19 Vítor Westhelle, *The scandalous God. The use and abuse of the cross* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 35-59.

ha dominado casi sin reservas desde la Ilustración. Es la ley la que regula las relaciones interpersonales según la recompensa y el castigo, y es el mercado el que moldea la vida pública según los principios del beneficio y la competencia. La gracia dada, expresada en el símbolo de la cruz, socava y contrarresta estos principios.

Franz Hinkelammert explica con mayor precisión el efecto deconstructivo de la cruz cuando confronta la cruz con la razón y la ley que rige el mercado global en un sistema económico neoliberal²⁰. Hinkelammert retoma la teología de la cruz de Pablo en 1 Corintios, donde éste confronta la sabiduría del mundo con la locura de Dios:

Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres (1,25).

Él traduce la expresión *to moron*, no con la palabra “necedad”, como en la Biblia de Lutero, sino con el término “locura”, ya que la traducción española de la Biblia de Jerusalén la traduce como locura. Y es que en ese momento se abre una “función” con la cruz de Jesús, en la que la sabiduría divina se introduce en el teatro del mundo de las locuras y les arrebató su legitimación:

¿No ha demostrado Dios que la sabiduría del mundo es una locura? Porque como el mundo, por su propia sabiduría, no reconoció a Dios en su sabiduría divina, Dios consideró oportuno salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación (1 Co 1,20-21).

Como explica Pablo en 1 Corintios (3,3-4) y en la carta a los Romanos, a la sabiduría del mundo le corresponde entrar en el juego del

²⁰ Véase Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (San José: Arlekin, 2010), 35-43.

poder, de la influencia, de los bandos, de la institucionalización y hacerse valer lo más posible. Pablo entiende, pues, tanto la crucifixión de Jesús, así como también la disputa partidista en Corinto, como un acto de poder de las autoridades de la época que se consideraban amenazadas. La frase “es mejor que perezca un solo hombre que toda la nación” desenmascara, en última instancia, la sabiduría del mundo como un simple cálculo de beneficios. Pensar desde la cruz, en cambio, significa justificar el pensamiento crítico y practicar la crítica ideológica.

24 |

Los sabios de este mundo, para Pablo, no son nada tontos. Son, efectivamente, sabios hasta son grandes genios. La locura de la cual habla Pablo no tiene el sentido de una ofensa, sino que es una caracterización. Pero su sabiduría puede ser locura y, a los ojos de la sabiduría de Dios, lo es. Para el ser humano lo es, si ve a través de los ojos de Dios. Y con los ojos de Dios ve en el espíritu. Por eso, locura no impide inteligencia, ni sabiduría. La sabiduría que aparece, entonces, es la sabiduría de este mundo pero, al ser loca, la inteligencia o la sabiduría están dislocadas, están fuera de su lugar. Por eso es locura a la luz de la sabiduría de Dios²¹.

La sabiduría de Dios, sin embargo, se esconde en la lógica paradójica de la cruz, como subraya Lutero en repetidas ocasiones: “El teólogo de la cruz dice lo que es verdad”. Lo que se muestra en la cruz de Jesús, como culminación de su vida y su mensaje, se contraponen diametralmente a una vida de egocentrismo y autoafirmación. Su finalidad es una vida de dignidad, justicia, reconciliación y paz para todos. Por eso, la sabiduría de Dios no se orienta en función de los fuertes, sino de los débiles, como subraya Pablo:

²¹ Hinkelammert, *La maldición*, 36s.

Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y los despreciables del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Co 1,27-28).

El criterio interior de esta sabiduría de Dios es lo que Pablo describe como la dialéctica de lo que *es* y lo que *no es*. El ser –lo que *es*– es reducido a la nada, y lo que *no es*, es de lo que se trata. Es como en el cuento infantil: el emperador queda sin vestido. Lo que no es, no es la “nada”, sino es lo que cambia el mundo. Ese es el punto de vista que permite la orientación por medio de la verdad (es lo velado, desvelado por la verdad). Para Pablo se trata del reino de Dios (1 Co 4,20).

En este contexto, Pablo formula tres determinaciones para la sabiduría de Dios:

1. En la debilidad está la fuerza.
2. Los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados.
3. Lo que no es, revela lo que es²².

Como subraya Lutero, esta lógica de la cruz no resulta de la percepción empírica de la realidad, sino de la fe que introduce en esta percepción una nueva perspectiva, a saber, la del Dios recreador, que “llama a la existencia a lo que no existe” (Ro 4,17); es decir, la perspectiva del Reino de Dios que se renueva constantemente. Lutero interpreta esto de forma paradigmática en la Disputación

²² Hinkelammert, *La maldición*, 39.

de Heidelberg sobre los temas teológicos centrales y desarrolla así una nueva “gramática fundamental de la teología evangélica”²³.

Una gramática favorece la lectura y la comprensión. La perspectiva de la cruz ayuda a comprender una vida verdadera que corresponde al Reino de Dios. No es basada en un cálculo de beneficios para un individuo o un grupo, sino según el principio del amor al prójimo, la “locura divina del yo soy cuando tú eres” o –como dice Pablo en la Carta a los Romanos– de la justicia (1,18). La cruz como perspectiva de acceso a la realidad significa, en última instancia, preparar la humanidad desde el borde del consenso imperante.

26 | Aristóteles, con quien Lutero se ocupó estando en Heidelberg, había comenzado en el centro. Para él, sólo el ser vivo que vive en la *polis* griega era considerado un ser humano, es decir, un ciudadano de pleno derecho de esta comunidad política. Todos los demás no son seres humanos de pleno derecho. Además, esto se aplica únicamente a los adultos después de una educación adecuada. Por eso los niños y las mujeres tienen una importancia subordinada para él.

El mensaje de Jesús, en cambio, parte precisamente de los márgenes de la sociedad, descubre y dignifica a los pobres, a los quebrados de corazón, a los encarcelados, a los ciegos, a los oprimidos (véase Lc 4,16-21). Su cruz simboliza una identificación final con las víctimas de la sociedad y, por tanto, se convierte ella misma en un sacrificio –en el sentido de *víctima*, no de *sacrificium*– para esta concepción de la humanidad. En este sentido, Dios es reconocido como amor, precisamente y con mayor profundidad, en la cruz. Por

²³ Daniel Beros, “La Disputación de Heidelberg y su ‘theologia crucis’ como gramática fundamental de la teología evangélica”, *Cuadernos de Teología* 29 (2010), 1.

eso también tiene que terminar violentamente en la cruz, porque su pretensión de verdad cuestiona y deslegitima el consenso imperante, tanto en el ámbito político como en el religioso. Esto pone en marcha la correspondiente reacción contraria. El “consenso hegemónico”²⁴ se convierte en una situación de dominio, es decir, la sociedad política utiliza la violencia para defenderse de una nueva conciencia de la verdad.

La paradoja y la provocación de la teología de la cruz radican, precisamente, en descubrir la verdadera humanidad que corresponde a Dios en los despreciados y torturados. Así se entiende que Lutero tuviera que decir que el acceso a esta “gramática” de la vida se consigue más fácilmente a través de la propia cruz, la propia debilidad y el sufrimiento, que a través de cualquier lógica de autoafirmación. Porque sólo ahí se abren las experiencias de un Dios que transforma la debilidad en fuerza y llama a la existencia lo inexistente.

| 27

Otros dos teólogos contemporáneos del ámbito protestante desarrollan la idea de una nueva lógica y gramática de la teología.

El argentino *Daniel Beros* encuentra en la Disputación de Heidelberg de Lutero el avance hacia un nuevo paradigma de la teología²⁵. El Cristo crucificado se convierte en el punto neurálgico de las afirmaciones teológicas y en la perspectiva central de una “gramática fundamental” de la teología evangélica. Esta gramática se declina en los *loci* teológicos. Beros intenta demostrarlo de forma rudimentaria en la epistemología y la antropología. Epistemológi-

24 Enrique Dussel, “Von der kritischen Theorie zur Philosophie der Befreiung (Themen eines Dialogs)”, en *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Traducido por Christoph Dittrich (Viena / Berlín: Turia + Kant, 2013), 112.

25 Beros, “La Disputación de Heidelberg”, 1-13.

camente, el enfoque en la cruz lleva a la distinción de una *teología gloriae* y una *teología crucis*. La primera infiere la *invisibilia* de Dios, su ser invisible, de las deducciones y proyecciones del ser humano: del poder, la gloria y el conocimiento humanos se infiere la omnipotencia, la gloria eterna y la omnisciencia divinas. El segundo modo de conocimiento procede de la *visibilia* de Dios, de su humanidad, debilidad y necesidad, que se hace evidente en el Crucificado. Este reconocimiento indirecto significa, al mismo tiempo, la deconstrucción de la autoconciencia humana y del pensamiento de rendimiento. Dios únicamente se conoce en la cruz sub contrario, bajo su contraste: “Por consiguiente, en Cristo crucificado está la verdadera teología y el conocimiento de Dios”²⁶.

28 | Con el mismo interés, *Guillermo Hansen* explora una gramática de la teología evangélica, en este caso luterana²⁷. La ocasión para él es la ubicación de la teología en un contexto post-confesional, post-secular, post-colonial y post-patriarcal (17). En ella, ya no puede tratarse de determinar un “centro” inamovible de la teología ni de repetir las doctrinas tradicionales. Han quedado bajo sospecha hermenéutica en el postmodernismo y a menudo han sido destruidas. Lo que se necesita, en cambio, es un discurso teológico abierto que sea capaz de combinar su propia identidad con la flexibilidad necesaria en una situación religiosa plural. Hansen habla, en este sentido, de una identidad proactiva frente a una identidad reactiva (22). Este requisito hermenéutico debe ser proporcionado por una gramática de la teología luterana que utiliza ciertos “códigos” (18)

²⁶ Lutero, “La disputación de Heidelberg”, 42.

²⁷ Hansen, de nacimiento argentino, fue profesor en el Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires; ahora está en el Luther Seminary, Saint Paul, USA. Véase para lo que sigue su libro: *En las fisuras. Esbozos luteranos para nuestro tiempo* (Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida, 2010). De aquí también los números en el texto.

o principios normativos para guiar la mediación teológica. Hansen enumera tres de estos códigos para la teología luterana:

La cruz como (des)localización, la justificación como relación, y los dos modos de gobierno de Dios como tensión. Estos códigos operan sobre el trasfondo de un meta-código transversal, Ley-Evangelio, que ofrece los temas anteriores como tipos de energía espiritual, con un efecto simultáneo tanto des-centralizador (Ley) como re-centralizador (Evangelio). Este código transversal también forma la articulación con las cuatro variables socioculturales: poder, individualidad-colectividad, roles de género e incertidumbre (33).

Los tres códigos establecen una relación entre lo sagrado y lo profano que abre espacios para la verdadera vida (33).

Ahora bien, cabe preguntarse si los tres códigos están realmente en un mismo nivel. Por ejemplo, si los dos modos de gobierno resultan necesariamente del meta-código de la ley y el evangelio, sin tener en cuenta que la interpretación de la doctrina de los dos reinos y regímenes es muy controvertida en el luteranismo. Además, es probable que el supuesto meta-código de la ley y el evangelio derive más del código de la cruz que a la inversa. Sin embargo, aquí se encuentra una idea hermenéutica trascendental que puede llegar a ser importante para la actual búsqueda de la propia identidad de las iglesias luteranas latinoamericanas –o quizás de las protestantes en general–. Una identidad así de proactiva abre el camino a una contextualización de la doctrina protestante clásica.

La comprensión de Hansen de la cruz como código subversivo media entre el texto bíblico y el contexto contemporáneo de una manera crítica-profética. La cruz como centro del Evangelio revela el uso y el abuso de la ley por parte del Imperio Romano: “la manifes-

tación brutal de su poder, su falta de humanidad y su arrogancia” (34s.) El pecado estructural queda expuesto en la cruz. El Dios crucificado simboliza, al mismo tiempo, una revalorización de todos los valores, porque Dios justifica a la víctima del poder imperial, el hombre Jesús, amigo de los pecadores y marginados. De este modo, la cruz sitúa a Dios, no más allá de este mundo, sino como viniendo a este mundo. Su realidad humana cultural y social se encuentra en la existencia de la fe.

Esta idea ya está presente en *Elsa Támez*, quien en su interpretación de la Carta a los Romanos describe la nueva lógica del Espíritu en términos más de contenido. En Romanos 8 descubre dos formas de hablar de la fe:

30 |

Uno, el de la fe en Dios: la certitud absoluta de la solidaridad de Dios con los condenados, manifestado por el amor de Dios en Cristo. Amor del cual nadie y nunca podrá separarnos (Ro 8,38-39). Y otro, el de la fe-respuesta en el ser humano: “en todo salimos vencedores, gracias a aquel que nos amó” (8,37). El hombre y la mujer recobran la fuerza y la autoridad de recrear su mundo porque –al ser justificados– su espíritu y el Espíritu dan testimonio de ser hijos de Dios (8,15). Se trata de la fuerza que brota de aquellos llamados a “reproducir la imagen del Hijo de Dios” (Ro 8,29)²⁸.

En la cruz de Jesús, culminación de la historia de Dios que irrumpe en la historia humana, Támez reconoce el punto de inflexión entre una lógica antigua, torcida y perversa, la lógica del pecado que sigue la ley y trae la muerte, y la lógica nueva y alternativa que sigue la ley del Espíritu que lleva a una cultura de la vida (132-134):

²⁸ Elsa Támez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991), 131. A este libro se refieren en los siguientes los números en el texto.

“Vida (*zoe*), paz (*eirene*) y justicia (*dikaioma - dikaiosyne*) son tres palabras que usa Pablo cuando habla desde el horizonte de esta lógica” (132).

La interpretación de Támez tiene una clara orientación antropológica y ética. Poner en práctica una nueva cultura de la vida basada en la justicia de Dios que es la tarea de los “hijos de Dios”, la comunidad solidaria de creyentes. Los que viven en el espíritu de Jesús, a través de su fe, son capaces de resistir la lógica del pecado y orientarse por la lógica de Dios. Támez llama a esta implicación “apelar a una fuerza superior en el ser humano que tiene fe para hacer frente al mundo injusto” (142).

4. Cristología de la cruz

| 31

Los dos nuevos esquemas cristológicos fundamentales sobre el trasfondo de la teología de la liberación con una nueva apreciación de la cruz provienen de los teólogos católicos *Leonardo Boff*²⁹ y *Jon Sobrino*³⁰.

Especialmente *Jon Sobrino* desarrolla su cristología a partir de una nueva interpretación de la cruz de Jesús. Hay cuatro puntos angulares en los que dibuja su cristología: el pueblo crucificado como lugar hermenéutico de la cristología en América Latina, la cruz como intersección del Reino de Dios y el “anti-reino”, las cruces del mundo como modelos de redención y discipulado en el signo de la cruz.

²⁹ Leonardo Boff, *Jesucristo el Liberador* (Santander: Sal Terrae, 1985).

³⁰ Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Madrid: Trotta, 1999) y *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (San Salvador: UCA Editores, 1992).

En contra de cualquier espiritualización de la cruz, Sobrino subraya bajo *el primer aspecto* que el *camino de la cruz* de Jesús –y con ello se refiere a toda la vida de Jesús hasta la muerte– únicamente se comprende correctamente cuando se concibe como camino hacia una nueva vida. De esta forma, sitúa su cristología en la situación histórica de El Salvador y otros pueblos oprimidos de América Latina en la época de las dictaduras militares de los años 80 del siglo pasado. Las experiencias de opresión violenta son la lámina sobre la cual interpreta los acontecimientos de la cruz. Con el concepto de “pueblo crucificado” de Ignacio Ellacuría, la perspectiva de las víctimas pasa al centro y resalta la analogía con el Cristo crucificado. Por tanto, una cristología de la cruz sólo puede ser partidaria, concreta y sobre la base de intereses. En la cruz, Dios en Cristo, se pone claramente del lado de los que sufren y son explotados, no como un consuelo, como en el modelo clásico, sino como una protesta contra un sistema de violación y como una llamada a una práctica de liberación. En última instancia, es el Dios creador de la vida quien llama a los crucificados a una nueva vida. La experiencia real de la cruz denota el “*Sitz im Leben (lugar vital)*” (48) de esta cristología de manera dialéctica como lugar en la vida y en la muerte.

Con *el segundo aspecto del anti-reino*, Sobrino confronta la realización del reino por parte de Jesús con las estructuras de injusticia y opresión de este mundo. Como anti-reino se oponen a la realización de la voluntad de Dios para el mundo. La liberación propiciada por Jesús en el Reino de Dios se extiende también a la liberación de la miseria material, como se pone de manifiesto en las sanaciones de Jesús, los exorcismos de demonios y el trato solidario a los marginados. La cruz como símbolo de la vida de Jesús apunta a una práctica de liberación.

El tercer aspecto de la interpretación de Sobrino se refiere a la *calidad redentora de la cruz*. Si hay una analogía en la experiencia de la

injusticia, concluye Sobrino, debe haber también una analogía en la función redentora de la cruz o las cruces. En la cruz de Jesús se revela el amor de Dios; es más, Dios mismo se convierte en sujeto de sufrimiento para liberar del poder de la injusticia con la acusación de injusticia y la resistencia. Esto mismo es lo que también reconoce Sobrino en los pueblos crucificados.

Pero sea lo que fuere de ese escándalo, sin aceptar esta posibilidad de que el pueblo crucificado trae salvación, vano será repetir que el siervo y Cristo crucificado la traen, y sin historizarla de alguna forma, vano será repetir que el siervo y Cristo crucificado traen concreta y verdadera salvación (331). (...) Los pobres tienen un potencial humanizador porque ofrecen comunidad contra el individualismo, servicialidad contra el egoísmo, sencillez contra la opulencia, creatividad contra el mimetismo cultural impuesto, apertura a la trascendencia contra el romo positivismo y craso pragmatismo. Es verdad, por supuesto, que no todos los pobres ofrecen esto y a muchos de ellos se les introyecta y caen víctimas de los contrarios, pero es también verdad que ellos lo ofrecen, y, estructuralmente hablando, de forma que no lo ofrecen otros mundos (332).

| 33

Sobrino considera la ejemplaridad alegada de los pobres también en función de la fe:

El pueblo crucificado ofrece, por último, una fe, un modo de ser Iglesia y una santidad más verdaderas y más cristianas, más relevantes para el mundo actual y más recordadoras de Jesús. De nuevo, esto ocurre más a la manera de semilla que de árbol frondoso, pero ahí está (332).

Sobrino sugiere una *ética de la cruz* como *cuarto aspecto* de su cristología. Lo sitúa bajo el lema de *Ellacuría* "bajar a los pueblos crucifica-

dos de la cruz”³¹. Se trata de una doble práctica que Sobrino tiene en mente: “la predicación del hecho de la resurrección de Jesús y, en segundo lugar, en el servicio al contenido de lo que se predica” (57). De la estructura del seguimiento de Jesús en la historia se desprende, pues, una estructura de la ética cristiana: de la *encarnación* se desprende el principio estructural de reconocer la realidad y afrontarla (“hacerse cargo de la realidad”); de la praxis y *misión* de la iglesia, el principio de moldearla en la práctica (“encargarse de la realidad”); de la *cruz*, el principio de asumir la realidad con todas sus dificultades (“cargar con la realidad”); y de la resurrección, el *aspecto* de dejarse llevar por la realidad (“dejarse cargar por la realidad”) en el sentido del poder utópico (322). Aún está pendiente el diseño de esta ética.

34 |

La historización del acontecimiento de la cruz, junto con su significado redentor, ha provocado, con cierta justificación, severas críticas, por ejemplo, por parte del Cardenal Joseph Ratzinger (58), por cuanto con ello las cruces del mundo se convierten en un proceso permanente necesario. Pero el acento real de la teología de la cruz de Sobrino es la iniciativa para la práctica de la liberación que en un sentido socio-político se desprende necesariamente de la cruz. En esto reside el giro de la teología de la cruz en la cristología de América Latina.

5. Soteriología de la cruz

Esta reorientación de la cristología bajo estos conceptos claves de “solidaridad en el sufrimiento”, “participación en el sufrimiento del pueblo” y “lucha contra el sufrimiento y la injusticia” inevitablemente tiene consecuencias para la soteriología. No puede ser su-

31 Ignacio Ellacuría, “Las iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España”, *Sal Terrae* 3 (1982), 230; citado por Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 58. Véase Sobrino también para lo siguiente.

ficiente presentar la muerte de Jesús en la cruz como un sacrificio expiatorio por el pecado humano y, en consecuencia, entender la gracia de Dios en un sentido espiritual como mero perdón de los pecados. La participación de Dios en la historia humana en Jesús confiere a la muerte de éste, en relación con su resurrección, un significado que repercute en esa historia. Es algo que ya era evidente en la cristología de Sobrino.

La teología de la liberación ha avanzado a menudo en esta línea directamente de la obra de Jesús a la obra (posterior) del ser humano, y esto le ha dado, a veces, un tono legalista peculiar. De este modo, queda historizada y materializada la conversión necesaria del ser humano entre ambos actos, a diferencia, por ejemplo, del pietismo, que entendía la conversión como un acto espiritual y personal. *Walter Altmann* señaló esta evolución citando a autores clásicos de la teología de la liberación como Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez³². En este sentido cita, por ejemplo, a Assmann:

Esta es la paradoja cristiana de una enorme y revolucionaria reinterpretación: para convertirse a Dios y a las perspectivas de su reino, es necesario convertirse aquí y ahora al hombre y a su historia. (...) El amor de Dios se materializa en la lucha por la liberación del hombre (véase Mt 25)³³.

En contraposición, Altmann reconoce en el concepto luterano de justificación la posibilidad de mediar la conversión personal con la liberación social y política. Así llega a una nueva interpretación de la justificación en el contexto latinoamericano. Se basa en la distin-

³² Véase Walter Altmann, *Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana sobre Martín Lutero*, Conferencias Carnahan 1983 (Buenos Aires: Asociación Interconfesional de Estudios Teológicos, 1987), 43-54.

³³ Assmann, *Teología desde la praxis*, 147s.

ción que hace Lutero entre el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo de la justificación. Subjetivamente, la justificación es la aceptación del pecador a pesar de su pecado por la gracia de Dios, o bien, la obtención de esta gracia en la fe, es decir, la conversión personal. Pero para Lutero sigue siendo un acontecimiento diario necesario, un proceso permanente de actualización del acontecimiento del bautismo: “El viejo Adán debe ser ahogado a diario”. El lado objetivo es el acontecimiento de la cruz de Cristo, con el que la justificación entra en la historia de la redención. La historia de Jesús, el pobre y despreciado, le da una dimensión que va mucho más allá de la apropiación individual. Integra al justificado como hombre nuevo en esta historia y le muestra a su prójimo y su necesidad. El compromiso ético es una parte obligatoria de la justificación. Finalmente, esta obligación se realiza en el contexto histórico como práctica de la liberación. Un primer acercamiento se puede observar en el propio Lutero cuando esta toma de conciencia le llevó a romper con todo el sistema eclesiástico que imponía múltiples cargas a las personas, tanto en conciencia como en la vida cotidiana a través de los tributos financieros. La línea teológica “conversión - justificación - liberación” tiende el puente hacia la teología de la liberación a través del acontecimiento de la cruz.

Es, precisamente, la segunda parte de esta línea, la justificación como liberación, la que Elsa Támez apuntala en su estudio fundamental *Contra la condena a muerte*, mencionado anteriormente. Su punto de partida es explícitamente

la realidad de pobreza, opresión, represión y discriminación y lucha, que experimentan grandes sectores de nuestros pueblos, y de su experiencia de Dios en esa situación. Porque lo que nos interesaba era saber si la doctrina de la justificación es una buena nueva para los pobres y los discri-

minados por color y sexo, en qué medida lo es y cómo se revela esta buena nueva en nuestra sociedad particular actual³⁴.

Para Támez, la recalificación necesaria de la justificación radica en reconocer que la revelación de la justicia de Dios en la cruz de Cristo da a los seres humanos el derecho a vivir. Surge de la solidaridad de Dios con los marginados. Se trata de

una vida digna que nace de los seres humanos sujetos de su historia. Dios justifica (declara y hace justo) al ser humano para que transforme su mundo injusto que le excluye, le mata y le deshumaniza (17).

Támez supera el vínculo, a menudo jurídico, entre don y tarea, interpretando la justificación más bien desde el aspecto de la resurrección. La fe en el Dios que hace posible lo imposible y resucita a los muertos es “la fuerza superior en el ser humano” (142). La justificación significa, por ende, “vivificación” (169) y “reproducir la imagen del Hijo” (136). Es así como la acción redentora de Dios incluye explícitamente el proceso humano de liberación.

| 37

6. Iglesia de la cruz

Este proceso de liberación está documentado en el carácter de la comunidad de fe, la Iglesia. Los estudios más antiguos sobre la concepción de Lutero de la iglesia, como *Confrontación y Liberación* de Walter Altmann, ya han subrayado la conexión entre la cruz y la iglesia.

³⁴ Támez, *Contra toda condena*, 15. Los números en el texto se refieren a este libro.

Así como el creyente es al mismo tiempo justo y pecador, también la iglesia es simultáneamente justa y pecadora, justa por la Palabra que la constituye, y pecadora por la perversión a la voluntad de Dios³⁵.

La palabra constitutiva es la Palabra de la cruz, que revela la condición real del ser humano y expresa la misericordia prometida de Dios. La fuerte crítica institucional de Lutero se basa en esto. La verdadera iglesia está oculta bajo la forma institucional y visible de la iglesia. Está en permanente lucha contra la realidad del mal en su seno y organización. Por eso, Lutero nombra la cruz y el sufrimiento como uno de los signos de la iglesia, junto con la predicación, los sacramentos, la oración y los ministerios. Así como el poder de Dios está oculto en la cruz de Cristo, también lo está en los signos de la iglesia por su debilidad exterior. Altmann habla incluso del “poder revolucionario” inherente a la eclesiología de Lutero. Por un lado, se dirige contra el dominio de una jerarquía eclesiástica y su pretensión de poder universal; por otro lado, destaca la dimensión de la debilidad, la fraternidad y la solidaridad como señas de identidad de una iglesia desde abajo. Esta iglesia antijerárquica –Lutero prefiere hablar de comunidad– se expresa en el *sacerdocio universal de todos los creyentes*.

38 |

De cara al 500 aniversario de la Reforma en 2017, destacan dos enfoques ejemplares para actualizar esta comprensión de la iglesia desde la cruz. Uno es de *Vítor Westhelle*: “El sacerdocio de todos los creyentes. Martín Lutero y la Iglesia de Adán”³⁶.

35 Walter Altmann, *Confrontación y Liberación*, 88. Véase también para lo siguiente, 87-89; y la versión ampliada en inglés: *Luther and Liberation. A Latin American Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1992), 119-146.

36 Vítor Westhelle, “El sacerdocio de todos los creyentes. Martín Lutero y la Iglesia de Adán”, en *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo*, ed. por Martin Hoffmann, Daniel C. Beros y Ruth Mooney, 405-419 (San José: SEBILA, 2016).

Westhelle identifica el lugar de esta Iglesia de la Cruz en la situación social actual. Lutero había nombrado a la iglesia como la tercera institución, junto al Estado y la economía, según el modelo medieval de la sociedad triestamental. Sin embargo, como la economía de aquella época estaba relacionada con el hogar privado y todavía no existía una dimensión separada de la sociedad como campo de actividad para los ciudadanos libres, este modelo no puede trasladarse sin problemas a las condiciones actuales. El lugar apropiado para la iglesia hoy en día –según Westhelle– es la zona fronteriza junto a la economía y la política. Esto resulta, simbólicamente hablando, de la ubicación del Gólgota, el lugar de la cruz de Cristo: fuera de los muros de Jerusalén, pero cerca de Jerusalén. Esta proximidad o ubicación fronteriza es el lugar apropiado para una Iglesia de la Cruz para evitar un doble “cautiverio” de la iglesia: asimilación al poder del Estado y preocupación por la autopreservación. El primero sería el cautiverio político, el segundo el cautiverio económico como retiro a la propia “casa” (*oikos*).

| 39

Westhelle llega así a la misión social de la iglesia:

Si la iglesia busca seguridad alineándose con la política dominante, y garantiza su sustento acumulando recursos económicos, entonces no puede proclamar la palabra que perturba el orden y la legalidad políticos, ni puede administrar el sacramento que nutre y renueva la vida de la fe. La cruz es la señal de la iglesia terrenal, enfrentando su calvario en fidelidad al Evangelio que la engendró³⁷.

Es la sociedad como lugar de libre formación de opinión política que la cruz asigna a la iglesia con su mensaje profético-crítico y su acción solidaria. La contrapartida de esto en la constitución interna de la

³⁷ Westhelle, “El sacerdocio de todos los creyentes”, 414.

iglesia es el sacerdocio universal de todos los creyentes como principio institucional-crítico e igualitario de una comunidad bajo la cruz.

El segundo ejemplo de una actualización de la teología de la cruz para la comprensión de la iglesia lo ofrece *Karen Bloomquist* en su artículo "Modos subversivos de ser iglesia: Ver recordar, conectar"³⁸.

Como sugiere el título, para Bloomquist la subversión es el lema central de una iglesia que puede renovarse desde la palabra de la cruz; aunque

la mayoría de las personas asociadas con las iglesias hoy en día no se identificarían como subversivas. En la mayoría de los países del Norte, y muchos del Sur, las iglesias son más bien vistas como sostenedoras del orden social, sus valores y suposiciones³⁹.

40 |

La subversión debe entenderse aquí como la expresión de una realidad que se encuentra por debajo (*sub*) de la visión y el diseño dominantes de la realidad. Esto sitúa el éxito personal por encima del amor al prójimo y utiliza mal a Dios como garante de un sistema económico construido según el patrón neoliberal del principio de mercado. Una iglesia que se adapta acríticamente a este sistema está atrapada en el pecado de la avaricia, que ha tomado forma sistémica en el orden establecido. Bloomquist contrasta esto con la cruz como código subversivo, siguiendo la búsqueda mencionada de Guillermo Hansen del "código teológico luterano".

La cruz es el lugar que hace posible que nuestros modos de conocer sean cuestionados radicalmente de modo que lo nuevo y lo diferen-

38 En Hoffmann et al., *Radicalizando la Reforma*, 421-437.

39 En Hoffmann et al., *Radicalizando la Reforma*, 421.

te pueda ser posible. La cruz es un veredicto de que existe algo fundamentalmente malo en las estructuras del mundo. La cruz aparece en el centro de un nuevo evangelio, como un evento sociopolítico⁴⁰.

La novedad del Evangelio de la Cruz es el Dios que hace justicia a las víctimas de los poderes imperiales, rompe las estructuras de dominación e integra a los excluidos de la sociedad. Por tanto, una iglesia que apela al Crucificado sólo puede ser una iglesia subversiva y transformadora. Se transforma en una alternativa visible a los esquemas de este mundo precisamente por estar entrelazada en él. Sin embargo, no se basa en estos esquemas, sino en los procesos vitales centrales de la iglesia, la proclamación y los sacramentos.

La Palabra provoca y desquicia; es una primicia de la realidad subversiva que Dios nos ofrece. En la eucaristía “el Reino irrumpe en el tiempo y confunde lo espiritual y lo temporal (...) llama a la iglesia a ser lo que escatológicamente es (...) viviendo una visión de lo que es verdadero (...) el reino de Dios trastocando reinos dominantes de injusticia”⁴¹.

Bloomquist utiliza tres prácticas de la iglesia para ilustrar las características de una práctica subversiva: *ver*, *recordar* y *conectar*. *Ver* se refiere al reconocimiento de Dios en la vida y acciones de Jesús, por ejemplo, en sus curaciones. Aquí se encuentra una verdad dinámica que desafía y revoca todos los supuestos, estructuras y sistemas sociales y culturales privilegiados y sus valores. Con la vida, muerte y resurrección de Jesús, se establece un nuevo marco y horizonte interpretativo. *Recordar* es la forma fundamental de expresar la fe

40 En Hoffmann et al., *Radicalizando la Reforma*, 426.

41 En Hoffmann et al., *Radicalizando la Reforma*, 428. La cita es de William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Blackwell, 2008), 206.

cristiana. Recordar a Jesucristo es una memoria peligrosa y, al mismo tiempo, liberadora, ya que pone en juego una nueva visión de la vida humana. *Conectarse* denota una práctica subversiva, en la medida en que la Iglesia de la Cruz se conecta con otros movimientos que también contrastan una práctica de vida alternativa con las costumbres y limitaciones sociales imperantes. Así, a la dimensión subversiva se añade el aspecto transformador de trabajar en la sociedad por un mundo diferente y mejor. En esta descripción, Bloomquist tiene siempre presente el desafío que supone para la iglesia el sistema económico mundial y sus principios.

7. Ética de la cruz

42 | La cruz puede convertirse en el punto de partida de una nueva ética liberadora y transformadora en América Latina, si es que realmente sigue su lógica peculiar. En particular, la lógica de la teología paulina de la cruz conduce a una confrontación crítica con los sistemas dominantes de la política y la economía, como lo ha elaborado, por ejemplo, una y otra vez *Franz Hinkelammert* en sus múltiples trabajos. Hay tres etapas hacia este tipo de ética de la cruz.

En un *primer paso* hay que *des-construir una interpretación de la cruz* construida según “la sabiduría del mundo”. Para ello, Hinkelammert somete a una profunda crítica la teología de la expiación de Anselmo de Canterbury, paradigma de un tipo de interpretación aún vigente en la Iglesia católica y en muchas iglesias evangélicas⁴². Reconoce en este tipo el modelo religioso de deuda que

⁴² Véase Franz Hinkelammert, “La deuda según Anselmo de Canterbury y su interpretación en el capitalismo moderno”, en Hoffmann et al. *Radicalizando la Reforma*, 101-126. A este ensayo se refieren los números en el texto siguiente.

luego se convierte en el modelo económico dominante en el capitalismo. Según Anselmo, Dios aparece como el cobrador despiadado de la deuda que el ser humano ha contraído con él por el pecado. Para que se haga justicia, Dios debe insistir en el pago de la deuda. Como la persona finita no puede pagar esta deuda infinita, Dios sacrifica a su Hijo como el Dios-hombre. Con su sangre a modo de rescate, la deuda queda saldada. Dios sigue así una ley para restablecer el orden cósmico o la justicia.

La ley ha declarado al inocente culpable. Esto no es, sin embargo, algo extraordinario, sino que pertenece a la ley, cuando se supone que su cumplimiento, aparentemente, ha hecho justicia. Se transforma en la fuerza de la ley (102).

La ley afirma la “aparente injusticia de la condenación de las deudas” (101). No es difícil ver las analogías con los mecanismos y las leyes del mercado global: las leyes del mercado garantizan la justicia, las deudas deben tener intereses (compárese con la muerte del Hombre-Dios) y ser pagadas (sacrificio). El mercado mismo es la “mano invisible” que hace justicia (115). La fuerza liberadora de la cruz, en la que se perfecciona el amor de Dios, se queda en el camino. Son precisamente estos rasgos de una imagen distorsionada de Dios, una cristología distorsionada (Cristo como víctima en lugar de vencedor de la injusticia y la muerte), así como una ley que todo lo domina, los que tienen que ser destruidos para dar cabida a una ética de la liberación y la vida.

En un *segundo paso*, hay que *poner a prueba la lógica económica*, que sigue la lógica de la justicia del mercado.

Pero el neoliberalismo es el sometimiento del ser humano bajo una ley ciega que en cualquier caso es dominante. Se trata con

ello, en particular, de la ley del mercado. Tiene dos niveles. Por un lado, el nivel de la ética del mercado, la cual comprende algunas normas centrales como el “no robarás” o el “no mentirás”. A este nivel, la ética del mercado abarca todas las normas que pueden deducirse desde el imperativo categórico de Kant. Pero estas leyes del mercado tienen otro nivel. Es el nivel de las leyes de la circulación del mercado como cuando, por ejemplo, los bienes disminuyen, el precio sube. Lo que el neoliberalismo explica es la validez absoluta de ambos tipos de leyes. Esto excluye todo tipo de intervenciones en el mercado, incluso allí donde a ellas se las argumenten a partir de las posibilidades de vida de los participantes del mercado. Otro tipo de intervenciones incluso serían exigidas. Se trata de las intervenciones y subvenciones en favor de las burocracias privadas de nuestras grandes empresas (124s.).

44 | En otra parte, Hinkelammert caracteriza los valores del mercado, la competencia, la eficiencia, la racionalización y la funcionalización de los procesos y técnicas institucionales, como valores de utilidad⁴³. La ética del mercado sigue exactamente este criterio de utilidad, lo cual está en contraste con la necesidad de vivir juntos. Según el cálculo de la utilidad, la convivencia es catalogada como un obstáculo. Pero “lo indispensable es inútil” (177). La convivencia, la paz y la preservación de la naturaleza son muy necesarias. La deforestación del Amazonas parece económicamente útil. Sin embargo, podría ser de más utilidad preservar el Amazonas, pero ningún cálculo de utilidad tiene en cuenta lo indispensable que sería la utilidad después de todo. “Se trata de la utilidad de lo inútil” (177).

43 Franz Hinkelammert, *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (San José: Arlekin, 2012). En lo siguiente, los números en el texto se refieren a este libro.

En un *tercer paso*, hay que *reconstruir el significado liberador y vivificador de la cruz*. Para ello, puede ser útil una actualización de la teología de la cruz de Lutero. En mi contribución *La ética de la cruz de Martín Lutero*, intenté hacerlo bajo el lema “La ética discursiva de los mandamientos de Lutero” de la siguiente manera⁴⁴:

Lutero nos presenta una forma de ética la cual podemos denominar “ética del margen”, es decir, una ética impulsada por el amor del prójimo, orientada a la necesidad del prójimo y usando los mandamientos de Dios como directrices. Esos motivos son consecuencias de la cruz que expresa el amor de Dios, la solidaridad de Dios con los sufrientes y la voluntad de Dios de superar el mal y conservar la libertad. Por lo tanto, podemos caracterizar la ética de Lutero también como una ética discursiva de los mandamientos. ¿Qué significa eso concretamente? (...)

Lutero se basa en el amor, la “ley de Cristo” (Gálatas 6,2) porque el creyente es tocado y transformado por ese amor de Cristo en el Evangelio; Lutero incluso dice que el creyente es igualado a la Palabra. Orientarse hacia el prójimo y su necesidad transforma ese *amor* en una *meta-norma*, por decirlo de alguna manera, que ayuda creativamente a encontrar la regla adecuada para la situación concreta. Así abre un discurso con la situación real, las normas preestablecidas de la tradición y las perspectivas vitales del Evangelio. De esta forma el mandamiento del amor puede ser comprendido también como regla de conducta flexible para alcanzar un *ethos* contextual de acuerdo al Evangelio. En la disputa contra los Antinomianos,

44 Martin Hoffmann, “La ética de la cruz de Martín Lutero”, en *Fides et ratio: temas na teologia e filosofia suscitaos por Lutero e a Reforma do século XVI*, ed. por Vítor Westhelle y Roberto E. Zwetsch, 181-192 (São Leopoldo: Sinodal, 2017).

Lutero incluso llega a decir que en la fe en Cristo el cristiano puede crear nuevos decálogos que son más claros que los de Moisés⁴⁵ (...).

Por lo tanto, si existe un conflicto entre Cristo y la ley, siempre debe prevalecer Cristo. Así abre Lutero la ética a la situación concreta. Es recién en el discurso concreto que se cristalizan las normas de conducta, siempre teniendo en cuenta la perspectiva del amor. Para ello Lutero recurre nuevamente a los mandamientos de Dios y a la ley natural. A primera vista, pareciera una contradicción o una tensión sin resolver. Al reducir la importancia de la ley y de los principios fijos, por un lado, y al orientarse a la humanidad indicada por estos por otro lado, Lutero marca el *margin* en el que deben tomarse las decisiones éticas.

46 |

Siguiendo esta línea, una ética de la cruz puede aportar su potencial liberador a los actuales desafíos sociales, políticos y económicos de los países de América Latina. Estos son los grandes temas de la convivencia: la justicia de género y la aceptación de la diversidad (la dimensión antropológica), la justicia entre ricos y pobres (la dimensión socio-política-económica), la paz con la naturaleza (la dimensión cósmica) y la paz con Dios como razón de la existencia humana (la dimensión religiosa).

Es bajo estos aspectos de la lógica teológica, la cristología, la soteriología, la eclesiología, así como también la ética que se despliega el potencial liberador de la cruz, o bien, en otras palabras, sus perspectivas generadoras de vida. En América Latina esta teología de la cruz aún tiene su futuro por delante, justamente porque lo indispensable es inútil.

⁴⁵ Lutero, "Thesen für fünf Disputationen", 158s.

Bibliografía

- Alcántara Mejía, José Ramón. "La reforma, la teología de la cruz y las artes en Latinoamérica". En Bullón y Panotto, 405-417.
- Altmann, Walter. *Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana sobre Martín Lutero* (Conferecias Carnahan 1983). Buenos Aires: Asociación Interconfesional de Estudios Teológicos, 1987.
- Altmann, Walter. *Luther and Liberation. A Latin American Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Alves, Rubem. *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1970.
- Arana Quiroz, Pedro. "Teología de la cruz latinoamericana". En Bullón y Panotto, eds., 141-158.
- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Bedford, Nancy Elizabeth. "La reforma como epistemología teológica". En Bullón y Panotto, 101-113.
- Beros, Daniel. "La Disputación de Heidelberg y su 'theologia crucis' como gramática fundamental de la teología evangélica". *Cuadernos de Teología* 29 (2010): 1-13.
- Bloomquist, Karen. "Modos subversivos de ser iglesia: Ver recordar, conectar". En Hoffmann, Beros y Mooney, 421-437.
- Boff, Leonardo. *Jesucristo el Liberador*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- Boff, Leonardo. "El significado de Martín Lutero para la liberación de los oprimidos". En Hoffmann, Beros y Mooney, 439-462.
- Boff, Leonardo. *Paixão de Cristo – paixão de mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1978.

- Bullón, Fernando H. y Nicolás Panotto, eds. *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma*, 405-417. Florida: Kairós, 2017.
- Casalís, George. "Jesús: ni vencido, ni monarca". En *Jesús: ni vencido, ni monarca celestial*, editado por José Míguez Bonino, 119-125. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977.
- Cavanaugh, William T. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell, 2008.
- Dussel, Enrique. "Von der kritischen Theorie zur Philosophie der Befreiung (Themen eines Dialogs)". En *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Traducido por Christoph Dittrich, 99-133. Viena / Berlín: Turia + Kant, 2013.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Hansen, Guillermo. *En las fisuras. Esbozos luteranos para nuestro tiempo*. Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida, 2010.
- Hinkelammert, Franz. "La deuda según Anselmo de Canterbury y su interpretación en el capitalismo moderno". En Hoffmann, Berros y Mooney, 101-126.
- Hinkelammert, Franz. *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Arlekin, 2012.
- Hinkelammert, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin, 2010.
- Hoffmann, Martin. "La ética de la cruz de Martín Lutero". En *Fides et ratio: temas na teologia e filosofia suscitaos por Lutero e a Reforma do século XVI*, editado por Vítor Westhelle y Roberto E. Zwetsch, 181-192. São Leopoldo: Sinodal, 2017.
- Hoffmann, Martin. *La locura de la cruz. La teología de Martín Lutero. Textos originales e interpretaciones*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2014.

- Hoffmann, Martin, Daniel C. Beros y Ruth Mooney, eds. *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo*. San José: SEBILA; La Aurora, 2016.
- Lutero, Martín. "La disputación de Heidelberg". En *Obras de Martín Lutero*, Vol. I, traducción de Carlos Witthaus, 29-46. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Lutero, Martín. "Thesen für fünf Disputationen über Römer 3,28 (1535-1537) – Über den Glauben". Traducido al español por Dámaris Zijlstra Arduin en Hoffmann, Martin. *La locura de la cruz*. 158.
- Míguez Bonino, José. *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Roldán, Alberto F. "La lógica de la cruz como crítica radical a la teología de la prosperidad". *Aportes Teológicos* No. 3 (2018): 1-37.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Madrid: Trotta, 2000.
- Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.
- Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA Editores, 1992.
- Támez, Elsa. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991.
- Universidad Bíblica Latinoamericana, ed. *Reforma religiosa y transformación social. Aportes desde América Latina en ocasión de los 500 años de la Reforma Protestante*, San José: SEBILA, 2017.
- Vélez, Olga Consuelo. "La cruz de Cristo y la violencia sexual contra las mujeres en contextos de Guerra. The cross of Christ and sexual violence against women in war contexts", *Horizonte* 13, No. 39 (2015): 1206-1236.

Westhelle, Vitor. *The scandalous God. The uses and abuse of the cross.* Minneapolis: Fortress Press, 2006.

Westhelle, Vitor. "El sacerdocio de todos los creyentes. Martín Lutero y la Iglesia de Adán". En Hoffmann, Beros y Mooney, 405-419.

Zwetsch, Roberto. "La teología de la Reforma en América Latina. ¿Qué contribución tendrá?". En Universidad Bíblica Latinoamericana, 323-340.

ISSN 2215-4477

APORTES TEOLÓGICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción teológica latinoamericana.

Martin Hoffmann es alemán, luterano. Doctor en Teología por la Ruhr-Universität Bochum, Alemania. Profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) en San José, Costa Rica y pastor de la Iglesia Luterana Costarricense.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

La cruz, como símbolo central del cristianismo, ha tenido durante mucho tiempo la reputación en América Latina y El Caribe de haber servido como instrumento de dominación para los conquistadores. En este número, el autor examina la recepción de la cruz en el contexto latinoamericano y formula su significado actual con respecto a la lógica de la teología, la cristología, la soteriología y la eclesiología, así como también la ética cristiana.