



FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA MORAL Y PRAXIS
DE LA VIDA CRISTIANA

EL SUFRIMIENTO COMO LUGAR PARA UNA REFLEXIÓN
TEOLÓGICO-MORAL
Una Propuesta Pastoral desde un Dios “Tododebilidoso”

Tesina de Licenciatura en Teología Moral y Pastoral

ALFONSO ALONSO-LASHERAS RIVERO, SJ.

Directora: PROF^a DR^a D^a MARÍA DEL CARMEN MASSÉ GARCÍA

Madrid

Enero 2016



FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA MORAL Y PRAXIS
DE LA VIDA CRISTIANA

EL SUFRIMIENTO COMO LUGAR PARA UNA REFLEXIÓN
TEOLÓGICO-MORAL
Una Propuesta Pastoral desde un Dios “Tododebilidoso”

Visto Bueno de la Directora

Profª. Drª. Mª del Carmen Massé García

Fdo.

Madrid

Enero 2016

A mi compañero y amigo Albert Tarés sj,
fallecido el 20 de noviembre de 2015.

Porque toda tu vida fue un continuo sufrimiento físico y moral.

Porque te tocó sufrir la injusticia más radical a causa de la fe.

Porque siempre lo viviste en silencio y sirviendo
humildemente a los demás.

Por haber sido ejemplo de cómo vivir el sufrimiento con
sentido y esperanza.

Por enseñarnos, con tu vida, a cargar con la cruz propia y
ayudar a cargar las ajenas.

ÍNDICE

ÍNDICE	i
SIGLAS Y ABREVIATURAS	v
INTRODUCCIÓN	1
Tema y justificación	1
Objetivo.....	3
Metodología	4
Estructura	5
Motivación	6
CAPÍTULO 1: EL PROBLEMA DEL SUFRIMIENTO HOY	7
1. PUNTO DE PARTIDA	7
1.1 Preguntas que nacen	7
1.2 Distinciones previas	8
1.3 El sufrimiento como misterio.....	10
1.4 Experiencia de los límites	11
1.5 Experiencia de sin-sentido	12
2. DIOS Y EL SUFRIMIENTO.....	13
2.1 ¿Cómo hablamos de Dios ante el sufrimiento?.....	13
2.2 La importancia de nuestra imagen de Dios	15
2.3 Imágenes de Dios a superar.....	16
2.4 Comprensión del sufrimiento desde dichas imágenes.....	18
3. NUESTRA TAREA	21
3.1 Contenido: Confrontar dichas imágenes	21
3.2 Punto de referencia: la Revelación.....	22
3.3 Modo: a ejemplo de Job	24
CAPÍTULO 2: EN BUSCA DE UN PARADIGMA DE DIOS ANTE EL SUFRIMIENTO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO	29
1. EL ANTIGUO TESTAMENTO	29
1.1 Proceso de elaboración de los textos veterotestamentarios.....	30
1.2 Reflexión teológica de los textos veterotestamentarios.....	31
2. RASGOS DEL MODO QUE TIENE DIOS DE REVELARSE.....	32
2.1 Etapas de la revelación del Dios de Israel.....	34
3. CONTENIDO DE LO QUE DIOS REVELA DE SÍ.....	37
3.1 ¿Todopoderoso?	37

3.2 Un Dios con un poder diferente: Éxodo.....	38
3.3 Un Dios de “no-héroes”: patriarcas.....	40
3.4 Un Dios que no resuelve problemas: jueces.....	43
3.5 Un Dios con predilección por lo débil: monarquía	44
3.6 Un Dios de fracasos.....	45
3.7 Un Dios débil: Daniel y Macabeos.....	46
3.8 Un Dios que no da respuestas: sapienciales	46
BALANCE FINAL	47
CAPÍTULO 3: EN BUSCA DE UN PARADIGMA DE DIOS ANTE EL SUFRIMIENTO EN EL NUEVO TESTAMENTO	49
1. ENCARNACIÓN Y NACIMIENTO.....	50
2. VIDA Y MISIÓN.....	52
2.1 Las tentaciones del desierto.....	52
2.2 Las parábolas del Reino	54
2.3 Las Bienaventuranzas.....	55
2.4 Jesús de Nazaret y el poder	57
2.5 Jesús de Nazaret ante el sufrimiento	58
2.6 Las curaciones.....	60
2.7 ¿Milagros?.....	62
3. PASIÓN Y MUERTE.....	65
3.1 La última cena	65
3.2 La cruz.....	66
3.3 La redención de la cruz	69
3.4 El “silencio” de Dios en la cruz.....	71
3.5 Las palabras de Jesús en la cruz	72
4. RESURRECCIÓN	74
4.1 Una victoria sobre la muerte que confirma y abre a la esperanza	74
4.2 El Dios revelado en Jesús de Nazaret, en su cruz y resurrección.....	76
BALANCE FINAL	79
CAPÍTULO 4: EL DIOS CRISTIANO Y EL SUFRIMIENTO EN LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA	81
1. UN INTENTO DE HABLAR DEL DIOS DE JESÚS	81
1.1 El camino emprendido	81
1.2 El punto de llegada.....	82
2. COMPRENDIENDO LA CRUZ: EL “SACRIFICIO” DE CRISTO	85
2.1 La muerte de Jesús como “sacrificio”	85
2.2 El malentendido de la crucifixión	87

2.3 El sacrificio de Cristo en la carta a los Hebreos.....	88
2.4 Sacrificio desde la Revelación	90
3. EL DIOS REVELADO ¿TODODEBILIDOSO?.....	93
3.1 ¿Dios Inmutable?.....	93
3.2 ¿Dios sufre?.....	96
3.3 ¿Es Dios todopoderoso?.....	101
3.4 Una propuesta de imagen de Dios.....	104
4. RECOPIACIÓN FINAL: DIOS ANTE EL SUFRIMIENTO	109
4.1 Una imagen desde la Revelación: un amor kenótico.....	109
4.2 Dios no quiere el dolor pero tampoco puede evitarlo.....	111
4.3 Dios comparte y asume el sufrimiento del hombre	113
4.4 Sufrimiento como lugar teológico.....	115
4.5 Dios tiene preferidos	116
4.6 Dios hace presente su Reino.....	117
4.7 Dios llama en el sufrimiento	118
CAPÍTULO 5: PROPUESTA ÉTICO-PASTORAL PARA UN MUNDO SUFRIENTE	119
1. REFLEXIÓN MORAL: VIVENCIA DEL PROPIO SUFRIMIENTO	123
1.1 No un mero aceptar pasivo.....	123
1.2 El sufrimiento como experiencia espiritual de sentido y salvación	125
1.3 El sufrimiento como experiencia que lleva a la praxis.....	128
1.4 El sufrimiento como experiencia que abre a la Esperanza.....	129
2. PROPUESTA PASTORAL: PRAXIS ANTE LA PERSONA QUE SUFRE	131
2.1 Conmoverse.....	135
2.2 Callar	138
2.3 Acompañar	140
2.4 Servir, desde abajo	143
2.5 Abrir a la Esperanza	146
CONCLUSIONES.....	149
Tareas pendientes	150
Un camino abierto.....	152
BIBLIOGRAFÍA.....	155

SIGLAS Y ABREVIATURAS

DOCUMENTOS

AG – *Ad Gentes*

AT – Antiguo Testamento

CCE – Catecismo de la Iglesia Católica

DCE – *Deus Caritas est*

DV – *Dei Verbum*

DZ – DENZINGER, H., *El Magisterio de la Iglesia.*

EG – *Evangelii Gaudium*

GCS – *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*

GS – *Gaudium et Spes*

NT – Nuevo Testamento

PG – Patrología Griega

PL – Patrología Latina

SC – *Source Chrétiennes*

SD – *Salvifici Doloris*

VS – *Veritatis Splendor*

OTRAS

a. – Artículo

Cap. – Capítulo

Cf. – Conferir

dirs. – Directores

ed. – Editor / Editores

Ibid. – *Ibidem*

Íd. – *Ídem*

n. – Número

o.c. – Obra citada

q. – Cuestión

ss. – Siguietes

vol. – Volumen

§ – Parágrafo

INTRODUCCIÓN

Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt 8,17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos. Esta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudarnos¹.

Tema y justificación

Partimos de una realidad: todo ser humano se ve con frecuencia rodeado de alguna experiencia profunda de sufrimiento. En muchas ocasiones al contemplar el mundo cercano nos vemos necesitados de buscar respuesta a tanto dolor injusto o, al menos, injustificado. No hay duda de que el mal es lo más irritante que hay en el mundo². A veces puede escucharse que los que reciben el don de la fe no necesitan esforzarse ni reflexionar sobre el tema, porque «la fe soluciona el problema». Sin embargo, la extrañeza ante el sufrimiento no es menor en el creyente, sino que desde una vivencia del Dios de la fe, del que es todo amor, se formulan cuestiones quizás más difíciles y surge la necesidad de buscar un punto de apoyo menos frágil que las ideas puramente teóricas.

Creo que el sufrimiento es un tema del que se habla poco y que pone en tela de juicio nuestra idea de Dios. Seguimos confesando un Dios omnipotente y todopoderoso en un mundo donde la "cantidad" de dolor, injusticia y mal asusta: “Impresiona pensar que, después de tantos siglos de historia y de ciencia, el hombre apenas ha logrado disminuir en unos pocos centímetros las montañas del dolor”³. Es inevitable que, aunque cerremos los ojos intentando no ver la realidad que nos rodea, nazcan interrogantes y dudas que cuestionen nuestra fe. Tanto el sufrimiento propio como el ajeno, vienen inevitablemente acompañados por una pregunta: ¿por qué? Su incomprendibilidad nos pide una causa, una razón, un para qué o finalidad, en definitiva, un sentido: “solamente el hombre, cuando sufre, sabe que sufre y se pregunta por qué; y sufre de manera humanamente aún más profunda, si no encuentra una respuesta satisfactoria”⁴. La pregunta sobre el sentido del sufrimiento es realmente importante pero lo es más todavía la agudeza necesaria para tratar la pregunta en sí y las posibles respuestas. Cuando no encontramos respuesta satisfactoria al porqué, o sencillamente no encontramos respuesta, es cuando el dolor se convierte en escándalo: “más insoportable aún que la experiencia destructiva del dolor es la falta de respuesta, la carencia

¹ D. BONHÖFFER, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983, 252-253.

² A. GESCHÉ, *El mal*, Sígueme, Salamanca 2002, 15.

³ J. L. MARTÍN DESCALZO, *Reflexiones de un enfermo en torno al dolor y la enfermedad*, El Escorial 1990, 1. En <<http://www.sanitarios cristianos.com/documentos.htm?cat=14>> Consultado el 5 de febrero de 2014.

⁴ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Salvifici Doloris*, 11 de febrero de 1984, n.9. (A partir de ahora SD). Todos los documentos de papas y magisterio están tomados de la publicación Editrice Vaticana en <www.vatican.va>. Consultados el 16 noviembre 2015.

de explicación”⁵. Aquí radica el origen de muchas frustraciones y conflictos en la relación del hombre con Dios, llegándose con frecuencia a negar a mismo Dios.

Decía Camus que no hay lugar para Dios en un mundo invadido por el sufrimiento del inocente⁶. Lo cierto es que si hay algo en el mundo que cuestiona nuestra fe, nuestro discurso teológico y, sobre todo, la omnipotencia divina, es la realidad del sufrimiento humano cualquiera que sea su causa; sobre todo en esas situaciones injustas donde sufre el inocente o el dolor humano adquiere una hondura en la que Dios parece ausentarse.

Se trata, para nosotros, de encontrar un lenguaje sobre Dios en medio del hambre de pan de millones de seres humanos, la humillación de razas consideradas inferiores, la discriminación de la mujer en especial aquella de los sectores pobres, la injusticia social hecha sistema, la persistente y alta natalidad infantil, los desaparecidos, los privados de libertad, los sufrimientos de pueblos que luchan por su derecho a la vida, los exiliados y refugiados, el terrorismo de diverso signo, las fosas comunes llenas de cadáveres de Ayacucho. No es un tiempo pasado, es –desgraciadamente– un cruel presente y un tenebroso túnel en el que aún no se ve salida⁷.

De modo general, el mal no tiene explicación, es “la única pregunta que no tiene respuesta”⁸. Además, ninguna explicación abstracta lo puede suprimir, sino que se impone en la experiencia humana. Aceptar la realidad implica contar con el mal. Dentro de éste, el sufrimiento aparece como componente de la condición humana, como “esencial a la naturaleza del hombre” (SD 9), como lo es la limitación, y es parte de los contrastes y la finitud que constituyen nuestra historia. El sufrimiento, en sí mismo, no deja de ser un insondable enigma humano por mucho que se estudie e intente profundizar:

El dolor es un misterio y hay que acercarse a él como uno se acerca a la zarza ardiente: con los pies descalzos, con respeto y pudor. Nada realmente más grave que acercarse al dolor con sentimentalismos y no digamos con frivolidad. No vamos a resolver un problema, a hacer un juego literario, no tratamos de elaborar unas bonitas teorías que creen aclarar lo que es, por su propia naturaleza, inabarcable. Al dolor hay que acercarse como nos acercaríamos al misterio de las dos naturalezas en Cristo o a los misterios de la vida y de la muerte: de puntillas y sabiendo que, después de muchas palabras, el misterio seguirá estando ahí hasta que el mundo acabe⁹.

Sin embargo no podemos quedarnos en una postura en la que el sufrimiento injustificable sea lo definitivo, pues el hombre tiende a buscar la felicidad y en ese camino es dónde se encuentra con el sufrimiento en algún momento irremediamente, pero no como punto final de su existencia. Si esto fuese lo definitivo no sería extraño querer “devolverle a Dios el billete de entrada en la creación”¹⁰. Es por esto que algunas teologías que intentan justificarlo no dejan de causar cierto malestar y rebeldía contra las imágenes de

⁵ J. R. BUSTO, *Cuando el dolor pone a prueba la fe*: Sal Terrae 72 (1984), 615.

⁶ Cf. A. CAMUS, *La peste*, Cid, Madrid 1960.

⁷ G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 2006, 184.

⁸ FRANCISCO, *Discurso a los jóvenes en la Universidad de Santo Tomás en Manila*, 18 de enero de 2015.

⁹ J. L. MARTÍN DESCALZO, o.c., 1.

¹⁰ F. M. DOSTOIEVSKI, o.c., 309.

Dios que presentan. Se pueden dar algunas respuestas teóricas o piadosas, pero estas respuestas aclaran muy poco, porque entonces vienen otras preguntas. Muchas de estas respuestas, ayudan a la pasividad de los que sufren y de los que deberían trabajar por erradicar tal sufrimiento, y ayudan a engendrar relaciones envenenadas con Dios y una fe poco sana. Así se tendría una concepción de la omnipotencia de Dios en la que Éste podría hacer con el mundo lo que quisiese, permitiendo el dolor y el mal. Resulta normal la apatía o revuelta contra un Dios que es proclamado bueno y todopoderoso al escuchar tales respuestas. Una de las causas del ateísmo y de la indiferencia religiosa se debe al escándalo del sufrimiento de inocentes¹¹. Fue la imposibilidad de responder a esta cuestión, la que condujo a los sabios a sentir la necesidad de fundamentar la ética no desde la razón humana, sino desde la Revelación¹². Éste es el camino que intentamos emprender.

Objetivo

Este trabajo no pretende ser un estudio sobre el sufrimiento analizando sus tipos, sus causas, y buscando una explicación última y racional al dolor humano con sus circunstancias y consecuencias. Tampoco aspira a ser una Teodicea o justificación de la existencia de Dios delante de los interrogantes que despierta la existencia del mal y del sufrimiento en el mundo ya que, como hemos dicho, si nos encontramos frente a un misterio más que frente a un problema, no se tratará de buscarle solución. Tampoco realizaremos un estudio dogmático sobre el Dios sufriente o *Patripasianismo*, aunque haya que hacer alguna mención al mismo. Esta tesina pretende abordar el tema del sufrimiento, la experiencia moral y la praxis cristiana ante el mismo, desde un Dios que se revela débil y que sufre. No cabe duda que nuestra imagen de Dios determina radicalmente nuestra moral y nuestra praxis. Pero también ocurre al contrario, una necesidad moral impuesta (por la sociedad, por la Iglesia, por alguna autoridad...) afectará a nuestra imagen de Dios. Existe una interrelación entre Moral-Dogma-Liturgia en la que las tres se influyen mutuamente y en la que una variación en alguna de las tres supone un cambio en las otras. Es por esto que el cómo vivimos el sufrimiento y el cómo nos comportamos ante la persona que sufre, vienen determinados por la concepción de Dios que tenemos. Esto nos exige que, en este trabajo, abordemos distintas imágenes de Dios y las respuestas que ellas dan ante el sufrimiento, con vistas a purificar nuestra propia imagen y, en consecuencia, nuestra respuesta moral ante el mismo.

Vivimos una época en la que el sufrimiento es alejado lo más posible de nuestras vidas. No sólo disponemos de medicinas y otros métodos para alejar todo lo que nos incomoda

¹¹ Cf. P. R. GOMES, *O Deus im-potente. O sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*, Loyola, São Paulo 2007, 12; Cf. J. R. BUSTO, *El sufrimiento ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Lección inaugural del curso académico 1998-1999 de la Universidad Pontificia de Comillas, UPCo, Madrid 1998, 9-12.

¹² Cf. *Ibid.*, 25.

físicamente, sino que todo lo que nos puede causar “dolor” en el alma, también es alejado o apartado (imágenes en la TV, psiquiátricos, cárceles, albergues de transeúntes, cementerios, etc.). Ver y tener cerca alguien que sufre nos molesta e incomoda. Por eso, acercarse al que sufre se torna casi anti-cultural, y parece necesitar un “fundamento” que lo motive. Esta razón o fundamento que nos haga tener una praxis cristiana ante el sufrimiento es lo que buscamos en esta tesina, y lo intentamos principalmente desde la Revelación. Lo cierto es que la actitud ante el otro que sufre no puede nacer únicamente de lo racional, ni de un mero resolver dilemas, sino que supone la acogida y la aceptación del misterio, así como una apertura a sufrir solidariamente con el otro.

Lo que intentaremos es, en definitiva, reflexionar sobre cómo debemos aproximarnos al sufrimiento, cuál debe ser la actitud y praxis cristiana ante la persona que sufre. Lo hacemos en busca de un paradigma que fundamente y pueda orientar una respuesta adecuada, que permita hablar sobre Dios desde el sufrimiento y a pesar de él. Se buscará un paradigma que sirva para fundamentar una moral que permita acercarnos al sufrimiento desde una imagen de Dios que, sin llegar a explicar el porqué del sufrimiento, pueda ayudar a vivirlo asomándonos a su dimensión de sentido, que permita abrirnos a la dimensión honda del sufrimiento en la que se abre espacio para la fe y la esperanza.

Metodología

Las fuentes epistemológicas clásicas del discurso moral, siempre fueron la Biblia, la Tradición y el Magisterio eclesial. La teología del Concilio Vaticano II ofreció un nuevo marco hermenéutico para cimentar un discurso que integre el valor reconocido al sufrimiento humano como origen de la reflexión. Así, la feliz expresión “a la luz del evangelio y de la experiencia humana”¹³ constituye un horizonte de sentido que impide reflexionar sobre el sufrimiento y sobre el poder de Dios imaginándonoslos independientes del mundo en que vivimos. Al contrario, como debemos dar mucha atención al mundo, el punto de partida de toda la reflexión será la experiencia humana de un mundo lleno de sufrimiento que es, muchas veces, ignorado.

“Para poder percibir la verdadera respuesta al «por qué» del sufrimiento, tenemos que volver nuestra mirada a la revelación del amor divino, fuente última del sentido de todo lo existente” (SD 13). Por eso, aunque habría que buscarlo en las diferentes fuentes epistemológicas del discurso moral, tomaremos la Escritura como el ámbito privilegiado para ello. Las recientes enseñanzas del Magisterio invitan a dar un mayor papel a la Biblia¹⁴,

¹³ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n.46. (A partir de ahora GS)

¹⁴ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, 2008.

pues “el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología”¹⁵, por ello su estudio ocupará gran parte de nuestro trabajo. No podemos pretender encontrar en ella respuestas “prefabricadas” para nuestros interrogantes, sino que buscaremos un paradigma dinámico, que esté presente en toda la Revelación y que nos ilumine para nuestra propuesta teológico-moral, pues “la sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia”¹⁶.

Con respecto a las otras fuentes cabe indicar que, sin ser desconsideradas, ocuparán un lugar secundario en este trabajo. Algunos temas, como la impasividad divina o el sufrimiento de Dios, sí que han sido ampliamente abordados en la Tradición, sin embargo la preocupación por el Sufrimiento y la respuesta moral ante el mismo no han sido objeto de grandes documentos¹⁷. Sin que dediquemos un estudio sistemático de la Tradición y del Magisterio en apartados específicos, ambas se encuentran atravesando todo el trabajo de investigación, y continuamente se harán referencias a las mismas.

Estructura

En un primer capítulo llevaremos a cabo una mirada al contexto y a la situación inicial en la que nos encontramos, partiendo de las diferentes imágenes de Dios presentes en nuestros discursos. Después comenzaremos un estudio de la Revelación, a la luz de la cual debemos buscar el sentido profundo del sufrimiento, si es que lo tiene. Por eso, llevaremos a cabo un profundo estudio de lo que Dios nos muestra de sí. En primer lugar (capítulo segundo), en la historia bíblica veterotestamentaria buscaremos ese paradigma sobre el que intentar fundamentar una moral cristiana ante el sufrimiento, pues es al confrontarse con éste, como el pueblo de Israel fue desarrollado sus teologías e ideas sobre Dios.

Después de esta tarea, abordaremos en un tercer capítulo la Revelación neotestamentaria, comprobando si dicho paradigma llega a ser “perfeccionado” en la plenitud de la Revelación que es Jesucristo y, más aún, en la plenitud que se da en su pasión: cruz, muerte y resurrección. En este capítulo, veremos cómo la cruz y resurrección de Jesús han proyectado una luz nueva sobre el problema de cómo hacer compatible el dolor del mundo con la fe en un Dios bueno. Por eso, en un cuarto capítulo, deberemos profundizar en los rasgos de ese Dios que profesamos como “Todopoderoso” cuando parece que la Revelación nos muestra otra cosa. Aunque el objetivo de esta tesina no sea teológico-dogmático, este capítulo abordará el significado de la omnipotencia y el sufrimiento de Dios, con vistas a extraer las exigencias éticas y morales que conllevan.

¹⁵ CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965, n. 24. (A partir de ahora DV)

¹⁶ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, n. 28. (A partir de ahora VS)

¹⁷ La gran excepción es la Exhortación apostólica *Salvifici Doloris* de Juan Pablo II.

Finalmente, en un quinto capítulo, a partir de toda la reflexión anterior y de un paradigma presente en toda la Revelación, haremos una propuesta teológico-moral que sirva para lo que sería una praxis cristiana adecuada con respecto al sufrimiento. Lo haremos desde dos perspectivas: cómo asumir el propio dolor y cómo actuar ante el sufrimiento ajeno.

Motivación

Esta tesina nace de una experiencia que tuve de niño. Recuerdo lo mucho que me impresionaba ver a Jesús clavado en la cruz, la incomprendibilidad de aquello, lo mal que lo debió pasar y, sobre todo, lo poco que se amoldaba a la idea que, desde mi fe inmadura, iba teniendo sobre Dios. No recuerdo la edad, pero sí la rabia que me suscitó el escuchar a los sacerdotes y escribas diciendo: “*¡Él es el Rey de Israel, pues que baje ahora de la cruz y creeremos en él!*” (Mc 15,32; Mt 27,42). En el fondo mi malestar nacía de la pregunta: ¿por qué no bajó? ¿por qué no lo hizo si podía con ello hacer que todos creyésemos en él?¹⁸ Esta ingenuidad infantil, con el tiempo, encontró respuesta. Era sencillo, no bajó porque no podía, porque estaba clavado, y eso era suficiente para impedirsele. Tres clavos eran más fuertes que ese Dios “todopoderoso”, como lo llamamos tan frecuentemente en nuestros textos y cantos litúrgicos.

A dicha experiencia de la niñez se sumaron otras de edad más avanzada, como las vivencias personales que me permitieron tocar de cerca el sufrimiento de cientos de refugiados en África y de muchos jóvenes y familias “afaveladas” de Brasil, que padecen la violencia e injusticia que nace de desigualdades sociales abrumadoras. Ante esta realidad, una conversación con una señora en una gran iglesia de Belo Horizonte (Brasil) me abrió los ojos a algo presente y extendido en nuestra fe. Dicha señora salía de rezar de la capilla de San Miguel, de quien pronto comenzó a contarme lo devotísima que era y los muchos “milagros” que había realizado, por medio de su oración, en su vida y en la vida de los que le rodeaban. En tan alta estima ponía a dicho arcángel que yo, creyéndome ingenuamente poder ayudarle a madurar en su fe, le pregunté por Jesús de Nazaret. Ella con toda sencillez me respondió: “*Você sabe, o Jesus esse é fraquinho*”¹⁹. Argumento suficiente para rezar a San Miguel, antes que a Jesús, en busca de milagros poderosos que libren del dolor.

¹⁸ Años después descubrí los mismos cuestionamientos en el “Gran Inquisidor”. Cf. F. M. DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, Planeta, Barcelona 1988, 310-334.

¹⁹ Literalmente: “Usted ya sabe, el Jesús ese es debilillo”.

CAPÍTULO 1: EL PROBLEMA DEL SUFRIMIENTO HOY

Dolor físico, corporal, causado por accidentes, catástrofes naturales, guerras, hambre, enfermedades de todo tipo y el penoso envejecimiento. Dolores insoportables: incontables discapacidades; amarga dependencia de instrumentos y medicinas, de cuidadores y terapias. Y al final el dolor del ir apagándose las fuerzas y del penoso proceso de morir (...) Y aún más: el infinito espacio del dolor del alma. El sufrimiento por las propias limitaciones, por las heridas psíquicas y la abismática oscuridad que hay en nosotros, por la culpa y el pecado. El dolor de las expectativas defraudadas y las esperanzas rotas, el dolor de estar en el paro o de tener excesivo trabajo. Y luego, sobre todo, el dolor causado por el prójimo: por sus críticas y su desprecio, por sus burlas y su desconsideración, por la envidia y la ambición, por el abuso y la competitividad. En definitiva, el sufrimiento producido por tantos que me amargan y echan a perder la vida (...) Y el sufrimiento por el amor. No hay amor sin dolor. Se sufre porque la persona amada no es como pensábamos, como soñábamos, como esperábamos. Se sufre por la alteridad del otro: por los hijos, que no toman el camino que habíamos previsto; por la pareja, que evoluciona a su modo hasta volvérsenos ajena. Se sufre por falta de correspondencia, de atención, de reconocimiento de nuestro amor. Y se sufre por el sufrimiento de la persona amada (...) Por último, se sufre a causa de Dios. Tampoco él es como yo lo concebía. Muchas veces parece ausente; además, cuando me dirijo a él orando, suele levantarse entre ambos una muralla ciclópea. ¡Con cuánta frecuencia mi oración no es escuchada: en vez de consuelo, tan sólo impenetrable oscuridad! Habitualmente tengo que vivir como si él no existiera (...) Pero todos sabemos que a la larga ninguna vida se libra del dolor. En seguida acecha un sufrimiento nuevo. Nadie escapa de él; resulta inevitable que a todos nos alcance ¿por qué?¹

1. PUNTO DE PARTIDA

1.1 Preguntas que nacen

Los retos del cristianismo son los mismos que tiene la humanidad hoy y siempre, que son los mismos de toda tradición religiosa y todo grupo humano que se preocupa: son los retos de la pobreza, desempleo, violencia, guerra, la falta de sentido, la falta de alegría y esperanza... ¿Cómo ayudar a la humanidad para que disminuya el sufrimiento? es la pregunta de todas las grandes religiones incluido el cristianismo, ¿cómo podemos ayudar al prójimo a disminuir el sufrimiento? Desde esta perspectiva podemos re-leer el evangelio y ver que todo lo que hizo Jesús fue un esfuerzo por reducir el sufrimiento².

Además existe un tipo de dolor que ofrece mayores dificultades a la teología, aquel que no es causado por el pecado del hombre, por su libertad, sino que claramente tiene su origen en la Creación misma. Estas desgracias individuales o colectivas, enfermedades o desastres naturales, son consideradas todavía hoy en ciertos ambientes religiosos, y no sólo en épocas pasadas, un “castigo” de Dios por la infidelidad y los pecados de los hombres: como el hombre ha pecado, las estructuras del mundo se han vuelto dolorosas para

¹ G. GRESHAKE, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, Sígueme, Salamanca 2008, 15-17.

² Cf. A. NICOLÁS, *Discurso a los escolares jesuitas de la provincia de Castilla*, Madrid 2013. (Sin publicar)

castigarlo³. Resulta poco satisfactoria la habitual respuesta puramente escatológica, apelando a la mediación de Cristo, que nos permite superar todo este dolor en el mundo futuro, ese “cielo” prometido donde no habrá lágrimas ni penas. Por eso hay que preguntarse con seriedad por la razón íntima de un mundo que produce dolor: ¿es la ley del mundo “devorar y ser devorado dolorosamente”, “nacer y tener que morir”?⁴

También es común el considerarlo una “prueba” enviada por Dios para testar nuestra fidelidad o nuestra virtud, reconociendo que Dios no nos da nada que no podamos soportar u ofreciéndole los propios sufrimientos por la conversión de los pecadores, por ejemplo. ¿Cómo valorar hoy este vocabulario religioso ligado a conceptos como la expiación penal, la satisfacción moral o el mérito? Si el sufrimiento en sí mismo no posee ningún valor, sino que es causa de una degradante humillación para el ser humano que aspira con fuerza a la vida y a la felicidad, ¿dónde está entonces la relación que la fe cristiana ha reconocido entre sufrimiento y salvación?⁵

Cabe otro nivel de profundidad en la cuestión, que sería el considerar el significado teológico del sufrimiento en sentido estricto, en su relación con la divinidad, tal y como se nos ha dado a conocer en la autorrevelación de Dios en Jesucristo. Es reflexionar sobre la pregunta de Jesús a los discípulos de Emaús: “¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?” (Lc 24, 26) Pregunta que lleva a profundizar en el sentido divino de la cruz y del sacrificio⁶.

1.2 Distinciones previas

Dentro de la filosofía tradicional fue Leibniz quien delimita la división del mal y, desde entonces, se estableció como referente: “El mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado”⁷.

Por mal moral (*malum culpæ*) se entiende la desviación de la voluntad humana de las reglas del orden moral y la acción que resulta de esa desviación. Tal acción nace de la libertad (no de la ignorancia) hacia los fines que la conciencia rechaza. Abraca el ámbito de las circunstancias de la vida en el orden natural y en el sobrenatural, en la esfera de la religión y sus preceptos.

³ Un ejemplo reciente son las declaraciones de unos monjes nepalíes tras el terremoto de abril del 2015. En <<http://www.elmundo.es/internacional/2015/04/29/53fcf7e220d1f348b45d.html>> Consultado el 1 mayo 2015.

⁴ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 61-62.

⁵ Cf. A. NUÑEZ ORTIZ, *¿Un sufrimiento redentor? Perspectivas teológicas actuales ante la dimensión salvífica del sufrimiento*, en J. DE LA TORRE (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, UPCo, Madrid 2011, 141.

⁶ Cf. *Ibid.*, 144.

⁷ G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Comares, Granada 2012; §21, 110.

El mal físico (*malum paenæ*) comprende todo aquello que causa daño al hombre sea en el orden de la naturaleza o a través de las variadas condiciones sociales, es decir, fruto del mal moral de otros: lesión corporal, la enfermedad, un accidente, el padecimiento mental, la muerte, la frustración de sus deseos, impedimento del pleno desarrollo de sus poderes, la pobreza, la opresión...

El mal metafísico (*malum naturæ*) es la limitación y finitud del mundo natural, a través de la cual se imposibilita a los objetos naturales lograr su completa o ideal perfección. Por tanto está ligado a la imperfección y a la falta de ser. Aunque la tradición filosófica y teológica llaman así al radical hallarse remitida la criatura al Creador, a esta experiencia de la finitud o, en otras palabras, a esta experiencia de no ser uno mismo Dios; no siempre es calificada como mal⁸. En cualquier caso, tradicionalmente se sitúa el mal metafísico como causa última, como aquel del que derivan el moral y el físico⁹. De este modo, la finitud del hombre sería lo que hace que la presencia del mal, del dolor y del sufrimiento, sea inevitable en el mundo.

También es necesario delimitar los diferentes contenidos que abarcan las palabras “sufrimiento” y “dolor”, en ocasiones sinónimos y en otras no¹⁰. En primer lugar encontramos el dolor físico, como aquel sufrimiento del cuerpo debido a un traumatismo, al hambre o la sed, a enfermedades agudas o crónicas, a minusvalías, o al simple desgaste de la edad. De alguna manera, el dolor físico en su origen es positivo, pues posee una función de “alarma” ante la proximidad de un mal mayor: el posible daño de un órgano, la deshidratación o desnutrición, la proximidad de un elemento cortante o de temperatura elevada, etc. Existe un dolor mental que corresponde a las disfunciones en la percepción de la realidad o la respuesta individual ante la misma, también abarca los diversos desequilibrios de la personalidad que originan temores, alucinaciones, confusión, inadaptación, alienación, violencia o agotamiento. Puede distinguirse un sufrimiento social ligado a los dos anteriores, que nace ante el deterioro, la destrucción o a ausencia de relaciones interpersonales. Más profundo y más difícil de describir es el sufrimiento moral. Sin llegar a caer en lo patológico, hace referencia a los niveles normales u ordinarios de culpa, insatisfacción, frustración, incapacidad para conseguir las propias aspiraciones, heridas en la autoestima o en el honor, dificultad para perdonar o para aceptarse con las propias limitaciones, vacío interior, nostalgia difusa de otra vida que hubiese sido mejor, sensación de fugacidad, incertidumbre sobre lo vivido o sobre el futuro, etc. A otro nivel,

⁸ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 44.

⁹ Cf. G. W. LEIBNIZ, o.c., § 380, 349-350.

¹⁰ Cf. A. NUÑEZ ORTIZ, o.c., 142-143.

tradicionalmente se ha hablado de un dolor espiritual con referencias explícitas a la cruz de Cristo: “la noche oscura del alma”, “ausencia de Dios”, “muerte espiritual”, etc.¹¹

El sufrimiento es algo *todavía más amplio* que la enfermedad, más complejo y a la vez aún más profundamente enraizado en la humanidad misma. Una cierta idea de este problema nos viene de la distinción entre sufrimiento físico y sufrimiento moral. Esta distinción toma como fundamento la doble dimensión del ser humano, e indica el elemento corporal y espiritual como el inmediato o directo sujeto del sufrimiento. Aunque se puedan usar como sinónimos, hasta un cierto punto, las palabras «sufrimiento» y «dolor», *el sufrimiento físico* se da cuando de cualquier manera «duele el cuerpo», mientras que *el sufrimiento moral* es «dolor del alma». Se trata, en efecto, del dolor de tipo espiritual, y no sólo de la dimensión «psíquica» del dolor que acompaña tanto el sufrimiento moral como el físico. La extensión y la multiformidad del sufrimiento moral no son ciertamente menores que las del físico; pero a la vez aquél aparece como menos identificado y menos alcanzable por la terapéutica. (SD 5)

Nuestra reflexión teológica se centrará en los tipos de sufrimiento que apuntan hacia el misterio intangible (moral, social y espiritual), y no otras connotaciones que ya son abordadas por otras disciplinas como la medicina, la farmacología o la psiquiatría (dolor físico y mental).

1.3 El sufrimiento como misterio

¿Es que Dios no puede evitar el mal y el dolor? Hay respuestas, que coinciden en que Dios no puede¹². Desde un punto de vista más tradicional, se apunta como causa el desorden introducido en la creación por la libertad del hombre y, como Dios quiere respetar dicha libertad, no puede evitar el dolor que es consecuencia del pecado del hombre¹³. Otras perspectivas más modernas, consideran el mal como inseparable de la finitud de la creación y, por tanto, inevitable¹⁴. Lo cierto es que dichas soluciones nos dejan insatisfechos, porque el mal no tiene explicación. Además el mal se impone en la experiencia humana y ninguna explicación abstracta lo puede suprimir. Aceptar la realidad implica contar con el mal. Pero aquí las paradojas se extreman: por un lado aceptarlo puede ser entregarse al conformismo, una manera retorcida de inautenticidad; pero, por otro lado, no aceptarlo puede desencadenar la “*hybris* del poder”¹⁵. Dentro de la generalidad del mal, el sufrimiento aparece como componente de la condición humana, como “esencial a la naturaleza del hombre” (SD 2), de igual modo que la limitación y la vulnerabilidad del ser. Es parte de los contrastes y la finitud que constituyen nuestra historia.

¹¹ Tenemos varios ejemplos en la literatura mística como San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila o la Madre Teresa de Calcuta.

¹² Cf. J. R. BUSTO, *Cuando el dolor pone a prueba la fe*: Sal Terrae 72 (1984), 616.

¹³ Por ejemplo: IRENEO DE LYON, *Teología de San Ireneo IV*, (Traducción y comentario del Libro IV del “*Adversus haereses*”), BAC, Madrid 1996; o SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, en *Obras de San Agustín*, Vol. III: Obras filosóficas, BAC, Madrid 1963, 190-409.

¹⁴ Por ejemplo: A. TORRES QUIRUGA, “Mal”, en *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, 594-603; o P. TILLICH, *Teología sistemática II*, Sígueme, Salamanca 1981, 47ss.

¹⁵ J. GARRIDO, *El conflicto con Dios hoy: Reflexiones pastorales*, Sal Terrae, Santander 2000, 220.

Ante cualquier problema complejo y multicausal de la existencia humana, no existen respuestas sencillas y certeras. Por eso puede considerarse que el mal no tiene explicación, y debe recordarse que, como se dijo en la Introducción, el dolor es antes que nada, y también después de todo, un misterio. No pretendemos ahora entrar en una Teodicea que lo justifique, sino que la cuestión principal será otra: ¿cómo se percibe la finitud y la debilidad: como don o como amenaza? Toda las reflexiones de este trabajo apelan constantemente a esta paradoja: el mal no tiene explicación, pero puede tener sentido; el sufrimiento parece casi inefable e intransferible, pero exige que se hagan preguntas de fondo y se busquen respuestas. Por lo tanto, debemos buscar respuestas, sí, pero en el ámbito del sentido. En muchas situaciones, intentar racionalizar es un insulto al sufrimiento. Sólo nos queda escuchar, callar y limitarnos a pensar que lo que ahora no entendemos, quizá lo entenderemos más tarde. Debemos señalar, desde el principio, el innegociable respeto por todo sufrimiento humano, el cual siempre “suscita compasión, suscita también respeto, y a su manera atemoriza” (SD 4).

1.4 Experiencia de los límites

En otras épocas la presencia de la muerte era familiar en las sociedades (peste, guerras, fenómenos naturales...), poco se podía hacer con aquella medicina rudimentaria y el cuerpo sin vida de un familiar se mantenía en casa hasta su entierro. La muerte es la expresión máxima del límite humano porque supone el fin de nuestras capacidades, relaciones, saberes, expectativas... Verlo y tocarlo de cerca nos duele. Por otro lado, a lo largo de la existencia también nos encontramos con los límites cosmológicos (tornados, ciclones, inundaciones...) que nos enseñan que no tenemos el control absoluto de nuestro mundo. Finalmente, el sufrimiento del inocente, el que nace de nuestro propio egoísmo y falta de justicia, el que nos acusa por ser cómplices de una u otra manera, es el que más nos desgarrar y muestra lo limitados que somos:

La opresión de los millones de personas más empobrecidas nos espanta y nos humilla, porque no somos capaces de canalizar hacia los más pobres los bienes que se despilfarran en las sociedades de la abundancia o los que se guardan como tesoros defensivos en los cofres sellados de las ojivas nucleares¹⁶.

Estas realidades de limitación, mal, muerte y sufrimiento nos superan y nos torna “impotentes”. Con ello nuestros deseos de omnipotencia, de apoderarnos de todo y de ser el centro admirado, se ven frustrados de raíz. El encuentro con el límite es inevitable, el desafío se encuentra en el cómo nos situamos ante él. El posible conflicto que esto genera con Dios, sólo podrá ser resuelto según el nivel pre-teologal o teologal de nuestra relación con Él. Muchas veces nuestras propias preguntas racionales ocultan la incapacidad de mantener una

¹⁶ B. GONZÁLEZ BUELTA, *La humildad de Dios*, Sal Terrae, Santander 2012, 43.

relación con Dios en estas situaciones de impotencia y debilidad. Por lo mismo, el cristiano ha de ser consciente de que su referencia a Dios, como respuesta al problema del mal, no le facilita las cosas, sino al contrario: “lo que para la razón es un enigma, para la fe es un escándalo”¹⁷. Si el mal es relativo y depende del fundamento de sentido, significa que el mal pone a prueba el sentido de nuestra existencia. Podemos hundirnos en el sin-sentido, podemos confirmar el que ya tenemos, o podemos abrirnos a horizontes insospechados:

El sufrimiento parece pertenecer a la trascendencia del hombre; es uno de esos puntos en los que el hombre está en cierto sentido «destinado» a superarse a sí mismo, y de manera misteriosa es llamado a hacerlo. (SD 2)

1.5 Experiencia de sin-sentido

El salmo 73 expresa este camino. La experiencia del sin-sentido aparece con toda la fuerza del escándalo: no es evidente que Dios sea bueno con los bueno, sino al contrario. Los malvados, los que no tienen escrúpulos morales y pueden prescindir de Dios, parecen tener todas las ventajas de este mundo. Entonces ¿merece la pena fiarse de Dios y serle fiel? El mal se hace escándalo, ante el cual los creyentes no podemos conformarnos con una actitud defensiva, sino que nos toca asumir la parte de razón que hay en este juicio que se atreve con Dios. Hablar del amor de Dios ante la lágrimas de un niño hambriento o ante las cámaras de gas de Auschwitz sólo puede tener sentido si ese mismo amor se erige en contra de tanto sufrimiento. Si leemos la Biblia con atención, es sorprendente ver que tal actitud de rebeldía es inherente a la fe misma. Israel, Jesús y la Iglesia han percibido siempre la dramática del sufrimiento y del amor de Dios.

La falta de sentido hace que nuestras desgracias provoquen un repliegue sobre nosotros mismos que nos hace percibirnos como el eje en torno al cual deben girar las demás personas. Es la tentación del interés personal y que, al mismo tiempo, nos lleva a medirlo todo con categorías de premio y castigo. Además, si a esa situación de sufrimiento se añade la injusticia, puede producir una queja y un rechazo a la presencia y existencia de Dios por la dificultad de comprender. De hecho, las peores expresiones son las que nacen de lo hondo del dolor y de la dificultad de comprender lo que sucede. Nada nos pone a mayor distancia de la aceptación del amor gratuito de Dios que nuestra propia experiencia del sufrimiento, sobre todo si es injusto. Por eso, “si desde esa situación límite un creyente es capaz de vivir su fe con desinterés y encontrar el lenguaje adecuado para hablar de Dios, entonces el Dios de la Biblia puede ser reconocido auténticamente por el ser humano”¹⁸.

¹⁷ J. GARRIDO, o.c., 221.

¹⁸ G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca ⁶2006, 52.

2. DIOS Y EL SUFRIMIENTO

2.1 ¿Cómo hablamos de Dios ante el sufrimiento?

En busca de este lenguaje adecuado para hablar de Dios nos encontramos con que la iglesia católica siempre admitió la omnipotencia de Dios, al que se le atribuye el nombre privilegiado de “Todopoderoso”, muchas veces repetido, enraizado en la tradición de Israel y presente en nuestro Símbolo de la fe, tanto Niceno-constantinopolitano (años 325 y 380 d.C.) como Apostólico (texto posterior en su última redacción latina). Otras iglesias, ortodoxas y de la reforma, también confiesan un Dios “todopoderoso” cada vez que recitan sus credos.

Según G. Lafont, el poder es fundamentalmente la capacidad de matar. Así en la Biblia abundan representaciones de Dios en este registro implacable del “*más poderoso*”, que confirman el apelativo de “Todopoderoso”¹⁹. Ante esta concepción de Dios, parece normal que cuando somos abatidos por el dolor y el sufrimiento busquemos el porqué y el sentido, que intentemos entender por qué Dios no nos libra del sufrimiento si en su omnipotencia puede todo.

Muchos autores sitúan al cristianismo, en su intento de inculturarse en el mundo griego, heredando consigo elementos del “dios filosófico”²⁰. La cultura griega consideró inadecuados para el concepto de dios -por ir en contra del ideal de perfección- la mutabilidad, la pluralidad, el movimiento y el sufrimiento. La sustancia divina, para los griegos, será impasible o de lo contrario no será divina, inmóvil, una y autosuficiente. Si Dios es impasible, la pasión de Cristo no pasaría de ser una tragedia humana que no afectaría para nada a Dios, y, en cuanto ser inmutable, Dios sería incapaz de abrirse en amor a la historia mutable del ser humano, incapaz de sufrir debido a su invulnerabilidad todopoderosa. ¿Será Dios inmutable y todopoderoso, en el sentido de no ser sensible ante el mal y el dolor del hombre? Tenemos, por tanto, la necesidad de purificar la imagen divina que llega al cristianismo por la cultura griega, que oscurece el amor de Dios dejándonos sin capacidad para percibirlo a nuestro lado, solidario con nuestro sufrimiento. “¿No estaremos ayudando a poner una máscara de omnipotencia al Dios que se nos revela por la cara del Cristo crucificado?”²¹

No hemos llegado mucho más allá del famoso razonamiento conocido como el dilema de Epicuro: «O Dios quiere suprimir los males y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere

¹⁹ Cf. G. LAFONT, *¿Es Dios realmente Todopoderoso?:* Cuarto Intermedio 83(2007), 28.

²⁰ Cf. A. KREINER, *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Herder, Barcelona 2007, 207-236.

²¹ E. BABUT, *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*, Loyola, São Paulo 2001, 122. (Traducción propia)

ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede es débil, lo que no corresponde a Dios; si puede y no quiere es rencoroso, lo que también es ajeno a Dios; si ni quiere ni puede, es a la vez débil y rencoroso y, por tanto, no es Dios; si quiere y puede, lo único conforme a Dios, ¿Cuál es entonces el origen de los males y por qué no los suprime?»²². Como la experiencia nos muestra que no se puede negar la presencia del mal y sufrimiento en el mundo, la última opción del dilema parece desmentida, de donde se sigue directamente una prueba empírica contra la existencia de un Dios todo-poder y todo-bondad²³. Por eso esta fórmula se fue simplificando y es más habitual escucharla como: «o Dios es todopoderoso y entonces responsable del mal, o no es todopoderoso y, entonces, no es Dios».

No se pretende analizar el mal, sus tipos y orígenes, sino que se parte del hecho de que la gente sufre. Hace años, tras el holocausto Nazi, se lanzó la pregunta de si era posible hablar de Dios después de Auschwitz, pero esta es en realidad una pregunta vieja: ¿es posible hablar de Dios tras el Gólgota? En todo el Antiguo Testamento (AT) aparece un Dios que acude en rescate de aquel que le es fiel, sin embargo esta convicción veterotestamentaria queda cuestionada en la muerte de Jesús y en su grito de abandono al padre (Mt 27,46 y Mc 15,34). Partiremos de la siguiente pregunta: ¿Cómo compatibilizar, con la mentalidad de hoy, la afirmación de un Dios bueno y todopoderoso con la realidad del sufrimiento y del mal, salvaguardando la autonomía del ser humano? El mal en el mundo, y sobre todo el sufrimiento del inocente, contrastan con la imagen de un Dios bueno y todopoderoso. Para eliminar la contradicción alguna de las premisas ha de estar errada. Si el amor de Dios no puede negarse ya que todo el Nuevo Testamento (NT) nos lo revela: “Dios es amor” (1Jn 4,8.16), tampoco su bondad. Sólo nos quedaría cuestionar su omnipotencia y esto nos lleva a, como Iglesia en relación con el mundo, intentar percibir el poder de Dios de modo diferente, como nacido de la debilidad (2Cor 12,10); y a repensar las imágenes de Dios, el concepto de poder, y las respuestas (casi siempre insuficientes y perjudiciales) dadas al problema del mal:

Las ventajas y desventajas de la historia no se encuentran en poner la fe cristiana en un lugar seguro, sin conflictos, sino en hacerla enfrentarse con el conflicto de la cruz. En ese confronto podremos encontrar la imagen auténtica del Padre y su relación con nuestro dolor y sufrimiento²⁴.

En los capítulos siguientes intentaremos repensar esta imagen de Dios profundizando en una teología que nos ayude a encontrar cómo hablar bien de Dios ante el sufrimiento, poniendo en cuestión la “impasibilidad” divina. Para ello buscaremos las bases bíblicas que

²² Atribuido a EPICURO por LACTANCIO en *De ira Dei*, 13, 19-22 en PL 7, 121.

²³ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 17.

²⁴ P. R. GOMES, *O Deus im-potente. O sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*, Loyola, São Paulo 2007, 111. (Traducción propia)

nos lleven hacia una teología que ayude a entender la relación de Dios con el sufrimiento y el mal. Comenzaremos por el AT para culminar en la pasión de Dios en la cruz de Cristo, donde el sufrimiento del Hijo no puede dejar ajeno al Padre, donde el dolor no es solo de Jesucristo sino de la Trinidad.

2.2 La importancia de nuestra imagen de Dios

Ante esta incomprendibilidad del sufrimiento en el mundo, nuestra catequesis y pastoral forjaron una serie de respuestas fáciles que el pueblo utiliza y que no han sido bien reflexionadas, distorsionando nuestra comprensión del Dios de Jesucristo: son pruebas permitidas por Dios (para romper el orgullo, como camino de purificación, para la santificación en la fe) o un castigo divino (destino, voluntad misteriosa e inexplicable de Dios)²⁵. Se justificó el sufrimiento como derrota del orgullo humano, como una prueba, como permiso o voluntad de Dios, como castigo o retribución, como destino y fatalidad, o como un bien. Posiblemente, al hacer esas afirmaciones, se confunden tres cosas: lo que es el dolor en sí; lo que se puede sacar del dolor; y aquello en lo que el dolor puede acabar convirtiéndose con la Gracia de Dios²⁶.

Muchas de estas respuestas ayudan a la pasividad de los que sufren y de los que deberían trabajar por erradicar tal sufrimiento, y engendran relaciones envenenadas con Dios y una fe poco sana. Así se tendría una concepción de la omnipotencia de Dios en la que Éste podría hacer con el mundo lo que quisiese, permitiendo el dolor y el mal. Resulta normal la apatía o revuelta contra un Dios que es proclamado bueno y todopoderoso al escuchar tales respuestas; y resulta comprensible que una de las principales causas del ateísmo y de la indiferencia religiosa se deba a respuestas dolorosamente insatisfactorias ante el escándalo del sufrimiento de inocentes²⁷.

Al encontrarnos con el dolor se suscitan muchas dudas en nuestro corazón con respecto a cómo es Dios, con respecto a nuestra imagen de Él. Además, la fe en Dios y el comportamiento moral son dos magnitudes indisolublemente unidas en nuestra vida como creyentes. Coexisten, se condicionan y se construyen mutuamente. Es fácil percibir la estrecha relación existente entre nuestra imagen de Dios y nuestro modo de entender y de vivir la dimensión moral de la fe. Por eso “la educación moral y el contenido ético de la

²⁵ Cf. *Ibid.*, 36-41; Cf. E.J. MORA GUEVARA, *El sufrimiento ¿tiene explicación? Una palabra desde un continente experimentado en dolor*, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2014. En <www.ubila.net> Consultado el 10 junio 2015.

²⁶ Cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, *Reflexiones de un enfermo en torno al dolor y la enfermedad*, El Escorial 1990, 4. En <<http://www.sanitarios cristianos.com/documentos.htm?cat=14>> Consultado el 5 de febrero de 2014.

²⁷ Cf. P. R. GOMEZ, o.c., 12; Cf. J. R. BUSTO, *El sufrimiento ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Lección inaugural del curso académico 1998-1999 de la Universidad Pontificia de Comillas, UPCo, Madrid 1998, 9-12.

práctica pastoral dependen de la imagen de Dios transmitida en la propuesta de la fe y vivida en la celebración religiosa”²⁸. Por tanto, cada imagen de Dios conlleva una praxis y una moral distintas, lo que supone que no dé igual unas imágenes que otras a la hora de intentar vivir con sentido el sufrimiento o al acercarnos a la persona que sufre. Ya el Concilio Vaticano II denunció el divorcio entre la fe y el compromiso moral de muchos cristianos²⁹, y el papa Juan Pablo II insistió en el nexo entre la fe y la moral³⁰. Por eso se hace necesario revisar y purificar la imagen que se difunde de Dios, el lenguaje que se emplea para sugerir su presencia, la forma de presentar la moral, la conversión a Dios y la misma salvación. En definitiva, emprendemos “la búsqueda de una auténtica imagen de Dios para la moral cristiana, sabiendo que en la autenticidad de esa imagen se basa el correcto planteamiento del discurso teológico-moral y se realiza la coherencia de la vida moral cristiana”³¹.

2.3 Imágenes de Dios a superar

Si decimos “auténtica” se debe a que hay otras que no lo son, pues hubo y sigue habiendo en la moral cristiana, tanto a nivel popular como intelectual, muchas deformaciones de Dios que exigen una purificación urgente. No se trata de imágenes unívocas y rígidas sino, más bien, de rasgos que están presentes en nuestra manera de relacionarnos con Dios y que se mezclan entre sí, pudiendo estar presentes en una misma persona en momentos distintos. Sacando de relieve los rasgos principales de dichas imágenes, a modo de tipologías, pueden sintetizarse en las siguientes³²:

- Un dios que creó el mundo para después desentenderse de él. Es la imagen de un dios descomprometido con la historia humana, alejado e indiferente a la realidad que vivimos y de los sufrimientos que padecemos. Es el dios deísta de la filosofía (Hobbes, Rousseau, Voltaire...) o el dios relojero de Leibniz.

- Un dios realidad última y absoluta, pero impersonal. Es la imagen reducida a mero símbolo de valores universales como el amor, la verdad y la justicia, que impulsa un activismo de carácter prometeico y muchas veces ideológico, sin cabida a la relación personal con él ni a la esperanza escatológica. Es el “dios de la religión burguesa” que denunciaba Metz³³, el “postulado de la razón práctica” de Kant, o el dios hippy “paz y amor” de los años 60.

²⁸ M. VIDAL, *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 28.

²⁹ Cf. GS 43.

³⁰ Cf. VS 4.

³¹ M. VIDAL, o.c., 28.

³² Cf. P. R. GOMEZ, o.c., 41-52; Cf. M. VIDAL, o.c., 29-38; Cf. J. A. PAGOLA, *Id y curad. Evangelizar el mundo de la salud y la enfermedad*, PPC, Madrid 2011, 210.

³³ Cf. J. B. METZ, *El dios de la religión burguesa está muerto*, diario El País 14-III-1982, 33.

- Un dios heterónimo que suplanta la libertad con que dotó a la criatura racional. Sería algo así como un legislador universal que al crear el mundo, lo ordenó según una “ley eterna” la cual se va dando a conocer por diversos cauces y procedimientos. Imagen que hace que la persona quede al margen del proceso de decisión, originando voluntarismos nominalistas, fundamentalismos bíblicos, legalismos eclesiásticos y civiles, naturalismos objetivistas, etc. Es el dios estoico que exige ajustarse a la ley escrita en el cosmos de Séneca, Epicteto, etc.

- Parecida a la anterior pero con matices diferentes, está la imagen de un dios que provoca miedo, como juez implacable e inexorable, autoritario, celoso y despótico, que genera una religión del miedo y de los rigorismos: leyes, pecados, culpabilidades, miedos y ritos compensatorios. Imagen que lleva al infantilismo en el miedo al castigo o en la búsqueda de premio, generando angustia, opresión y la culpabilidad enfermiza que supone una pesada carga para la conciencia moral y que distrae al creyente de su verdadera tarea y de su responsabilidad en la transformación del mundo. Es el dios al que atacaba Freud y que hoy sigue presente, tanto en distintos movimientos legalistas y fundamentalistas, como en religiosos estrictamente observantes de su regla.

- La imagen de un dios sádico y amante del sufrimiento, como se tuvo a partir de la Teología de San Anselmo de Canterbury en el s. XI³⁴. Quizás haya sido la imagen más extendida en la historia y es “fruto de la moralización del mundo y la gran dramatización del pecado”³⁵. De ahí los crucificados chorreando sangre del Medievo y las teologías que exaltan su dolor reparador. Con ella se legitima el sacrificio y la violencia desde Dios mismo, y es el “esquema que subyace a muchas espiritualidades de reparación, que exaltan el sacrificio, subrayan la renuncia y hacen de la obediencia piedra angular de la religión”³⁶. Aquí entran muchas de las representaciones artísticas clásicas, algunas prácticas devocionales de Semana Santa, incluso algunas películas como “La Pasión” de Mel Gibson.

- La imagen de un dios hiper-protector y permisivo, manipulable por medio de ritos, plegarias y promesas, que genera pasividad bobalicona a través del “Dios proveerá”. Nace de una religión vivida desde la utilidad, sentando las bases de una vida “cómoda” en que se olvida la postura de Jesús ante el mal y se justifica el sufrimiento, la sumisión a la autoridad,

³⁴ Según la cual, para nuestra salvación era preciso, en compensación por las faltas humanas, una víctima para expiar nuestros pecados, de modo que una ofensa infinita pide una reparación infinita para satisfacer a Dios. Como el ser humano es finito, se entiende que Dios enviase al Hijo, cuya muerte tendría valor infinito y compensaría tal ofensa. De este modo el precio lo paga el Crucificado que tuvo que morir para satisfacer a Dios y salvar al hombre. Cf. SAN ANSELMO, *Cur Deus Homo*, en *Obras Completas*, BAC, Madrid 1952; Tomo I, 742-891.

³⁵ J. A. ESTRADA, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, Madrid 2003, 205.

³⁶ *Ibid.*, 205.

la legitimación de los sacrificios humanos, la culpabilidad ante la desobediencia, etc. Responde a diversas iconografías triunfalistas judeo-cristianas.

- En continuidad con la imagen anterior, también encontramos con una perspectiva más infantil, la imagen de dios mágico omnipotente de quien se puede conseguir favores a la fuerza de ruegos, súplicas y promesas. Es un dios paternalista y “tapa-agujeros” suplantador de sus criaturas, que favorece el infantilismo regresivo y la irresponsabilidad. Esta imagen es fácilmente identificable en niños, pero también en adultos que viven momentos de dificultad, y en espiritualidades más pasivas.

2.4 Comprensión del sufrimiento desde dichas imágenes

Como se indicó antes, la imagen que tengamos sobre Dios será de capital importancia a la hora de configurar nuestra percepción y actitud frente al sufrimiento. ¿Qué actividad o doctrina les está respectivamente asociado? ¿Qué implicaciones se derivan de cada una respecto a la conducta de los seres humanos? En primer lugar cabe señalar cómo responden éstas imágenes ante la cuestión del sufrimiento³⁷.

Una respuesta reclama que la hermosura del divino orden universal resplandece precisamente por contraste, y se hace patente en el mal que en ella se encuentra; por tanto, todo sufrimiento estaría al servicio del bien, de modo que Dios lo lleva en última instancia a algo bueno³⁸. El dolor vendría de la mano de Dios y su relativización al servir para el bien hace evidente que los “dolores de este tiempo” no contradicen la bondad de Dios, la cual quedaría a salvo.

Otra respuesta señala que la causa de todos los sufrimientos no es Dios, sino el pecado del hombre; así que sólo el hombre queda señalado como responsable de todos los males, incluidas enfermedades y catástrofes naturales. Ante esto, la salud plena sólo se encontraría en el reino de Dios, el dolor se convertiría en una oportunidad única para madura internamente, y el sufrimiento sería una sublime educación que Dios imparte al hombre obstinado³⁹.

En una mala concepción teológica, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte son un castigo de Dios. Todos los sufrimientos que azotan la vida terrena del ser humano son consecuencia del pecado, por tanto, es la puesta en práctica de la justicia divina. (...) Dios [en esta teología], es visto como un Ser que pone zancadillas a sus hijos para hacerlos caer o al menos para hacerlos tropezar⁴⁰.

³⁷ Aunque aquí seguiremos otro esquema, estas ideas sobre el sufrimiento son profundizadas en D. SÖLLE, *Sufrimiento*, Sígueme, Salamanca 1978.

³⁸ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 20.

³⁹ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 24.

⁴⁰ J. D. MARTÍNEZ, *Visión antropológica, psicológica, teológica y pastoral del duelo*: Franciscanum, Revista de las ciencias del espíritu 124 (2000), 106-107.

Un matiz de esta misma concepción acentúa el aspecto correctivo, de modo que el sufrimiento no sería tanto un castigo sino un medio con el que Dios nos corrige. Aunque muy presente ya en el judaísmo, fue en el mundo pagano clásico donde más se acentuó este aspecto formativo del sufrimiento, como medio para llegar a la virtud. Por eso, el sufrimiento debería no sólo ser aceptado, sino deseado y agradecido (Prov 15,32; Sir 32,14)⁴¹.

Esquilo habla de Zeus como quien ha establecido que la educación se logra mediante el sufrimiento. Lo mismo Sófocles (“he sido amaestrado por el sufrimiento para resistir”), Herodoto (“las penalidades han sido mi maestro”); según Platón Dios envía el mal a la humanidad sólo como disculpa que mejora y beneficia al sufriente; Séneca emplea la imagen del padre que, por amor y mediante trabajos, privaciones, sufrimientos, disciplina a sus hijos para fortalecerles; etc⁴².

Por tanto, en este tipo de respuestas, el sufrimiento aparece como algo querido por Dios, y es convertido en una gracia más valiosa que la salud corporal, siendo elevado al grado de medio pedagógico del amor salvífico de Dios. Estas respuestas tienen de fondo una argumentación teológica en la que, desde la perspectiva cristiana, la muerte y resurrección de Cristo es vista como un acto justificativo del dolor:

¿Por qué permite Dios que suframos? Simplemente porque Él nos está pidiendo que compartamos un poco de su Pasión. Lo que parece provenir por casualidad o de otra persona siempre viene porque Dios lo permite. (...) Dios sufrió todas las penas horrosas de Su Pasión para cada uno de nosotros. ¿Cómo podemos negarnos a sufrir un poco por amor a Él? (...) Todo sufrimiento viene de Dios. Puede parecer que viene por casualidad o accidente de alguna otra persona, pero en realidad, todo sufrimiento nos llega de Dios. Nada nos pasa sin Su deseo o permiso. Ni siquiera se nos cae un pelo de la cabeza sin su consentimiento⁴³.

Si esto es así, la única respuesta lógica que cabría por nuestra parte es la que proponen Rahner y Vorgrimler en su Diccionario teológico, pedir al ser humano que sufre “aceptar total y exhaustivamente esa situación que pesa sobre él, recogerla, integrándola, modificándola, transformándola en un momento de su propia autorrealización (activamente pasiva y pasivamente activa, lo contrario a un dejar hacer meramente pasivo), de tal forma que en ella se decida el hombre en favor de Dios y la situación caída se convierta en momento positivo de la decisión personal”⁴⁴. Por tanto, no aparece en este horizonte la idea de combatir el dolor o de superar sus causas.

De alguna manera la tradición de la cristología, influida por éstas imágenes, también ha servido para sostener esta situación de pasividad ante el sufrimiento y la injusticia desde dos perspectivas claras⁴⁵:

⁴¹ Cf. F. RAMÍREZ FUEYO, *Dolor, enfermedad y muerte en el nuevo testamento*, en J. DE LA TORRE (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, UPCo, Madrid 2011, 126-127.

⁴² *Ibid.*, 127.

⁴³ P. O’SULLIVAN, *Sufrimiento*, 2001. En <https://olrl.org/virtues/suffering_s.shtml> Consultado 1 mayo 2015

⁴⁴ K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona 1966, 526.

⁴⁵ Cf. E. A. JOHNSON, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2003, 105-106.

- El misticismo de Cristo muerto de la religiosidad más popular, unido a la identificación espiritual interior con Cristo como modelo. Este acento en Cristo muerto ha contribuido a legitimar el sufrimiento como voluntad de Dios, de modo que se predica que Jesús sufrió en silencio y pasivamente, que fue conducido a la cruz como una oveja llevada al matadero y que no abrió la boca. La consecuencia es clara: para ser buenos cristianos hay que sufrir en silencio; hay que aceptar la cruz y no abrir la boca; hay que cargar con la cruz en este mundo, y después de la muerte Dios dará la recompensa eterna. Este modelo, ante cualquier injusticia, hará que la persona que cuestione su sufrimiento sea tachada de ir en contra del ejemplo de Cristo, beneficiando al opresor.

- La glorificación del Cristo imperial, reinando desde el cielo, desde donde establece sobre la tierra las autoridades humanas para que gobiernen en su nombre, tanto en el ámbito civil como eclesial. Las autoridades humanas representan a Cristo, y el cristiano tiene que obedecerlas como obedecería a Cristo. Ante cualquier injusticia, quien pone en tela de juicio a los poderes dominantes, iría contra la voluntad de Dios. Históricamente se ha usado mucho la imagen del Cristo celestial que reina como Señor asociado a los señores de la tierra, para mantener la pasividad del pueblo frente a su opresión.

De un modo más amplio habría sido toda la teología tradicional, y no sólo la cristología, la que habría influenciado en esta pasividad al haber estado determinada, en vez de por el *pathos* y la solidaridad con el dolor y con los dolientes, por el interés soteriológico, focalizándose la atención en la liberación de la culpa, antes que en la compasión por las víctimas. La teología, desde el principio, habría procurado “evitar la inquietante pregunta por la justicia hacia los que sufren inocentes, transformándola enseguida en la cuestión de la redención de los culpables (...) El cristianismo se mutó de ser una moral del dolor a una moral del pecado extremadamente individualizada; pasó de ser un cristianismo sensible al dolor a un cristianismo demasiado sensible al pecado”⁴⁶.

Al final, todas estas reflexiones teológicas menoscaban la dignidad humana con el fin de justificar a Dios ante el problema del sufrimiento, haciendo caer a la persona en un “dolorismo fatalista”⁴⁷. Tales nociones sobre Dios generan culpa y elevan los niveles de ansiedad y depresión de las personas enfermas, agravando su situación. Una persona que se siente atrapada en las manos de esta imagen de Dios castigador, experimenta frustración, impotencia, angustia existencial, tristeza y enojo. Y, quizás, lo peor de todo es que ante eso es que la propuesta que se hace a los sufrientes es que espiritualicen el dolor, en lugar de

⁴⁶ J. B. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, 87. Cita tomada de G. GRESHAKE, o.c., 56.

⁴⁷ G. DAVANZO, *Enfermo – sufrimiento*, en DE FIORES, STEFANO Y T. GOFFI (ed.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1991, 562.

luchar por su transformación. Por todo ello consideramos tales imágenes, y las reflexiones teológicas que de ellas se desprenden, como distorsionadas e inadecuadas. Y no sólo ni principalmente en el ámbito de la veracidad o falsedad sino que, sobre todo, en la mejor o peor adecuación a la fe cristiana, en nuestra época, ante el problema del sufrimiento.

En una época en que los poderes malignos se concebían como “principados”, como fuerzas tangibles en lucha contra Dios por el gobierno de los seres humanos y del cosmos, la metáfora de Cristo como rey y señor victorioso aplastando a los espíritus del mal y liberando así al mundo de su control, tenía sin duda una gran fuerza. En nuestra situación, sin embargo, imaginar el mal como algo separado de los seres humanos y no como resultado de nuestras decisiones y acciones, y pensar que la solución al mal es íntegramente responsabilidad divina, no sólo sería inadecuado desde el punto de vista de las necesidades de nuestro tiempo, sino también perjudicial, pues iría contra uno de los supuestos centrales de la nueva sensibilidad: la obligación de los seres humanos de asumir su responsabilidad⁴⁸.

Finalmente encontramos otra vía que, sin estar tan presente en el contexto europeo, alcanzó mucha influencia en las últimas décadas en las iglesias neo-pentecostales, pentecostales y tradicionales (incluidas las llamadas iglesias históricas protestantes y la Iglesia Católica con el movimiento carismático). En ésta se inscribe el dolor, sufrimiento y muerte como parte de una “guerra espiritual” contra la posesión demoníaca. El sufrimiento proviene del mal, el mal es literalmente Satanás y sus cómplices. Dios queda justificado sobre la presencia del mal en la creación puesto que Dios no es el autor del mal, sino Satanás, una criatura suya rebelde contra la que Dios y todos los creyentes combaten. Se trata de una guerra de proporciones cósmicas. Uno de los máximos exponentes de esta postura es Murphy, quien sintetiza su pensamiento en un extenso Manual de Guerra Espiritual⁴⁹. En esta visión, el dolor y el sufrimiento se “satanizan” y se espiritualizan como posesión demoníaca. Esto es, se responsabiliza a la posesión de espíritus por los mismos. Por lo tanto el exorcismo es la única práctica activa para liberar a la persona sufriente de su situación.

3. NUESTRA TAREA

3.1 Contenido: Confrontar dichas imágenes

Todas estas concepciones que hemos tratado de presentar, tienen por debajo la comprensión de Dios como un ser “todopoderoso”, expresada por el hombre como poder y dominio, y la clave de reflexión teológica no es el sufrimiento humano sino el pecado. Suponen una maximalización de la culpa humana que genera moralismos en relación con Dios, y además:

Ponen las bases de una pastoral del terror, en la que se potencia la imagen de un Dios colérico por las faltas y pecados humanos, interpretando los acontecimientos naturales (terremotos, pestes, enfermedades, sequías, etc.) e históricos (guerras, divisiones

⁴⁸ S. MCFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994, 64.

⁴⁹ Cf. MURPHY (ed.), *Manual de Guerra Espiritual*, Betania, Miami 1994.

internas, conflictos religiosos) desde una clave teísta negativa. Todo lo que ocurre se relaciona con Dios y se justifica desde el mal cometido por el hombre. El mundo se explica desde Dios, todo remite a su providencia (permisiva o actuante) y todos los males y sufrimientos se ven como expresión de la voluntad divina, castigo por el pecado, prueba pedagógica para la fe, reparación necesaria, compartir el sacrificio de Cristo a Dios con los propios sacrificios⁵⁰.

Resulta así este Dios apático y solitario en un cielo inaccesible, opuesto a cualquier idea de un Dios relacional, y que lleva a una práctica pastoral y una praxis cristiana que nos aleja del sufrimiento:

Y, ¿qué consecuencias tiene la divinidad de Dios, para la humanidad del hombre? Pues que vivir significa sólo actuar, llevar a cabo, hacer y dominar. Esta orientación unilateral a la acción y al éxito hace inhumano al hombre y elimina todos los otros aspectos débiles y sensibles, de la vida. (...) El mundo ya no tiene nada que decirnos: no nos afecta. (...) No nos toca el dolor ajeno⁵¹.

Tenemos que confrontar estas imágenes de Dios que necesitan ser superadas, pues nos llevan a la pasividad y nos impiden percibir en el sufrimiento de las víctimas el sufrimiento del propio Dios afectado por nuestra historia. Nuestra tarea es romper con esta imagen de un dios lejano que quiere y nos manda sufrimientos, para llegar al Dios de Jesús que, si bien es verdad que no impide las atrocidades, no sólo no quiere nuestro sufrimiento sino que (como pretendemos demostrar) lo padece con nosotros.

Como se dijo en la introducción, buscamos hablar bien de Dios en su relación con el dolor, lo que supone tener que optar o destacar algún rasgo o imagen de Dios que nos sirva de fundamento para una praxis y una moral que nos ayuden a enfrentarnos y a vivir cristianamente el sufrimiento. Y esto es así porque el dicho problema “no tiene respuestas exhaustivas”⁵², apenas tiene intentos que muchas veces no pasan la crítica teológica y que generan más preguntas. Sin embargo la alternativa no es “guardar silencio” ante este y otros temas difíciles, sino al menos plantear las inquietudes y tratar de avanzar en la reflexión.

La tarea que emprendemos es la de aducir en qué dirección puede entenderse el sufrimiento desde una imagen más adecuada de Dios y cómo, en consecuencia, es posible vivirlo, integrarlo existencialmente y combatirlo cuando corresponda. Siempre conscientes de que, como hemos indicado antes, una teoría del sufrimiento no resuelve nunca la experiencia personal del dolor; pero movidos por la esperanza de poder ofrecer un marco en el que vivirlo con sentido.

3.2 Punto de referencia: la Revelación

Como ya se indicó, será la Revelación el ámbito propicio para la búsqueda de una imagen apropiada de Dios. Tanto el AT como el NT “reflejan no sólo la mentalidad de

⁵⁰ J. A. ESTRADA, o.c., 206-207.

⁵¹ J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*: Selecciones de Teología, Barcelona, 45 (1973), 5.

⁵² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Sobre el sufrimiento*, San Pablo, Bogotá 1994, 5.

autores distintos, sino también distintas experiencias religiosas de modo que en ellos podemos reconocer teologías distintas, esto es, maneras diversas de representarse a Dios y su relaciones con el mundo y con el hombre”⁵³. Los rasgos de Dios que subyacen en estas distintas teologías deben ser analizados para ver si pertenecen a las imágenes de Dios que acabamos de considerar impropias. Todas las que son adecuadas aporta algo sobre el “ser” de Dios. Evidentemente, al tratarse del Misterio, ninguno de estos rasgos en sí mismo abarcará por completo lo que Dios es, y necesita ser complementado por los demás para más acercarse a la realidad de Dios.

El lugar propicio para nuestra tarea es la Revelación, y más en concreto el NT y la figura de Jesús de Nazaret. La revelación culminada en Él acontece en las actitudes, gestos y palabras. Toda su persona, junto con lo que realizó, es reveladora. No sólo lo que dijo, sino que en sentido propio (y no analógico) Jesús en persona es *Dabar* divino, es la Palabra de Dios (Jn 1,1.14)⁵⁴.

Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. (...) Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación. (DV 2)

Jesucristo es plenitud de la revelación y final de la historia de la salvación⁵⁵. Esto significa que la revelación progresiva de todas las Escrituras tuvo su lugar más profundo en Jesús de Nazaret:

La fe cristiana asegura que la autocomunicación salvífica y reveladora de Dios llegó a su clímax absoluto con Jesús de Nazaret. La historia de la revelación y de la salvación se había movido progresiva e irresistiblemente para esa meta. (...) siguió una autocomunicación completa y perfecta de Dios, en muchas comunicaciones parciales y fragmentarias⁵⁶.

La comprensión de aquel hombre como culmen y plenitud del proceso revelador de Dios en la historia del pueblo de Israel se encuentra en el mismo Jesús y en la primera comunidad cristiana. Afirmar a Jesús como plenitud de la revelación equivale a decir que en él Dios se dio a descubrir totalmente: el todo de Dios está revelado en Jesús. En este sentido, toda la revelación posterior a Jesús nunca será más profunda, nunca se descubrirá nada inédito acerca de Dios que no fuese ya descubierto en Jesús. Éste es el centro del *Kerigma* apostólico y la razón del NT⁵⁷. Jesús revela esto con toda su vida, con sus acciones, con sus palabras, con sus sentimientos, con sus ideas, con sus actitudes, con todo su modo de ser. Esta plenitud (*pléroma*) que se da en Jesús, hace referencia al tiempo (Gal 4,1-4; Ef 1,9-10),

⁵³ J. R. BUSTO, o.c. (nota 27), 12.

⁵⁴ Cf. C. ALVES, *Apuntes de la Asignatura Teología Fundamental*, FAJE, Belo Horizonte 2011, 52.

⁵⁵ Cf. DV 4.

⁵⁶ G. O'COLLINS, *Teología Fundamental*, Loyola, São Paulo 1991, 109. (Traducción propia)

⁵⁷ Cf. R. LATOURELLE, *Teologia da revelação*, Paulinas, São Paulo 1981, 472,483-485.

a la divinidad (Col 2,9), pero también a la humanidad (Ef 4,11-14; 3,17-19). La actitud fundamental de Jesús es la referencia concreta de lo que es un ser humano plenamente realizado⁵⁸: “Cristo es el principio y el ejemplo de una humanidad nueva a la cual todos aspiran, a saber, una humanidad impregnada de amor fraterno, de sinceridad y de espíritu pacífico”⁵⁹.

Es por esto que un cambio en la imagen de Dios viene acompañado de un cambio en la moral. La plenitud de la Revelación de Dios viene de la mano de la plenitud de la Revelación de lo que debe ser el ser humano, desprendiéndose consecuencias con implicaciones para la moral, por eso podemos hablar de una “moral revelada” situándonos en el horizonte trazado por el Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación. Esto no significa que podamos encontrar un código cerrado desvelado por el Dios bíblico, sino que se desvela a sí mismo y el misterio de su voluntad. Es por esto que todos los actos con los que Dios se revela, es decir las palabras y los gestos de Jesús, tienen una dimensión moral porque constituyen una llamada a los seres humanos a conformar su pensamiento y su obrar según el modelo divino⁶⁰:

Esta economía de la revelación acontece con sucesos y palabras íntimamente conectados entre sí, de modo que las obras cumplidas por Dios en la historia de la salvación, manifiestan y corroboran la doctrina y las realidades significadas por las palabras, y las palabras proclaman las obras e iluminan el misterio contenido en ellas. (DV 2)

Por lo tanto, aunque comencemos por el AT para ver de dónde vienen esos rasgos de Dios que encuentran su plenitud en Jesús de Nazaret, será en su figura en la que nos centraremos, intentando penetrar en la revelación que esconden sus palabras y sus acciones e intentando descubrir todo lo que nos desvelan de Dios con respecto al sufrimiento y la persona que sufre.

3.3 Modo: a ejemplo de Job

La Sagrada Escritura al completo puede considerarse como un gran libro sobre el sufrimiento⁶¹. Es fácil encontrar ejemplos de situaciones marcadas por el sufrimiento en los libros del AT: peligros de muerte (Israel en el desierto), la muerte de los hijos (última plaga en Egipto) , del hijo primogénito y único (faraón de Egipto), la falta de descendencia (Abraham y Sara), la nostalgia de la patria (Israel en el destierro Babilónico), la persecución (libro de los Jueces), la burla hacia el que sufre (niños con Eliseo), la soledad y abandono (José por sus hermanos), los remordimientos de conciencia (Salmo 50), la dificultad de entender por qué los malos prosperan (Jr 12,1), el sufrimiento del justo (Job), la infidelidad

⁵⁸ Cf. GS 41.

⁵⁹ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad Gentes*, 7 de diciembre de 1965, n.8. (A partir de ahora AG)

⁶⁰ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, 2009, n.4.

⁶¹ Cf. SD 6.

(el rey David), la ingratitud (Israel tras su liberación de Egipto), etc. En todos estos pasajes se ve la relación entre el sufrimiento y el mal, casi como una identidad, y se presenta a Dios como esperando y escuchando la pregunta que busca explicación. Posiblemente en el libro de Job esta pregunta encontró su expresión más viva, convirtiéndose en paradigma de rebeldía de la fe bíblica, donde Yavé no explica el sufrimiento, no demuestra siquiera el pecado de Job, simplemente le muestra el misterio de la existencia y el misterio de Dios mismo. Por eso es un libro provocativo, porque no explica nada y exige tomar partido.

Al igual que el autor del libro de Job, no hallaremos una explicación última y radical al dolor humano. El único camino para encontrar y mantener esta relación con Dios es asumir el sufrimiento sin sentirse obligado a evitar la queja, desde el deseo de poder expresarlo en toda su significación y perplejidad, desde la fe y la esperanza en Dios.

Por eso podemos tomar a Job como ejemplo de qué actitud tomar ante los límites que hemos ido presentando, en especial los que nos desvela el sufrimiento del inocente. En el caso de Job, se juntan el sufrimiento corporal: pobre y enfermo (Job 1,13-19; 2,7); junto al social: la mentalidad de la época le condenaba a vivir marginado de la sociedad debido a su enfermedad. De fondo estaba la convicción, basada en la teología de la retribución propia de aquella época, de que pobreza y enfermedad eran castigos por faltas personales o familiares. Por tanto, Job aparece a los ojos de sus contemporáneos como un gran pecador. Los amigos que se presentan en la narración (Elifaz, Baldad y Sofar) tienen la intención de compartir el sufrimiento del amigo y aportarle algún alivio tratando de explicar la razón de lo que le sucede porque, como experimentamos, cuando una adversidad es comprensible se hace más llevadera (Job 2,11-13).

Job se encuentra desolado, incómodo y desanimado por el silencio de Dios, por su falta de escucha, por su llamativa presencia, tan próxima a la desgarradora ausencia⁶². Ahí es donde los amigos de Job intentan auxiliarlo, pero es gente demasiado segura de su saber y lo hacen desde su modo propio de ver las cosas, desde su teología (Job 4,1-25,6). Parece que no sólo intentan convencerlo de la justificación moral del mal, sino que también tratan de defender el sentido moral del sufrimiento. Para ellos éste sólo puede ser una pena por el pecado, sólo puede tener sentido en el campo de la justicia divina que paga bien por bien y mal por mal⁶³.

Literariamente representan la doctrina ético-religiosa predominante en la época del autor y tan expresada en los libros del AT: Dios sería ese Juez que castiga infringiendo la

⁶² Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Job y Qohelet: el dolor y la muerte*, en J. DE LA TORRE (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, UPCo, Madrid 2011, 55.

⁶³ Cf. SD 10.

pena del sufrimiento al que peca y premia a quien obra bien. Esta teología centrada en la retribución temporal, resulta cómoda y tranquilizadora para quien posee grandes bienes en este mundo, al mismo tiempo que logra una resignación con sentido de culpa en quien carece de ellos⁶⁴. Bajo este punto de vista el sufrimiento aparece como un “mal justificado”. Tristemente, ciertas tendencias dentro del mundo cristiano han ido dando continuidad a lo largo de la historia a esta concepción ética que ve en la riqueza un premio de Dios al hombre honesto y trabajador, y en la pobreza un castigo al pecador y al ocioso. Por eso “lo que motiva la rebelión creciente de Job no es tanto su sufrimiento como las justificaciones que de él dan sus interlocutores”⁶⁵.

En el libro de Job se enfrentan dos concepciones opuestas de fe: una religión fundamentada en derechos y deberes del ser humano a partir de su comportamiento moral, y una creencia desinteresada que se basa en la gratuidad del amor de Dios. Es la opción entre una religión condicionada y calculadora de la acción de Dios, y una fe que reconozca la libre iniciativa de su amor. Esta opción viene determinada por la respuesta que se dé al interrogante clave planteado en el libro de Job: ¿cómo hablar de Dios desde la pobreza y el sufrimiento? Y en concreto: ¿cómo en esa situación hablará Job de Dios? ¿Lo rechazará?⁶⁶ Es evidente que esta cuestión supera el caso individual de Job para convertirse en cuestión para nosotros.

Sólo el personaje de Elihú dejó de buscar el origen y las causas del sufrimiento para centrarse en el para qué, en su finalidad dentro de la provicencia divina, abriendo así el ámbito del sentido (Job 32,1-37,24). La desgracia no es siempre castigo, como suponían los amigos y el propio Job; ella puede tener también una función pedagógica. Es Elihú quien rescata la posibilidad de que el sufrimiento pueda encerrar una revelación de Dios⁶⁷. Esta dimensión del sufrimiento a la que nos abre Elihú es importante, pero también lo es el hecho de que esta explicación no suprime el misterio de la presencia del sufrimiento en la existencia humana. De este modo, el libro de Job pone de modo perspicaz el “porqué” del sufrimiento y muestra también que éste alcanza al inocente, pero no da todavía la solución al problema.

Toda esta discursión teórica con sus amigos lo lleva a un callejón sin salida. El suyo es el sufrimiento del inocente y parece que éste debe ser aceptado como un misterio que el hombre no puede comprender a fondo con su inteligencia. Job necesita un cambio radical de óptica para llegar hasta el final. Será en la propia experiencia donde encuentre el lugar

⁶⁴ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Sufrimiento y heridas en el Antiguo Testamento*: Sal Terrae 1154 (2011), 221-226.

⁶⁵ G. GUTIÉRREZ, o.c. (nota 18), 67.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 107.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 99.

fundamental para pensar a Dios. Según avanza la narración, Job va tomando conciencia de que la diferencia entre él y sus interlocutores están en el terreno de la experiencia personal y en la reflexión que se sigue de ella. Sus supuestos amigos discurren a partir de principio doctrinales y buscan aplicarlos al caso de Job. Lo hacen convencidos de su doctrina pero incoscientes de que ella no tiene nada que decir al sufrimiento humano. La seguridad de Job no está en una doctrina sino en su propia experiencia vital (Job 42,5)⁶⁸. Job busca comprender la justicia de Dios hacia la persona que sufre, no acepta por ello la “camisa de fuerza” de la teología, pues su experiencia actual ha echado abajo su antigua convicción. A la teología abstracta de sus amigos Job opone su vivencia y movido por la fe que ha recibido de sus antepasados, intenta comprender la acción de Dios. En medio de su confusión Job busca entender. Es pues un rechazo a una manera de hacer teología que no tiene en cuenta las situaciones concretas, el sufrimiento y las esperanzas de los seres humanos⁶⁹. Los aspectos que Job señala en sus intervenciones, entran en conflicto con las intervenciones de sus tres amigos y con la doctrina tradicional y clásica de la retribución:

Job hace saltar por los aires el axioma religioso aceptado por la sabiduría clásica: Dios es el juez justo e imparcial, que no hace excepciones entre las personas, que manifiesta su amor y benevolencia por los humildes, y que se opone y castiga a los malvados y prepotentes⁷⁰.

Las palabras de Job, en lugar de hablar mal del Dios de su fe, cuestionan los fundamentos de la teología predominante: son una crítica a toda teología huérfana de contacto con la realidad y de compasión humana; el discurrir unilateral de los principios teológicos se deja llevar por una lógica abstracta y fácil. Sus palabras encubren y desfiguran el rostro de un Dios que ama gratuita y libremente. Los amigos creen más en su teología que en Dios mismo. Se oponen así dos tipos de conocimiento: el apriorístico, presuntuoso y prejuiciado; y el de la experiencia, sencillo y abierto a la acción de Dios⁷¹. Lo que dicen sus amigos no tiene relación con lo que vive y padece Job, por eso esas doctrinas los convierte en meros charlatanes de grandes teorías y en consoladores inoportunos. Esto es en lo que la Iglesia, desgraciadamente, termina convirtiéndose en tantas ocasiones.

Es así como el libro de Job nos ayuda a cambiar la mentalidad ante el sufrimiento, haciéndonos pasar de verlo como un escándalo a concebirlo como misterio⁷². De alguna manera, parece que el libro de Job nos invita a guardar silencio ante el sufrimiento esperando

⁶⁸ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Escapar del que habla, hablar al que escapa. Dios, ésa absoluta angustia*: Sal Terrae 93 (2005) 161-171.

⁶⁹ Cf. J. VITÓRIO, *Jó: o homem que colocou Deus sob suspeita*, Publicado por medio digital en los anales del 2º Congreso de ANPTECRE, Belo Horizonte 2009.

⁷⁰ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, o.c. (nota 64), 56.

⁷¹ Cf. G. GUTIÉRREZ, o.c. (nota 18), 70-76.

⁷² Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 12), 619-620; *Íd.*, o.c. (nota 27), 19-23.

que sea Dios el que hable⁷³, pues cuando Dios rompe su silencio y accede a disputar con el rebelde Job, no explica nada sino que se dedica a apabullar formulándole una serie de preguntas sobre la creación y mostrándole las maravillas incomprensibles de la misma (Job 38,1-40,2). Así le pone delante de la pregunta fundamental que se puede hacer el ser humano que sufre: “¿quieres ser Dios o quieres ser tú, quieres ser el creador o quieres ser la criatura?”⁷⁴ No encontramos en dicho libro la esperada explicación del dolor, sino que queda así convertido en un aspecto más del misterio de la creación⁷⁵. Así es como el dolor se convierte en revelación, enseñándonos cuál es nuestro puesto en la creación y enseñándonos a vivir en nuestra pequeñez y misterio.

Job en su respuesta final (Job 42,1-6) expresa que la situación de dolor, de límite, le ha hecho experimentar su ser criatura y le ha hecho conocer a Dios de una manera distinta, superior a toda tradición teológica anterior. Nace del haberse situado delante de Él como el misterio, y expresa que Dios no es el culpable de su mal sino que es bueno. Concluye que el mal y el dolor no tienen una explicación, pero sí un final; que no tienen una lógica, pero sí un modo de superarlo, un camino para vivirlo con dignidad⁷⁶. Job, en su situación, ha sabido buscarle y dirigirse a Dios, incluso por medio de frases desacertadas y heterodoxas, y comprender que, después de un largo y sufrido recorrido, también el justo que sufre puede llegar a escuchar a Dios, a ese Dios que con frecuencia se le presenta tan silencioso, ausente y lejano. Job ha descubierto en su largo camino que, aunque el dolor no tenga una explicación, sí puede tener un final⁷⁷.

Por eso presentamos a Job como modelo a seguir en nuestra tarea, como ejemplo de hombre que, con tanteos y con esfuerzo, ha sabido encontrar el lenguaje y el modo apropiado de enfrentarse al sufrimiento, de hablar a Dios y de hablar sobre Dios en medio de éste. Esa es la tarea que ahora intentamos emprender: “Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente no es un asunto que se limite al caso de Job, es un desafío para todo creyente. Especialmente en situaciones en que ese hecho adquiere proporciones masivas”⁷⁸.

⁷³ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, o.c. (nota 64), 58.

⁷⁴ *Ibid.*, 59.

⁷⁵ Cf. G. SÁNCHEZ, *Job o el sufrimiento abierto al misterio*: *Theologica Xaveriana* 41 (1991) 173-183.

⁷⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DÍAZ, *Job: Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid 1983, 571-597.

⁷⁷ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, o.c. (nota 64), 60.

⁷⁸ G. GUTIÉRREZ, o.c. (nota 18), 47.

CAPÍTULO 2: EN BUSCA DE UN PARADIGMA DE DIOS ANTE EL SUFRIMIENTO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. EL ANTIGUO TESTAMENTO

Los israelitas concedieron mucha importancia a contar la historia porque para ellos es el lugar del encuentro con Dios. En ella Dios se va revelando poco a poco a lo largo de la vida¹. El Antiguo Testamento (AT) es una selección desde la fe y para la fe, y el criterio para ellos no fue simplemente literario o cultural, sino teológico. Movidos por un espíritu de fe, recogieron del pasado todas aquellas obras que exponían su identidad como pueblo que se siente elegido por Dios y llamado a cumplir una misión. Al mismo tiempo, pretendieron que esas páginas del pasado animasen a ser fieles a Dios en las dificultades del presente y alentasen la esperanza en el futuro².

Por eso la Sagrada Escritura puede considerarse como un gran libro sobre el sufrimiento³. Éste proporcionó el contexto para el nacimiento y maduración de la imagen del Dios de la fe cristiana, convirtiéndose en lugar de revelación. En este proceso, los textos bíblicos fueron reflejando la mentalidad de distintos autores y distintas experiencias religiosas, de modo que en ellos pueden reconocerse teologías diferentes, esto es, maneras diversas de representar a Dios y sus relaciones con el mundo y con el hombre⁴. Por eso, y aunque nuestro estudio no alcance toda la profundidad posible al respecto de estos temas, no puede dejar de tenerse en cuenta tanto el proceso histórico a la hora de redactarse y recogerse los textos veterotestamentarios, como el contexto histórico que condicionó la reflexión teológica y la redacción última de los mismos.

En dicho análisis aparece una cuestión previa a reflexionar: si los diferentes paradigmas y teologías presentes en los textos del AT pertenecen a la experiencia fundante del pueblo de Israel o si aparecen fruto de una redacción más tardía, influenciada por experiencias y reflexiones teológicas posteriores. Por cuestión de espacio no podemos profundizar mucho en dicha cuestión, pero cabe destacar cómo tanto la redacción-selección de textos (1.1), como la reflexión teológica de los mismos (1.2), estuvieron condicionadas por el sufrimiento y el sin-sentido.

¹ Cf. J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 66.

² Cf. *Ibid.*, 52.

³ Cf. SD 6.

⁴ Cf. J. R. BUSTO, *El sufrimiento ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Lección inaugural del curso académico 1998-1999 de la Universidad Pontificia de Comillas, UPCo, Madrid 1998, 11-12.

1.1 Proceso de elaboración de los textos veterotestamentarios

Después de la destrucción de Jerusalén ocurrida en el año 586 a.C., tras la reiterada invasión del reino de Judá por el poderoso ejército del babilonio Nabucodonosor, que tuvo como consecuencia la deportación de cuantos constituían la élite política, religiosa y sociocultural de Israel, comenzó una crisis de identidad nacional de dicho pueblo que condujo a repensar quiénes eran, cuál era su origen, cuáles eran las causas de dicho exilio babilónico, etc. Fue este acontecimiento histórico el que hizo avanzar el pensamiento deuteronomista hacia la confesión de Yavé como el único Dios de todos los pueblos⁵. El Exilio y el Éxodo son las experiencias fundamentales del pueblo de Israel. “Si el Éxodo es constituyente en cuanto al origen de Israel como pueblo de Dios, el Exilio es creativo en cuanto que se va a convertir en el período más fructífero de la historia de Israel”⁶, de modo que un grupo comenzó la “tremenda tarea de recopilar las tradiciones que iban desde la conquista de la tierra (siglo XIII a.C.) hasta la deportación a Babilonia, comprendiendo lo que conocemos como «Historia deuteronomista»”⁷.

Por otro lado, los libros del Pentateuco son los únicos del AT que admiten también los samaritanos, lo que ha llevado a la teoría, bastante probable, de que fue en tiempos de Esdras cuando la Torá adquirió el puesto tan privilegiado de que goza entre los judíos. Estos cinco libros que recoge las tradiciones más antiguas, desde los orígenes hasta Moisés, y que dan numerosas normas civiles y religiosas de conducta, habrían constituido una excelente forma de tener una ley común y de recuperar en parte la identidad perdida del pueblo. Ponerse de acuerdo judíos y samaritanos después de seis siglos de discordias era tarea casi imposible. Según esta teoría habría sido la dominación de los persas durante el siglo V a.C., la que hizo que todos ellos aceptasen estos libros como patrimonio común⁸.

Serían necesarios otros escritos para lograr esa identidad religiosa y nacional. La selección de éstos terminaría, según una teoría muy difundida pero también criticada, con el llamado “Sínodo de Yamnia” entre los años 90 y 100, a partir de una escuela rabínica fundada por Johanan ben Zakki tras la destrucción del templo y la caída de Jerusalén en manos de los romanos (año 70 d.C.)⁹.

Por tanto, considerando estos tres momentos como claves en la historia de la recopilación y elaboración final de los textos veterotestamentarios, encontramos que es la experiencia de sufrimiento y de falta de comprensión ante lo padecido (exilio babilónico,

⁵ Cf. *Ibid.*, 15.

⁶ A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario: Dios con nosotros*, BAC, Madrid 2012, 257.

⁷ J. L. SICRE, o.c., 65.

⁸ Cf. *Ibid.*, 53.

⁹ Cf. *Ibid.*, 53.

dominación persa, toma de Jerusalén por los romanos) lo que moviliza dicho proceso. También la historia puede explicar la particular actitud de Israel hacia los “poderosos”: no siendo éste más que un pequeño país rodeado por dos grandes potencias (Egipto y Mesopotamia); habiendo formado parte del imperio persa, de los reinos helenísticos y finalmente del imperio romano; no habiendo sido su cultura nunca la de un reino estable; se torna normal que para sobrevivir tuviese que recurrir la mayor parte del tiempo a las armas de los débiles (inteligencia, diplomacia, persuasión y, en algunos casos, astucia). De este modo, los juicios que la Biblia emite sobre los reyes, que no consiguieron salvaguardar la independencia del pueblo, resultan también de la amarga experiencia de dolor de los que han asistido al final de los reinos de Samaría y de Jerusalén¹⁰.

1.2 Reflexión teológica de los textos veterotestamentarios

La deportación babilónica fue tan importante para la memoria colectiva de Israel, que la Escritura lo equipara con el Éxodo de Egipto, y supuso un momento crítico del proceso de maduración del conocimiento de Dios para Israel¹¹. El dolor y la incompreensión ante la pérdida de identidad, ante la incertidumbre por el futuro, y ante la quiebra de la unidad nacional del pueblo de Israel que supuso dicho exilio, marcaron decisivamente la reflexión teológica y las imágenes de Dios presentes en la Escritura:

Israel llegó a concebir que su Dios, Yavé, era el único Dios de todos los pueblos, a quien se hallaba referida toda la realidad, precisamente en la confrontación con el sufrimiento histórico que hubo de padecer como nación al ser derrotado por Nabucodonosor II el año 586 a.C., con la destrucción de su capital, Jerusalén, que tuvo como consecuencias la anexión del reino de Judá al imperio neobabilónico y la deportación de las clases dirigentes impuesta por el vencedor¹².

Ahora bien, si se mantenía la idea de que Israel era su pueblo elegido, ante la destrucción de Jerusalén y de su templo en manos de Nabucodonosor, apareció la disyuntiva entre si Yavé se había arrepentido de su elección, o si su poder no era tal en comparación con el poder de Marduk, dios de los babilonios¹³. Sin embargo, supieron ver este ocultamiento de Dios no como lejanía o abandono, sino como un signo de su absoluta trascendencia, de que Él es precisamente Dios y no un hombre o un ídolo cosificado. Supieron entender que el ocultamiento de Dios no se realizaba a expensas de su revelación, de modo que, en ocasiones, al revelarse se esconde. Su ocultamiento no sería alejamiento, sino el signo de su presencia inconfundible¹⁴. Al Dios salvador, Israel lo descubre como un

¹⁰ Cf. J. L. SKA, J. P. SONNET, A. WÉNIN, *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento* (Cuadernos bíblicos 107), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, 31.

¹¹ Cf. A. CORDOVILLA, o.c., 257.

¹² J. R. BUSTO, o.c., 14.

¹³ Cf. *Ibid.*, 16.

¹⁴ Cf. A. CORDOVILLA, o.c., 258.

Dios que se esconde y se manifiesta en una dialéctica y polaridad inabarcable¹⁵. Un Dios que “destella velando su poder” (Hab 3,4). De esta manera no sólo se radicalizó la idea tradicional de que era a Yavé al único al que Israel debía dar culto como un verdadero monoteísmo, sino que también nació la confesión de Él como único Dios de todos los pueblos. “Yavé pasó de ser el único Dios responsable de Israel, según entendían los grupos yavistas, a ser el único Dios responsable de todo”¹⁶.

Fue, por tanto, a partir del dolor experimentado en las deportaciones asirias o babilónicas, del sometimiento continuo a potencias extranjeras (Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, Roma) hasta perder su propia tierra, de donde nace la reflexión teológica presente en estos libros de que Dios no mima a su pueblo evitándole toda dificultad o sufrimiento, sino que se trata de un pueblo que aprende a través del sufrimiento a conocer y amar a Dios¹⁷.

Visto cómo la propia redacción del AT está condicionada sustancialmente por el sufrimiento y la dificultad experimentada por el pueblo de Israel, vamos a estudiar ahora cómo se revela Dios en dichas situaciones, con dos perspectivas diferentes: veremos algunos rasgos del modo de revelarse de Dios (2), después entraremos a estudiar algunos pasajes (3) para profundizar en el contenido concreto de lo que revela de sí, y en todo ello buscaremos un paradigma común que nos sirva como posible imagen de Dios (la debilidad o el “sin-poder”) en el AT ante el sufrimiento.

2. RASGOS DEL MODO QUE TIENE DIOS DE REVELARSE

En la revelación Dios es el sujeto y también el objeto. El autor y el objeto son idénticos, por eso decimos “autocomunicación”, y en ella toda la iniciativa parte de Dios. Sólo Dios revela a Dios. El motivo es el amor radical de Dios, es decir, por su parte no hay necesidad ni obligación sino que se realizó con gratuidad incondicional de parte de Dios. Si Dios es amor, no puede hacer otra cosa que no sea amar. Por tanto, la revelación es ofrecimiento, don, propuesta, invitación... y por ser gratuita es una iniciativa que no obliga a ser acogida. El proceso de darse a conocer de Dios a aquel pueblo se llama “historia de la salvación”¹⁸. Según la *Dei Verbum* Dios revela dos cosas: a sí mismo y su voluntad. La Revelación se hace por medio de acciones y palabras íntimamente relacionadas entre sí, con la finalidad de invitarnos a la comunión con Dios. Dicha constitución dogmática rescata una serie de elementos esenciales de la Revelación: es cristocéntrica (Jesucristo es plenitud de la revelación y final de la historia de la salvación)¹⁹, es más concreta y próxima a la experiencia

¹⁵ Cf. L. A. SCHÖKEL – J. L. SICRE, *Profetas. Comentario I*, Cristiandad, Madrid ²1987, 303.

¹⁶ J. R. BUSTO, o.c., 17.

¹⁷ Cf. J. L. SICRE, o.c., 34.

¹⁸ Cf. DV 14; Cf. J. B. LIBANIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Loyola, São Paulo 1992, 317.

¹⁹ Cf. DV 4.

humana, es más histórica, abre camino para hablar de la revelación aconteciendo en el momento actual. Así adquiere una connotación más histórica, permitiendo explicitar con más detalle las circunstancias que tuvieron lugar en Israel antes de Jesús como algo evolutivo, como una revelación por etapas.

La historia es el medio por excelencia por el cual la autocomunicación divina entró y continúa entrando en la experiencia humana. En suma, la revelación trascendental asumió y continúa asumiendo formas históricas, de modo a constituir la historia de la revelación y salvación²⁰.

La historia de la salvación es, por tanto, la historia de la autocomunicación divina, que fue relatada de una vez para siempre en los libros de la Biblia, pero que continúa siendo recordada. Según O'Collins, el ser humano consta de una apertura primordial a la trascendencia, que es el a priori de todo conocimiento sobre Dios²¹. Como toda experiencia específica no existe por sí misma sino que asume siempre alguna forma histórica, a posteriori, también esta experiencia trascendental de la comunicación primordial de Dios toma una forma histórica, originando la historia de la Revelación. De este modo, las religiones objetivan históricamente e institucionalizan socialmente esta experiencia trascendental de la autocomunicación divina. Al hacerlo, pueden introducir elementos de error humano, confusión o falta de comprensión. Es por eso que una historia de la Revelación que tenga lugar en la historia humana, conlleva limitaciones y errores. Pero es ahí donde Dios quiso revelarse.

A esto se suma que sólo es posible llegar a la propuesta que Dios nos hace en la historia con los recursos frágiles de nuestro conocimiento. Las experiencias de Dios son captadas y puestas por escrito por personas limitadas y frágiles. Nuestro acceso a ellas pasa por mediaciones históricas y, cada una de ellas, tiene la posibilidad de contener equívocos. Por lo tanto, la fe no puede tener la firmeza que pretende y el acceso al hecho de la Revelación es muy vulnerable. Así la conclusión final, el fundamento de la fe, debe también poseer esa vulnerabilidad que tiene el acceso a la Revelación²².

Por tanto, la misma revelación bíblica asume el error humano. *Dei Verbum* lo caracterizó como “condescendencia divina” (DV 13). Es un elemento más del modo de ser de Dios, abajándose al usar el lenguaje humano en la Biblia, con la misma actitud que tuvo para encarnarse. El modo de revelarse hace parte de la pedagogía de la Revelación. La pedagogía que Dios usa, revela al propio Dios, y lo asume en la Escritura permitiendo que fuesen incluidas cosas imperfectas y transitorias: “Estos libros, aunque contengan también

²⁰ G. O'COLLINS, *Teología Fundamental*, Loyola, São Paulo 1991, 92.

²¹ Cf. *Ibid.*, 150-151.

²² Cf. J. B. LIBANIO, *Eu creio nós cremos: Tratado da fé*, Loyola, São Paulo 2004, 214.

algunas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina” (DV 15).

Esta actitud fundamental del modo de ser de Dios, de su amor gratuito, es dada por la figura del “vaciar a sí mismo”, la *kénosis* (Flp 2,1-11). Aunque Jesús lo revele de un modo más claro, en todo el proceso de revelación del AT está de fondo esta actitud: puede decirse que la Revelación de Dios en la historia adopta la forma de *kénosis*. Por eso no emplea una pedagogía absolutista, ni evita que le puedan rechazar imponiéndose, ni borra las incertidumbres de la historia, ni se distancia del error, imperfección o limitación. Todo lo contrario, es movido por sus entrañas de misericordia que Dios se aproxima al error de la imperfección y de la limitación. La grandeza y excelencia de Dios se hacen amorosamente humildes, aceptando también en sí la limitación y debilidad.

Por tanto, en el propio proceso revelativo encontramos ya el rasgo de Dios que anunciábamos: el paradigma de la debilidad o del “sin-poder”. Y los elementos imperfectos y transitorios de la Biblia nos lo demuestran, convirtiéndose en etapas previas que nos conducen a la profundidad máxima de la Revelación: Jesucristo.

2.1 Etapas de la revelación del Dios de Israel

El proceso de redacción bíblica vino marcado por el afán de Israel de reescribir, actualizar y adaptar. En su esfuerzo pretendía no forjar una imagen de Dios al sabor del momento, sino oír y entender cada vez mejor un Dios cuya palabra no permanece encuadrada y encerrada en un texto, sometida al envejecimiento y a la incompreensión. De esa manera, fue posible conservar algunos textos diferentes y otros totalmente opuestos (incluso en el caso de las teofanías). La historia de la revelación es la historia de la experiencia de Dios hecha por el pueblo de Israel. Como en toda experiencia, hubo diferentes etapas o momentos, cada uno de los cuales originó alguna característica propia de la imagen que iban elaborando de Dios. Puede decirse, por tanto, que la Revelación fue progresiva, por etapas. Estas etapas no corresponden con el cómo la Biblia fue editada posteriormente, por lo que no coinciden con el orden de los libros que la componen. La experiencia religiosa de cada etapa tuvo su significado, sus límites y sus remanentes hasta el día de hoy. La revelación que Dios hizo de sí mismo al pueblo de Israel fue progresiva y gradual. A cada nivel de revelación correspondió un conocimiento cada vez más profundo de Dios. La comprensión de la Revelación divina por etapas, se inserta en la tendencia actual de la Teología de la Revelación que busca ser fiel a la orientación de la Pontificia Comisión Bíblica²³.

²³ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993, Cap. 1.

La Constitución Dogmática *Dei Verbum* resalta la progresividad de la revelación que tuvo lugar en la historia. Enfatiza su carácter salvífico y presenta la importante figura de las “cosas imperfectas y transitorias” (DV 15) que pueden encontrarse en el AT. Esta misma concepción emplean Juan Luis Segundo y Pierre Sanchís estudiando la evolución de las etapas de la Revelación en el AT²⁴. Fue necesario superar la etapa del ritualismo, tanto judío como pagano, fue necesario superar la estrechez del grupo que se creía nuevo pueblo escogido, fue necesario adquirir esta universalidad evitando el escollo de una religión desencarnada e individualista, y fue finalmente necesario superar el legalismo para convertirlo en moral del hombre creador. Todas estas nociones o etapas que fueron necesarias superar para llegar a la imagen de Dios que nos trajo Jesús podríamos denominarlas de “imperfectas”, y nos muestran cómo el propio proceso revelador tuvo sus limitaciones y, dado que es autorevelación, este proceso en sí mismo ya nos está diciendo algo sobre el ser de Dios y la limitación o debilidad que asume como propia.

Si la Revelación fue progresiva y gradual, debemos entender ésta como presentándose pedagógicamente en una profundización. Ante la dificultad de delimitar esas etapas, resulta más ilustrativo presentar secuencialmente lo que serían los elementos principales de esta evolución²⁵:

- 1 – un Dios que se revela como alguien que “se vacía”;
- 2 – alguien que lleva en cuenta las fragilidades y limitaciones;
- 3 – un Dios entre otros dioses (elemento imperfecto y transitorio)
- 4 – alguien que salva de situaciones difíciles;
- 5 – alguien que tiene actitud de establecer un compromiso o alianza;
- 6 – un Dios que bendice y maldice (otro elemento imperfecto y transitorio);
- 7 – alguien que es único y creador;
- 8 – la Revelación más profunda, en plenitud: Jesús de Nazaret.

Sin entrar a estudiar cada una de ellas, podemos detenernos en algunos elementos que nos ayudan en la búsqueda de nuestro paradigma, la predilección de Dios por la debilidad:

- Dios aparece como alguien que lleva en cuenta las fragilidades y limitaciones. Una idea falsa de Dios lleva a pensar que es un ser absoluto que extirpa todas las diferencias y matices pues éstas serían imperfecciones, limitaciones o fragilidades. Sin embargo en la Biblia no aparece un Dios así, sino que respeta y da valor a lo débil y limitado, llegando a someterse a tales condicionamientos. Dios siempre considera las limitaciones de aquellos a

²⁴ Cf. J. L. SEGUNDO, J. P. SANCHÍS, *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus: Uma chave para a análise do cristianismo (latinoamericano)*, Vozes, Petrópolis 1968.

²⁵ Cf. C. ALVES, *Apuntes de Teologia Fundamental*, FAJE, Belo Horizonte 2011 (Sin publicar), 126-154.

los que se revela, actuando a partir y desde dentro de tales fragilidades y limitaciones. Todo ser humano es frágil y limitado, pero en los pobres estas características se resaltan más. Por eso esta actitud de Dios se verifica en especial en su relación con los pobres. Esta actitud es parte fundamental de aquello que Dios revela de sí, de su modo de ser: «Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió no fue por ser vosotros más numerosos que los demás, por el contrario, sois el pueblo más pequeño; sino que por puro amor vuestro» (Dt 7,7-8a).

La verdadera pedagogía divina, lleva en cuenta las fragilidades y limitaciones de aquellos a quien se revela, sin anularlas. Por eso Dios aceptó que se escribiesen cosas imperfectas y transitorias con respecto a él en la Escritura.

- El elemento imperfecto de ver a Dios como uno entre otros dioses. La afirmación del AT de que sólo hay un Dios, aunque tuviese fuerza de dogma para la fe judía, no estuvo desde el inicio. En la época arcaica de las Escrituras se contaba con la figura de los dioses de los otros pueblos. Era un dato común que ni se cuestionaba. En ese contexto, los hebreos experimentaban su único Dios como superior a todos los otros dioses de los otros pueblos: Gn 35,2-4; Ex 20,1-3; Ex 23,23s; Ex 34,14s; Dt 5,7; Dt 6,12-14; Dt 13,7-10; Jos 23,6s; Jue 11,21-24; 1Sm 8,8; 1Sm 26,17-19; 2Re 3,27; Sl 50,1; Sl 82,1. En el mismo AT se ve que esa percepción fue superada. A partir de la época del profeta Elías se pasó a negar con vehemencia el henoteísmo, originando una fe monoteísta.

- Dios como alguien que tiene actitud de establecer un compromiso o alianza. Las intervenciones salvadoras de Dios no fueron episodios ocasionales. Su constancia llevó a Israel a descubrir que el amor gratuito de Dios iba hasta el punto de establecer compromiso o alianza con su pueblo, la cual no le traía ninguna ventaja y el beneficio era todo de Israel. Era ese tipo de alianza en que las fuerzas son desiguales y la iniciativa estaba en el más fuerte. Sin embargo, en este caso el más fuerte no obtenía beneficio ninguno sino que todo era para el más débil.

- El elemento imperfecto de ver un Dios que bendice y maldice. La actitud de Dios de firmar una alianza con Israel fue nuclear para ellos, pues era una figura que entendían muy bien porque hacía parte de lo que veían en su día a día y sabían la fuerza concreta que ese compromiso asumía. Si una parte no cumplía lo establecido, perdía sus beneficios, quedando en deuda que suponía una sanción o castigo. Ese elemento cultural de la época fue transpuesto para interpretar también la actitud de Dios en la alianza. Esta es otra de las limitaciones culturales asumida por el AT en su reflexión teológica sobre la alianza con Dios, lo que se plasmaba bajo la lógica de la pareja bendición-maldición. Si el pueblo cumplía con lo acordado, recibía lo que Dios prometió: su bendición; en caso contrario saldaría la deuda con una maldición. Esto sería el resumen de la llamada Teología de la Alianza que aparece

en el AT y que recorre casi toda la Biblia. Un Dios así entendido, es visto como severo y terrible. Es un Dios capaz de tener cólera o ira, capaz de castigar y de ser violento contra los que hacen cosas erradas. El amor gratuito de Dios quedaría así eclipsado por una relación de intercambios con el ser humano, y no habría espacio para el perdón gratuito. En algunas partes del AT se ensayó una superación de esta teología. Intentos que permanecieron periféricos dentro del pensamiento veterotestamentario: Pr 20,22;25,21s; Jr 31,31-34; Os 11,7-9; y los cantos del Siervo sufriente en Is 42,1-4, 49,1-6, 50,4-11, y, sobre todo, Is 52,13-53,12. Estos intentos no consiguieron eliminar la Teología de la Alianza que llegaría a estar presente también en el tiempo de Jesús.

Como vimos en el capítulo anterior, es el libro y la figura del justo Job la que cuestiona radicalmente esta teología mostrando que no es verdad que todo sufrimiento sea consecuencia de la culpa y que tenga carácter de castigo²⁶. La palabra de Dios pone con claridad el problema del sufrimiento del inocente para responder que el sentido del sufrimiento no está unido sin reservas al orden moral basado en la justicia de respetar o no una alianza. Esta respuesta se presenta no sólo como insatisfactoria en casos como el de Job, sino que más bien parece rebajar y empobrecer el concepto de justicia que se encuentra en toda la Revelación²⁷.

3. CONTENIDO DE LO QUE DIOS REVELA DE SÍ

Además de que el propio proceso de revelación en sí nos enseña ya cómo es Dios, en el mismo contenido, en su narración, encontramos muchos pasajes que nos muestran esa predilección de Dios por lo más débil, por estar cerca del que parece que menos puede. Si Dios en sus elecciones, no escogió a los más poderosos para que manifestasen su poder es, probablemente, porque no era ese el rasgo que quería mostrar de sí. Ya dijimos que la revelación de Dios en la historia adopta la forma de una “*kénosis*”, y esto puede verse en muchos pasajes concretos en los que no emplea una pedagogía absolutista, no se impone, se somete a la historia y libertad humanas, y no se distancia de la limitación.

3.1 ¿Todopoderoso?

Un aspecto curioso e importante para nuestro estudio, es el hecho de que el hebreo bíblico no dispone de ninguna palabra para designar expresamente la omnipotencia. Además, el hebreo bíblico ni siquiera usa, explícitamente, el adjetivo “todopoderoso”. Usa las

²⁶ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 2006; Cf. J. R. BUSTO, *Cuando el dolor pone a prueba la fe*: Sal Terrae 72 (1984), 619-620; Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Sufrimiento y heridas en el Antiguo Testamento*: Sal Terrae 1154 (2011), 221-226.

²⁷ Cf. SD 11.

palabras “*El Shadday*” (que los biblistas no terminan de saber traducir) y “*Adonay Tsebaôt*” (cuya traducción literal sería Señor de los ejércitos)²⁸. Sin embargo, la Biblia Ecuménica (TEB) trae 264 veces “el Señor todopoderoso” (traduciendo así *Adonay Tsebaôt* y otros términos de los escritos en griego), mientras que la Biblia de Jerusalén aparece sólo 44 veces (traduciendo así *El Shadday*) las cuales no están entre aquellas 264. Por otro lado, las 10 veces que aparece en el NT vienen de citas de la versión bíblica griega, de la Septuaginta²⁹.

En las primeras etapas de la Revelación, Israel comienza a ver al Dios de su alianza como el más poderoso entre otros dioses y no puede negarse que en el AT también está presente la imagen del poder de Dios y su capacidad destructora (Sl 77,14-15; Sl 89,7-9; Sl 139,7-9; Ez 38,19-2; Am 9,8-9), de hecho este tema recorre el relato del libro del Éxodo, aunque lo hace con diversos matices³⁰, hasta ser concebido como “todopoderoso” y creador de todo lo que existe. Sin embargo, al recorrer el AT buscando el poder de Dios en los desdoblamientos de lo que consideramos formas de poder, terminamos chocándonos con la imposibilidad de continuar en esa dirección. Encontramos que las Escrituras nos hablan más de que lo correcto es vivir despojándose, abandonando las seguridades religiosas, asumiendo las precariedades del día a día y el “triunfo del mal”, en lenguaje de los salmos. No hay como negar que la fuerza no goza de buen concepto en el AT³¹. Tal es así que los poderosos pasaron a ser expresión tan peyorativa que llegó hasta el cántico de María (Lc 1,52). En todo el AT, los ungidos de Yavé poseían todo, vivían en el auge de su poder y terminaron cayendo inexorablemente. De este modo, nos habla más de la fuerza de las manos humanas que del poder de Dios, nos induce a desconfiar por principio de la fuerza, y nos habla largamente sobre Dios y su acción sin apelar al vocabulario del poder. De este modo, sin presentarlo como poder, la Escritura se convierte en un testigo de la debilidad asumida por Dios³².

3.2 Un Dios con un poder diferente: Éxodo

Aunque el libro del Éxodo nos muestra un Dios realmente poderoso, su poder aparece matizado en varias dimensiones, algunas de las cuales señala un poder que no se impone: a) un poder transigente que concede la posibilidad de aceptar o rechazar su propio señorío (Ex 15,22-27; 16,1-32; 19,1-24,11)³³; b) un poder bueno y paciente que integra las acciones rebeldes de Israel y lleva sobre sus propios hombros el pecado de su pueblo (Ex 20,5-6; 32,1-

²⁸ Cf. E. BABUT, *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*, Loyola, São Paulo 2001, 17-20.

²⁹ Datos aportados por la sabiduría y recursos técnicos del profesor de Biblia de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología de Belo Horizonte (Brasil) JOHAN KONINGS s.j.

³⁰ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, UPCo, Madrid 2002, 206-207; 243-251; 269-275; 287-288; 323-326; 426-435.

³¹ Cf. E. BABUT, o.c., 27.

³² Cf. *Ibid.*, 28.

³³ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, o.c. (nota 30), 429.

34,35)³⁴, ante el cual Yavé reacciona mostrando su nombre misericordioso, su ser compasivo-cercano y no tanto todopoderoso-distante, pues el pecado le afecta y conmueve hasta el punto que termina acompañando a su pueblo por el desierto yendo delante de él en vez de protegerles desde la distancia del cielo; c) un poder que se manifiesta salvífico al dolorido y sufriente pueblo de Israel³⁵. Esta elección de Yavé cuando Israel estaba bajo la esclavitud en Egipto muestra, una vez más, algo del ser de Dios. No era, sin duda, el pueblo más poderoso de la tierra sino, más bien, al contrario:

Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios; él te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad. Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió no fue por ser vosotros más numerosos que los demás, porque sois el pueblo más pequeño, sino que por puro amor vuestro, por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó el Señor de Egipto con mano fuerte y os rescató de la esclavitud, del dominio del faraón, rey de Egipto. (Dt 7,6-8)

A pesar de la elección de un pueblo débil y frágil, como acabamos de indicar, el relato del Éxodo parece una excepción en esta línea del paradigma «Debilidad». En su lucha contra el faraón, soberano absoluto respetado como divinidad, Dios parece no optar esta vez por la debilidad como puede verse en los efectos de las plagas. Sin embargo la gran teofanía del Sinaí (Ex 19-20) debe entenderse confrontándola con la del monte Horeb (1Re 19). En Sinaí la bajada de Dios acontece en un clima de poder, parece como que, aunque a distancia, quiere marcar profundamente los testigos. Debe aproximarse a la teofanía de Elías cuando, en su fuga y como respuesta a su debilidad, se revela acentuando su benevolencia y misericordia. Parece como si se tratase de un poder diferente. Así esa manifestación poderosa del Sinaí, debe leerse como si ese poder de Dios fuese el que se manifiesta con Elías en el Horeb. Allí fue a encontrarse con Dios, sin embargo para que se realizara el encuentro Elías tuvo que desaprender todo lo sabido que tenía sobre Dios y agudizar el oído porque Yavé no se manifestaba con ruidos y tormentas (como a Moisés) ni efectos especiales; y comprendió que en la brisa serena, que en el sin poder, en el silencio, en la no fuerza estaba Dios (1Re 19,9). Como veremos más adelante, toda una llamada a estar atentos a lo pequeño, a lo cotidiano e insignificante³⁶. Debilidad del propio Dios que rechaza todos los signos de poderío y escoge el humilde signo de una suave brisa. Pero ¿a qué se debe esa voluntad de Dios de ser débil él, su profeta y su pueblo? Se debe, sencillamente, a que la debilidad es “condición de verdad”³⁷. Y por residir ahí la verdad de lo humano es por lo que el propio

³⁴ Cf. *Ibid.*, 429.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 434.

³⁶ Cf. L. ROMERO, *Dios está aquí y yo no lo sabía: Apuntes sobre la experiencia cristiana de Dios*, Archimeridabadajoz, Badajoz 2012, 75.

³⁷ F. VARONE, *El dios "sádico" ¿ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988, 49.

Dios, “suave brisa”, se pone de ese lado, a fin de revelarse como el verdadero Dios y no como el dios de las máscaras humanas de la fuerza y el poderío³⁸.

En todo el relato del Éxodo se ve que quien puede resistir a Yavé no son los enemigos encontrados por el camino, sino el mismo Israel. Las repetidas advertencias contra “los dioses extranjeros” apuntan para la única fuente de riesgo, es decir, la infidelidad del Pueblo de la alianza en contraste con la fidelidad constante de Dios. Durante los cuarenta años en el desierto, aunque sin proclamar expresamente que Yavé es todopoderoso, llama la atención que el pueblo encuentra normal que sea Él a quien le toque resolver y prevenir todos los problemas. No satisfechos con todo lo que ya recibieron, quieren más dominados por la lógica del deseo. La imagen que se crearon al respecto del poder de Yavé genera obligaciones para Él y derechos para su pueblo. La narración que lleva a esta percepción, sólo puede ser leída como una autocrítica. Evoca una visión de cómo Israel desprecia esa situación altamente simbólica en el desierto. Así, el texto bíblico demuestra el constante fracaso de una relación con un Dios concebido como poder. Esa imagen, simplemente, no funciona³⁹. Por otro lado, los encuentros que tienen lugar en la “tienda del encuentro” no son espectaculares ni implican ninguna manifestación de poder. Simplemente confirman o renuevan una presencia, una relación, una fidelidad: “yo estoy y estaré contigo”⁴⁰.

3.3 Un Dios de “no-héroes”: patriarcas

Históricamente registrada por escrito después de la experiencia y narración del Éxodo, pero narrativamente anterior, tenemos la historia de los patriarcas. Acostumbrados a las historias de héroes y de grandes éxitos que vemos hoy en el cine y en la televisión, esta historia nos sorprende notablemente. Hay que tener en cuenta que los relatos bíblicos difieren de los numerosos relatos que el Oriente Próximo antiguo nos ha legado sobre las hazañas de sus héroes y de sus reyes. Sin duda, la Biblia conocía también relatos épicos (como los que vemos de Josué o Sansón), sin embargo estos relatos son mucho más extraños⁴¹.

Al contar su historia, Israel, no se revela como un pueblo modelo. Los héroes que exhiben se muestran falibles y manchados por grandes errores, hasta el propio Moisés que no pudo coronar la entrada en la tierra prometida. Los héroes bíblicos pueden pertenecer a cualquier clase de la sociedad, y las acciones que merecen ser descritas no son necesariamente excepcionales o extraordinarias. En la Biblia se muestra que no es obligatorio pertenecer a una clase privilegiada para realizar hazañas que marquen la vida de

³⁸ Cf. *Ibid.*, 49.

³⁹ Cf. E. BABUT, o.c., 45.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 48.

⁴¹ Cf. J. L. SKA, J. P. SONNET, A. WÉNIN, o.c., 31.

modo imborrable y, además, que no es necesario que esas acciones sean hechos fuera de lo común. Frecuentemente los héroes bíblicos no brillan por sus cualidades y, en muchos casos, ni siquiera se distinguen por su virtud. Son personajes comunes con acciones comunes, lo que no impide que puedan tener un alcance extraordinario. Eso es lo que la Escritura intenta mostrar un gran número de veces, haciendo percibir los aspectos extraordinarios y únicos del mundo ordinario.

Desde el inicio de la Biblia, Dios intenta realizar progresivamente sus designios. Sin embargo desde la creación (pecado de Adán y Eva en Gn 2,4ss), en su querer entrar en la historia humana por medio del pueblo de Israel, o en el acompañamiento ya iniciado con Abraham, Dios se topa con obstáculos, choca con la libertad humana y enfrenta duras resistencias. Fijándose bien, se tiene la impresión de que los narradores no se incomodan con las inmoralidades de los patriarcas, las cuales cuestionan el poder de Yavé. La clave está en que, ante ellas, Dios cede, no se impone por la fuerza, no hace prevalecer su voluntad. Se puede constatar de este modo, que la narrativa huye siempre de la lógica de la omnipotencia.

Abraham no fue escogido porque fuese de buena familia, rico o autor de grandes hazañas (Gn 12,5). Además con 75 años puede imaginarse que ya estaría cansado para heroísmos o para imaginarse fuente de una gran prosperidad. Se trata, pues, de una elección sin ninguna justificación. Así, ya desde nuestro “padre en la fe”, va apareciendo progresivamente una tensión entre la debilidad-precariedad presente y un futuro proyectado marcado por el poder y la riqueza. Tensión que constituye un esquema significativo.

Mediante esta proyección ligada a una promesa, Dios se compromete con un futuro incierto. Su presencia reconocida en la historia dependía, en aquel momento, de la obediencia y de la confianza de Abraham en su llamada y en su palabra, y, de cara al futuro, de la fidelidad del pueblo que había de nacer de la descendencia de Abraham. Al manifestarse en un acontecimiento de lenguaje, toma una existencia “expuesta” muy diferente a la de las divinidades paganas: estas últimas se exponen a la adoración de los fieles en el culto, Yavé, por su parte, a las incertidumbres de la historia y a las negativas de los hombres. La revelación en la historia adopta la forma de una “*kénosis*”⁴².

La revelación de Dios a Abraham puede ser considerada como la primera historización de lo que algunos autores llaman “muerte de Dios”: aparición sin apariencia, despojo del atributo divino por excelencia de la visibilidad, unido como contrapartida a la proximidad de Dios que asume lo trágico de la historia de los hombres y suscita así su esperanza y su confianza, su fe en él. Algunos datos históricos y arqueológicos de los estudios modernos sobre aquella época, ayudan a apreciar el grado de pequeñez y de debilidad con que Dios se habría revelado a Abraham⁴³.

⁴² J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, Tomo II, 229.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 230.

Cuando se le revela, Dios no pertenece a esa categoría de dioses de los grandes imperios de esta época: dioses poderosos, señores del cielo y tierra, dominadores de los imperios, identificados con el sol y que se les rendía culto público de gran pompa en templos suntuosos. El Dios de Abraham no lleva el título de “Dios altísimo creador del cielo y de la tierra” –este es el título del dios del sacerdote Melquisedec (Gn 14,29)– ni el de Yavé, que no se revelará sino mucho más tarde a Moisés (Ex 3,13-14); llevaba el nombre de aquel con quien había hecho alianza: “Dios de Abraham (Gn 31,42); más tarde: “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, o también “Dios de nuestros padres”. No tiene otra individualidad más que su vínculo con Abraham, su identidad se define en su ser para alguien y no en su poder⁴⁴.

Con Esaú y Jacob la historia gana un ritmo perverso y violento. Ambos, contrarios a Isaac, multiplican osadas disputas, casamientos, hijos, violencias... Llevan a preguntarse dónde está Dios en todo eso o si es que tiene los ojos tapados. Jacob en su lucha con Dios (Gn 32,26ss) se torna vencedor (Gn 32,29), lo que muestra que esa narrativa, quizás con elementos míticos, no habría llegado a re-escribirse y a ser integrada en las Escrituras si el Dios de la Biblia fuese el “Todopoderoso”.

Sólo con José (Gn 37-50) aparece en escena alguien que se acopla a nuestra concepción de héroe, quizá porque fue capaz de superar una adolescencia infeliz. Presentado como víctima de sus propios hermanos ante los que no puede ni formular palabra⁴⁵, encontramos una gran ambigüedad en la narrativa, pues es José quien hará al faraón propietario de todo el territorio egipcio y de su población, sometiéndola a reagrupamientos forzados. Por otro lado, la providencia divina que aparece en este ciclo como expresión de un Dios de la unidad y reconciliación, no actúa poderosamente ni imponiéndose, sino “en silencio, sin hacer mucho ruido, sin grandes demostraciones exteriores de poder, pues su poder y su único grito son precisamente que José, el maltratado, pueda «consolar a sus hermanos y hablarles al corazón»”⁴⁶.

André Wénin, siguiendo a su maestro Paul Beauchamp, apuntó la posibilidad de entender la mediación del siervo de Isaías en relación con la figura de José en Gn 37-50. Sobre todo, por el eco que el IV Canto del Siervo encuentra en la historia de José: José es justo, pero es violentamente despreciado y calumniado por sus hermanos; Dios, sin embargo, lo acompaña y permanece a su lado en su desgracia, en su inmenso sufrimiento. A ello se puede añadir que la mediación de José es clave para que sus hermanos conozcan y

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 230-231

⁴⁵ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra*, San Pablo-UPCo, Madrid 2007, 31-76.

⁴⁶ *Ibid.*, 73.

reconozcan su pecado, su actuar violento, así como para que, apartándose de ellos, puedan recibir la posibilidad del vivir en fraternidad⁴⁷.

3.4 Un Dios que no resuelve problemas: jueces

Sobre el libro de Josué puede pensarse que todo él es un sueño por omnipotencia con sus diferentes desdoblamientos, que en ocasiones parecen terribles, como son las aniquilaciones de los no-israelitas. Ante esto, el libro de los jueces va a ofrecer aquí un desmentido inmediato (Jue 1), pudiendo entenderse como “la historia de la tentación del sincretismo, denunciada por la teología deuteronomista”⁴⁸. En él podemos ver que Yavé ya no es más el gran mago que resolvía todo con un chasquido de dedos. Ya no reina más en los corazones, ni consigue prohibir las relaciones de su pueblo con las divinidades locales y tampoco anula las investidas políticas y militares de las poblaciones con las que Israel cohabita. Sin embargo el Dios de los jueces, como el de Moisés en el Éxodo, es aquel que oye el clamor y sufrimiento de su pueblo y se compadece de él, de modo que interviene escogiendo libertadores o salvadores. Aunque liberadores en el plano político, los jueces superaban ese cuadro⁴⁹. Muchos de estos escogidos pasaron tan desapercibidos que se habla de jueces mayores y menores:

Como Moisés, (Ex 3,11), Saúl (9,21), Salomón (1RS 3,7) y Jeremías (Jr 1,6), Gedeón intenta substraerse del apelo divino, apoyándose en su poca edad y en la debilidad de su clan. Pero Dios convierte frecuentemente la jerarquía establecida por los hombres, escogiendo los hijos menores y los débiles para realizar sus designios: Isaac (Gn 21,12), Jacob (Gn 25,23), José (Gn 37,7), Efraín, (Gn 48, 19), Saúl (1Sm 10,17-24), David (1Sm 16,1-13)⁵⁰.

Lo que es dicho para Gedeón, vale también para los demás jueces. Ni Otoniel, ni Aod, ni Débora, ni Jefté, ni Sansón, eran precisamente prototipos de sabiduría, de fuerza, de virtud, ni se distinguían por su ascendencia aristocrática. Y, sin, duda, Dios se sirvió de ellos para salvar a su pueblo⁵¹. Jefté, todavía con menos títulos que Gedeón, era un valiente guerrero pero hijo de una prostituta (Jue 11,1) y por eso rechazado por sus hermanos. Sansón, que aparece como de los “mayores”, en vez de salvar a su pueblo y asumir actitudes de consagrado (nazareo), no hace nada más allá que agravar la situación de su pueblo, multiplicando provocaciones y desposando una mujer filistea que lo traicionará. Su historia termina mezclando el ridículo con el horror. Parece que el libro de los jueces reduce a esto

⁴⁷ Cf. *Id.*, o.c. (nota 26), 219.

⁴⁸ E. BABUT, o.c., 82.

⁴⁹ Cf. BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, Loyola, São Paulo 1994, Jue 3,9 nota U.

⁵⁰ *Ibid.*, Jue 6,15 nota G. (Traducción propia)

⁵¹ Cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID, *As Tradições históricas de Israel: Introdução à História do Antigo Testamento*, Vozes, Petrópolis 1999, 71.

el poder de Dios, aunque después la tradición judía busque interpretaciones habilidosas para que no lo parezca.

3.5 Un Dios con predilección por lo débil: monarquía

En el caso de Samuel, siendo joven e ingenuo pasa a recibir las visitas y revelaciones. Desde entonces sigue una vida ejemplar como profeta, sacerdote y juez. En su tiempo, el Dios tan temido por los filisteos, se muestra incapaz de conseguir de los suyos un servicio coherente, exclusivo y sin plazo temporal. Así se llega al dramático episodio (1Sm 8) en que le piden un rey, a lo que Yavé cede indicando que es a él a quien rechazan (1Sm 8,7.22). Esto constituye una de las más extrañas concesiones de un Dios que fuese calificado de todopoderoso. La elección de Saúl vuelve a mostrarnos su predilección por la debilidad: «Saúl respondió: -¡Si yo soy de Benjamín, la menor de las tribus de Israel! Y de todas las familias de Benjamín, mi familia es la menos importante ¿Por qué me dices eso?» (1Sm 9,21)

Lo que le sigue es más desconcertante si cabe para quien defiende el dominio sin límites de Dios sobre los acontecimientos presentes y futuros. Resulta que se nos presenta un Dios que se engaña y que confiesa a Samuel francamente su error: “me arrepiento de haber hecho a Saúl rey, pues él se alejó de mí” (1Sm 15,10) (1Sm 15,35). ¿Se puede denunciar con más énfasis la fragilidad de la teología de la omnipotencia divina? En el libro de Samuel encontramos una confesión de su propia debilidad.

El relato de la elección de David, transcurre con el propósito claro de dejar evidente que Yavé actúa contra los usos, costumbres y hasta las previsiones normales del propio Samuel (1Sm 16,6) y excluye los criterios de edad y apariencia. De los siete hijos presentados no es escogido ninguno, sino David no presentado por su padre porque lo juzgaba incapaz para esa tarea (1Sm 16, 11). Pero fue justamente ese eliminado antes de tiempo el escogido como ungido (1Sm 16,12). Su elección recuerda un poco a la de Gedeón pues es, de nuevo, el Señor optando por la debilidad de sus representantes. Esta predilección por lo débil, suele interpretarse como opción de Dios para probar que es de Él de quien viene la victoria, sin embargo ésta no termina de llegar, ni siquiera con el “gran” rey David (2 Sm 2,4): pocos lo reconocen como rey y sus inicios nada tienen de triunfales. Además su historia de descendencia tiene muy poco de santa.

Con respecto a Salomón parece que todo empieza de maravilla, alcanzándose el culmen del éxito israelita. Sin embargo su reino degenera rápidamente y pronto es seguido de un cisma irremediable. Casi todos sus sucesores se muestran indignos, no por motivos políticos, económicos o sociales, sino según la redacción deuteronomista, por no haber sido fieles a Yavé rechazando los dioses extranjeros.

Los libros de los Reyes, por tanto, son muy críticos respecto a las clases dirigentes de Israel y Judá, situándose muy lejos de los Anales reales que pueden encontrarse de Mesopotamia o de Egipto, en los cuales una crítica continua de los soberanos sería impensable⁵². Por eso, a modo de conclusión de todo el periodo de la monarquía en Israel, puede decirse que todo él parece una opción preferencial por la debilidad y no la ostentación del poder divino sobre los acontecimientos. Sin duda destaca la precariedad, la mediocridad y la indignidad de los reyes y del pueblo. Saúl infiel fue rechazado y sustituido por David, que se esperaba cumpliera las expectativas de Dios. Sin embargo, tras el final del reinado decepcionante de David, viene el creciente desvarío de Salomón (con 700 esposas y 300 concubinas casi todas extranjeras), el cisma, las guerras (sobre todo entre las tribus del Norte y del Sur), el sacrificio de bebés en el templo de Manasés, etc. Toda esa historia no podía ser bien vista por Dios, sin embargo no rehace su opción. Terminó aceptando hasta el exilio y la desaparición de los reinos, con la destrucción del Templo y de todas las señales materiales de la alianza. Delante de todo eso, Yavé lejos de instituir el regreso del periodo de los jueces, deja claro que escogió la debilidad y quiere ser reconocido y servido en situaciones de debilidad permanente, compartida con los suyos⁵³.

Durante este periodo de la monarquía suena la voz diferente de los profetas, que nos hablan de un Dios que no siente placer con atrocidades y tampoco con rituales derivados de los sacrificios sangrientos. La Biblia parece decir que se encuentra ahí un poder muy diferente, que nada tiene que ver con la fuerza militar. Fue durante esos siglos de decadencia, destrucción, exilio, dispersión y reducida restauración, que aparecen en los escritos del segundo y del tercer Isaías, en el libro de Jeremías y en muchos salmos, los así llamados “pobres de Yavé”. Son presentados siempre no como olvidados, abandonados o maltratados, sino como los preferidos de Dios y los más representativos de su pueblo.

3.6 Un Dios de fracasos

Toda esta historia podría resumirse con la constante de los fracasos de Dios, de sus decepciones ante los muchos desaciertos de su creación y de su pueblo: en el desierto se propagaron “murmuraciones” con protestas contra el Señor, hasta reivindicaciones y proyectos de volver a Egipto, donde eran esclavos condenados a trabajos forzados; con Samuel Dios fue claramente rechazado (1Sm 8,7-8); con Saúl, que se apartó de Él (1Sm 15,10), Dios es declarado víctima de traición y llega a reconocer su error; la sustitución de Saúl no resolvió tal infidelidad pues hasta David, con todas las virtudes y gracias, acaba al final de su reinado en un caos tan grande que resulta difícil ver en él un proyecto de Dios; lo

⁵² Cf. J. L. SKA, J. P. SONNET, A. WÉNIN, o.c., 31.

⁵³ Cf. E. BABUT, o.c., 89.

mismo ocurre con Salomón mostrando que lo narrado en los libros de los Reyes y Jeremías son desvíos que ninguna censura consiguió borrar. En el mejor de los casos, Dios es olvidado, pero lo más común es ser desafiado y traicionado, en beneficio de los dioses extranjeros o de intereses calculados, que lo excluyen por completo⁵⁴. Por tanto, continuos fracasos y decepciones de Dios que ponen de manifiesto más una debilidad que una omnipotencia.

3.7 Un Dios débil: Daniel y Macabeos

Ya en el final del AT, en el libro de Daniel, esa percepción de la debilidad de Dios se vislumbra cuando no es disfrazada por la traducción o por alguna nota explicativa⁵⁵. Un ejemplo sería el pasaje en que, ante la persecución, los israelitas no consiguen comparar el poder de Dios con el poder de Nabucodonosor, incluso aceptando la posibilidad de que el poder de Dios sea tan pequeño que no puede ni librarles del tormento. Lo importante es que su fe hace que eso no signifique nada: «Si nuestro Dios, a quien servimos, nos pudiese librar, que nos libre del horno encendido. Y aunque no lo haga, sepa majestad, que no serviremos a tus dioses». (Dn 3,17-18)

También los libros de los Macabeos parecen reconocer la falta de poder de Dios ante la persecución religiosa de Antíoco IV Epífanes, durante los años 167-164 a.C., que condujo a muchos fieles judíos a la muerte como única salida para conservar la fe recibida de sus padres. No cabe duda de que, a pesar del misterio y la opacidad que conlleva el martirio, el mártir afronta su muerte y sufrimiento con sentido. Sin embargo cuándo el sufrimiento viene de la fidelidad a Dios, la imagen de este Dios queda en entredicho. Termina triunfando la vivencia religiosa, pero el haber padecido el sufrimiento conduce de nuevo a reconfigurar la imagen de Dios que ya no puede concebirse como todopoderoso en la tierra. Es por esto que, al considerar que el amor de Dios y su fidelidad no pueden ser menores que el amor y la fidelidad del mártir, surge la esperanza en la vida ultraterrena, al menos para los justos⁵⁶.

3.8 Un Dios que no da respuestas: sapienciales

Entrando en la literatura sapiencial resulta más difícil encontrar este paradigma, sin embargo del libro de Job pueden extraerse algunas consecuencias iluminadoras. El mensaje central de este libro no es sobre el poder de Dios, sino que, como hemos visto en el capítulo anterior, la cuestión planteada desde un punto de vista teórico-existencial es:

la pregunta por el sentido del sufrimiento inmerecido del inocente, que afecta universalmente a los hombres, sean israelitas o no. Con frecuencia, lo más difícil de aceptar para el hombre que sufre no son tanto los dolores que le hacen padecer, cuanto

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 34-35.

⁵⁵ Cf. E. BABUT, o.c., 90.

⁵⁶ Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 4), 25-27.

percibir la injusticia que supone, por inmerecido, el dolor que le atenaza y su falta de sentido⁵⁷.

De ahí la conclusión final de la obra que muestra que el sufrimiento no tiene una explicación que pueda ser alcanzada por el hombre, sino que su comprensión le sobrepasa⁵⁸. Pues bien, Job termina por ver a Dios porque ha sufrido, la aparición de Dios a Job es una manera literaria de expresar que el encuentro del hombre con el misterio de la creación tiene lugar cuando el hombre experimenta el dolor. Por tanto el sufrimiento es revelación no porque dé explicación al dolor sino porque revela al hombre cuál es su verdadero puesto en la creación⁵⁹. Pero al mismo tiempo, y aquí lo más interesante para nuestro trabajo, el sufrimiento revela algo de Dios, y es que el hombre tiende a creer y esperar en un Dios salvador desde el poder, un Dios que salve del dolor, enfermedad y hambre evitándolos⁶⁰, sin embargo el libro de Job nos muestra un Dios que ni los evita ni los cura. Incluso si aceptásemos el epílogo del libro como parte de la historia, el capítulo 42 señala cómo Dios restituye la suerte de Job pero éste ni alcanza la curación de las heridas ni se le restituye lo que era suyo⁶¹. Así que no alcanza la situación original, y su sufrimiento sigue presente porque nadie lo borra ni elimina⁶². Por lo tanto, lo que se nos revela de Dios en el sufrimiento es que éste se manifiesta como el Creador bueno, pero no como el Poderoso que puede eliminar males y sufrimientos⁶³. Es así que conocemos a Dios de otro modo: no solo como el Dios mayor, sino también como el Dios menor⁶⁴.

BALANCE FINAL

Como indicamos en el apartado primero, los textos del AT nacen como una reflexión teológica ante el sufrimiento y el sin-sentido que en distintos momentos de su historia experimentó el pueblo de Israel. Por eso, nos sirve como marco privilegiado para ir contrastando las diversas imágenes que presentábamos en el primer capítulo con la propia Revelación. Dios no se revela como objeto, sino que es en el cómo, en el acto en sí, en la forma como la revelación acontece, donde se nos revela cómo es Dios. Por tanto, si el propio proceso revelador tuvo sus limitaciones y aceptó elementos transitorios e imperfectos, como hemos visto en el apartado segundo, ya nos está diciendo algo sobre el ser de Dios. No es

⁵⁷ *Ibid.*, 20.

⁵⁸ *Cf. Ibid.*, 22.

⁵⁹ *Cf. J. R. BUSTO*, o.c. (nota 26), 619.

⁶⁰ *Cf. Ibid.*, 620.

⁶¹ Dejamos de lado la problemática y las discusiones histórico-literarias acerca de si el epílogo es un añadido posterior o hace parte de la historia.

⁶² *Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO*, o.c. (nota 26), 224.

⁶³ *Cf. Ibid.*, 225.

⁶⁴ *Cf. J. SOBRINO*, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, 313-316.

revelado un dios perfecto, todopoderoso e inmutable; sino un Dios que asume como propia la limitación y debilidad. En un tercer apartado, hemos recorrido, con la profundidad que este trabajo puede alcanzar, distintos personajes y pasajes paradigmáticos del AT, con la intención de profundizar en el contenido de lo que Dios revela de sí. En este recorrido con ejemplos concretos del AT, junto a los rasgos del modo de revelarse de Dios, ha ido saliendo a relucir un paradigma repetido que podríamos denominar: la debilidad o el “sin-poder” de Dios.

Podemos concluir que cada vez que Dios opta por lo pequeño, lo débil, lo sencillo, no es con vistas a mostrar que es de Él de dónde viene el poder, sino que se trataría de un revelar algo de sí: Dios apuesta por lo débil para manifestar su querer y no su poder. Resulta difícil afirmar un poder absoluto de Dios; al contrario, parece claro que el Dios de la Biblia se deja conocer antes en el riesgo que en la autoafirmación triunfalista, es decir, que la soberanía de ese Dios se manifiesta no por la manipulación arbitraria de los acontecimientos, que es como solemos entender su poder, y sí por la decisión obstinada de mantener sus promesas y esperanzas a pesar de las continuas decepciones por parte de su pueblo.

De una manera directa, ninguna de las preguntas que nacen ante el sufrimiento (y que fuimos presentando en el capítulo primero) ha quedado respondida. El misterio y la incomprendibilidad que éste supone continúan presentes. Sin embargo hemos dado un paso significativo al contrastar las distintas imágenes de Dios anteriormente presentadas, con lo que Dios nos revela de sí mismo. Si continuamos avanzando, la siguiente etapa será contrastar dichas imágenes con la plenitud de la Revelación, es decir, con la figura de Jesús de Nazaret. Toca ahora sumergirnos en el Nuevo Testamento y comprobar si, de alguna manera, dicho paradigma de la debilidad y el “sin-poder” de Dios continúa presente y qué luces nos ofrece ante el problema del sufrimiento.

CAPÍTULO 3: EN BUSCA DE UN PARADIGMA DE DIOS ANTE EL SUFRIMIENTO EN EL NUEVO TESTAMENTO

Jesús no es un revelador de Dios entre otros, como lo fueron antes de él Moisés y los profetas, que dispensaban al pueblo el conocimiento de Dios y de su voluntad, e indicaban la dirección en que había que buscar la plenitud de su manifestación; no es tampoco simplemente el último y perfecto revelador, o lo es en un sentido diferente al de sus predecesores. Él es en persona revelación de Dios, la revelación de Dios en persona, presencia de Dios en el mundo revelándose aquí y ahora¹.

Tomando en serio el testimonio bíblico del capítulo anterior, hay que aceptar que el Antiguo Testamento (AT) ya presenta a un Dios que trata apasionadamente con el hombre, que lucha y se compromete por él. Por tanto, la idea de un Dios com-pasivo hunde sus raíces en el AT y, como veremos, encuentra finalmente en el Nuevo Testamento (NT) su pleno desarrollo y cumplimiento con una radicalidad insuperable². La revelación de Dios alcanza su culmen y plenitud en Jesucristo, y en concreto en su misterio pascual: misterio de cruz y resurrección, de muerte y de vida. Evento que nos llega a través del NT.

Hasta el Concilio Vaticano II la teología empleó la Escritura convirtiéndola en mera explicación de los dogmas, a la inversa de cómo debía ser. Esto repercutió en los métodos cristológicos predominando durante siglos un método “descendente-deductivo” que provocó la proyección del Dios filosófico en la figura de Jesús de Nazaret, adjudicándole todos los atributos divinos a los que llegamos por medio de la razón: infinito, omnipotente, omnisciente... Acabó generando una dificultad grande para asumir la humanidad de Jesús que quedaba absorbida por su divinidad, de modo que se entendía que su humanidad era mera apariencia, que sólo parecía y aparecía como humano, pero que en el fondo de su ser no lo era (docetismo). Gracias a la metodología “ascendente-genética” o “histórico-salvífica” de los últimos años, comúnmente llamada “cristología desde abajo”³, se ha ido evitando esta proyección a medida que se considera la revelación como prioritaria ante la razón. Así es dada una prioridad a la historia sobre la teoría que hace resaltar el escándalo que supuso la vida de Jesús, en especial su pasión y muerte: ¿cómo comprender que se unan, al mismo nivel, el poderoso y el débil, el impasible y el pasible? De este modo, a partir de los evangelios podemos descubrir rostros de Dios que, a la luz de la razón, son insospechados y que continúan profundizando en la imagen que hemos ido descubriendo en el AT. En el capítulo anterior, ante la dificultad de establecer etapas definidas, se presentaron ocho elementos principales del proceso revelador. Este capítulo busca profundizar en el octavo.

¹ J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, vol II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 234.

² Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 409-410.

³ Cf. E. A. JOHNSON, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander ²2003, 84.

Para ello, abordaremos diferentes dimensiones de la vida de Jesús, considerándola una nueva etapa más perfecta o más profunda de la imagen de Dios que hemos ido descubriendo como revelada en el AT.

1. ENCARNACIÓN Y NACIMIENTO

El NT parte de la humanidad real y verdadera de Jesús, la cual es tenida como evidente: “Trabajó con sus manos humanas, pensó con una inteligencia humana, actuó con una voluntad humana, amó con un corazón humano. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, semejante a nosotros en todo excepto en el pecado” (GS 22).

La expresión “se hizo verdaderamente uno de nosotros, semejante a nosotros en todo excepto en el pecado” (Hb 4,15) ya había sido canonizada por el concilio de Calcedonia⁴, y fue retomada por el Vaticano II. Esto supone decir que Jesús, como ser humano verdadero, comparte todas las debilidades de la condición humana, menos el pecado. Entre las debilidades que no son pecado se encontrarían algún desconocimiento o ignorancia, la limitación de la fuerza física, la limitación psicológica (con sus dimensiones conscientes e inconscientes), la limitación sociológica (con su óptica propia para ver el mundo), etc.

La teología cristiana se recusa con facilidad a ver en Jesús limitaciones de poder y consciencia. Ha sido en las últimas décadas cuando la reflexión teológica ha tomado más en serio la verdadera humanidad de Cristo, con sus limitaciones y debilidades no pecaminosas⁵. Así Jesús nos muestra que es posible para cualquier otro ser humano abrazar la misma actitud fundamental que él tuvo en todas las esferas de la vida. De este modo, no hay situaciones humanas que sean absolutamente impermeables a la esperanza, a la salvación y a la presencia de Dios. Este es el sentido del famoso argumento de que “lo que no es asumido por Cristo no es redimido por él”⁶. Para poder salvar la limitación y debilidad humanas, Jesús mismo tuvo que asumirlas. La encarnación es por amor, y por amor el Verbo se coloca en una

⁴ Cf. H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona ⁴1995, n.148, 57. (A partir de ahora DZ)

⁵ Ceben destacar diferentes autores y obras, como por ejemplo: J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander ⁹1984; W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca ⁵1984; B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas de Jesús. Modernas y contemporáneas*, Mensajero, Bilbao 1999; *Id., Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* 2 vol., Secretariado Trinitario, Salamanca 1990 y 1993; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Estella, Verbo Divino ³2000; J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Segunda Parte. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual*, Sígueme, Salamanca 1999; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona ²1995; R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca ³1998; G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, UPCo – San Pablo, Madrid 2008.

⁶ Argumento clásico de los padres Capadocios BASILIO DE CESAREA, GREGORIO NACIANCENO y GREGORIO DE NISA, siguiendo a IRENEO, ORÍGENES y ATANASIO, y que se registró tras los concilios de Constantinopla I y Calcedonia, al afirmar la verdadera humanidad de Cristo. Cf. DZ n.85-86, 31; n.148, 57.

situación de fragilidad y vulnerabilidad. Es el inicio del empobrecimiento, de su “pérdida de poder” hasta hacerse siervo (Flp 2,7), siendo amenazado y perseguido hasta su pasión y muerte. “La unión hipostática en Jesús supone que la humanidad de Jesús no es un mero vestido con el que cubre su divinidad, y la divinidad de Jesús tampoco es un mero sombrero que se coloca sobre su humanidad”⁷.

Desde la misma concepción de Jesús, los evangelios de Lucas y Mateo nos muestran una predilección de Dios por la debilidad. El hecho de que Mateo situase a José como receptor del anuncio del ángel en vez de María, probablemente, no fue sólo por su intención de relacionar a Jesús con las Escrituras, con un José del linaje del rey David convirtiéndole así en plenitud de éstas, sino que podría añadirse el posible escándalo que supondría para unos cristianos de origen judío, y por tanto de una cultura fuertemente patriarcal y machista, el ver a una mujer convertida en el primer destinatario del anuncio del Mesías. Para complicar la situación, María es de Nazaret, una pequeña ciudad de la región de Galilea que tan mala fama tenía. Nazaret era una ciudad sin importancia ninguna: Natanael llega a preguntar si de allí puede salir algo bueno (Jn 1,46) y los jefes de los sacerdotes no confían en los galileos y saben que de allí no surgió ningún profeta importante (Jn 7,52). María se convierte así en símbolo de esa opción de Dios por los pobres, por los no-poderosos. Además de ser mujer y por eso menos poderosa, María es presentada en Lucas como mujer pobre (Lc 2,12; Lc 2,24), pero no miserable. La pobreza no le destruye la dignidad. Tiene un corazón de pobre, abierto a Dios y vuelto para superar la pobreza. María aparece así de corazón pobre (al estilo de los pobres de Yavé) y profeta de los pobres y débiles (Lc 1,46-55): el magnificat es como el canto de la profecía de un mundo nuevo que puede verse en paralelo con las bienaventuranzas (Lc 6,20-26), anunciando una triple inversión mesiánica: contra las personas de corazón orgulloso, los poderosos y los ricos⁸.

María y José claramente no eran ricos, sólo pudieron ofrecer un par de tórtolas (Lc 2,22-24) como indicaba la ley para los pobres que no podían costear un cordero para el sacrificio oferente en el templo (Lv 12,6-8; Lv 5,7). Su falta de poder e influencia supuso que Jesús tuviese que nacer fuera de Jerusalén, en Belén. El nacer en una cueva, sin siquiera una posada que los acogiese, y el tener un pesebre como cuna (Lc 2,7), transmiten la sensación de tragedia, fracaso y desasosiego antes que la imagen tierna y entrañable de nuestras celebraciones navideñas. Y todo esto se convierte en “la gran señal” que tendrán que buscar los pastores, es decir, en esa gran pobreza, simpleza y fragilidad, es donde podrán reconocer al “salvador, mesías y Señor” (Lc 2,12). ¿Qué tipo de señal “extraordinaria es esta

⁷ J. R. BUSTO, *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander 1991, 124.

⁸ Cf. A. MURAD, *María, Toda de Deus e tão humana*, Paulinas/Santuário, São Paulo 2012, 69-72.

para el Salvador esperado? Ya desde el principio, la simplicidad de Dios está patente y rompe con los esquemas esperables apareciendo como sorprendentemente débil y cercano a los más pobres y marginados.

También se refleja esta opción en el hecho de que el primer anuncio del nacimiento del Mesías sea hecho a pastores (Lc 2,8), uno de los trabajos peor vistos por su vida a la intemperie y nómada con sus ganados, estando condenados a la impureza y siendo considerados como ladrones y no dignos de confianza. Sin embargo, nos cuenta el evangelio que es a ellos a los primeros que Dios se dirige (mediante sus ángeles) para anunciarles el nacimiento del salvador. Se anuncia a gente cuyo testimonio no va a ser creído por nadie en vez de a personas más importantes, poderosas o con más autoridad para divulgar y facilitar las condiciones del nacimiento.

Por tanto, Jesús entró en nuestra historia como un niño inevitablemente débil y, como veremos, murió como un hombre sin poder social alguno. Toda su vida fue una profundización en el descenso que viene desde su encarnación: un abandono del poder para acercarse a las personas no desde la imposición de la fuerza, sino desde la proximidad de su ser expuesto. La propia encarnación rompe con algunas de las imágenes de Dios presentadas, y su vida continuará esta dinámica: entrando en el mundo de los demás de modo sencillo, donde ellos son los fuertes porque conocen y sienten la seguridad de estar en su propio terreno:

En la playa del lago, Jesús entra en el territorio de Pedro y sus amigos, donde ellos saben de peces y de barcas, pero él no es más que un artesano. En el pozo de Jacob, él es sólo un caminante sediento, sin cubo ni cuerda para sacar el agua. En las sinagogas de Galilea, él es un iletrado, comparado con los maestros de la ley, que tienen la seguridad de sus conocimientos y de su cargo. En la oficina de los impuestos, él es un indigente de paso, mientras Mateo tiene detrás de él la fuerza del Imperio que lo respalda. Pero actuando desde la debilidad, al lado de los últimos a los que se acerca, plantea preguntas que ayudan a pensar saliendo del cerco de las leyes, despierta confianzas que ponen a caminar a los tullidos, esclarece su misión comprobando cómo Dios revela su sabiduría a los pequeños de este mundo⁹.

2. VIDA Y MISIÓN

2.1 Las tentaciones del desierto

Debe destacarse la importancia del relato de las tentaciones en el desierto después del bautismo de Jesús, pues éstas “no versan sobre algo ético concreto, sino sobre lo más hondo de Jesús, su actitud última ante Dios”¹⁰. Tanto en el evangelio de Marcos como en el de Lucas la tentación es rechazada tres veces. Hay una tentación común de todo hombre: hacer realidad los propios deseos no desde la aceptación de la voluntad y de los modos de ser de

⁹ B. GONZÁLEZ BUELTA, *¿Qué Dios se nos revela en los infiernos?:* Sal Terrae 93 (2005) 567.

¹⁰ J. SOBRINO, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, 196.

Dios, sino por los medios y el poder propios del ser humano. Esta tentación común puede sistematizarse conjugando tres registros: tener-poder-valer. En la vida de Jesús se concreta en la tentación de un mesianismo de poder que Jesús rechaza en cada uno de sus grados¹¹. Son tres modalidades de una misma tentación que puede reducirse a la oferta de omnipotencia, a dejar de lado el estilo “sin poder” que quiere Dios. Por eso, ambos evangelios dejan claro que tal oferta provenía de Satán.

Lanzarse de lo alto del Templo sin sufrir ningún mal sería la práctica del “milagro por el milagro”, la ostentación de un poder sobrenatural, seducción pura y simple: “vengan conmigo que todo lo puedo”. Más insinuante es la propuesta de transformar las piedras en panes, es decir, acabar con el hambre y con la miseria. Esto sí que sería maravilloso pero, probablemente, aquí nacería una relación totalmente interesada de la multitud saciada y atendida por tal benefactor, que después, como aconteció con el pueblo en el desierto cansados del maná, querrían y pedirían más como si Cristo pudiese estar a merced de todo tipo de deseos. En cuanto a la supremacía sobre todas las naciones, auge de la propuesta diabólica, ahí es donde se desmitifica la omnipotencia. Lo cierto es que Jesús siempre rechazó tanto la posibilidad de milagros gratuitos, hechos para impresionar y reclutar seguidores, como los milagros utilitaristas, asistencialistas. No buscó que creyesen en Él a base de imponer la evidencia de sus “grandes y poderosas manifestaciones”.

El episodio de su vida narrado en Mc 8,32-33 y Mt 16,22-23, nos lleva a identificar en esa tentación de Jesús una tentación real y no un simple tema teológico introducido en un escenario de ficción. Las reivindicaciones de los israelitas, las trampas verbales o los pedidos de “señales del cielo”, son todas tentaciones e imposiciones hechas a Dios, a Jesús, queriendo forzarlos a no ser ellos mismos sino que se conformen a los deseos de quienes les piden. Aquí está precisamente la obra del “enemigo” simbolizado por Satanás. La tentación sufrida por Jesús, al iniciar el ministerio público, constituye realmente una artimaña destinada a sabotear todo el plan de Dios, a anular la misión de Jesús, sujetándolo a la fascinación del poder¹². Se puede considerar que el énfasis dado a la triple tentación de Jesús, en la abertura de su breve ministerio público, constituye la clave de lectura del resto del texto evangélico, incluidos los relatos de los milagros. Todo lo que Él realizó de admirable en favor de los que yacían en el dolor o en el desamparo y de perturbador para sus adversarios, sólo gana sentido en relación directa con su proclamación de que el Reino de Dios había comenzado, ese es el mayor acontecimiento¹³.

¹¹ Cf. F. VARONE, *El dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988, 63.

¹² Cf. E. BABUT, *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*, Loyola, São Paulo 2001, 93-95.

¹³ Cf. *Ibid.*, 96-97.

2.2 Las parábolas del Reino

Galilea acogió bien lo que Jesús anunciaba, aunque sería difícil creer que el Reino de Dios estaba cuando no se veía nada espectacularmente grande en lo que Jesús hacía. Es probable que, siguiendo las descripciones de los escritores apocalípticos, esperasen algo más espectacular y extraordinario que mostrase la fuerza de Dios. Ya la predicación de Jesús supuso algo desconcertante y sin precedentes, mostrando que Dios y su Reino eran algo diferentes: no algo grande y poderoso como podían esperar a imagen del “cedro magnífico” del profeta Ezequiel (Ez 17,22-23), sino algo débil, insignificante y pequeño como sugiere la metáfora de la mostaza (Mc 4,31-32).

Sobre este Reino habla Mateo en el capítulo 13. Corresponde al discurso parábólico (conjunto de siete parábolas) que, siendo el centro literario del evangelio, es también su centro teológico como punto más alto y clave de interpretación de todo el conjunto centrándose en el misterio del Reino de Dios, en su dinámica y en su modo de acontecer y de darse en la historia¹⁴. Este capítulo aparece como esencial porque, en la catequesis de Mateo, aquel discípulo que no tenga claro la dinámica de Dios acabará queriendo imponer su dinámica propia. Por eso será una invitación a abrir el corazón a la nueva “dinámica hermenéutica” del Reino que Jesús anuncia. Esta nueva dinámica que Jesús enseña, saca a relucir las características de un Reino en el que Dios opta por la debilidad.

Cabe destacar la parábola del sembrador (Mt 13,3-9), que muestra cómo la Palabra y el Reino no se imponen y no siempre tiene éxito, sino que pueden ser rechazados y fracasar. La parábola del grano de mostaza (Mt 13, 31-32) trae una importante enseñanza: la pequeñez del Reino. La dinámica de Dios y de su Reino va en contra de la tentación de la grandiosidad y del éxito inmediato. El Reino es pequeño en su inicio y, aunque esté destinado a ir creciendo, su grandeza no es la de los valores del “mundo”. Jesús entró en la historia como pequeño, pobre, simple, humilde, etc., pero tenía la conciencia de que su proyecto debía expandirse. Por eso, envió a los discípulos a testimoniar esto y a poner en práctica su mensaje con sus propias vidas.

La parábola del fermento (Mt 13, 33) habla de lo mismo advirtiendo contra la tentación de creer que el Reino pasa por lo cuantitativamente importante. Esta parábola pone en la pista de la postura de Jesús ante el poder. El fermento está mezclado con la masa y es muy poco, no llega con poder imponiéndose sino desde lo pequeño y escondido, trabaja desde dentro e inserto, sin grandes demostraciones, no se impone desde fuera ni es visto, sino que son sus efectos los que son percibidos.

¹⁴ Cf. J. VITÓRIO, *Mateus*, Loyola, São Paulo 1996, 5-16.

Estas características del Reino que nos presenta Mateo, no terminaron de ser bien entendidas por sus discípulos. Por eso en el discurso eclesial (capítulo 18) Jesús comienza con la pregunta “¿Quién es mayor?”. Jesús quiere hablar de las relaciones dentro de la comunidad percibiendo la incompreensión por parte de los discípulos acerca de la dinámica del Reino. Se dirige principalmente a los que serán líderes de comunidades para que no olviden ser servidores del Reino volviéndose prepotentes, intransigentes y duros con los otros. Para ello coloca al pequeño como señal de la presencia del Reino dentro de la comunidad indicando la necesidad de volverse como niños (Mt 18, 2-4) como metáfora de lo sencillo y humilde.

Estas características de un Reino que opta por lo débil y nace desde la pequeñez, que está abierto al fracaso y su “éxito” no pasa por lo cuantitativamente importante, que invita a la sencillez y humildad, como veremos en el capítulo quinto, tiene sus implicaciones morales a la hora de aceptar el sufrimiento y las posibles consecuencias de querer acompañar a quien sufre.

2.3 Las Bienaventuranzas

Las enseñanzas e instrucciones de Jesús colocaban en el centro a las personas probadas por diferentes sufrimientos. Desde pequeño fue gestándose en Jesús una mirada alternativa que supo ver en la hondura de todos los tipos de pobreza humana una bienaventuranza para la sociedad entera¹⁵. El mejor ejemplo lo encontramos en el discurso de las “Bienaventuranzas” (Mt 5,3-12 y Lc 6,20-23), que recogen la espiritualidad y teología ya subyacente en los “pobres de Yavé” del AT. Las bienaventuranzas de Jesús supusieron un lenguaje nuevo, sorprendente y provocativo¹⁶. Probablemente fueron escuchadas por toda Galilea en cuyas aldeas se iba encontrando con estas gentes humilladas que no podían defenderse de los grandes terratenientes. Nacen de los sentimientos que no podía reprimir al ver con sus propios ojos el hambre de mujeres y niños. Por eso el Reino de Dios no es Buena Noticia para todo de manera indiscriminada, no puede ser escuchada por todos por igual: ricos y pobres, poderosos y marginados. Jesús declara que el Reino de Dios es para los pobres, anuncia que Dios no puede soportar la situación cruel de injusticia y por eso su Reino traerá un cambio que será bendición para los que viven oprimidos y amenaza para los que viven oprimiendo.

¿Por qué los pobres y marginados van a ser privilegiados? ¿Acaso Dios no es neutral y no ama a todos por igual? Si Jesús hubiera anunciado un Reino que llegaba para hacer felices a los justos, hubiera tenido su lógica y probablemente todos le habrían entendido. El

¹⁵ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, *La humildad de Dios*, Sal Terrae, Santander 2012, 92.

¹⁶ Cf. J. A. PAGOLA, *Jesús, Aproximación histórica*, PPC, Madrid ¹¹2013, 196-197.

caso es que Jesús nunca alabó a los pobres por sus virtudes o cualidades. Probablemente aquellos campesinos no eran mejores que los poderosos que los oprimían. Por eso, el que Dios esté a favor de los pobres, sin tener en cuenta su comportamiento moral, resulta escandaloso¹⁷.

Al proclamar las bienaventuranzas, Jesús no dice que los pobres son buenos o virtuosos, sino que están sufriendo injustamente. Si Dios se pone de su parte, no es porque se lo merezcan, sino porque lo necesitan. Dios, Padre misericordioso de todos, no puede reinar sino haciendo ante todo justicia a los que nadie se la hace. Esto es lo que despierta una alegría grande en Jesús: ¡Dios defiende a los que nadie defiende!¹⁸

Jesús no podía anunciar el Reino y su justicia olvidando a estas gentes. Tenía que defenderlos y mostrar que tienen un lugar privilegiado en el Reino para que pudiesen creer que Dios está con los últimos, que no los abandona. Además Jesús lo hará no sólo diciéndolo, sino identificándose con ellos y sufriendo de cerca sus mismas necesidades. Esto muestra que no era una burla ni cinismo. Jesús no lo decía amparado en su riqueza, sino como un indigente más que les hablaba con fe y convicción total. La vida itinerante e insegura que llevaba Jesús lo acercaba a este mundo de indigentes, hasta llegar a vivir también sin techo ni trabajo estable. Vivía entre los excluidos buscando el Reino de Dios y su justicia.

Hay autores que, estudiando el arameo que hablaba Jesús, opinan que estas bienaventuranzas podrían traducirse en primera persona incluyéndose a sí mismo: “Dichosos nosotros...”¹⁹. Sin embargo las formulaciones de los evangelios están en segunda o tercera persona, lo cual no es indiferente. Presentadas en segunda persona tienen fuerza de promesa, mientras que en tercera se convierte más en una exigencia o invitación a modo de compromiso con los pobres, los que lloran, etc. Sea como fuere la formulación original, puede decirse que las Bienaventuranzas tienen ese doble valor: una promesa para aquellos a los que Jesús más se acerca: los sufrientes; y una llamada al compromiso activo a favor del cambio de aquello que causa tales sufrimientos e injusticias. De algún modo las bienaventuranzas dentro del conjunto de la predicación de Jesús, sitúan a los pobres, los que lloran etc. como destinatarios principales del Reino de Dios, el cual consiste en la inversión de su situación, mostrando con ello el “querer” de Dios²⁰.

Dentro de esta cercanía a los marginados, los evangelios nos narran esa sensibilidad y cercanía especial de Jesús con el mundo del sufrimiento humano. La Tradición consideró que asumió este sufrimiento en sí mismo, al estilo del Siervo sufriente de Isaías (Is 53,4):

Durante su actividad pública probó no sólo la fatiga, la falta de una casa, la incompreensión incluso por parte de los más cercanos; pero sobre todo fue rodeado cada

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 113.

¹⁸ *Ibid.*, 113.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, en la nota 17, 197.

²⁰ Cf. F. RAMÍREZ FUEYO, Clases de la asignatura “Fundamentos bíblicos de la moral cristiana en el Nuevo Testamento”, UPCo, Madrid 2015. (Sin publicar)

vez más herméticamente por un círculo de hostilidad y se hicieron cada vez más palpables los preparativos para quitarlo de entre los vivos. (SD 16)

Algunas escenas e imágenes del final de los evangelios nos ayudan a comprender este gran misterio. Encontramos el Juicio final de Mt 25, con marcados trazos de esa actitud que San Pablo llamará de “locura” y “escándalo” (1Cor 1, 23; Gal 5, 11). El Mesías de Dios puede ser encontrado, pero muchos lo procuran sólo donde les interesa y no lo encuentran. Ese encuentro será clave para la vivencia del sufrimiento que veremos en el quinto capítulo, porque no ocurre en el contexto de poder, de grandeza, de prestigio, de milagros y de otras manifestaciones espectaculares, sino en situaciones diametralmente opuestas: al lado de los que no tienen nada, de los sin-identidad, de los que más sufren, etc²¹.

2.4 Jesús de Nazaret y el poder

El evangelio de Lucas establece la profecía de Isaías como programa del ministerio de Jesús (Lc 4,16-21), el cual se desarrolla anunciando que el Reino de Dios está cerca, declarando expresamente bienaventurados a los pobres, a los que sufren y los que tienen hambre de justicia, dando alimento, sanando y acogiendo a los marginados. Todo esto revela una elección, una preferencia por los débiles, por los que no tienen. Aquí radica la Buena Noticia para los que sufren y para todas las víctimas²².

Esta Buena Noticia, este mesianismo, desde el comienzo de su actividad pública es realizada por Jesús rechazando todo poderío, colocándolo en una situación de inferioridad y vulnerabilidad. Pero este rechazo por el poder es el reverso de una praxis positiva que, a su vez, suscitó rápidamente la creciente hostilidad de quienes administraban el poder religioso²³. El Evangelio de Lucas muestra un Jesús pobre y con predilección por los pobres (Lc 7,18-23; Lc 4,18-19), que hasta llega a denunciar la riqueza injusta y pedir una nueva forma de convivencia social, que supere la pobreza y desigualdad. Lucas subraya con fuerza esa relación directa entre el rechazo del poder y la praxis positiva en favor de los oprimidos.

De modo opuesto, como describe Mateo, la práctica del poder religioso en la época de Jesús revelaba un dios cuya santidad practicaba el rechazo, y cuya condena se reflejaba perfectamente en las diferencias sociales: cuanto más pequeño y pobre se era, mayor era el rechazo. Al mismo tiempo los actos religiosos (ayuno, orar, dar limosna...) se convirtieron en actos de poder, porque su referencia ya no era un dios a quien se busca “en lo secreto” (Mt 6,4.6.18), sino la actualización y la manifestación de la casta (Mt 6,5), de uno mismo como miembro respetable a la vez que el desprecio y el rechazo de los “otros”. La práctica de Jesús, que quebrantó abierta y públicamente la ley de la pureza, mostraba un Dios

²¹ Cf. E. BABUT, o.c., 97.

²² Cf. E. A. JOHNSON, o.c., 107.

²³ Cf. F. VARONE, o.c., 69.

diferente, un Dios cuya santidad practica la acogida y la santificación, comenzando por los más oprimidos y rechazados. Con su praxis diferente, que no pasó inadvertida, Jesús cuestionó todo el sistema de poder religioso en su doble funcionamiento de identificación interna y de condena externa²⁴.

El evangelio de Marcos nos presenta a Jesús como un hombre sin diploma, sin apoyo institucional y financiero, que asume un tipo de vida marginal sin domicilio fijo. Durante los años de predicación y camino de Jesús, se percibe también una mayor cercanía a la gente sencilla e incluso marginada. No anunció el Reino como un héroe solitario, sino desde una comunidad de personas frágiles y de escasa formación. Lo seguían algunos hombres que en poco podían mejorar su reputación y también algunas mujeres que, por las costumbres del tiempo y del medio, deberían antes aislarse en casa esperando casarse. Entre sus discípulos no hubo nadie con un destacable papel social y los que no eran pobres, como Mateo, no gozaban de buena fama entre la gente del pueblo.

Los que se consideraban en la época defensores oficiales de la verdad, aunque fuesen de tendencias opuestas entre sí, se aplicaban en controlar la situación y esparcían comentarios despreciativos sobre Jesús sugiriendo que venía del mundo de los demonios (Mc 3,22). Mientras, Jesús ponía en evidencia el pensamiento oculto de sus contradictores: “médico, cúrate a ti mismo” (Lc 4,23). Así denunciaba la ilusión espiritual de quienes pensaban que el verdadero Mesías debía empezar por liberar a su pueblo mediante actos de poder. Jesús vino a instaurar el Reino de Dios, y éste ha de ser de naturaleza profética y no fundamentado en actos de poder exterior, sino sobre la verdad intrínseca de la palabra²⁵.

2.5 Jesús de Nazaret ante el sufrimiento

Como vemos en todos los Evangelios, las acciones de Jesús fueron principalmente dirigidas a los más débiles física o moralmente, a los limitados físicos y pecadores. Esta diferente praxis de Jesús, con su rechazo del poder y su opción de permanecer débil con los débiles y actuar en favor de ellos, este mesianismo humano por el que opta Jesús, es “la promoción real del hombre concreto”²⁶:

En su actividad mesiánica en medio de Israel, Cristo se acercó incesantemente *al mundo del sufrimiento humano*. «Pasó haciendo bien», y este obrar suyo se dirigía, ante todo, a los enfermos y a quienes esperaban ayuda. Curaba los enfermos, consolaba a los afligidos, alimentaba a los hambrientos, liberaba a los hombres de la sordera, de la ceguera, de la lepra, del demonio y de diversas disminuciones físicas; tres veces devolvió la vida a los muertos. Era sensible a todo sufrimiento humano, tanto al del cuerpo como al del alma. (SD 16)

²⁴ Cf. *Ibid.*, 79-80.

²⁵ Cf. M. GIMÉNEZ, *Jesús frente a la enfermedad. La enseñanza de un Cuidador a cuidadores*: Selecciones de teología 213 (2015), 73.

²⁶ *Ibid.*, 75.

Esta cercanía y atención preferente a los enfermos, los leprosos, los tarados, los desvalidos, los locos, hombres y mujeres incapaces de abrirse camino en la vida, es uno de los datos que con mayor garantía histórica podemos afirmar de Jesús. En su tiempo, si bien los enfermos ricos o de clases sociales dirigentes podían vivir sus dolencias integrados en la sociedad, los enfermos pobres vivían su enfermedad como una experiencia de impotencia, desamparo y, lo que es más terrible, de abandono y rechazo de Dios manifestado en la exclusión social. De alguna manera, su enfermedad era vergonzosa, pues se consideraba signo y consecuencia del pecado. Jesús actuaba movido por su amor entrañable a estos seres desvalidos y por su pasión liberadora por arrancarlos del poder desintegrador del mal. No era un simple curador de enfermedades, sino un recreador de hombres y mujeres destruidos porque los liberaba de la soledad y el aislamiento; los acogía, los escuchaba y los comprendía.

Jesús viene a nuestro mundo para vendar y aliviar los dolores de la humanidad. Su misión, como Él mismo reconoce, será devolver la vista a los ciegos y liberar a los oprimidos (Lc 4,18). Y así fue. Pasó por la vida curando a los enfermos (endemoniados, ciegos, leprosos, sordos, parálíticos...), consolando a los que lloraban (las hermanas de Lázaro, Jairo, el centurión, la pecadora perdonada...), dando una nueva oportunidad a los desahuciados (pecadores irredentos, para más señas), etc²⁷.

Con su actuación curativa y liberadora, Jesús era signo de que Dios no los abandonaba. Por eso hemos de entender bien su acción sanadora: Jesús conoció de cerca el sufrimiento, pero no ofrecía a los enfermos una explicación doctrinal sobre el sentido del mal o del dolor, nunca intentó justificar a Dios u ofrecer una teodicea. Los enfermos no eran para él motivo u ocasión de disquisiciones teóricas, sino imperativo práctico que le urgía a actuar.

Obviamente, Jesús conocía ya antes de su muerte en cruz todo el mal existente en el mundo, toda la injusticia, maldad y crueldad, todos los sufrimientos, dolores y aflicciones. Pero Jesús no reaccionó ante el mal ofreciendo una justificación de Dios, filosófica o teológica, una “teodicea”. Su respuesta tiene una orientación práctica, remite a Dios en cuanto padre. (...) Tal es la *respuesta práctica de Jesús a las preguntas de la teodicea* sobre los enigmas de la vida, sobre el sufrimiento, la injusticia y la muerte en el mundo: un Dios que ya no se halla en una lejanía infinitamente trascendente, sino cerca y con una bondad incomprensible. Un Dios que no consuela con la idea del más allá ni trivializa la oscuridad, la inutilidad y el sinsentido del presente. Más bien un Dios que, en medio de esa oscuridad, inutilidad y sinsentido, invita a la aventura de la esperanza²⁸.

La praxis salvífica de Jesús manifiesta a un Dios de ternura, de amor, de solidaridad, de cercanía, de salud y bienestar, y esa es su respuesta ante el agudo sufrimiento experimentado en su contexto. Se puede decir que el amor de Dios también presente en medio dolor es una novedad del anuncio mesiánico de Jesús²⁹.

²⁷ M. D. LÓPEZ GUZMÁN, *Vendar las heridas. Acompañar el dolor y la curación*: Sal Terrae 1154 (2011), 238.

²⁸ H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro Tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979, 916.

²⁹ Cf. X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo divino, Estella 1996, 355-370.

2.6 Las curaciones

Las gentes de Galilea vieron en Jesús y en su actuación a un Profeta curador. De hecho su actividad no estaba orientada a reformar la vida religiosa, sino a instaurar una vida más sana, más digna y más liberada del mal. A diferencia de Juan Bautista, cuya trayectoria estaba inspirada por la lucha contra el pecado, la primera mirada de Jesús no se dirigía al pecado del ser humano sino al sufrimiento, y su acción estaba encaminada primordialmente a aliviar el sufrimiento y a curar a quien padecían alguna enfermedad o dolencia³⁰.

Podría decirse, con algunas cautelas, que el Jesús que cura en los evangelios se interesaba especialmente por aquellas enfermedades que afectaban de modo permanente y grave a la persona, por un lado, y suponían para ella y sus familiares un gran riesgo de minusvaloración, rechazo social, quiebra económica y miseria³¹. Era la misericordia la que lo impulsaba (Mc 1,41). Siguiendo el modelo de su propia parábola (Lc 10,33-34), Jesús tenía compasión del sufrimiento que veía, llevándole a acercarse, a tocar y a hacerse cargo del sufriente. Era una participación afectiva que le conducía no a la resignación, sino a la lucha contra la enfermedad y el desprecio. Los evangelistas no usan tanto el verbo *aisthai* (curar) como el verbo *therapeuein*, que significa cuidar, servir, atender³². Lo cierto es que el objetivo de Jesús no era la mera sanación, sino el reintegrar al enfermo en la comunidad. Jesús no sólo aportaba salud biológica, sino salvación integral del hombre entero. De ahí el uso indistinto que hace, sobre todo Lucas, del término *sóztein*, que significa, al mismo tiempo, curar y salvar: Jesús “cura salvando” y “salva curando”³³. Por eso, los Padres llamaban a Cristo “médico integral” (Clemente de Alejandría) o “médico de almas y cuerpos” (Cirilo de Jerusalén)³⁴. En este sentido, hay que tener claro que Jesús no devolvía la vitalidad juvenil perdida con los años, sino que restauraba a la persona a una salud integral, que incluía su dignidad personal y social, que por una razón u otra le había sido negada con el paso de los años³⁵. La salud que buscaba y promovía Jesús no consistía solo en una mejoría física o psíquica sino que su acción iba más allá de la eliminación de un problema orgánico o la solución de una disfunción física o psíquica. Jesús buscaba, en lo posible, curar la vida del enfermo; buscaba una salud que no era un mero eliminar una enfermedad, sino que apuntaba

³⁰ Cf. J. A. PAGOLA, *Bases antropológicas para la sanación integral*, en J.C. BERMEJO (ed.), *Jesús y la Salud*, Sal Terrae, Santander 2015, 58.

³¹ Cf. F. RAMÍREZ FUEYO, *Dolor, enfermedad y muerte en el nuevo testamento*, en J. DE LA TORRE DÍAZ (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, UPCo, Madrid 2011, 124.

³² Cf. C. MASSÉ, Apuntes de la asignatura “Bioética y Pastoral de la Salud”, UPCo, Madrid 2014. (Sin publicar); Cf. J. A. PAGOLA, *Id y curad. Evangelizar el mundo de la salud y la enfermedad*, PPC, Madrid 2004, 65.

³³ Cf. J. A. PAGOLA, o.c. (nota 30), 62; Cf. *Id.*, o.c. (nota 32), 34.

³⁴ Cf. *Id.*, o.c. (nota 32), 9-13.

³⁵ Cf. F. RAMÍREZ FUEYO, o.c. (nota 31), 125

a una sanación más profunda y total³⁶. Es posible que el apelativo de “médico” en solitario quedase corto para referirse a Jesús, porque su actividad no se centró en las enfermedades y en su curación sino que su atención fue preferentemente sobre la persona y su inalienable potencial de vida³⁷. Por eso, parece conveniente acompañarlo del término “cuidador” porque, implicando cuidado y alivio, no prejuzga poderes en Jesús y destaca su actitud frente al sufrimiento humano³⁸.

Toda la actuación de Jesús despertaba y promovía salud auténtica: su condena de los mecanismos inhumanos y destructivos de aquella sociedad, su lucha contra comportamientos patológicos de raíz religiosa, sus esfuerzos por crear una convivencia más solidaria y fraterna, su ofrecimiento del perdón reconciliador de Dios, su ternura hacia los maltratados por la vida, su ayuda para recupera un corazón más limpio y atento al Espíritu. El cuarto evangelio resume así esta *biofilia*³⁹ que se encuentra en toda la praxis de Jesús: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 1,10). De este modo, cada gesto y curación de Jesús no era un simple acompañamiento de su predicación, sino que era su misma predicación la que, en sí misma, curaba. Las palabras de Jesús no eran una actividad exterior a su persona: eran la persona misma. Jesús encarnaba en su propia persona todas las curaciones que emanan de él, a la manera que encarnaba su propia palabra. Ahí estaba su *exousia*, no en lo que decía, sino en hacer que no hubiese ninguna distancia entre lo que decía y lo que era⁴⁰.

En este sentido, Jesús no solo curaba, sino que devolvía la salud, o mejor, transmitía la salud/salvación que él mismo encarnaba. El enfermo así participaba de la nueva vida que Jesús anunciaba y que Él mismo era. Paradójicamente, porque lo que transmitía era la vida divina que Jesús llevaba consigo, ésta podía implicar también sufrimiento y muerte. Como se explicita en Hechos de los Apóstoles, en las cartas del NT y en el Apocalipsis, la presencia de la divinidad en el creyente se convierte en fuerza para vivir los sufrimientos y hacer de ellos lugar de revelación de Dios⁴¹.

De esta manera es cómo se iluminan las curaciones de Jesús, no como hechos aislados sino como lugar central en el proyecto humanizador de Dios, de su Reino: un mundo más justo y digno, más sano y dichoso para todos, empezando por los últimos. Todos los gestos curadores que Jesús realizó estaban orientados a potenciar la vida y la salud como aspiración básica de un mundo más humano. Por eso, los evangelios no separan la actividad curadora

³⁶ Cf. J. A. PAGOLA, o.c. (nota 30), 62.

³⁷ Cf. M. GIMÉNEZ, o.c., 73.

³⁸ Cf. *Ibid*, 72.

³⁹ Cf. J. A. PAGOLA, o.c. (nota 32), 29.

⁴⁰ Cf. M. GIMÉNEZ, o.c., 75-77.

⁴¹ Cf. F. RAMÍREZ FUEYO, o.c. (nota 31), 134.

de Jesús de ese gran proyecto humanizador de Dios⁴². Muchas de las enfermedades presentes en los evangelios “mataban” más socialmente que biológicamente, y estas son las que Jesús sí curaba. Su sentido era expresar que el Reino de Dios se hacía ya presente en su actuación que libera a los hombres del poder del mal, los exorcismos, y de sus consecuencias, las enfermedades. Las curaciones, por tanto, son signo y expresión de la llegada del Reino. De ellas podemos concluir que la imagen de Dios que nos trasmite el anuncio y la actuación de Jesús es la de un Dios salvador benevolente con el hombre y deseoso de evitarle el sufrimiento. La superación del sufrimiento resulta, por tanto, una dimensión esencial de la predicación de Jesús sobre Dios y, por tanto, de la fe cristiana⁴³.

2.7 ¿Milagros?

Es frecuente la comprensión de los milagros como acontecimientos objetivos a entender literalmente, como pruebas auténticas del poder divino, del mesianismo y de la divinidad de Jesús. Sin embargo en el NT encontramos testimonios de varias veces que ni hacen creer ni impresionan, como es el caso de Herodes y otros líderes judíos. Es también común para otras personas que, al contrario, los milagros constituyan el mayor obstáculo para el mensaje cristiano, representando un escándalo y una barrera para la fe. Parece innegable la existencia de un problema aquí, porque esas antiguas narraciones presuponen un cuadro cultural, una representación del mundo totalmente superada en los tiempos modernos. Y hoy no hay como separar esa modernidad de toda presencia en el mundo actual y no se la puede poner entre paréntesis a la hora de leer los evangelios.

Ya hemos visto que la actuación de Jesús ante el sufrimiento y la enfermedad no se limitó a las curaciones, pero éstas hacen parte importante. Son numerosas las narraciones de escenas que en el marco cultural de entonces fueron vividas e interpretadas como “milagros”, es decir, como fruto de una acción extraordinaria por parte de Dios. Éstos no pueden verse como acontecimientos estrambóticos o mágicos, sino que lo que se entiende por milagro en los evangelios es la reacción de Jesús que se conmueve ante el dolor y sufrimiento de las personas moviéndosele las entrañas (*splagchnizomai*⁴⁴). No hay modo de entender a Jesús ni a sus obras si esta dimensión la anulamos.

Para reflexionar acerca de los milagros de Jesús, conviene tener en cuenta tres datos decisivos que aporta la crítica bíblica⁴⁵:

⁴² Cf. J. A. PAGOLA, o.c. (nota 30), 59.

⁴³ Cf. J. R. BUSTO, *El sufrimiento ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Lección inaugural del curso académico 1998-1999 de la Universidad Pontificia de Comillas, UPCo, Madrid 1998, 32.

⁴⁴ Transliteración del griego *σπλαγχνίζομαι*. Aparece 12 veces en los evangelios: Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34; Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13; 10,33; 15,20.

⁴⁵ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Dios no quiere la enfermedad pero ¿por qué a mí?*, en J.C. BERMEJO (ed.), *Jesús y la Salud*, Sal Terrae, Santander 2015, 163-165.

a) El análisis de las narraciones muestra que los milagros que relatan escenas realmente acontecidas consisten en curaciones y expulsiones de demonios. Sin embargo, no cabe determinar con precisión su número debido a que fue aumentado incluso de un evangelio a otro. Esto no habría tenido lugar para falsificar la historia sino para exaltar la figura de Jesús frente a objeciones paganas y judías de la época de su redacción, porque en aquel ambiente “para los paganos acostumbrados a este tipo de historias acerca de sus divinidades y taumaturgos, la proclamación cristiana de que Jesús realizó milagros, podría servir como contrapunto a su proclamación de un salvador aparentemente tan impotente que no fue capaz de escapar a la ignominia que suponía la muerte en una cruz”⁴⁶.

b) La crítica bíblica señala también la conexión intrínseca entre los milagros y la fe, de modo que los milagros de Jesús presuponen la fe, pero no la crean. Los milagros no son pruebas, de hecho el mismo Jesús no parece aceptar una fe que se apoye en milagros (Jn 4, 48) pues teme que dé lugar a una relación interesada con Dios⁴⁷. Aquí radicaría una posible explicación a su clara resistencia a utilizar los milagros como “pruebas de poder” que corroboren su misión (Mc 8,11-13; Mt 16.1-4).

c) En el mundo antiguo los milagros eran sociológicamente frecuentes⁴⁸. El mismo Jesús sabía y reconocía que otras personas también realizaban este tipo de acciones, tanto en Israel como en el mundo pagano. Esto supone que el verdadero significado de esas acciones no debe buscarse, como acostumbramos a hacer de modo espontáneo, pensando en intervenciones divinas extraordinarias que buscan romper el orden natural. Como ya hemos señalado, lo característico y específico de las actuaciones de Jesús es la entrañable compasión personal y la recta intención con que actúa, sin buscar el provecho personal.

Parece importante, por tanto, comprender dichos milagros como encarnación simbólica de su anuncio, de que la salvación definitiva está ya presente y actuante. De hecho en el evangelio de Juan el vocabulario del poder fue cuidadosamente evitado, no se habla de milagros sino de signos (*semeion*). Generalmente, el verbo “poder” aparece acompañado de negativa. Jesús no revela la mínima pretensión de imponerse por el poder y dominar a las personas, de modo que no hay lugar para el poder en ese evangelio. Nada de relación con la fuerza, ni como garantía de protección. Al contrario, lo que se propone es una relación fe y de amor⁴⁹. En los otros evangelios, el supuesto poder de Jesús es remitido al Padre y a una

⁴⁶ H. E. REMUS, *Miracle*: Anchor Bible Dictionary IV, Doubleday, New York 1992, 861. (Traducción Propia)

⁴⁷ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1984, 114

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 114.

⁴⁹ Cf. E. BABUT, o.c., 29.

realidad escatológica y trascendente: el Reino de Dios, hasta el punto que a veces Jesús llega casi a retirarse de la acción curativa: “tu fe te ha curado” (Mc 5,34; 10,52; Lc 7,50)⁵⁰.

El milagro, por tanto, tendría lugar en la interacción de tres realidades: el deseo salvífico de Dios Padre, la acción taumaturga de Jesús, y la confianza (fe) de los enfermos o sus allegados. Aunque la relación de las tres no está bien clarificada en el NT, es ahí donde la enfermedad e incluso la muerte empiezan a ser vencidas⁵¹. Por eso, la fe es parte integrante de la curación, porque “sólo así se convierte en anticipo de la salvación plena, en anuncio del Reino que ya está entre nosotros. Cuando la curación acontece, salud y salvación van unidas, integrando cuerpo y espíritu. Sin fe no hay curación (Mc 6, 1-6)”⁵².

Respecto a la acción taumaturga de Jesús, hay que señalar que según el testimonio de la Escritura las curaciones no se alcanzan tanto por el ejercicio de un poder exterior como por la emanación de una potencia (*dynamis*) que es irradiada por la persona de Jesús, hasta tal punto que parece ser ajena a su control (Lc 8,45-46). “Esto demuestra sobre todo que la fuente de toda curación se encuentra en la naturaleza propiamente divina de la vida. Ésta no sería otra cosa que ella misma, a saber, la vida”⁵³. El “poder” de Jesús consistiría, por tanto, en la capacidad de orientar el poder de vida que lo atraviesa y de asignarle una finalidad⁵⁴.

Como vimos en la sección anterior, “la verdadera curación no acaba con la desaparición de los síntomas, sino que conduce al hombre a recobrar su integridad y lo desata de todo aquello que lo aleja de sí mismo y de su verdadera naturaleza”⁵⁵. De ahí que los milagros que emanan de la persona de Jesús sean inseparables de la predicación del Reino⁵⁶. Sin embargo, al contrario que cualquier otro reino, el que Jesús anuncia y trae no se impone por la fuerza, ni a través de milagros o pruebas evidentes, sino que precisa ser aceptado. Por eso, las acciones de Jesús no buscan su gloria ni pretenden forzar a Dios, sino que buscan iluminar las mentes y mover los corazones para que crean en el amor salvador de Dios que se vuelca en el bien integral de sus hijos e hijas.

Como conclusión, cabe señalar que las palabras “señal-signo” (*semeion*), “obras” (*ergon*), “actos de poder” (*dynamis*), aparecen mucho más que “milagro” o “fenómeno extraordinario” (*teras*)⁵⁷. Además, absorben prácticamente la idea de “prodigio”, que casi siempre viene junto a “señal”. En su conjunto, lo que la Biblia considera son las señales y lo que quieren significar con tal palabra está lejos de lo que solemos entender por milagro y de

⁵⁰ Cf. F. RAMÍREZ FUEYO, o.c. (nota 31), 135.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 135.

⁵² A. TORRES QUEIRUGA, o.c., 145.

⁵³ M. GIMÉNEZ, o.c., 73.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 74.

⁵⁵ *Ibid.*, 76.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 74.

⁵⁷ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c. (nota 47), 114.

lo que ciertas religiosidades insisten en procurar. Podría concluirse, por tanto, que la fe bíblica y la fe cristiana, no son fe “de milagros”, no consisten en creer en un poder sobrenatural gratuito. La fe bíblica es discernimiento, aceptación de un reino absolutamente específico, confesión de la identidad real de Jesús de Nazaret⁵⁸. Veremos en el quinto capítulo, cómo esto condiciona notablemente lo que le cabe esperar de Dios, y lo que no, a una persona que sufre.

3. PASIÓN Y MUERTE

3.1 La última cena

El gesto fundamental que Jesús escogió para resumir su entrega y que la Iglesia celebre su memoria, también está cargado de la, ya repetida, cercanía a lo débil. La elección del pan y del vino como símbolo de su cuerpo y sangre, como señal de la nueva alianza, como modo de presencia entre nosotros, está envuelto en un clima de predilección y de estar cerca de lo más pobres y de los últimos. En la cultura mediterránea y, más todavía en el primer siglo, el pan y el vino constituían lo más simple y básico de la alimentación cotidiana. Eran lo que cualquier persona tenía para comer y lo que no faltaba en ninguna mesa. Cuando los mendigos pedían para comer reclamaban algo de pan y un poco de vino. De este modo, con estos símbolos se hace fácil celebrar su memoria e, incluso, permite hacerlo de modo frecuente y cotidiano. Si Jesús hubiese elegido algún otro alimento u objeto más sofisticado y elegante probablemente sería más valorizado, sin embargo se perdería el fácil acceso a la celebración de su presencia entre nosotros como nos pidió. La simpleza y el poco valor del pan y vino, permite celebrar a cualquier persona, incluidos los más pobres, esa cercanía de un Dios que quiso que todos tuvieran acceso a esta fiesta (Mt 22,9).

Jesús en la mesa con sus discípulos en la cena pascual (Mt 26,20-35) abre todo el pasaje de su pasión, estaba al corriente de lo que le iba a ocurrir y así se lo anunció a los discípulos con sus propias palabras. Esta deducción, a veces considerada como presciencia⁵⁹, no significa que esos momentos previos para Jesús fuesen fáciles. Peor aún, la palabra de Pedro y de los demás discípulos eclipsa la propia palabra de Jesús. Al final de este pasaje de Mateo parece que a Jesús, el que decimos que es la Palabra, le han quitado los suyos aquello

⁵⁸ Cf. E. BABUT, o.c., 63-64.

⁵⁹ Por desviarse del tema en cuestión, tampoco profundizaremos en la discusión acerca de la conciencia de Jesús y de si conocía su futuro. Destaca al respecto el artículo de K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología V*, Taurus, Madrid 1964, 221-243. El estado de la cuestión y una completa bibliografía referente al tema se encuentra en F. MILLÁN ROMERAL, *La conciencia de Jesús*, Miscelánea Comillas: Revista de Teología y Ciencias Humanas 103 (1995) 531-564; mientras que la contribución de la teología española puede encontrarse en F. MILLÁN ROMERAL, *La intervención de la teología española en la controversia sobre la autoconciencia de Jesús*: Estudios eclesiológicos 268 (1994) 3-40.

que es más suyo: la palabra. Sin embargo, porque Jesús fue capaz de desprenderse de lo más propio de sí, de su propia palabra, que es como entregar su vida, pudo en dichas situaciones amar hasta el extremo a todos. Diversos episodios de los evangelios, como la oración de Getsemaní, confirman que el despojo que hace de sí mismo Jesús no tienen nada de inhumano, sino que, al contrario, la Palabra se despojó de su palabra únicamente por sintonizar su sonido con el sonido de Dios padre⁶⁰. Sonido que, como veremos a continuación, es el silencio de la cruz.

Síntesis de toda la vida y de las opciones de Jesús es el lavatorio de los pies (Jn 13) que nos hace cercano el misterio de la humildad de Dios. El Hijo encarnado que se ciñe la toalla y pone la rodilla en la tierra, se humilla para realizar un trabajo propio de los criados de la casa, se abaja y sirve. La escena del lavatorio es un pórtico para la Pasión y este gesto forma parte del Amor hasta el extremo. No era un ritual litúrgico ni una puesta en escena aparatosa para que aprendamos, sino una faena necesaria en los rituales de la convivencia cotidiana. Ese abajo es la altura de Dios, y en esa humillación es donde brilla su gloria⁶¹. Es fácil entender a la incompreensión de Pedro, pues resulta un gesto terriblemente incómodo. Es la difícil lógica del servicio en sus dos vertientes: servir y dejarse servir. Lo más radical del lavatorio es la manera en que, una vez más en los evangelios, Jesús vincula servicio y poder. Realmente hay un contraste enorme entre el Dios “todopoderoso” y el Hijo postrado a los pies de sus discípulos. El Todopoderoso se muestra en todo su esplendor postrado, con la toalla en las manos, secando con delicadeza los pies de los suyos e invitando a hacer lo mismo⁶².

De este modo llega Jesús a la cruz como representante del Padre, por haber sabido conjugar la actividad y la pasividad tanto en su vida como en los momentos previos a su tan dura e incomprensible muerte. Así Jesús revela un sentido de su oblación: que no se basa en las propias fuerzas, cualidades o puños. Da a conocer que “la oblación tiene mucho de pasividad, y tiene todo de una adecuada y justa conjunción entre ésta y una sana y sagrada actividad”⁶³.

3.2 La cruz

Jesús no vino al mundo para morir; no era masoquista. Jesús no quiso el fracaso, la pasión y la cruz. Lo que quería es que los hombres se aparten del pecado, que siempre causa más dolor; lo que buscaba era la alegría del Reino de Dios, tratando de realizarla

⁶⁰ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, «Yo no soy». *Sólo soy representación del que sí es. El sacerdocio de Jesús en el Nuevo Testamento*: Sal Terrae 98 (2010), 178.

⁶¹ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, o.c. (nota 15), 159.

⁶² Cf. J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, *La Pasión en contemplaciones de papel*, Sal Terrae, Santander 2012, 21-22.

⁶³ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, o.c., 182.

incoativamente en el amor a los que sufren y con las palabras de consuelo de la promesa. Vino para vivir y dar vida abundante a todos los demás y, por eso, entró en conflicto con los poderes religiosos y civiles, que no actuaban según la voluntad de Dios. Su cruz es consecuencia de un ministerio muy activo, en el que el amor y la compasión por los desposeídos lo llevaron al conflicto con los poderosos.

Jesús terminó muriendo por haber insistido hasta el final en revelar a Dios como diferente y por haberlo hecho con una praxis distinta de la del poder religioso, haciéndose cercano y liberador del hombre concreto y, al mismo tiempo, desenmascarando el poder religioso como una instancia de dominación, ajena a Dios y enemiga del hombre⁶⁴. Para Jesús, Dios es una Buena Noticia, y por esto tuvo que sufrir, porque había gentes que no querían que Dios fuese una Buena Noticia, sino el Todopoderoso legitimador de sus endiosamientos⁶⁵. La condena por parte del Sanedrín y la muerte de Jesús en la cruz buscaron demostrar la falsedad del rostro de Dios que anunciaba, como si el Dios expresado en su predicación del Reino entrase en contradicción con el Dios judío del Pentateuco. Según la concepción teológica según la cual la protección y bendición de Dios no son compatibles con el sufrimiento, la muerte de Jesús echaría por tierra su ser el Mesías y la imagen de Dios que lo acompañaba⁶⁶. Jesús muere como «un maldito» de Dios.

Las tentaciones, que vimos anteriormente, no serán sólo clave de lectura de la vida de Jesús sino también de su muerte en cruz donde, en orden inverso, se repiten tratando de reducir al Mesías a la nada⁶⁷. Primero, repitiendo la tercera tentación del desierto, los jefes de Israel se burlan sarcásticamente y constatan el fracaso absoluto del que se pretendía “el mesías de Dios” (Lc 23,25). Tanto su fidelidad como su fracaso se expresan en la presencia de los jefes de Israel cuyas burlas y cuyo triunfo ponen de relieve, una vez más, la crítica y la amenaza que ha significado Jesús para el poder religioso. La burla de los romanos hacia el rey de los judíos (Lc 23, 36-38) repite la segunda tentación. Por haber rechazado hasta el final el poderío y la riqueza, Jesús se ve ahora abandonado y ajusticiado, reducido a esa fragilidad que él nunca quiso encubrir con la mentira. Finalmente, la primera tentación es la última en la cruz: la tentación del pan necesario para vivir, es ahora la tentación de sobrevivir (Lc 23,39-43). Procede esta tentación de los que comparten su tormento, los otros condenados que quieren salvar su pellejo. Mientras sobre Jesús se desencadena por última vez toda la violencia de los poderes humanos, él se calla, salvo para responder a quien ve más allá de su aparente fracaso y reconoce su señorío futuro.

⁶⁴ Cf. F. VARONE, o.c., 83.

⁶⁵ Cf. T. CATALÁ, *Dios no se rebaja, se abaja*: Sal Terrae 94 (2006), 21.

⁶⁶ Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 43), 33-34.

⁶⁷ Cf. F. VARONE, o.c., 65.

De la verdad del hombre ante Dios, la verdad de su fragilidad, que sería inútil tratar de camuflar con las mentiras del poderío, de esa verdad por la que ha optado Jesús en la triple tentación, se desprende inmediatamente una praxis consecuente, un combate positivo, un combate hasta la muerte...⁶⁸

La muerte de Jesús es la consecuencia lógica de este compromiso que adquirió en las tentaciones. Es un combate profético hasta su muerte⁶⁹. Jesús no huyó y vivió constantemente en una situación absolutamente natural y vulnerable, rechazando todo mesianismo de fuerza y poderío, todas las mentiras llamadas “riqueza”, “poder” y “éxito”, que son las que ocultan al hombre su propia fragilidad y le hacen creerse capaz de hacer realidad por sí mismo su deseo ilimitado. Y si Jesús es rechazado, es porque él puede ser vida y revelación. Jesús, por lo tanto, muere por haber vivido hasta el final la verdad del hombre y de Dios: que el hombre es un deseo frágil pero que puede “anclarse” en Dios⁷⁰. Jesús sufre porque ama hasta el extremo, ha trabado su vida compasivamente con los abatidos y marginados; Jesús no puede generar violencia para conseguir poder y éxito en nombre de un Dios que es Fuente de la Vida. De este modo, “el que alivió soledades se siente solo; el que acompañó a los abatidos experimenta abatimiento; el que convocó compañeros se siente abandonado; el que dio esperanza a los fracasados se siente fracasado...”⁷¹. Pero Jesús no se retiró, sino que asumió todas las consecuencias de su compromiso por la vida, y al final es tachado de blasfemo, torturado y ejecutado.

El anonadamiento definitivo y completo de Dios, que se da en la cruz de Jesús, significa que Dios no entra simplemente en la finitud del hombre sino, más radicalmente, en su situación de abandono. Jesús se va haciendo siervo despojándose de todo, incluso de la dignidad humana, abajándose hasta ser despreciable, hasta lo más bajo, para poder salvar y hacer participar de la vida divina también a los últimos, los más débiles, los más fracasados. Es por esto que “la imagen de Jesús en la cruz es la expresión máxima de la debilidad de Dios, pero también de su amor fiel insuperable”⁷². Así se convierte en representante y salvador universal en un doble sentido: intensivo, incluye el todo del hombre y mujer; y extensivo, se refiere a todos, pues asumiendo lo humano asume también la negatividad del dolor y de la pobreza, la soledad de abandono y de la marginación⁷³. Este abajamiento de Dios hasta la cruz es algo que nos supera, que no terminamos de entender y que, probablemente, cuando creemos comprenderlo es porque lo hemos distorsionado. En la

⁶⁸ *Ibid.*, 70.

⁶⁹ *Cf. Ibid.*, 57.

⁷⁰ *Cf. Ibid.*, 66.

⁷¹ T. CATALÁ, o.c., 21.

⁷² B. GONZÁLEZ BUELTA, o.c. (nota 9), 567.

⁷³ *Cf. P.R. GOMES, O Deus im-potente. O sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*, Loyola, São Paulo 2007, 75.

historia ha habido tantos intentos de explicar la muerte de Jesús que se llegó a hacerla comprensible:

En vez de *dar* un sentido, o de ayudar a vivir con sentido un sinsentido, se llegó a *quitar* el sinsentido que constituía el punto de partida. (...) Y por eso, al querer hablar religiosamente de la muerte de Jesús, con un lenguaje que es necesariamente de universales, pues ha ocurrido que de dar sentido a *esta* muerte de Jesús se llegó a dar un sentido a *todo* el dolor y toda muerte, y a ver la muerte de Jesús como un caso particular –el más sublime si se quiere– de esa ley general por la que el dolor expía, el sacrificio reconcilia y el precio rescata⁷⁴.

Sin embargo, en la cruz ni hay poder ni hay futuro. Es el radical fracaso de todo pasado y presente, y la cerrazón de todo futuro⁷⁵. Podemos concluir con algunas enseñanzas para nuestra propuesta ética y pastoral del quinto capítulo: tanto el dolor como la cruz de Jesús no son modélicos ni paradigmáticos. No nos enseñan a cómo vivir el sufrimiento, sino que nos revelan algo del misterio que se oculta en el dolor⁷⁶. Misterio que nos habla de un Dios que no triunfa sobre el poder del mal, sino que sucumbe ante él; misterio que nos habla de una cruz que no revela omni-potencia sino im-potencia. Nuestra interpretación desde la fe ve en ello el amor solidario de Dios hacia los hombres llevado al extremo, hasta el final, pero en directo lo que aparece es el triunfo del mal y la muerte sobre el Dios de vida. Que en esta lucha el verdadero Dios pueda perder, y que a través de esa pérdida pueda mostrarse como el verdadero Dios, exige repensar su trascendencia⁷⁷.

3.3 La redención de la cruz

El considerar como redentora la cruz de Jesús, sin querer, puede convertirse en justificación de todo dolor y en bendición de toda injusticia. Esto supondría que Jesús murió por una especie de necesidad metafísica, como acto sacrificial que expía la culpa, como precio de rescate⁷⁸. Por consiguiente, no habría causas en la vida de Jesús que lo llevan a la muerte, sino que son causas trascendentes, de la voluntad de Dios. No sería fruto de una opción de vida sino fruto de unas leyes vigentes en las alturas que hacen parecer a las causas históricas como meras marionetas. También hubo intentos de eliminar esta incomprendibilidad del Dios de Jesús con afirmaciones como que la muerte sólo fue aparente, que Dios se marchó antes de que muriese, o que estaba unido sólo en alma pero no al cuerpo de Jesús⁷⁹. Todas estas ideas falsifican la cruz de Jesús, la cual siempre tuvo y tendrá una dureza escandalosa y difícil de aceptar⁸⁰. La cuestión es entender que la muerte

⁷⁴ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca ⁶1987, 77.

⁷⁵ Cf. J. SOBRINO, o.c., 315.

⁷⁶ Cf. F. RAMÍREZ FUEYO, o.c. (nota 31), 139.

⁷⁷ Cf. J. SOBRINO, o.c., 315.

⁷⁸ Así lo concebía la teología de San Anselmo en el S.XI como vimos en el capítulo primero.

⁷⁹ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c. (nota 74), 79.

⁸⁰ Se abre aquí la cuestión de cuáles de tales afirmaciones serían heréticas, dando lugar a la historia de los Dogmas cristológicos de los primeros siglos, sin embargo se desvía de nuestro tema en cuestión.

de Jesús tuvo sus causas históricas, y el mero hecho de que las hubiese ayuda a superar algunos de estos engaños.

La muerte en sí misma no tiene nada de atractivo ni para Jesús ni para Dios; lo que le atraía era la vida verdadera, aun cuando para alcanzarla tuviese que dejarse matar. Lo que le atraía era el rechazo del poder y sus mentiras, aun cuando para persistir en esta actitud tuviese que ser él su primera víctima. Lo que le atraía era la voluntad de revelar al Dios misericordioso, aun cuando para revelarlo hasta las últimas consecuencias tuviese que ser sacrificado por quienes obtienen poder y provecho del falso dios de los sacrificios. Lo que le atraía, en fin, era el deseo de libertar a los pequeños aunque tuviese que ser entregado a la violencia de los grandes por resistir a sus deseos de poder. Es en este sentido en el que la muerte de Jesús pudo ser necesaria, de hecho Jesús fue lo bastante lúcido para saberlo y decírselo a sus amigos. Pero no era una necesidad derivada de un trágico contrato, ni era tampoco una fatal exigencia del dios de los sacrificios. Se trataba de la necesidad histórica, no trascendental ni eterna, de “dar testimonio de la verdad” (Jn 18,37) hasta el final y al precio que fuese⁸¹.

El Padre no quiere ver sufrir a Jesús. No lo ha querido nunca. ¿Cómo va a querer la destrucción injusta de un inocente? ¿Cómo va a querer aquel final trágico para su hijo más querido? Lo que el Padre quiere es que Jesús sea fiel hasta el final, que siga identificado con todos los desgraciados del mundo, que siga buscando el Reino de Dios y su justicia para todos. Ni el Padre busca la muerte ignominiosa de Jesús, ni Jesús le ofrece su sangre pensando que le será agradable⁸².

Si el Padre pudiese haberlo librado del dolor y del mal provocados por la finitud, por la libertad humana y por las estructuras injustas, lo habría hecho. No hay alternativa: o el Hijo se encarna y asume las condiciones concretas de la finitud, o no se realiza el proyecto de la redención. Al ser auténticamente humano, ya trae la muerte física inscrita en su biología, del mismo modo que necesita comer y beber. Si no hubiese tenido la experiencia de la muerte, no sería verdadero hombre ni la habría vencido. La muerte violenta, asesinado en cruz en la plenitud de su vida, no forma parte de la necesidad de la encarnación, pero hace parte de asumir las consecuencias provocadas por la libertad humana. Sin embargo, no nos gusta el recuerdo de un Dios crucificado y por eso falseamos su cruz convirtiéndola en ídolo de nuestro pragmatismo y de nuestro optimismo⁸³, pero la teología cristiana necesita del recuerdo vivificador del dolor de Dios en la cruz:

Lo que da valor redentor al suplicio de la cruz es el amor, y no el sufrimiento. Lo que salva a la humanidad no es algún «misterioso» poder salvador encerrado en la sangre derramada ante Dios. Por sí mismo, el sufrimiento es malo, no tiene fuerza redentora alguna. A Dios no le agrada ver a Jesús sufriendo. Lo único que salva en el Calvario es

⁸¹ Cf. F. VARONE, o.c., 91.

⁸² J. A. PAGOLA, o.c. (nota 16), 448.

⁸³ Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*: Selecciones de Teología 45 (1973) 5.

el amor insondable de Dios, encarnado en el sufrimiento y la muerte de su Hijo. No hay ninguna otra fuerza salvadora fuera del amor. El sufrimiento sigue siendo malo, pero, precisamente por eso, se convierte en la experiencia humana más sólida y real para vivir y expresar el amor⁸⁴.

Esto se torna esencial para una propuesta moral y pastoral de la vivencia del sufrimiento. Si Dios creó el mundo a pesar del mal, si nos envió a su Hijo como participante de nuestras limitaciones, siendo afectado por el mal y sufrimiento traducidos en su pasión y muerte, significa que el amor, la vida y la libertad superan la negatividad existente:

¿Quiere Dios la muerte de Jesús en la cruz? ¿Nos podría haber redimido Jesús con una sonrisa? Tiene una respuesta correcta, que es: “sí”, porque en esa sonrisa Jesús habría expresado todo su amor al Padre; pero tiene una respuesta, también correcta, que es: “no”, porque esa sonrisa de amor al Padre, en un mundo de pecado, lleva necesariamente aparejada la muerte⁸⁵.

3.4 El “silencio” de Dios en la cruz

Si ya el mismo hecho de que Jesús, el Hijo de Dios, muriera en cruz es en sí escandaloso, la descripción que los evangelios hacen de su muerte en nada disminuye el escándalo, sino que lo aumenta describiéndola como algo sobrecogedor. Jesús no muere placentera ni hermosamente, ni como un gran sabio al estilo de Sócrates, ni con la tranquilidad estoica de Séneca⁸⁶.

Hay un nivel de la pasión que resulta todavía más desconcertante, el que Dios calle cuando la vida del Hijo ha sido eliminada de manera brutal. Esta nueva forma de ser de Dios para con Jesús, desde el abandono, distanciamiento o silencio, resulta lo más duro de la muerte de Jesús. En la cruz el pecado aparece con mayor poder que el Padre Dios⁸⁷. Es el silencio de Dios ante el atropello de los justos: ¿por qué y hasta cuándo? Son dos gritos ensangrentados que nunca han cesado de resonar en el Viernes Santo de la Historia.

Lo cierto es que en la cruz de Jesús, objetivamente, Dios no hace ni dice nada. Sin intervenir deja que las cosas sean, incluso esa terrible cosa que es la muerte del Hijo. Esto plantea el grave problema de si (y cómo) en el Gólgota el no-hacer y el no-decir de Dios, nos revelan algo de Él⁸⁸. Dicho silencio es entendido por los acusadores de Jesús como la ratificación divina del juicio que ellos han emitido contra él (Mc 15,31). También Jesús llega a percibir este silencio de su Padre como un signo de ausencia y abandono (Mt 27,46). Sin embargo, este silencio es un signo manifiesto de que la comunión del Padre con el Hijo fue voluntaria y efectiva⁸⁹. Si Dios directamente no habla, no es por parálisis sino porque prepara

⁸⁴ J. A. PAGOLA, o.c. (nota 16), 451.

⁸⁵ J. R. BUSTO, o.c. (nota 7), 140.

⁸⁶ Cf. J. SOBRINO, o.c., 300.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 305.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 306.

⁸⁹ Cf. J. MOINGT, o.c., 238.

una respuesta fiel a los ritmos humanos de gestación de su novedad en la historia⁹⁰. Por eso, no se trata de un silencio absoluto. El Padre y el Espíritu están ahí crucificados con el Hijo. Puede que no se “oiga” a Dios en la cruz, pero no se puede olvidar que Jesús mismo es su Palabra. Por eso en la pasión de Jesús, “el supuesto silencio de Dios en Getsemaní o en la cruz no es tal: toda la Pasión es la palabra que Dios está pronunciando. El que era Hijo y el que proclamaba la Palabra, se convierte en la Pasión en Palabra él mismo”⁹¹.

El silencio del protagonista Jesús, frente a los largos discursos edificantes de otras narraciones. La muerte de Jesús se presenta, a diferencia de la muerte incluso violenta, forzada e injusta de otros personajes, como la muerte de un justo contra muchos enemigos, y de un justo silente, cuya muerte no es ocasión de enseñanza o admiración. No sigue los parámetros narrativos de una “muerte noble”. En Marcos, más que en los otros evangelistas, podría decirse que la muerte es ella en sí misma, sin necesidad de discurso, la que habla⁹².

Esa voz se encontró con otras muchas voces con lógicas diferentes, incluso algunas veces tratando de silenciarlo o despreciarlo. Jesús, amando hasta el extremo, es la palabra definitiva de Dios, que sonó durante toda su vida y con más fuerza en el silencio de la cruz. Esta Palabra habla de un camino que supone una exigencia moral para todo cristiano: el del amor radical, que supone una opción de especial urgencia ante los más rotos y marginados.

3.5 Las palabras de Jesús en la cruz

Es también el silencio lo que caracteriza la respuesta de Jesús crucificado ante quienes lo desprecian al pasar por delante de él y ante las peticiones a bajar de la cruz y salvarse a sí mismo (Mc 15,32; Mt 27,42). Sin embargo, Jesús sí que habló en la cruz, de modo que tuvo en su Pasión su “púlpito” definitivo. En la cruz, Jesús no habla de venganza o de castigo, no hay reproche ni exigencia, no hay furia ni condena. Sus palabras dejan ver su cansancio, su dolor, su pasión y su promesa⁹³. En el fondo, las palabras de Jesús en la cruz son un último canto de amor. En esos momentos finales, sus gestos y palabras expresan su verdad radical con la desnudez de quien no tiene nada que ganar ni perder, de quien sabe que llega su hora y puede prescindir de adornos. Ahí nos muestra el amor que se da hasta el final, que se derrama hasta la última gota, hasta el último aliento, hasta que no queda nada más por dar, cuando ya todo se ha cumplido.

Las últimas palabras de Jesús «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46 y Mc 15,34) son un grito desesperado de ayuda que muestra el dolor y la soledad de quien se siente dejado de la mano de Dios. Jesús, que ha dado la cara por él, implora

⁹⁰ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, o.c. (nota 15), 87.

⁹¹ F. RAMÍREZ FUEYO, o.c. (nota 31), 137.

⁹² *Ibid.*, 137.

⁹³ Cf. J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, o.c., 203.

fidelidad a su Padre⁹⁴. Sin embargo, al no llamarlo “Padre” se sitúa en el ámbito del resto de los mortales⁹⁵. Hablan de un amor que busca su fuente última en Dios, y por eso llama, pregunta, grita y expresa necesidad, “porque el amor no es todopoderoso, sino pobre”⁹⁶. Grita su abandono con el inicio del salmo 22, que expresa la cruel soledad que experimenta un profundo creyente. Desde esa vivencia se dirige a su Dios.

Resulta ilustrativo el hecho de que, a lo largo de la historia, se hayan dado diferentes interpretaciones de estos primeros versículos del salmo 22 en labios de Jesús en cruz. Son intentos de suavizar el abandono de Dios que no se hacen por fidelidad a la exégesis del texto, sino por *aprioris* teológicos⁹⁷. Un ejemplo de esto lo encontramos en los Padres de la Iglesia, ofreciendo distintas interpretaciones metafóricas y alegóricas⁹⁸. Todo esto muestra lo difícil que es aceptar el posible abandono de Dios en la cruz de Jesús. Nuestra propia fe nos lleva a pensar que, de algún modo, Dios sí que estaba presente y no se desentendió radicalmente de la suerte de Jesús. Ya, en toda la historia bíblica, la queja y el reproche ante la posible ausencia de Dios no excluye la esperanza, sino que van juntas⁹⁹.

Este salmo 22 es una lamentación que se transforma en alabanza. El sufrimiento del fiel es experimentado como su abandono por Dios; pero en el dolor y la tristeza de la muerte el fiel comprende que Dios es Señor desde el comienzo y que lo salva para una vida nueva. El salmo hace de esta experiencia, con la ayuda del lenguaje apocalíptico, un destino típico y paradigmático. La liberación de la angustia de la muerte se convierte así en el lugar de la irrupción del reino de Dios escatológico. Por eso la palabra de Jesús “Dios mío, por qué me has abandonado” no es un grito de desesperación, sino una oración que está segura de ser escuchada y que espera la llegada del reino de Dios¹⁰⁰.

Cuando Jesús grita esas palabras une dos elementos distintos: a) su sufrimiento y angustia al sentirse abandonado, y b) su unión solidaria con los “crucificados” de la historia:

a) Él que había vivido tan cerca de Dios, de su Reino y de su gracia, y que así lo había predicado, no podía entender su entrega a muerte en la cruz meramente como un infortunio o como un malentendido humano, sino estaba tan abrumado por la angustia y el dolor que tuvo que experimentarla como abandono por parte de aquel al que se había atrevido a llamar “mi Padre”¹⁰¹. Jesús no reniega de Dios, no rompe con él. Sabe que Dios es su Padre, pero no lo siente cerca y gozoso como otras veces. Como el Padre siempre ha sido el único centro de su existencia, su dolor es enorme. La agonía que nubla su mente no le deja comprender,

⁹⁴ Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1975, 214.

⁹⁵ Cf. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, vol. II, Doubleday, New York 1994, 1.044-1.051.

⁹⁶ J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, o.c., 202.

⁹⁷ Cf., J. SOBRINO, o.c., 302-303.

⁹⁸ Cf. P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1971, 220ss.

⁹⁹ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 2006, 176-177.

¹⁰⁰ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1984, 146.

¹⁰¹ Cf. J. MOLTMANN, o.c. (nota 94), 210.

y pregunta el porqué de esta lejanía que le congela el corazón. Se da una ruptura dentro de él entre lo que sabe del Padre y lo que siente ahora, como si su alma estuviese resquebrajada¹⁰².

b) También este grito, de alguna manera, forma parte de la solidaridad con los pobres y hambrientos presente en toda la vida de Jesús. Solidaridad que lleva a una permanente transformación de la historia y que es una exigencia de comportamiento para él, es fruto del amor gratuito del Dios de su fe y esperanza. De allí su entrega y alabanza finales. El hecho es que Jesús hace suyo este grito del salmo y, clavado en la cruz, presenta al Padre el dolor y el abandono de toda la humanidad. Esta profunda comunión con el sufrimiento de los seres humanos le hace entrar hasta lo más hondo de la historia en el momento mismo en que su vida está a punto de terminar¹⁰³: “El grito de Jesús en la cruz hace más fuerte y hondo el clamor de todos los Jobs, individuales y colectivos, de la historia humana”¹⁰⁴. A este grito de Jesús en la cruz Dios responde también con silencio; el mismo silencio de Dios a un Jesús que atraviesa y padece toda la dureza y dificultad de su vida mortal: “éstos son los ejes que sostienen la cruz de Jesús, el Crucificado”¹⁰⁵.

Toda esta reflexión sobre el modo de vivir y, especialmente, la manera en que murió Jesús, condicionan y nos sirven de filtro de cara a las distintas imágenes de Dios presentadas anteriormente, proponiendo una bien diferente (como veremos en el próximo capítulo).

4. RESURRECCIÓN

4.1 Una victoria sobre la muerte que confirma y abre a la esperanza

La ejecución de Jesús cuestionaba todo su mensaje y obra. Aquel final trágico planteaba un grave interrogante incluso a sus seguidores más fieles:

¿Tenía razón Jesús o estaban en lo cierto sus ejecutores? ¿Con quién estaba Dios? En la cruz no habían matado solo a Jesús. Con él habían matado también su mensaje, su proyecto del reino de Dios y sus pretensiones de un mundo nuevo. Si Jesús tenía razón o no, solo Dios lo podía decir¹⁰⁶.

El aparente silencio de Dios en la cruz no significaba abandono del crucificado y complicidad con los crucificadores. Dios estaba con Jesús y por eso, al morir, resucitó en sus brazos. La resurrección muestra que Dios estaba con el crucificado de manera real, sin intervenir contra sus verdugos pero asegurando su triunfo final. Esto atribuye el rasgo último y más definitivo a la muerte de Jesús, de manera que hace conectar estrechamente su muerte

¹⁰² Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, o.c. (nota 15), 105.

¹⁰³ Cf. G. GUTIÉRREZ, o.c., 179.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 182.

¹⁰⁵ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *¡No te bajes de la cruz! Subir al encuentro del Dios de Jesús crucificado: Sal Terrae* 92 (2004), 226.

¹⁰⁶ J. A. PAGOLA, o.c. (nota 16), 446.

con su vida histórica. El Dios que parecía no estar, que parecía guardar silencio, en la resurrección muestra su presencia¹⁰⁷. Este Dios que acoge a Jesús en el interior de su muerte no ha estado nunca separado de él. Mientras agonizaba, Dios estaba con él sosteniéndolo con su amor fiel, sufriendo con él e identificándose con él, como muestra la resurrección.

La resurrección supone que la última palabra no la tenga la muerte sino la vida, pero no sólo en abstracto sino que, en concreto, recapitula y no olvida el cómo vivió Jesús. De manera proléptica, nos muestra que Dios formaba parte de su proyecto y esperanzas, estando ya presente desde el inicio de su vida. Diversas teorías sobre la muerte de Jesús, como las expiatorias, cometen el error de olvidar su vida como la auténtica magnitud redentora. El final de Jesús fue consecuencia de su vida. No fue una muerte natural sino como un condenado, echado fuera del sistema humano por la conflictividad de su vida.

La resurrección fue un fenómeno único, sin paralelo en el mundo, estando fuera de la historia pero con implicaciones en ésta. Se puede percibir en los textos llegados hasta nosotros la alegría de los primeros discípulos al descubrir que Dios no abandonó a Jesús sino que salió en su defensa, se identificó con él, despejando para siempre cualquier ambigüedad. De hecho, la resurrección en sí misma nunca fue descrita, sin embargo se tornó objeto de fe a partir de apariciones, sin que jamás los discípulos la negasen, siempre fieles a Jesús¹⁰⁸. Ella obliga a los cristianos a reconocer esa muerte, divisando en ella el culmen de la posición de Dios, la expresión máxima de su amor, de su compromiso con la humanidad, la demostración más amplia de cómo es, en realidad, el poder del amor de Dios: “si Dios ha resucitado de este modo a Jesús, entonces ese mismo futuro se convierte en una esperanza y posibilidad real para todos nosotros”¹⁰⁹.

Para los seguidores de Jesús, la resurrección no es solo una victoria sobre la muerte, es la reacción de Dios que confirma la persona de Jesús y desautoriza a quienes lo condenaron. El Resucitado es el Crucificado, pero no al revés: “El creyente sólo conoce un Mesías fracasado. Fracaso que no vale por sí mismo, masoquistamente o bultmanianamente, sino que pertenece intrínsecamente al hecho de la resurrección y está iluminado por él”¹¹⁰. De esta manera la resurrección se convierte en una confirmación y legitimación de todo lo que fue la vida de Jesús: no se rechaza su historia, sus opciones, su proyecto. En la resurrección Dios confirma y justifica el mensaje, ministerio y proyecto de Jesús: no es una mera respuesta ante la incomprensibilidad de la cruz y el fracaso de su proyecto, a modo de un gran milagro, sino que es la legitimación de toda su vida, reconociendo su fecundidad y

¹⁰⁷ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander 1987, n.223, 132.

¹⁰⁸ Cf. E. BABUT, o.c., 96.

¹⁰⁹ E. A. JOHNSON, o.c., 75.

¹¹⁰ J. I. González Faus, o.c. (nota 47), 165.

sus frutos. En ella, Dios revela que es realmente tal como Jesús lo predicó. Supone, por tanto, una rehabilitación de lo que fue el centro de la vida y misión de Jesús, el Reino de Dios:

Lo que Jesús anunciaba en Galilea sobre la ternura y misericordia del Padre es verdad: Dios es como lo sugiere Jesús en sus parábolas. Su manera de ser y de actuar coincide con la voluntad del Padre. La solidaridad de Jesús con los que sufren, su defensa de los pobres, su perdón a los pecadores, eso es precisamente lo que él quiere¹¹¹.

Fue el encuentro con el Señor resucitado lo que permitió a los primeros testigos reconstruir su esperanza respecto a la vigencia del mensaje de Jesús y, por tanto, sobre la verdad de los contenidos de ese Reino que Jesús había predicado. Este encuentro les hizo caer en la cuenta de que todo lo acontecido en Jesús era pura manifestación del amor incondicional de Dios. Sin embargo, esto no borró la muerte de Jesús en la cruz, sino que el Resucitado se presenta a los discípulos con las llagas de los clavos y la herida del costado¹¹². La consideración dominante en una cristología “ascendente” o “desde abajo” es que la resurrección no le sucedió a cualquiera, sino al Crucificado¹¹³. Por eso, cuando el Resucitado se aparece muestra sus manos y costado llagados, y no un aura de gloria ni se muestra banalizando su llanto y aflicción: muestra sus heridas pronunciando una palabra de paz sobre sus discípulos. Esta paz es la expresión radical del Amor Incondicional hasta el extremo.

La cruz y la resurrección se revelan en esta dialéctica: una no niega la otra. La resurrección nos posibilita percibir que el Reino de Dios, anunciado por Jesús, está oculto bajo su contrario: la felicidad bajo el sufrimiento, la omnipotencia bajo la debilidad, la gloria bajo la humillación. El Resucitado incluye el sufrimiento y el dolor, al mismo tiempo que, en un horizonte más amplio, relativiza el mal. Decir que Jesús murió y resucitó “por los hombres y por nuestra salvación” significa afirmar que el mal y el dolor no son causados o permitidos por Dios, sino combatidos por él hasta la muerte por amor a los seres humanos. El destino de Jesús muestra la solidaridad con el sufrimiento de los derrotados de la historia. La resurrección revela su amor al pequeño, al aniquilado y condenado a muerte. Así Jesús se torna, como veremos en el capítulo quinto, esperanza para los que sufren y para los crucificados de la historia, y recuerdo de los muchos que murieron y mueren por la injusticia.

4.2 El Dios revelado en Jesús de Nazaret, en su cruz y resurrección

Hemos ido viendo cómo la vida de Jesús (sus palabras, obras, opciones, signos, etc.) parece no justificar un hablar de Dios desde criterios demasiado “positivos” de grandeza y

¹¹¹ J. A. PAGOLA, o.c. (nota 16), 447.

¹¹² Existe unanimidad en la afirmación teológica de que el resucitado es el mismo que el crucificado. Sin embargo, desde la perspectiva exegética existe la discusión de si el cuerpo del resucitado portaría o no las marcas de la Pasión. Consideramos aquí la postura mayoritaria. Pueden verse partidarios de ambas posturas y argumentos en F. RAMÍREZ FUEYO, *¿Y si no hay heridas en Jn 20,19-29?*, en J. GARCÍA DE CASTRO, S. MADRIGAL (ed.), *Mil gracias derramando, Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, UPCo, Madrid 2011, 171-184.

¹¹³ Cf. E. A. JOHNSON, o.c., 75.

poder. Especialmente en el culmen de la revelación que, como hemos indicado ya, tuvo lugar en la cruz de Jesús, “la trascendencia de Dios no puede ser pensada desde el “más” de lo positivo (...) sino que tiene que ser pensada también desde lo negativo. Al ser mayor de Dios le compete el hacerse el Dios menor”¹¹⁴. Paradójicamente, en el deseo divino de asumir lo que es menor es donde aparece esta trascendencia nueva.

Parece que lo normal ante el conflicto que llevó a la muerte de Jesús, era esperar una divinidad que actuase para evitar el sufrimiento y la adversidad de su Hijo, que entrase en lucha y ejerciese su poder para evitar el sufrimiento del inocente y rescatarlo de las manos de sus enemigos aplastándolos y eliminándolos¹¹⁵. Sin embargo Dios parece desaparecer en la cruz a la mirada del mundo puesto que en ella no se manifiesta con poder. Este hecho de que desaparezca a la mirada creyente en el ser mismo de Jesús, es algo que, como hemos visto en el capítulo anterior, se muestra coherente con la historia de la Revelación desde su comienzo¹¹⁶. Al aproximarnos al Misterio Pascual de su muerte y resurrección descubrimos, como hizo la comunidad primitiva, que la cruz de Jesús nos arroja un nuevo rostro de Dios: “el Dios liberador que salva de la muerte precisamente asumiendo su dolor y su negatividad. El Dios todopoderoso, de algún modo, se había hecho impotente”¹¹⁷.

Desde la cruz, el lenguaje del “más” tiene que ser complementado con el lenguaje del “menos”: Dios está también en lo pequeño, en el sufrimiento, en la negatividad; todo ello le afecta también a Dios y lo revela. Al Dios “mayor” hay que añadir el Dios “menor”. Y la trascendencia de Dios se expresa ahora, precisamente, en mantener la simultaneidad de la grandeza y la pequeñez de Dios¹¹⁸.

En la cruz se revela como Dios menor: en primer lugar, porque Dios no se muestra interpelando, sino en silencio; en segundo lugar, porque la cruz no revela a un Dios poderoso y triunfante sino que muestra el radical fracaso de todo pasado y presente y la cerrazón de todo futuro¹¹⁹. Por eso, desde la cruz de Jesús debe repensarse la trascendencia de Dios, no sólo desde lo positivo, sino también desde lo negativo. La revelación de Dios se vuelve “historia de dolor”, no para confirmar el dolor o eternizarlo, sino porque en un mundo caracterizado por el pecado, la lucha contra el sufrimiento conduce ella misma al dolor por amor¹²⁰.

Hemos visto que en la cruz Jesús no experimenta a Dios como su Padre tal como lo había experimentado durante el resto de su vida. Tampoco se relaciona con Dios como lo había hecho hasta entonces. Clavado en la cruz, Jesús renuncia a relacionarse con Dios Padre

¹¹⁴ J. SOBRINO, o.c., 316.

¹¹⁵ Cf. T. CATALÁ, *Anestesia emocional y escondimiento de Dios*: Manresa 84 (2012), 44.

¹¹⁶ Cf. J. MOINGT, o.c., 229.

¹¹⁷ J. R. BUSTO, o.c. (nota 43) 39.

¹¹⁸ J. SOBRINO, o.c., 314-315.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 315-316.

¹²⁰ El tema del dolor de Dios se abordará en el capítulo siguiente.

poderoso; Jesús “rompe” con el Dios con quien tan vinculado y unido había estado, con el Dios poderoso que comienza a instaurar su Reino en favor de los pobres. Al final de su vida tuvo que realizar un nuevo éxodo:

Jesús se religa, busca y pide ayuda a un Dios cuyo abandono experimenta profundamente; un Dios cuya fidelidad no es capaz de percibir; un Dios que no tiene ni poder ni futuro; un Dios que ni reina ni ofrece signos de su presencia y reinado a los pobres. En dicho lugar, Jesús conoce a un nuevo Dios: al Impotente, al Fracasado, al Infiel, al *sin pasado – sin presente – sin futuro*¹²¹.

¿Cómo entender el grito de Cristo en la cruz y el silencio del Padre? Este aparente retirarse de Dios, no es una inhibición apática ante lo acontecido, sino el modo de dejar aparecer en la detención, tortura y ejecución de Jesús, la mentira y el crimen. En este proceso se da una confrontación mortal entre dos percepciones de Dios: “un Dios Amor solidario con la víctima inocente que en su debilidad desenmascara al dios poderoso de la mentira”¹²². Dios estaba con Jesús en la cruz, de modo que el incomprensible silencio de Dios ante el destino injusto y cruel de su Hijo, no sólo no era escondimiento de Dios sino una revelación, una manifestación de Dios: se revela como Aquel que está a merced del hombre en la historia. Por tanto, se nos muestra como renunciando a su “poder” y sometiéndose al hombre, de modo que la ausencia de Dios en la historia no es lejanía, sino presencia anonadada.

Queda en cuestión la afirmación sin más de un Dios omnipotente, pues haría la muerte de Jesús totalmente injustificable. En el hecho de que “el pueblo escogido por Dios” no respetase a su Hijo, muestra el fracaso de Dios ante toda la humanidad¹²³. La forma de estar Dios en Cristo define su forma de ser en el mundo, esto significa que Dios no está en el mundo como podría estar o como esperaríamos encontrarle, sino que “renuncia a sus derechos”. Se autopresenta como un Dios débil que no impide las atrocidades¹²⁴. Jesús no bajó de la cruz, como le pedían aquellos que dudaban de su divinidad. No bajó porque el sufrimiento del mundo en el que se había implicado no es una mera broma pesada y cruel. No bajó porque Jesús no era mera apariencia humana que vino a jugar con el dolor de las criaturas (docetismo). Jesús estaba arraigado en las entrañas del Compasivo, por eso “no baja de la cruz porque el dolor del mundo está en las entrañas de Dios”¹²⁵.

Así, la reflexión sobre la cruz de Jesús hasta afirmar que fue por nosotros, no se limita sólo al acto de su muerte, sino que se extiende también a toda su vida terrena, en cuanto era una vida “no divina”. Por eso toda ella es reveladora del Padre y permite pensar a Dios como débil:

¹²¹ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, o.c. (nota 105), 228.

¹²² T. CATALÁ, o.c. (nota 115), 45.

¹²³ Cf. E. BABUT, o.c., 38.

¹²⁴ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c. (nota 74), 87.

¹²⁵ T. CATALÁ, o.c. (nota 115), 43.

Estamos en una visión bipolar de Dios. Una imagen de Dios “en tensión”. El Dios todopoderoso, convertido en impotente. El Dios eterno, hecho hombre mortal; el Dios infinito, llorando, necesitando que le cuiden, afectado por el sufrimiento y el dolor. Dios al encarnarse, ha asumido nuestra historia y, desde entonces, nuestra historia es su vida¹²⁶.

Sin embargo no podría acabar aquí todo, en coherencia con esta lectura la resurrección aparece como el signo de la liberación de Dios que irrumpe en este mundo. No evita la muerte de Jesús pero sí revela que, en último término, el amor de Dios es más fuerte que la muerte y el mal. Jesús resucitado encarna la intención de Dios en favor de todos los oprimidos, de modo que los asesinos no triunfen sobre sus víctimas. Por eso, el Reino de Dios no se establece en alianza con los poderes dominantes que causan tanto sufrimiento, sino con los que lo padecen. Jesús crucificado no es víctima pasiva ni Señor dominador, sino la Palabra liberadora de Dios que se solidariza con los pobres¹²⁷.

Debajo de todo esto no hay una decisión arbitraria, sino que la razón es que la actuación de Dios es manifestación de lo que Él es: amor (1Jn 4,8), lo cual no es sino donación, salir de sí. Por eso, cuando el amor va de la mano del poder, aquél transforma a éste en poder que se entrega. De ahí que sea precisamente el amor de Dios el que configura su poder y no al revés. Cuando Dios ejerce su poder salvador lo ejerce dándose¹²⁸. Este amor de Dios es inaudito. Mientras Jesús agonizaba, Dios no hizo ni dijo nada. No intervino. Sencillamente, sufrió la muerte de su querido Hijo por amor a los hombres. En esa «crucifixión-resurrección» se nos revela de manera suprema el amor de Dios: “En Jesús «crucificado-resucitado», Dios está *con* nosotros, solo piensa *en* nosotros, sufre *como* nosotros, muere *para* nosotros”¹²⁹.

BALANCE FINAL DE LO RECORRIDO HASTA AHORA

En nuestro acudir a la Revelación buscando contrastar las diferentes imágenes de Dios que resultan inadecuadas a la hora de enfrentar el misterio del sufrimiento, vimos que en el AT era posible encontrar un paradigma repetido que llamábamos de la debilidad y el “sin-poder” de Dios. Tras ver en los evangelios cómo Dios se revela en el modo de encarnarse, en el modo de vivir de Jesús, en sus obras, sus opciones, sus palabras, y, por encima de todo, en su muerte y resurrección, podríamos concluir que ese mismo paradigma continúa presente. Además, al estar situada la plenitud de la revelación en la cruz de Jesús, los rasgos principales que ésta nos ofrece de Dios son el de su “impotencia” y su solidaridad con los pobres y sufrientes. Toca ahora la tarea de profundizar y afinar en la imagen de Dios, y sus

¹²⁶ J. R. BUSTO, o.c. (nota 7), 119.

¹²⁷ Cf. E. A. JOHNSON, o.c., 109-110.

¹²⁸ Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 43) 40.

¹²⁹ J. A. PAGOLA, o.c. (nota 16), 449.

características, que se concluye del estudio hasta ahora realizado. Lo llevaremos a cabo en el siguiente capítulo, buscando poder explicar y hacer aceptable, a los ojos de la fe y de la doctrina católica, la idea de un Dios que sufre y que se vuelve impotente o, como lo comenzaremos a llamar, un Dios “tododebilidoso”.

Si hemos seguido la pista a esta imagen de Dios es porque creemos que es la que mejor nos permite afrontar el problema del sufrimiento, además de ser la que más luces nos aporta tanto de cara a la vivencia del propio sufrimiento, como con vistas a acompañar a la persona que sufre. Esto nos lanzará a la posterior tarea de explicitar e intentar sistematizar una propuesta ético-teológica que contenga dichas luces para afrontar la vivencia del sufrimiento (propuesta moral) y a su combate o acompañamiento (propuesta desde la praxis). Será el capítulo quinto en el que abordaremos esta última tarea.

CAPÍTULO 4: EL DIOS CRISTIANO Y EL SUFRIMIENTO EN LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

1. UN INTENTO DE HABLAR DEL DIOS DE JESÚS

1.1 El camino emprendido

Todo el estudio realizado hasta ahora es buscando algunos rasgos de Dios que nos ayuden, ante la realidad del sufrimiento, a discernir “de qué dios mejor callar y de qué Dios podemos y debemos hablar”¹. Generalmente las metáforas y los modelos básicos usados en nuestra teología para hablar de Dios se mantienen casi inalterados, siendo triunfalistas, monárquicos y patriarcales. De alguna manera ha ido habiendo abundante *desconstrucción* de la iconografía tradicional, pero escasa *construcción*. Si queremos entender nuestra fe mediante conceptos apropiados para nuestro tiempo, en un mundo postcristiano en el que ya no podemos aceptar como verdad lo que era moneda corriente en otros tiempos, no podemos acudir a metáforas y modelos anticuados y opresivos². “La negativa a afrontar la tarea constructiva tiene como consecuencia, o bien el retorno a modelos anacrónicos -una retirada conservadora-, o bien un abandono de todas las imágenes en favor de un lenguaje abstracto. Lo primero recluye al cristianismo en un gueto; lo segundo, lo vuelve estéril”³. Esta es nuestra tarea: hablar de un Dios (usar alguna analogía para Él y su relación con el mundo) que sea verosímil para nosotros hoy ante la realidad del sufrimiento.

Hemos comenzado acudiendo a la Biblia en busca de analogías y conceptos fecundos sobre el ser de Dios, los cuales debemos entender como modelos o “ejemplos *de* teología más que como imperativos *para* la teología”⁴. Está búsqueda, en tanto que constructiva y metafórica, no “desmitologiza”, sino que “remitologiza”⁵, es decir, busca identificar y discernir las metáforas y modelos de la experiencia que puedan expresar más adecuada e iluminadoramente nuestra fe ante la realidad sufriente. Esto supone asumir algunos riesgos, pues el reconocimiento de una característica del ser de Dios precisa de cierto impacto. Para hablar de Dios, necesitamos muchos modelos, adjetivos y analogías, ya que ninguno lo abarca por completo ni lo remite adecuadamente por sí solo. Todos son inexactos, parciales e inadecuados, de modo que quedan iluminados los unos por los otros.

¹ T. CATALÁ, *Anestesia emocional y escondimiento de Dios*: Manresa 84 (2012), 41.

² Cf. S. MCFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994, 12.

³ *Ibid.*, 12.

⁴ *Ibid.*, 64.

⁵ Cf. *Ibid.*, 67-68.

Partimos de la dificultad clásica de las analogías que se convierten en modelos, es decir, que con frecuencia se cosifican y se “consagran” de tal modo que excluyen la posibilidad de otros modelos y se las acaba dando condición de definición. Desde esta perspectiva, los adjetivos “Todopoderoso” y “Omnipotente” habrían perdido su capacidad de impactar ya que, al tomarse como definiciones, no son bien escuchadas y se aceptan acríticamente como rasgos de su esencia y no como un esquema plausible del ser de Dios.

La modernidad ha sido una larga marcha cultural para liberarse de dioses opresores y asfixiantes creados por las imágenes “a superar” que presentamos en el capítulo primero: dios como el “Gran ojo” que todo lo ve; dios violador de intimidades y pensamientos; dios “El Todopoderoso” al que temer; dios “relojero” que hace que todo vaya como Él quiere, dios como el Gran contable que lleva las cuentas de todo mal... Son dioses sacrificiales que nos amargan la existencia, y ante los cuales hemos derivado a un dios “bonachón”, abuelo consentidor de los nietos⁶. Parece que en este proceso no hemos conseguido adentrarnos del todo en la novedad del Dios que se manifiesta en cuanto aconteció en Jesús de Nazaret, por eso se torna exigencia lo que hemos hecho hasta ahora: poner los ojos en Jesús, en su vida, muerte y resurrección, para percibir una imagen más coherente de Dios. Debemos dejar que sea el Hijo, en continuidad con el AT, quien nos lo revele⁷.

En los dos capítulos anteriores hemos emprendido una búsqueda que está “abierta al cambio y acepta el riesgo que implica la desorientación provocada por nuevas «verdades» y la posibilidad de que el salto sobre el abismo pueda ser un fracaso”⁸. Hemos ido descubriendo nuevos modos de hablar de Dios tanto en el AT como en Jesús de Nazaret con su decir, con su hacer, con su modo de estar en la vida, con su modo de implicarse compasivamente, en definitiva, con su Buena Noticia. Esto nos ayuda a librarnos de ciertos “sucedáneos” de Dios presentados en el primer capítulo y de los que es mejor no hablar y callar para siempre. Solo en la medida que nos libremos de estas imágenes, “nos haremos libres de no rehuir y de mirar de frente el sufrimiento de las víctimas y de descubrir que el Dios de la Vida no puede querer de ningún modo tanta violencia, sufrimiento y muerte”⁹.

1.2 El punto de llegada

A veces llegamos a imaginarnos un Dios soberbio, actuando siempre a través de milagros y hablando con voz potente. Pero la realidad es que, como hemos visto hasta ahora, el cómo y el dónde Dios se fue revelando nos hablan más de humildad, debilidad y sencillez. En el capítulo segundo vimos que, en los cuarenta años por el desierto, Yavé aparece como

⁶ Cf. T. CATALÁ, *Dios no se rebaja, se abaja*: Sal Terrae 94 (2006), 17-18.

⁷ Cf. *Ibid.*, 20.

⁸ S. MCFAGUE, o.c., 73.

⁹ T. CATALÁ, o.c. (nota 1), 42.

el Dios solidario con la historia y la situación concreta de su pueblo (Dt 8,2s; Is 35,1s.5-7). Es capaz de asumir solidariamente las situaciones de peligro por las que atraviesa Israel, mostrando así su vulnerabilidad y su capacidad para transformarla en realidad salvífica. Cuando Israel, sin templo ni tierra, vive el Exilio babilónico, se hace nuevamente la pregunta que se hizo en su camino por el desierto: ¿está Yavé con nosotros en medio de su pueblo o nos ha abandonado? La respuesta del creyente es clara: Yavé ha ido con su pueblo al exilio a sufrir con él. De esta forma Dios cambiará el destino de Israel y congregará de nuevo al pueblo disperso¹⁰. En la misma línea debemos abordar la plenitud de la revelación que aconteció en los gestos y palabras de Jesús, en su modo de ser, en su muerte y resurrección; de modo que suponga una revisión de nuestras concepciones e imágenes de Dios. Éstas han de nacer de lo que se nos revela en Jesús, aunque tengan características que chocan con conceptos que tenemos ya generalizados. Por eso, confesar que en Jesucristo se da la plenitud de la revelación de Dios no es inofensivo ya que lleva a profundizar y purificar el concepto que tenemos de Dios. Supone alterar y corregir imágenes de Dios simplistas o poco fieles a lo que se nos fue revelado en toda la Escritura.

Nada sabríamos de un “Dios” bueno, si no hubiese estado en las obras bondadosas de Jesús. Nada sabríamos de un “Dios” perdonador si no hubiese estado en la acogida de Jesús a los pecadores. Nada sabríamos de un “Dios” que llama a la vida a lo que no es, si no hubiese estado en la resurrección de Jesús (...) en otras palabras, la revelación de Dios es de índole sacramental, no sólo de índole conclusiva, al hacerse presente en realidades históricas. Si esto es así, es al menos verosímil proceder en el sentido inverso: en todo lugar de la realidad de Jesús se manifiesta algo de Dios. Es, por lo tanto, verosímil que el estar de Dios en la cruz, en cuanto cruz, revele algo de Dios¹¹.

Dios es amor (1Jn 4,8) y habló de amor al mundo mediante su Palabra: Jesús. Pues bien, Jesús es la Palabra, el Verbo más explícito de Dios, que lo otorga a la humanidad, al mundo y a la historia. No está escrita en piedra o en una ley, sino encarnada en Jesús, que refleja la verdad más honda de Dios y del ser humano al mismo tiempo¹². El llamarle “Hijo de Dios” hace referencia a la libre adopción por parte de Jesús de lo que hay de débil y oneroso en la condición humana¹³. Es este título se unifica a la vez una palabra sobre Dios, una palabra sobre Jesús y una palabra sobre el hombre¹⁴. De este modo Jesús, el Hijo de Dios, en su pasión y cruz nos revela en plenitud la manera de amar de Dios, se revela como pura locura de amor que se hace, en Jesús, amor solidario con las víctimas¹⁵. En la vida y

¹⁰ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario: Dios con nosotros*, BAC, Madrid 2012, 258.

¹¹ J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, 310.

¹² Cf. J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, *La Pasión en contemplaciones de papel*, Sal Terrae, Santander 2012, 202-203.

¹³ Cf. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, UCA editores, San Salvador 1999, 328-336.

¹⁴ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander ⁹1984, 336-339.

¹⁵ Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 13), 328-336.

muerte de Jesús, se nos manifiesta un Dios que ha querido introducirse realmente en nuestra historia de dolores y sufrimientos; que, literalmente, sufre con nosotros para superar el dolor desde dentro.

Este es el meollo mismo del cristianismo: la historia de un Dios que se anonadó a sí mismo, se hizo hombre, tomó sobre sí el dolor del pecado y murió abandonado en una cruz. Es el misterio de la *kénosis* de Dios, llevada a cabo en la encarnación del Verbo (Jn 1,13; Gl 4,4) asumiendo la humanidad en su totalidad con todas las consecuencias (lo caduco, lo débil, etc.) y no como un mero disfraz. Con ello entra Dios en la situación finita y limitada del hombre. La asume y la convierte en parte de su propia vida, lo cual es condición de posibilidad de nuestra salvación y supone que Él ya no puede ser más Dios sin el hombre. Es un proceso que nace de su amor, por pura gratuidad, que le hace ser dependiente de nosotros dejando a un lado su poder. En su vida, Jesús revela un Dios que asume toda la fragilidad humana; y en su muerte en cruz saca a relucir que en la debilidad e impotencia de Dios se encuentra su “fuerza” salvadora. Dios corre el riesgo de los hombres hasta el fondo, sin posibilidad de una intervención que elimine el riesgo de la libertad y la responsabilidad humanas. La impotencia de Jesús delante de la cruz ocurre como máximo de su amor en *kénosis*, como respeto por nuestra libertad y como invitación a la conversión:

El creyente cristiano no es aquel que cuando tiene dolor dice: ¿qué he hecho yo para merecer esto?, sino quien es capaz de ver en el sufrimiento la mano de Dios; quien es capaz de ver que en el dolor está Dios. Porque Dios estaba en la cruz de Cristo¹⁶.

De cara a vivir y acompañar el sufrimiento no necesitamos de una imagen de Dios como omnipotencia, en el sentido de que pudiese librarnos del mal y no lo hiciese, o lo hiciese solamente a veces a favor de algunos privilegiados. Necesitamos del Dios solidario con nosotros, revelado en las palabras y actos de Jesús, en su cruz y en su resurrección:

Reveló a los hombres una nueva imagen de Dios. A este no sólo le corresponden los atributos inherentes a la idea de Dios como ser absoluto, todopoderoso, eterno, inmutable y feliz. En la cruz de Jesús se revela otra cara de Dios, que no anula la primera, pero que da a conocer el verdadero rostro de la divinidad. El todopoderoso se muestra impotente, el absoluto se manifiesta concreto, el eterno se ve sometido a la muerte, el inmutable compadece con su Hijo amado, el único feliz se deja afectar por el sufrimiento. Todo ello es posible porque Dios es amor¹⁷.

En los apartados siguientes profundizaremos en cómo no podemos concebir a Dios como Todopoderoso en un sentido absoluto ni como causa universal de todo lo que ocurre en el mundo. Todopoderoso es el amor esencial de Dios que “todo disculpa, todo lo cree, todo soporta” (1Cor 13,7). El máximo vaciamiento de Jesús en la cruz (*kénosis*) es el máximo de su amor por la humanidad. Su omnipotencia ha de entenderse en el sentido de amor eterno

¹⁶ J. R. BUSTO SAIZ, *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander 1991, 122.

¹⁷ *Id.*, *El sufrimiento ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Lección inaugural del curso académico 1998-1999 de la Universidad Pontificia de Comillas, UPCo, Madrid 1998, 41.

con paciencia ilimitada, como tolerancia infinita, que es lo que permite mantener la creación sobre la tierra a pesar de todas las contradicciones, y mantenerse fiel a ella. Este amor infinito es el que le lleva al opuesto de hacerse “tododebilidad” para poder salvar hasta lo más débil.

Para entender y aclarar esta analogía, modelo o imagen de Dios, se hace preciso entrar primero en el alcance soteriológico de la cruz de Jesús y en la concepción de su muerte como “sacrificio” (apartado segundo), pues detrás de algunas interpretaciones que consideramos erróneas, se esconde el germen que dio origen a la mayoría de las respuestas impropias ante el problema del dolor y sufrimiento. Después abordaremos las características propias de esta imagen de Dios que extraemos de la Revelación (apartado tercero). Y concluiremos con una recapitulación final de lo profundizado hasta ahora, con miras a sacar las consecuencias que nos llevan a hacer, en el próximo capítulo, una propuesta moral y pastoral ante el sufrimiento.

2. COMPRENDIENDO LA CRUZ: EL “SACRIFICIO” DE CRISTO

Jesús nos habla del Padre, el lenguaje acerca de Dios alcanza en él su máxima expresión. El Hijo de Dios nos enseñó que el hablar sobre Dios debe pasar por la experiencia de la cruz. Jesús encuentra el desamparo y la muerte justamente porque revela a Dios como amor¹⁸.

La interpretación soteriológica de la muerte de Jesús, que puede estar muy clara en la teoría, presenta una dificultad práctica ante la cuestión del sufrimiento y de la muerte, puesto que a simple vista la muerte de Jesús es un fracaso, más que una victoria heroica. Esto ha sido causa, en la historia de la Iglesia, de que fuesen naciendo concepciones erróneas de Dios. Algunas fueron rápida y claramente eliminadas o tenidas por herejías, sin embargo hubo otras más sutiles que fueron empapando algunas teologías y fueron filtrándose en la fe de muchas personas, hasta originar algunas de las imágenes de Dios presentadas en el primer capítulo. Todavía hoy los teólogos no se ponen de acuerdo a la hora de asignar una interpretación expiatoria o no a la muerte de Jesús. Lo que sí es cierto es que coinciden en el fuerte contenido escatológico y salvífico, reafirmado en un momento en el que todo parece terminar en el más absoluto fracaso. En este instante, Jesús parece vivir en la fe y en la esperanza de que “su muerte produce un fecundo punto de unión entre el presente dramático del sufrimiento y de la muerte y el fruto futuro del banquete escatológico”¹⁹.

2.1 La muerte de Jesús como “sacrificio”

La interpretación eclesial de la entrega hasta la muerte de Jesús como un sacrificio, influyó históricamente en la concepción de nuestra idea de Dios. “Sacrificio” es una palabra que puede provocar ciertas caracterizaciones deformadas de la obra de Cristo, una imagen

¹⁸ G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 2006, 176.

¹⁹ H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2003, 150.

cruel de Dios (un Dios sádico que exige la muerte del inocente para aplacar su ira hacia los pecadores), y un concepto dolorista y mercantil de la vida cristiana (el valor meritorio de los sufrimientos cotidianos que se ofrecen como “sacrificios” en unión al de Cristo). Por esto, en un contexto de sufrimiento, este término necesita ser explicado y purificado.

Es evidente la influencia de la carta a los Hebreos y la comparación que en ella se lleva a cabo entre la muerte de Cristo y los sacrificios que se realizaban en el templo. Esta comparación evolucionó hasta la idea de satisfacción de San Anselmo (ya sea en su modalidad de satisfacción penal o de satisfacción moral) que empapó la teología durante mucho tiempo y condicionó negativamente nuestra comprensión del significado salvífico de la muerte de Jesús²⁰. Según ésta “Dios convierte en víctima a su Hijo y lo expone a la brutalidad de la cruz para que el ser humano sea reconciliado con Dios, ya que ha violado el orden de la creación y por sí mismo no puede satisfacer, expiar, la grandeza de su ofensa”²¹.

Esta deformación del sacrificio de Cristo ha sido causa del rechazo de muchos cristianos y ateos. Quizá su mayor efecto negativo haya sido el aislar la muerte de Jesús de la vida y la praxis profética que le dan sentido y de la resurrección como acontecimiento salvífico en que esa muerte desemboca. De este modo, se transforma la muerte y cruz en un “en-sí”, en un mero “paquete de sufrimientos”²² que no se explica ya históricamente, sino valiéndose de una estructura jurídica extraña a la revelación bíblica. La muerte de Jesús se presenta, de este modo, como el sacrificio exigido por Dios para compensar con el sufrimiento de Jesús la ofensa que el pecado de los hombres le había infringido. Esto genera ese tono dolorista de una teología excesivamente redencionista, en que el sufrimiento físico corre el riesgo de ser considerado por sí mismo salvífico²³. También arroja una sombra de duda sobre Dios: ¿Será que a Dios le gusta el sufrimiento y es realmente un Dios sádico?

En esta concepción errada de Dios a lo largo de la historia, probablemente hayan influido numerosos factores difíciles de identificar en su totalidad. De entre ellos pueden destacarse dos en los que intentaremos, a continuación, profundizar: por un lado, un grave malentendido de la crucifixión; y por otro, el modo de interpretar y entender el sacrificio de Cristo del que habla la carta a los Hebreos.

²⁰ Cf. K. VECHTEL, *¿Era necesario que Jesús sufriera por nosotros? Soteriología e imagen de Dios: Selecciones de Teología* 215 (2015) 185.

²¹ *Ibid.*, 185.

²² F. VARONE, *El dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988, 24.

²³ Cf. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2002, 182.

2.2 El malentendido de la crucifixión

A lo largo de la historia de la teología se han dado distintos modelos interpretativos de la muerte de Jesús²⁴. El significado salvífico de la muerte en cruz que hemos ido mostrando hasta ahora, tiene que ver más con que en ella se da la plenitud de la autocomunicación de Dios que con atribuir al acontecimiento de la cruz una cualidad soteriológica propia que cambie la realidad del hombre pecador. Detrás de esta concepción distorsionada está una determinada visión de la crucifixión, no bien entendida, en la que sería el sufrimiento de su Hijo lo que agrada a Dios. Nace de pensar en la muerte de Jesús como mera muerte biológica cuando, realmente, Jesús no muere sino que le matan, es asesinado. En el viernes santo no celebramos la muerte de Jesús, sino su ejecución, un crimen. No deberíamos hablar de la cruz sino de la crucifixión. Porque Jesús no quería cruz, no quería sufrimiento, ni para él ni para otros. Es verdad que termina aceptando la crucifixión, pero no significa que la buscase.

Tampoco puede verse la crucifixión como una negociación entre Jesús y Dios, del tipo reparación vicaria en la línea de San Anselmo. Sería un Dios justiciero incapaz de perdonar gratuitamente y no habría espacio a la buena noticia proclamada por Jesús. Dios no quiere la cruz. La quieren los que matan a Jesús porque rechazan el Reino que anunciaba, la solidaridad, la justicia, etc. Dios lo que quiere es la fidelidad de su Hijo por una misión hasta el final. Jesús fue hasta el final en la *kénosis* de la encarnación, viviendo ese amor encarnado hasta el extremo para que no quede ninguna duda de cómo es el amor de Dios. Y Jesús no va a la cruz porque quiere, Él dijo claramente “Aparta de mí este cáliz” (Lc 22, 42):

El sacrificio de Cristo no es el sufrimiento compensatorio, sino el sufrimiento asumido por la justicia. Dios no exige la vida del inocente; lo que quiere es que el inocente viva la justicia en este mundo de tinieblas, del que son efecto el sufrimiento y la muerte del inocente, los cuales, asumidos en el amor, revelan hasta dónde puede llegar el amor de Aquel que manifiesta a Dios²⁵.

Por tanto, en la cruz el Padre y el Hijo están unidos por un mismo amor, no buscando juntos sangre y muerte, sino manifestando hasta qué extremo insondable llega la locura de su amor por las criaturas. Y ese amor es el que salva. Como hemos venido haciendo hasta ahora, “la sangre y el sacrificio de Jesús deben ser sacados del contexto de «satisfacción» y devueltos a su verdadero contexto: el de «revelación»”²⁶. Al entenderse como “satisfacción” se reduce Jesús a una mera víctima expiatoria perdiendo su densidad histórica, que es la que da sentido y virtud salvífica a su muerte. Así sus obras y enseñanzas no servirían de nada. Su muerte quedaría aislada de la vida y praxis que la preceden y explican, y de la resurrección

²⁴ Una buena recopilación de éstos puede encontrarse en G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 402-428. Por no ser parte del objetivo de este estudio, no entraremos a presentarlos y profundizar en ellos, sino que optaremos por el que consideramos más válido para nuestra tarea.

²⁵ F. VARONE, o.c., 12.

²⁶ *Ibid.*, o.c., 16.

en que desemboca²⁷. No se puede considerar el acontecimiento de la cruz al margen de la vida de Jesús por eso, para comprender adecuadamente su muerte, se necesita una teología de los misterios de su vida²⁸. Por lo tanto, no es la muerte de Jesús en sí misma lo que nos salva, sino todo lo que nos es revelado en ese asesinato, con su antes y su después. Es una salvación que consiste en la revelación de la fidelidad de Dios en la cruz, donde se regala a los hombres una posibilidad definitiva de conocer y creer en Él. No se puede pensar nada que sea mayor que un amor que no abandona a sus enemigos, sino que acepta su rechazo y, a pesar de ello, no es aniquilado. En este sentido, la cruz y la resurrección sería la revelación del amor de Dios a los hombres, un amor que se expresa incondicionalmente en la cruz. “La entrega del Hijo solo es necesaria como consecuencia del amor de Dios que revela así su fidelidad a sí mismo y al hombre”²⁹.

Aquí radica lo realmente importante y decisivo de la cruz: el acontecimiento de incorporación a Dios. En la muerte de Jesús, Dios en su *kénosis* llega hasta el punto más bajo de la existencia humana y, colocándose al mismo nivel que los hombres, hace de la cruz signo e instrumento de su amor y de su salvación. En la cruz de Jesús Dios se hace presente al hombre inmerso en la culpa y oprimido por el sufrimiento y la muerte, lo acoge y así lo salva³⁰. Esto no significa que algo haya cambiado en Dios sino que, como hemos ido viendo en los capítulos anteriores, algo que existía desde siempre en Dios y que ya se había ido revelando, alcanza en la cruz la plenitud de su revelación en la historia.

2.3 El sacrificio de Cristo en la carta a los Hebreos

Una posible causa de estas imágenes falsas de Dios la encontramos en el modo de interpretar y entender el sacrificio de Cristo que nos presenta la carta a los Hebreos. Una lectura sacrificial mal hecha nos lleva de nuevo a la crueldad de un Dios que pudiendo evitar lo que le viene a Jesús lo deja padecer cruelmente. Si este “dejar padecer” se lee desde dentro de la dinámica de la narración evangélica, se percibe que es una dinámica de compasión y no de sacrificio³¹. Sin embargo, en la tradición cristiana, la teoría de la “satisfacción” ocupó gran parte de su horizonte, y el sufrimiento sustitutivo y compensatorio se convirtió en el principio fundamental, a la luz del cual se leyeron todos los textos del AT y del NT³².

Correctamente entendido no constituye una recaída en lo sacrificial, sino que, al igual que la Carta a los Romanos, en ella se descubre a través de lenguaje simbólico una perfecta

²⁷ Cf. *Ibid.*, o.c., 17-24.

²⁸ Cf. K. VECHTEL, o.c., 193.

²⁹ *Ibid.*, o.c., 188.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 190-191.

³¹ Cf. T. CATALÁ, o.c. (nota 1) 47.

³² Cf. F. VARONE, o.c., 71.

unidad de pensamiento con el NT. No podemos pensar en la obra de Jesús consistiendo en apaciguar a un Dios enfadado y vengativo. Cuando así es interpretado es fácil ver las consecuencias teológicas de esta inversión de perspectiva que genera una Iglesia-institución administradora de culpabilidad. La salvación cristiana no consiste en una operación jurídica de satisfacción, sino, como ya se ha dicho, en una obra existencial de Revelación. La teoría de la “satisfacción”, reduce la persona de Jesús a un papel de mera víctima expiatoria. Queda privado de su praxis profética, que es la que conlleva una carga de sentido capaz de revelar y de salvar. De este modo, toda su obra y mensaje se ve también reducido, convirtiéndole en un personaje que, simplemente, habló bien. Jesús se convierte en muerte compensatoria o mensaje edificante, pero nada más³³.

Cuando confesamos que “El Hijo del Hombre ha venido para dar su vida en rescate por todos” (Mc 10, 45), “rescate” no tiene una connotación de carácter mercantil, sino que significa simplemente “instrumento de liberación”³⁴. Pero entonces ¿cómo se pasa de una muerte particular, la de Jesús, a un espacio tal que resulta ser el lugar universal de la salvación? Para el NT, lo que otorga a la vida de Jesús (a su vida llevada hasta la muerte) su valor universal es la Resurrección. Por eso la teoría de la “satisfacción”, que vincula la salvación con la muerte, carecería de fundamento. Es por causa de que esta teoría invadió el cristianismo por tantos siglos, que sigue existiendo cierta dificultad para percibir que el NT no separa un doble lenguaje: el de la muerte y sangre frente al de la resurrección y la vida³⁵.

El sacrificio de la carta a los Hebreos debe entenderse, por tanto, con una interpretación simbólica que utiliza el lenguaje sacrificial típico del templo para abordar la vida misma de Jesús, desde su nacimiento hasta su resurrección, y para hacer ver su alcance salvífico pasando de lo ritual a lo existencial; en categorías que utiliza la carta: de la “imagen” a la “realidad” (Heb 9,23)³⁶. Heb 9,14 da a entender que Cristo acogió en su corazón la acción del Espíritu, aceptando así su transformación. De manera que en su padecer, en su pasión, Jesús abrió su difícil y doloroso sufrimiento a la intervención de Dios, el cual, a través de su Espíritu, le concedió la posibilidad de triunfar definitivamente y de lograr “una redención eterna” (Heb 9,12). En Heb 4,15-16 se señala que Jesús, por su pasión, es misericordioso. Él puede compadecerse de nosotros por haber padecido penas, sufrimiento, cruz y muerte. Por conocer a fondo nuestro sufrimiento y nuestro dolor, puede ser compasivo con cada uno de nosotros y ofrecernos esa ayuda que en dichas situaciones nos es tan necesaria³⁷.

³³ Cf. *Ibid.*, 90.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 119.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 119-121.

³⁶ Cf. A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella ²1980.

³⁷ Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, «Yo no soy». *Sólo soy representación del que sí es. El sacerdocio de Jesús en el Nuevo Testamento*: Sal Terrae 98 (2010) 183-185.

En resumen, la carta habla de un sacrificio existencial, que es el de su propia vida. Por eso emplea un lenguaje sacrificial que no es de “satisfacción” sino de “revelación”, que no contradice los evangelios ni la vida de Jesús sino que realiza una admirable síntesis de ambos. De este modo inaugura un camino nuevo que nos revela el verdadero rostro de Dios, el verdadero sentido de la vida del hombre y la realidad de una vida perfecta junto a Dios. Toda esta simbólica, infinitamente rica y diversificada, confiere a la Carta un pensamiento sumamente dinámico y vuelto hacia el futuro: no se trata de compensar un pasado ni de pagar unas deudas, sino de inaugurar un camino nuevo hacia el futuro y despejar un horizonte de sentido³⁸. Esta misma perspectiva sería válida para entender a Jesús encarnando al Siervo de Yavé en Isaías³⁹.

La misma carta a los Hebreos desarrolla la idea de Cristo como Sumo Sacerdote (Heb 4,14-5,10). Deja claro que no es al estilo de los sacerdotes tradicionales del templo, sino que el suyo sería un sacerdocio existencial. “Si la carta llama «sacerdote» a Cristo, es porque ve en Jesús al hombre de la misericordia”⁴⁰. En los evangelios se describe dicha misericordia en forma de compasión sentida y practicada, como algo abundante y central en Jesús. Éste es el servicio mediador de Jesús entre Dios y los hombres, por eso Jesús “es expresamente entendido como la misericordia misma de Dios que llega en forma bien concreta a este mundo”⁴¹. La humanidad de Cristo, en cuanto relacionada con los demás hombres y bajo la forma concreta de la compasión con el sufrimiento, es parte de su existencia sacerdotal. Por eso la carta muestra claramente la participación de Cristo en lo débil e imperfecto de la humanidad: la angustia (Heb 5,7) y el sufrimiento (Heb 2,10; 5,8). De este modo, su cercanía y semejanza se convierten en solidaridad: porque fue probado en todo como los hombres (Heb 4,15), porque como él también sufrió, puede ayudar a los que sufren (Heb 2,18), porque como él también estuvo envuelto en flaqueza, puede sentir verdadera compasión (Heb 5,2). La carta recalca que la existencia sacerdotal de Jesús es constitutivamente parcial: hacia y desde lo débil y frágil de este mundo.

2.4 Sacrificio desde la Revelación

El error interpretativo que hemos intentado aclarar hasta ahora, nace con la teología escolástica conceptual, la cual supuso la racionalización de todo símbolo y toda teología de

³⁸ Cf. F. VARONE, o.c., 144.

³⁹ De modo que, del intercambio formal propio de la satisfacción, se pasaría a su praxis concreta al servicio de la liberación de los oprimidos. Así, el sufrimiento del siervo, no sería una condición para el perdón de los pecados, sino la posibilidad de conocer que el pecado y el mal existen. Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Sufrimiento y heridas en el Antiguo Testamento*: Sal Terrae 1154 (2011) 217-218; Cf. F. VARONE, o.c., 72.

⁴⁰ J. SOBRINO, *El principio-misericordia, Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 196.

⁴¹ G. BAENA, *El sacerdocio de Cristo*: Diakonia 26 (1983), 130.

los primeros cristianos. De este modo, la rica simbología hebraico-judía que heredó la Tradición cristiana, pasó a interpretarse de modo literal⁴². Si la carta a los Hebreos hace uso de un lenguaje simbólico del sacrificio para hablar de la vida y muerte de Jesús, no podemos hacer de esa comparación una metafísica ni concluir una imagen de Dios determinada. La idea de que Jesús expía nuestro pecado a partir de su “sacrificio expiatorio”, también causó la ingenua lectura medieval que llevó a la Inquisición a buscar el sufrimiento de los herejes para que pudieran salvarse. Evidentemente toda soteriología y escatología son difíciles de expresar, y carecemos de conceptos claros que consigan expresar todo contenido y esperanza de nuestra fe, sin embargo, esto no justifica la interpretación literal de toda una simbólica judía mucho más rica que nuestras reductoras hermenéuticas.

En este contexto de interpretación errada del sacrificio, con esta concepción de la satisfacción que valora la vida de Jesús en función de los sufrimientos compensatorios, las Bienaventuranzas fueron pervertidas al haber sido transformadas en la prolongación sobre los hombres de la dominación sado-masoquista de Dios sobre Jesús. Supone entender que Jesús se vio forzado a declarar dichosa su vida y a contentarse con ella cuando en realidad fue desgraciada. De este modo, con las Bienaventuranzas extrapolaría su vida para todo el mundo, prohibiendo a los demás la felicidad que a él no le fue permitida. Sin embargo en el contexto real que valora la vida de Jesús en función de su peligrosa praxis de rechazar el poder, las Bienaventuranzas pueden volver a ser lo que eran: la sabiduría de Jesús, el cántico de su libertad que abre el combate contra las universales y falsas certezas del poder humano⁴³.

Coherente con esta línea de la Revelación, encontramos que en el AT es la fe misma en Yavé la que no puede aceptar que Dios se complazca en nuestro sufrimiento. El Dios que se conmueve ante el grito de los esclavos (Ex 3) no puede ser la causa de nuestra abatida condición humana. No podemos pensar de ninguna manera en Dios como que busca y manipula el dolor y sufrimiento para conseguir su gloria, su honor o su justicia. El Dios de Jesús no es un Dios sádico. El sufrimiento y el dolor son malos, y también lo son para Dios. Sólo con esta concepción se puede evitar que nazcan más teorías soteriológicas que terminen dando la imagen de que el dolor es redentor, y que generen una imagen de Dios para el cual una vida feliz y dichosa le agrada menos que lo que encuentra en una vida crucificada y martirizada.

⁴² Este tema es presentado y profundizado por K. ARMSTRONG, *En defensa de Dios: el sentido de la religión*, Paidós, Barcelona 2009; e *Id.*, *Una historia de Dios: 4.000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Círculo de Lectores, Barcelona 1996.

⁴³ Cf. F. VARONE, o.c., 113.

Por eso, se hace más entendible hablar de “revelación” que de “satisfacción” o “expiación”. Toda esta dinámica de la revelación parte de Dios, Él es el verdadero Salvador, y Jesús es su mediador, su revelador. No se salva a los hombres contra Dios, contra su cólera real ni contra su exigencia formal de expiación. La humanidad es salvada por la “voluntad” de Dios que preside toda la obra de revelación y suscita en Jesús una palabra definitiva, de modo que su muerte no es la expresión de la necesidad del Padre de aplacar su deseo de justicia, sino el lugar donde él se revela como el Dios que definitivamente se ha puesto a favor nuestro (Rom 8,32)⁴⁴. El mecanismo queda radicalmente invertido: Jesús ya no constituye un refugio ante Dios, sino la revelación del verdadero Dios. Toda la eficacia de la obra de salvación, tanto del sacrificio único como de la intercesión constante de Jesús, viene de Dios para transformar al hombre, y jamás del hombre para transformar a Dios mediante la sustitución por un inocente⁴⁵.

La realidad del mal, de la injusticia que deteriora el mundo y contamina a la vez la imagen de Dios, es una realidad que existe, y por culpa nuestra. No puede ser simplemente ignorada, tiene que ser eliminada. Ahora bien, no es que un Dios cruel exija algo infinito. Es justo lo contrario: Dios mismo se pone como lugar de reconciliación y, en su Hijo, toma el sufrimiento sobre sí. Dios mismo introduce en el mundo como don su infinita pureza⁴⁶.

El modo de comprender la eficacia de este sacrificio capaz de compaginar el sufrimiento de Jesús con un Dios que quiere acercarse salvadoramente, se encuentra en “relacionar lo negativo del sacrificio con lo positivo del Dios que se acerca”⁴⁷. Desde esta perspectiva, es un sacrificio que nos habla del gran amor que hay en Dios, tan grande que, en lenguaje humano, entrega al Hijo (Rom 8,31; Jn 3,16). Por tanto, en último término, es el amor lo que explica el sacrificio: el amor histórico, absoluto e incondicional de Dios a los hombres⁴⁸.

Por tanto, si Dios sufre, como intentaremos mostrar a continuación, no parece ser ya (por lo menos no primariamente) a modo de sufrimiento expiatorio vicario (por el cual los hombres fueron redimidos del pecado original en virtud de la iniciativa divina) sino como expresión de la compasión universal de Dios hacia su creación sufriente⁴⁹.

⁴⁴ Cf. A. CORDOVILLA, o.c., 203.

⁴⁵ Cf. F. VARONE, o.c., 147.

⁴⁶ J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011, 270.

⁴⁷ J. SOBRINO, o.c. (nota 40), 202.

⁴⁸ Cf. L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Sal Terrae, Santander ³1987, 199-213; Cf. I. ELLACURIA, *Por qué muere Jesús y por qué le matan*: *Diakonia* 8 (1978), 65-75.

⁴⁹ Cf. A. KREINER, *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Herder, Barcelona 2007, 221.

3. EL DIOS REVELADO ¿TODODEBILIDOSO?

El problema se hace más radical si se pregunta si y cómo el sufrimiento de la cruz afecta a “Dios”, al Padre, al origen y futuro último de todo, a quien parece estar más allá de todo. Aquí sólo caben especulaciones y reflexiones en las que cada teólogo introduce de hecho su propia reflexión y su propia fe, y se deja llevar por sus propios presupuestos últimos en presencia del sufrimiento y de Dios. Pero la pregunta nos parece inevitable, aunque la respuesta lleve a lo desconocido⁵⁰.

3.1 ¿Dios Inmutable?⁵¹

Hemos hablado de la cruz de Jesús como amor del Padre, pero: ¿Qué relación tiene Dios con el sufrimiento? ¿Lo quiere? ¿No lo quiere pero lo permite? ¿Le afecta de algún modo? ¿Sufre cuando sufren las criaturas que ama? ¿Puede amar sin participar de alguna manera en el sufrimiento? Estas preguntas, de tanta actualidad ante el sufrimiento hoy, ya en los primeros siglos estaban muy presentes. En su reflexión se llegó a afirmar que era el Padre el que sufría la pasión, originando el *patripasianismo* contra el que tanto luchó Tertuliano. El sufrimiento de Dios ha sido una cuestión problemática en la historia de la Teología. Muchas de las primeras herejías intentaron dar una respuesta a dicha pregunta: el arrianismo intentó defender que Dios no puede sufrir; el nestorianismo afirmó que sólo sufre en apariencia y el gnosticismo afirmó que quien sufre no es verdaderamente Dios⁵².

En busca de un sano equilibrio, la Iglesia hizo uso de dos términos que ayudaban a justificar la pasión del Hijo matizando en qué sentido el Padre sufría: la inmutabilidad y la impassibilidad. Son dos conceptos *apofáticos* que nos dicen lo que no es Dios y que son útiles para dirigirnos a Dios desde nuestra finitud⁵³. Dichos atributos divinos estaban inscritos en la mentalidad cosmológica de la antigüedad. Ya Homero en su *Ilíada* sitúa el axioma de la apatía e impassibilidad, junto a la inmutabilidad, como rasgos que distinguen a la divinidad respecto de la existencia humana⁵⁴. La teología cristiana, en su esfuerzo misionero, entró en el mundo helenístico y se topó con la idea de un Dios que se caracterizaba por un ideal de perfección inmutable más allá del mundo: un Ser absoluto que trascendía el mundo y subsistía por sí mismo, una esencia incomprehensible con el atributo de la impassibilidad. Así heredó de la antigüedad el famoso axioma de la apatía, quedando conectadas divinidad y *apatheia*, de modo que el sufrimiento sería una imperfección que ha de negarse en el Dios perfecto. Dichos conceptos expresarían la integridad ontológica de Dios y su inmunidad ante

⁵⁰ J. SOBRINO, o.c. (nota 11), 308.

⁵¹ Aunque no es tema propio de teología moral, consideramos que para poder hablar de un Dios que sufre hay que hacer referencia a la problemática de su Inmutabilidad y Omnipotencia. Por ello se abordarán dichas cuestiones dogmáticas conscientes de la falta de profundización y, meramente, como apoyo a nuestra propuesta.

⁵² Cf. S. GARCÍA SOTO, *El Dios de la esperanza al encuentro del hombre sufriente. Memoria de bachillerato*, UPCo, Madrid (2007), 76-80. (Sin publicar)

⁵³ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 369.

⁵⁴ Cf. HOMERO, *Ilíada*, U.N.A.M., México D.F. (1997) 230-231.

las alteraciones en su ser, a partir de algunos textos bíblicos como Mal 3,6 y Sant 1,17 donde se afirma que Dios es inmutable y no cambia, en contraste con la condición cambiante del hombre.

Desde la historia personal del Hijo hay que abrirse al misterio del Padre, quien, más que estar alejado de su Hijo, se com-promete en su muerte, padeciendo con él y sufriendo con él. No obstante, él queda como reserva y garantía última de la trascendencia de Dios en la historia. El ser de Dios, con sus atributos clásicos de ser inmutable, impassible y eterno, hay que comprenderlo desde la paradoja que se revela en este acontecimiento⁵⁵.

La inmutabilidad de Dios tiene un fondo de verdad profunda: tanto la filosofía griega como la Biblia coinciden en ella al criticar a unos dioses que poseen vicios, pasiones reprochables y deseos típicamente humanos. Es la manera de poner a salvo lo eterno, lo permanente, lo constante y lo verdadero. El sentido de ellos es remarcar la libertad y soberanía de Dios sobre la historia, de modo que por más que entre en la historia con la encarnación del Hijo, no sucumbe a ella. Es por esto que puede salvarla, porque la integridad de su ser está segura y a salvo:

La impassibilidad e inmutabilidad de Dios son atributos que expresan, por un lado, la integridad ontológica de Dios y su inmunidad ante las alteraciones en sus ser. Por otro, la constancia, fidelidad y seguridad de que él no renuncia a la realización del propósito de su voluntad, de llevar a perfección y a la comunión con él a la creación⁵⁶.

Sin embargo, su comprensión histórica llevó a una interpretación y asimilación problemática. El conflicto nace cuando la interpretación de tales atributos se hace desde una perspectiva excesivamente abstracta, quedándose en la filosofía griega sin integrar el testimonio bíblico que narra cómo Dios se implica en la historia de los hombres. Así, términos que en un primer momento eran para salvaguardar la trascendencia de Dios, su alteridad y distancia frente al mundo, terminaron comprendiéndose de una forma excesivamente abstracta y estática, interpretando a Dios como un ser opaco, mudo y ciego que queda fuera de la historia, del mundo y del sufrimiento de los hombres. De este modo, la teología heredó de la filosofía griega la convicción de que los dioses no pueden sufrir, pensando que divinidad y *apatheía* iban unidas⁵⁷.

Como hemos mostrado, son la propia Revelación, especialmente la cruz de Cristo, y la perspectiva moderna ante el problema del sufrimiento tras los terribles acontecimientos del siglo XX, los que suscitan la pregunta sobre cómo Dios puede permanecer impassible ante el sufrimiento de tantos inocentes que mueren en la historia⁵⁸. Esta pregunta es la que pone en cuestión dichos atributos.

⁵⁵ A. CORDOVILLA, o.c., 203.

⁵⁶ *Ibid.*, 165.

⁵⁷ *Cf. Ibid.*, 165-166.

⁵⁸ *Cf. S. DEL CURA ELENA, El sufrimiento de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales: Revista Española de Teología 51 (1991) 331-337.*

Es posible que la teología tradicional en su esfuerzo por inculturarse, terminase elaborando un lenguaje metafísico para la esencia y los atributos divinos que ofrece una imagen de Dios totalmente insatisfactoria ante el problema del sufrimiento. Afirmar como atributo divino la inmutabilidad deja poco espacio a una imagen de Dios que ayude a vivir el sufrimiento que la humanidad padece. Está claro que Cristo sufre en la cruz porque es verdadero Dios y verdadero hombre, y como hombre puede sufrir. Pero si Dios Padre-Madre no sufre, parece que sus hijos se han quedado solos en medio del mundo, con su sufrimiento. Es esa sensación de orfandad, de desamparo, de terrible soledad, la que ha encontrado su voz en el existencialismo y el nihilismo de la época reciente⁵⁹.

Si volvemos a la Revelación, vemos cómo la Escritura alaba a Dios bajo dos aspectos: por un lado, exaltándolo por encima de la tierra y, por otro, como presente en la creación y viviendo en el corazón de todas las criaturas (inmanencia divina en la creación). Como fuimos viendo en el segundo capítulo, a lo largo de la historia Dios se fue implicando libremente y a fondo, cuidando del pueblo de la alianza, reprendiéndolo, compadeciendo las tribulaciones de los que sufren, etc. La palabra “compadecer” significa, etimológicamente, sufrir con, sentir con. De modo que Dios no sería el inmutable apático, frío y distante. Junto con la libre trascendencia de Dios sobre la historia, la Escritura también transmite la tradición de la implicación de Dios en ella, de modo que Dios conoce de algún modo que sufrimos y sufre con nosotros. Se nos revela el *Pathos* de Dios: el corazón de Dios siente con nosotros⁶⁰. Tomando en serio este testimonio bíblico en el que Dios trata apasionadamente con el hombre, luchando por él y comprometiéndose por él, alcanzamos en el NT una radicalidad insuperable cuando “Dios, a partir de la libertad de su amor, respeta la libertad del hombre al que ama y no la ahoga con su poder, se torna dependiente del hombre y hasta caer él mismo en dolor y sufrimiento”⁶¹.

Esta línea bíblica se abrió camino en la temprana teología patristica, con Ignacio de Antioquía, Justino⁶² o Ireneo que habla del sufrimiento del Logos⁶³, o incluso Orígenes que afirma que el “Padre sufre la pasión de amor”⁶⁴. El Padre conmovido en las entrañas sufre una pasión de amor por su criatura, y esto llevará al movimiento descendente y kenótico del

⁵⁹ Cf. A. NUÑEZ ORTIZ, *¿Un sufrimiento redentor? Perspectivas teológicas actuales ante la dimensión salvífica del sufrimiento*, en J. DE LA TORRE (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, UPCo, Madrid 2011, 150.

⁶⁰ Cf. E. A. JOHNSON, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2003, 134-135

⁶¹ G. GRESHAKE, o.c., 410.

⁶² Cf. JUSTINO, *Apología* II, 13 (Wartelle 216). Cita tomada de G. GRESHAKE, o.c., 408.

⁶³ Cf. IRINEO, *Adversus Haereses* V, 18, 1, (SC 153, 236). Cita tomada de G. GRESHAKE, o.c., 408.

⁶⁴ «*Primum passus est, deinde descendit. Quae est ista quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio*» ORIGENES, *Homilia de Ez 6,8*. (GCS 33, 384s). Cita tomada de L. F. LADARIA, *El Dios Vivo y Verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 393.

Hijo. De este modo, “en la entrega del Hijo por parte del Padre no solamente el Hijo se sumerge, alcanzando por el sufrimiento, en el mundo del dolor y de la muerte humanos, sino realmente también el *ser trinitario* de Dios”⁶⁵.

A pesar de la importancia de esta línea patrística, hubo líneas teológicas contrarias que arraigaron en la tradición teológica católica, considerando que en la cruz sufrió la naturaleza humana del Verbo encarnado, pero Dios en su naturaleza divina no sufre⁶⁶. Esta línea teológica dominó en la historia, hasta recientemente que la teología ha colocado nuevas aportaciones⁶⁷.

3.2 ¿Dios sufre?

Y esta verdad de que Dios padece, ante la que se sienten aterrados los hombres, es la revelación de las entrañas mismas del Universo y de su misterio, la que nos reveló al enviar a su Hijo a que nos redimiese sufriendo y muriendo. Fue la revelación de lo divino del dolor, pues sólo es divino lo que sufre⁶⁸.

Fue a partir del siglo XIX que en la reflexión cristiana fue cambiando la valoración de la pasibilidad divina. Y en el XX cobró cada vez más fuerza la crítica contra la idea de un Dios que no puede sufrir. Frente a la apatía divina que dominó la teología tradicional, nuestra fe misma en la encarnación ya nos sugiere que, de alguna manera, Dios también sufrió en la cruz. Las palabras de Unamuno indican cómo un Dios que no puede padecer, tampoco puede amar; y un Dios que no puede amar es un Dios muerto. El Dios vivo es, entonces, el Dios amante, que demuestra su vitalidad precisamente en el sufrimiento. Hoy, dentro de la tradición judeo-cristiana, esta posibilidad está mucho más asumida y, en ningún caso, tomada como blasfema⁶⁹. “La convicción de que la impassibilidad divina es insostenible de acuerdo con criterios filosóficos, teológicos y religiosos en general domina el pensamiento de muchos teólogos modernos”⁷⁰.

Sin embargo, frente a los teólogos que sostienen enérgicamente que Dios sufre por amor, tanto en la muerte de Jesús en la cruz como en los continuos Auschwitz de la historia

⁶⁵ G. GRESHAKE, o.c., 411.

⁶⁶ Por un lado, el arrianismo consideraba que esto suponía *patripasianismo*, y por eso rechazaban el término *homooúsios* porque comprendían que, si el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre, Dios mismo estaría implicado en el sufrimiento. Por otro lado, tuvo lugar una línea ortodoxo-alejandrina con Atanasio a la cabeza, que limitaba el sufrimiento a la naturaleza humana del Hijo, manteniéndolo alejado de Dios mismo. Cf. ATANASIO, *Ad Serapionem* I, 14 (PG 26, 565); *Contra Arianus* III, 34 (PG 26, 396); *Ad Epictetus* 6 (PG 26, 1060). Citas tomadas de G. GRESHAKE, o.c., 409.

Así llega a Tomás de Aquino que en su *Suma de Teología* trata primero el tema del Dios uno y la naturaleza divina (*De Deo uno*) y explica atributos como la impassibilidad, para después abordar el tema del Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu (*De Deo trino*), donde indica que el sufrimiento de Jesús pertenece a Dios en la medida en que Dios tiene una naturaleza humana, pero el ser de Dios no sufre porque, por definición, Dios no puede sufrir pues eso disminuiría su divinidad. Cf. E. A. JOHNSON, o.c., 136.

⁶⁷ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 409.

⁶⁸ M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Akal, Madrid 1983, 244.

⁶⁹ Cf. A. KREINER, o.c., 207.

⁷⁰ P. L. GAVRILYUK, *El Sufrimiento del Dios Impasible*, Sígueme, Salamanca 2012, 14.

(Jürgen Moltmann y Kazoh Kitamori entre otros), hay otros que ofrecen objeciones oponiéndose a que Dios sufra (Johann Baptist Metz, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx...). Rahner afirma que “el Logos eterno en su divinidad no podría como tal sufrir ninguna historicidad, ninguna muerte obediente”⁷¹. Para él no tiene sentido que el Dios Trino corra la misma suerte que los seres humanos ya que esto no haría ningún bien a nadie, pues para salir de nuestro propio lodo, caos y desesperación, de nada serviría un Dios al que le vaya igual de miserablemente. En resumen, Rahner aboga por que el sufrimiento “deje intacta la vida propia de Dios con su trascendencia a la historia”⁷².

Edward Schillebeeckx considera que Dios es pura positividad, y así se solidariza compasivamente con Jesús en la cruz y, manteniendo su promesa, no lo abandona. Pero el sufrimiento no entra en Dios, lo que sucede es que Dios, enemigo absoluto del mal, se solidariza compasivamente con la persona que sufre para salvarla. Afirma que Dios al no sufrir conserva la plenitud de su Ser, pudiendo resistir vigorosamente al mal y solidarizándose con los que sufren, superando ese sufrimiento en un poderoso movimiento de amor compasivo⁷³.

Estas posturas continúan dando la impresión de un Dios distante y frío con las personas que sufren, porque no sabe por experiencia propia qué es el sufrimiento. Ante las experiencias recientes de dos guerras mundiales, holocaustos y la presencia de hambre todavía en el siglo XXI, parece que un Dios que no se vea afectado de alguna manera por todo ello no es realmente digno de nuestro amor. Un Dios que se limita a ser espectador y que hasta lo permite, parece de algún modo moralmente intolerable. De hecho, gran parte del movimiento ateo moderno brota de esta reacción de protesta⁷⁴. Por eso, en el siglo XX nacen iniciativas con el fin de repensar esta cuestión de Dios en relación con el sufrimiento, entre las que podríamos destacar al filósofo francés Jacques Maritain; el filósofo norteamericano Alfred North Whitehead, o el teólogo encarcelado por los nazis Dietrich Bonhoeffer⁷⁵.

En el segundo capítulo vimos que el modo cómo Dios se fue revelando, las propias características del proceso revelador, ya nos dicen mucho sobre el ser mismo de Dios: la *kénosis* revela el ser de Dios en la historia. La plenitud y culmen de dicha *kénosis*, de la revelación de Dios, se alcanza en el abajamiento de su Hijo, en su camino de despojo y vaciamiento, ahí es donde Dios revela su ser más íntimo, su naturaleza. Desde esta *kénosis*

⁷¹ K. RAHNER, *Schriften zur theologie* XV, 211. Cita tomada de G. GRESHAKE, o.c., 412.

⁷² *Ibid.*, 212. Cita tomada de G. GRESHAKE, o.c., 412.

⁷³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un Viviente* (2 vol), Cristiandad, Madrid 1981; *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1983.

⁷⁴ Cf. E. A. JOHNSON, o.c., 136.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 137.

la teología ha repensado los atributos clásicos de la doctrina sobre Dios, como la inmutabilidad, la impassibilidad, la omnipotencia, etc. Dios no sólo actúa con amor sobre nosotros, sino que su ser se identifica con el amor, con un amor que se entrega hasta el final y que se da hasta el extremo; y que le conduce a hacerse vulnerable. Esto nos arroja una nueva comprensión del ser de Dios⁷⁶.

Desde esta posición, y frente a la postura Rahneriana, parece que si afirmamos que nada se obtiene de que Dios sufra, nos estaremos olvidando de aquello que en el sufrimiento de Dios se expresa de manera insuperable: su amor por el hombre que brinda en el sufrimiento la prueba más radical de su fidelidad hasta el final. Lo que nos redime es precisamente su “amor «extremado» que va tanto hasta las últimas consecuencias, que se deja alcanzar en su propia «médula» por el sufrimiento de la humanidad”⁷⁷. Por eso, sufrimiento de Dios y salvación sí que pueden ir juntos: “Sólo el Dios sufriente puede ayudarnos”⁷⁸.

El Hijo es el que asume la condición humana y está totalmente implicado en nuestro dolor sumergiéndose en él, es el que sufre históricamente la cruz. El Padre sufre *por* el Hijo y *en* el Hijo, sin que podamos separar adecuadamente al Padre del sufrimiento de su Hijo, pero sin que tampoco podamos identificarlos. Así el sufrimiento no es signo de imperfección sino expresión de la plenitud de sus ser, ya que es su ser que se identifica con el amor, el que le conduce a asumir la realidad del otro, com-padeciéndose con él. Su pasión es por amor a la criatura, sufriendo una pasión de amor: *passio caritatis*⁷⁹. Pertenece a la esencia del amor asemejarse e identificarse con la persona amada. De este amor y de esta pasión sufre también Dios por nosotros. En este sentido, un Dios impassible, incapaz de sufrir, sería, también un Dios incapaz de amar⁸⁰.

Pertenece a cualquier tipo de amor asemejarse al ser amado, compartir su vida, realizar justo a él su destino. Si Dios, pues, en su insondable libertad, ama al hombre, y lo ama *hasta el extremo*, el ser alcanzado dolorosamente por el amado es una consecuencia inevitable del amor. Un Dios impassible sería un Dios incapaz de amar al hombre⁸¹.

Dentro de este cuestionamiento a la impassibilidad divina, probablemente, quienes han formulado de manera más elocuente la posición teológica que sostiene el sufrimiento de Dios son: Kazoh Kitamori, para quien cualquier teoría que no tenga en cuenta los antecedentes del Jesús histórico como lugar del dolor de Dios carece de toda profundidad⁸²; y Jürgen

⁷⁶ Cf. A. CORDOVILLA, o.c., 221-222.

⁷⁷ G. GRESHAKE, o.c., 413-414.

⁷⁸ D. BONHOEFFER, *Resistencia y Sumisión*, Sígueme, Salamanca 2001, 253.

⁷⁹ Cf. ORÍGENES, *Homilias de Ez* 6,8. (Ver nota 64)

⁸⁰ Cf. A. CORDOVILLA, o.c., 170-171; Cf. T. CATALÁ, o.c. (nota 1), 43.

⁸¹ G. GRESHAKE, o.c., 407.

⁸² Cf. K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1975, 45.

Moltmann con su teología de la cruz, señalando que Dios sufre en la cruz y se identifica con el sufrimiento de todo el mundo⁸³. Moltmann no sólo rechaza la apatía divina, sino también el considerar que Dios sufre porque no tiene otra opción. Con ello distingue dos tipos de sufrimiento: el humano que normalmente es involuntario, llega desde fuera y no puede escapar de él, y que se fundamenta en la limitación y finitud por su condición de criaturas; y el sufrimiento de Dios que es asumido libre y voluntariamente en el amor a la criatura: un sufrimiento de amor y un sufrimiento por el amor⁸⁴. Es un sufrimiento por la plenitud de su ser y de su amor. Esto es lo que le hace sufrir a Dios: que por su amor elige libremente verse afectado por lo que afecta a otros, de modo que cuando las personas pecan y sufren Él lo padece.

Por tanto, Dios no sufre por la imperfección de la debilidad en su naturaleza divina, sino por la plenitud de su amor. Si Dios no pudiera sufrir de esta manera, entonces no sería Amor. Pues la esencia del amor pertenece al verse afectado por lo que le sucede a la persona amada, y sufrir o alegrarse como consecuencia de ello. Con ello, frente a la concepción antigua en la que sólo existía el sufrimiento involuntario de la criatura y la apatía divina, se rescata a un tercer momento: el sufrimiento voluntario del amor al ser amado y el sufrimiento voluntario a causa de él:

Cuando Dios padece, padece de modo divino: su pasión es expresión de su libertad; Dios no es atrapado por el sufrimiento, sino que se deja libremente alcanzar por él. No sufre como la criatura, por deficiencia en el ser; sufre por amor y en su amor, que es la superabundancia de su ser⁸⁵.

Hay que tener en cuenta que no se puede desviar el discurso teológico hacia un cierto antropomorfismo, con lo que atribuiríamos a Dios categorías humanas y le haríamos limitado en el dolor como cualquier otro hombre. Asimilaríamos su sufrimiento al sufrimiento de la finitud de la criatura. Está claro que su sufrimiento es diferente. En la cruz Dios sufre de una forma que no podemos comprender, su “corazón” se rompe pero no puede librar a su hijo, sólo acompañarlo. Así el sufrimiento de Dios no ha de contemplarse como una proyección de lo terreno a lo divino, sino a partir de la constitución libre del amor divino, que no teme al contacto extremo con lo terreno. Dios ha entrado de manera divina en nuestra historia de sufrimiento; no está sujeto a ella por necesidad. Dios elige estar presente en el sufrimiento, dejarse afectar por el sufrimiento del hombre. Dios no se introduce en el sufrimiento de tal modo que se le escapen de las manos su propio ser y el ser de las criaturas⁸⁶.

⁸³ Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado: la Cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1977.

⁸⁴ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 407-408.

⁸⁵ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 226.

⁸⁶ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 413.

Es también Moltmann quien propone reflexionar sobre la cruz en relación con toda la Trinidad: “El contenido de la doctrina de la Trinidad es la misma cruz real de Cristo. La forma del Crucificado es la Trinidad”⁸⁷. En esa línea que identifica en la cruz de Cristo el sufrimiento del ser de la Trinidad, y que hemos visto nació en la patrística, también encontramos otros teólogos como Jüngel que habla de Jesús crucificado como del “*vestigium trinitatis*”⁸⁸. Esta perspectiva pretende que “el acontecimiento de la cruz no se vea más o no sólo como el acontecimiento expiatorio entre Dios y la humanidad sino en primer lugar como acontecimiento intratrinitario en el cual el Padre sufre el dolor de la muerte que padece el Hijo”⁸⁹.

El Hijo sufre la pérdida de su propia vida y, de una manera más profunda, el abandono de su Padre. “En la pasión del Hijo sufre el Padre mismo el dolor del abandono. En la muerte del Hijo llega la muerte a Dios mismo, sufriendo el Padre la muerte de su Hijo por amor a los hombres abandonados”⁹⁰. Ambos sufren profundamente y su dolor penetra en el mismo ser de Dios, en su apasionada voluntad común de salvar al mundo cueste lo que cueste. De este modo, lo que se revela es el Espíritu Santo, que es el Amor del Padre y del Hijo⁹¹. En la cruz, por tanto, se abre el camino para que todo el sufrimiento del mundo sea introducido en el mismo ser de Dios.

Así, la cruz se encuentra comprendida en un movimiento “desde arriba”, en cuanto es el signo más concreto de la revelación tanto de la Trinidad (el Hijo sufre con nosotros y por nosotros, el Padre sufre a causa del Hijo y con el Hijo, y el Espíritu, el amor de Dios en persona, une en el dolor, a pesar de toda división, al Hijo con el Padre y a nosotros con ambos) como también (y sobre todo) del amor definitivo de Dios hacia el hombre, que padece el mismo hasta lo último, en y a través del sufrimiento, el pecado y la condena a muerte del mundo⁹².

El cómo formular el sufrimiento de Dios aparece como algo secundario, además de que hacerlo adecuadamente se torna imposible⁹³. Lo importante es la afirmación de que Dios participa en la pasión de Jesús y en la pasión del mundo. Por eso, como conclusión, podemos decir que no nos encontramos delante de un Dios impasible, inmutable, distante y apático en relación con el sufrimiento y el destino de sus criaturas, sino delante de un Dios que se torna vulnerable al dolor, se deja afectar por lo que sucede dentro de la historia.

Lo central en esta reflexión es, pues, que el mismo Dios ha aceptado, al modo de Dios, encarnarse consecuentemente en la historia, dejarse afectar por ella y dejarse afectar por la ley del pecado que da muerte. La cruz no hay que verla como designio arbitrario de Dios ni como castigo cruel hacia Jesús sino como consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación, el acercamiento radical por amor y con amor, lo lleve a donde

⁸⁷ J. MOLTSMANN, o.c., 45.

⁸⁸ Cf. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 438-469.

⁸⁹ A. KREINER, o.c., 220.

⁹⁰ J. MOLTSMANN, o.c., 269.

⁹¹ Cf. E. A. JOHNSON, o.c., 139.

⁹² G. GRESHAKE, o.c., 415.

⁹³ Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 11), 310.

lo lleve, sin salirse de la historia, sin manipularla desde fuera. Y eso, en palabras humanas, significa también la aceptación del sufrimiento por parte de Dios. En esto no hay que ver ni sublimación ni justificación del sufrimiento. A lo que Dios anima es a la encarnación real en la historia, pues sólo así la historia será salvada, aunque eso lleve a la cruz. (...) El sufrimiento de Dios es, pues, bien “verosímil”, si es que Dios ha querido revelar su solidaridad con las víctimas de este mundo⁹⁴.

Sólo de un Dios sufriente podríamos decir que de verdad se encuentra de parte de los oprimidos, de los pobres, de las víctimas, es decir, de todos los que sufren.

3.3 ¿Es Dios todopoderoso?

A simple vista, parece que hay un contraste importante entre el Dios Todopoderoso y el Hijo postrado a los pies de sus discípulos en el lavatorio de los pies. Quizá sea porque, cuando pensamos en el Todopoderoso nos imaginamos a un Dios enorme, tremendo, en algún cielo desde el que determina todo lo que ocurre. Lo interesante es que no hay tal contraste, sino una concreción: el poder se ejerce en el amor que sirve⁹⁵. En los puntos anteriores hemos visto cómo un Dios inmutable e impassible parecería un tirano cruel y despótico frente al sufrimiento humano. Si a esta representación de Dios le añadimos la omnipotencia, al observar la realidad de dolor que nos rodea concluiríamos que Dios se encuentra sin duda de parte de los poderosos y de los opresores. En el capítulo primero presentamos que el aspecto de mayor escándalo es la ausencia y la no intervención de Dios en favor de sus hijos más sufrientes. La Primera Carta de Pedro, en su introducción, habla de Dios y de su poder con una postura bastante iluminadora:

Bendito sea Dios, padre de nuestro Señor Jesucristo, que, según su gran misericordia y por la resurrección de Jesucristo de la muerte, nos ha regenerado para una esperanza viva, una herencia incorruptible, incontaminada, e inmarcesible, reservada para vosotros en el cielo, a quienes el poder de Dios, por medio de la fe, protege para la salvación, dispuesta ya a ser revelada en el último día. (1Pe 1,3-5)

Ése es el poder de Dios. Parece que lo normal era esperar algo así como “para vosotros, los hijos amados, a quienes su poder preserva de todo peligro, de toda opresión y de todo sufrimiento con sus contundentes intervenciones...”. Sin embargo no, debemos contentarnos con oír que el poder divino nos guarda por medio de la fe y para una salvación futura. Esto nos lleva a reflexionar sobre cómo debe entenderse el poder de Dios porque, de alguna manera, de fondo está en juego un cambio decisivo en la imagen de Dios.

Debajo de la idea tradicional de la omnipotencia divina, se encuentra ya la posibilidad de una mala comprensión que lleva a pensar que los atributos divinos de bondad y poder son incompatibles con la existencia de sufrimiento en el mundo. No podemos entender su omnipotencia como aquella propiedad suya por la que puede hacer todo lo que quiere, dado

⁹⁴ *Ibid.*, 311.

⁹⁵ Cf. J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, o.c., 21-22.

que hay construcciones conceptuales, como el de un mundo sin sufrimiento, que Dios no puede realizar debido a que se trata de postulados sin ningún sentido⁹⁶.

Hemos visto cómo la imagen bíblica de Dios y la plenitud de la Revelación en Jesús nos enseñan que la omnipotencia no significa que el poder de Dios se impone a “todo”. No puede evitar el mal y el sufrimiento en la creación porque su omnipotencia no es en el sentido de poder total, sino como amor pasible y apasionado. Amor que le lleva a hacerse “tododebilidad” por nosotros: “Dios Padre ha revelado su omnipotencia de la manera más misteriosa en el anonadamiento voluntario”⁹⁷. Este punto es el verdaderamente sorprendente: aquello con lo que Jesucristo nos enriquece no es su riqueza, sino su pobreza; el poderoso no es vencido por la fuerza de Jesús, sino por su debilidad: “Esta fecundidad de la *kénosis* no radica en un valor negativo por sí mismo; fecundo es el movimiento kenótico por nosotros, es decir: la solidaridad de la *kénosis*”⁹⁸.

Por tanto, la omnipotencia de Dios es más bien el poder de su amor, que no aplasta a las criaturas ni a las facultades de éstas. La grandeza de la omnipotencia de Dios consiste en que libera al hombre para la libertad y para que actúe por sí mismo; en que se deja interpelar y mover por el hombre e introduce la acción de éste dentro de los planes divinos salvíficos⁹⁹. No compite, pues, con la libertad del hombre, sino que es la condición de ésta: Dios actúa como poder personal liberador no imponiéndose inexorablemente al hombre, “sino justamente sosteniendo la libertad de la criatura y pugnando por guiarla a su meta, dirigiéndole personalmente la palabra y comunicándosele amorosamente”¹⁰⁰. Por eso, el Padre omnipotente es impotente mientras no respondamos nosotros de corazón a su amor que se anticipa; pues el amor sin la libertad no es tal.

Esto supone un cambio decisivo en la imagen de Dios. No se trata tanto de negar la omnipotencia divina, sino de comprenderla como poder de su amor. Así cambia su imagen pasando de ser visto como un “poder absoluto” a ser “absoluto amor”. De modo que su

⁹⁶ «En efecto, si se define la omnipotencia de Dios como aquella propiedad suya por la que puede hacer todo lo que quiere, cabría concluir entonces, falsamente, que Dios puede crear un círculo triangular o un hierro de madera. La conclusión es mala, ya que al concepto de omnipotencia pertenece el que Dios no pueda crear nada que sea esencialmente imposible. Lo cual no significa limitación alguna de la omnipotencia divina, sino que expresa, sencillamente, que la omnipotencia, como propiedad del ser de Dios, se fundamenta en el ser, no en el no ser (...) Pues bien, el concepto de una Creación absolutamente libre de dolor es básicamente tan contradictorio como el concepto de un círculo triangular; así que sólo se puede exigir a título de postulado absurdo que pueda Dios, gracias a su omnipotencia, crear un mundo y, al mismo tiempo, excluir de él *por principio* el dolor. No; si Dios quiere la Creación, queda dada *necesariamente*, a una con ella, la *posibilidad* del dolor». G. GRESHAKE, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* Sígueme, Salamanca 2008, 41-42. Mismo razonamiento también en A. TORRES QUEIRUGA, *Dios y el mal: de la omnipotencia abstracta al compromiso del amor*, en *Del terror de Isaac al Abba de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000, 165-246.

⁹⁷ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 272. (A partir de ahora CCE)

⁹⁸ J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 214.

⁹⁹ Cf. G. GRESHAKE, o.c. (nota 96), 49

¹⁰⁰ *Ibid.*, 51.

soberanía no se manifestaría en aferrarse a lo propio, sino en dejarlo, situándose en un plano distinto de lo que solemos llamar fuerza o poder¹⁰¹. La Revelación nos mostró cómo es propio de la omnipotencia poder entregarse y darse totalmente. Es en la cruz donde esto se manifiesta en plenitud y radicalidad, es el punto extremo al que puede llegar Dios en su amor efusivo: sólo un amor omnipotente puede darse totalmente al otro y ser un amor impotente¹⁰².

En esa situación, lo único que puede hacer el creyente es aceptar que Dios está en la cruz, impotente como las víctimas, e interpretar esa impotencia como el máximo de solidaridad con ellas. La cruz en la que está el mismo Dios es la forma más clara de decir que Dios ama a las víctimas de este mundo. En ella su amor es impotente, pero es creíble. Y desde ahí hay que reformular el misterio de Dios. Siempre se ha dicho que Dios es el «Dios mayor». Desde la cruz hay que añadir que es también el «Dios menor»¹⁰³.

Es necesario descubrir que por una parte la omnipotencia del Dios bíblico (despojada de las ideas griegas de inmutabilidad e impassividad como hemos mostrado antes) tiende a la debilidad total significada en el fracaso de Dios. Pero, al mismo tiempo, es necesario comprender que la *kénosis* significada por la cruz no puede ser comprendida como la simple idea de la muerte de Dios, dado que está siempre acompañada del poder manifestado en la predicación del Reino por Jesús y en la predicación de la resurrección por la comunidad cristiana. Por eso, el NT anuncia un poder de la debilidad que debe ser articulado dialécticamente con la debilidad del poder¹⁰⁴. Así es cómo la *kénosis* divina nos muestra la debilidad de Dios como poder del amor. No es tanto que Dios en Jesús deje de ser omnipotente, sino que en él nos descubrió nuevos y más altos grados de poder, precisamente en la impotencia del amor¹⁰⁵. Desde ahí podemos afirmar que “Cristo no nos ayuda en virtud de su omnipotencia, sino en virtud de su debilidad”¹⁰⁶.

Con esto se destaca que lo que nos salva es la “humildad” de Dios, que desciende y se abaja hasta humanizarse para que el hombre pueda subir divinizándose. Esta divinización de la humanidad sucede por Dios y sin que el ser humano tenga que dejar de ser humano. Dios se hace humano para siempre, no es que con la ascensión de Jesús deje de serlo. ¿Cómo se manifiesta humanamente la presencia de Dios? Dios no precisa de nosotros en cuanto que su divinidad no depende de nosotros o del número de los que creen en Él. En este sentido no necesita de nosotros. Sin embargo sí que precisa de nosotros para actuar. No se trata de una necesidad o carencia ontológica, sino de una decisión libre suya, desde su poder, de hacerse

¹⁰¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El misterio pascual*, en J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, III, Cristiandad, Madrid 21980, 677.

¹⁰² Cf. W. KASPER, o.c., 226.

¹⁰³ J. SOBRINO, o.c. (nota 40), 24.

¹⁰⁴ Cf. P. RICOEUR, *Nommer Dieu: Etudes theologiques et religieuses* 52 (1976), 489-508.

¹⁰⁵ Cf. L. M. ARMENDÁRIZ, *Creo en Dios Padre Todopoderoso. Tres formas de la omnipotencia divina: Sal Terrae* 1012 (1998) 372.

¹⁰⁶ D. BONHOEFFER, o.c., 252.

débil. Dios quiso libre y gratuitamente contar con la humanidad, necesitar de ella. La debilidad de Dios no podemos entenderla, por tanto, como rasgo ontológico sino como opción tomada desde su omnipotencia. Es así como el Dios “todopoderoso-omnipotente” y el “tododebilidoso-impotente” aparecen como caras de una misma moneda¹⁰⁷. Así cuenta con la humanidad sin imponer este necesitar de ella, sin que el hombre tenga que responder a ello, respetando su libertad hasta poder llegar a no significar nada para el hombre.

La grandeza de Dios se manifiesta en crear a alguien que le puede decir no, que le puede dar la espalda. Una grandeza que se hace debilidad e impotencia hasta el punto de no poder forzar al ser humano para que crea en Él. Así, ni nosotros necesitamos de Dios ni Dios de nosotros. Nos creó de tal manera que es en la gratuidad (por parte de Dios y por nuestra parte) en la que se basa la relación fundamental entre ambos. Es una relación de Amor y no de obligación o de necesidad. Es en el Amor que Dios quiere necesitar de nosotros y en el que nosotros necesitamos de Dios.

El don es el amor de Dios, un Dios que no puede separarse de nosotros. Esa es la *impotencia* de Dios. Nosotros decimos: ‘¡Dios es poderoso, lo puede todo! Menos una cosa: ¡separarse de nosotros! (...) toda la *impotencia* de Dios: su incapacidad de no amar, de no separarse de nosotros¹⁰⁸.

3.4 Una propuesta de imagen de Dios

A partir de lo visto hasta ahora, no parece conveniente llamar a Dios de “todopoderoso”. Entonces, ¿cómo identificar al Dios del AT y del NT? La respuesta a esta pregunta que Dios mismo da a Moisés (Ex 3, 6.13-14) es el abreviado “yo soy” que constituye el tetragrama, YHWH (Yavé), al que para los judíos era mejor no añadir ninguna vocal y no pronunciarla. Significa “ser presente, estar con”. Por tanto, Dios se presenta y se nomina a sí mismo en el ámbito del estar y no en el del hacer u obrar. Dios mismo se presenta como acompañando, no como actuando poderosamente en el mundo. Por eso mismo, no puede impedir todas las calamidades, violencias e injusticias.

Esto aparece fantásticamente expresado en los discursos de Dios a Job (Job 38) en los que muestra cómo sus designios brotan de la gratuidad de su amor creador. La revelación del plan de Dios, hace ver a Job que la clave para comprender el universo no es Dios actuando según un criterio retribucionista (que solo puede originar una relación interesada con Dios y los demás), sino su iniciativa libre y gratuita. No es algo lateral o agregado a la obra creadora, sino que se trata del verdadero quicio del mundo: “Dios es libre, su amor es causa y no efecto maniatado”¹⁰⁹. No es un mensaje acerca de un supuesto poder de Dios. El Señor explica que

¹⁰⁷ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, o.c., 168.

¹⁰⁸ FRANCISCO, *Homilía en Santa Marta*, 29 de octubre de 2015.

¹⁰⁹ G. GUTIÉRREZ, o.c., 137.

no puede destruir el mal con una mirada. Él quiere la justicia, desea que su derecho reine en el mundo, pero no puede imponerlo pues debe respeto a lo que ha creado. No se presenta como todopoderoso sino que muestra que su poder tiene un límite: la libertad humana. Sin ella, la justicia no se hará presente en la historia. Además, precisamente porque es libre, todo ser humano tiene el poder de cambiar de camino, de convertirse. La destrucción de los malvados cerraría esta posibilidad. Es decir, el Dios poderoso actúa y se muestra como un Dios débil.

El ser humano es insignificante a juicio de Job, pero lo bastante grande para que Dios (¿el Todopoderoso?) se detenga en el umbral de su libertad y le pida su colaboración en la construcción del mundo y en su justo gobierno. (...) Esas maravillas conciernen tanto a las obras del Dios poderoso que ha hecho este mundo, como a las del Dios “débil” atento a la libertad humana y su ritmo histórico¹¹⁰.

Estos discursos son un vigoroso rechazo de una concepción puramente antropocéntrica de la creación que fundamenta todo en el obrar y olvida la importancia de la simple presencia. Nuestra mentalidad pragmática nos lleva a valorar sólo el “actuar” despreciando el “estar” que no encaja dentro de la reductora relación causa-efecto. La razón primera del proceder de Dios no es la utilidad. Debemos reevaluar en este contexto, como haremos en el próximo capítulo, nuestra propia vivencia del sufrimiento y cómo nos acercamos al sufriente, para convencernos de que Dios no está distante, allí en las alturas, indiferente, descansando sobre un orden divino preestablecido, sino por el contrario, está aquí con nosotros, en la lucha contra todo lo que causa dolor en su creación.

El credo, tras hablarnos de la unicidad de Dios (“un solo Dios”), nos dice que éste es Padre incluso antes de decir que es creador. Esto es importante para nuestra fe, pues no pensamos en Dios como un filósofo, sino que creemos en el Dios de Jesús. Por eso confesamos que para nuestra fe lo importante es que Dios es el Padre de Jesucristo, que su nombre propio es Padre y que lo que sabemos de Él, lo sabemos por Jesús. Así también nosotros somos hijos, por causa de Jesucristo. El credo no comienza pues con algo en lo que casi todos creemos (que Dios es creador) sino con algo en lo que los cristianos creemos, que es Padre, lo cual determinará el cómo entender el calificativo de todopoderoso.

La confesión de fe en Dios Padre todopoderoso, traduce al pie de la letra el *Deum Patrem omnipotentem* de los primeros símbolos latinos y el *Theón patéra pantokrátora* de los orientales, asumidas como fe de todas las Iglesias en los concilios de Nicea (325 d.C.) (DZ 54) y Constantinopla (381 d.C.) (DZ 86). Cuando al recitar el Credo decimos de entrada que Dios es “Padre Todopoderoso”, tal vez podemos sentir cierta repulsa. Se podría pensar que concebimos a Dios como un padre prepotente y violento que aplasta a los hijos y no les

¹¹⁰ *Ibid.*, 146.

deja crecer humanamente. Lo cierto es que la expresión alberga cierta contradicción, pues el ser Padre (no tanto biológicamente hablando sino el cumplir el papel de padre) es lo contrario a “poderoso”, es ser servidor, debajo del hijo, pues eso es el amor en definitiva. Cuando el Credo habla de Dios “Padre Todopoderoso” no quiere referirse a Dios como si de un Padre prepotente se tratara, sino como Padre amoroso, origen y protector indefectible de la vida del sus hijos: “su paternidad y su poder se esclarecen mutuamente” (CCE 270). Él es el origen último de nuestra vida, y Él tiene la capacidad para conducirla hacia delante y darle pleno sentido, sin que nada se lo pueda impedir. Es así: Todopoderoso en el amor y en la donación de vida. Los cristianos profesamos que no creemos solamente en una Primera Causa, o en un Ser Absoluto, o en un Primer Motor o en un supremo Legislador moral; no creemos en un Dios solamente metafísico, mecanicista o moralista. Creemos en un Dios “Padre”, creemos que Él es el principio amoroso (Padre/Madre) de nuestra vida y del contexto en que ella se desarrolla: una vida a la cual Él da generosa protección, impulso y sentido. Solamente si Dios es Padre podemos verdaderamente “creer”, es decir, confiarnos plenamente a Él¹¹¹.

Vimos en el capítulo segundo que la peculiaridad del Dios de la Biblia es que, ya desde el inicio, se manifiesta a sus seguidores no como un poder hostil, cuya benevolencia se ha de ganar con ofrendas y sacrificios, sino como un poder gratuitamente amoroso y protector, que ama porque sí. El *mysterium tremendum*¹¹² se nos abre y aparece como *mysterium amoris*¹¹³. Es así como el pueblo de Israel, en medio de pueblos que tenían dioses terribles y religiones crueles, fue descubriendo, poco a poco, el rostro del Dios verdadero, en un proceso que culminó con la revelación que dará a conocer Jesús: “mi Padre y vuestro Padre” (Jn 20,17). Hablar de Dios como Padre es ciertamente una analogía, pero la más acertada para referirse a un Dios que se quiere definir como Amor. Así pues, el Dios de la Biblia se nos presenta con dos aspectos contrapuestos pero bien conjugados dialécticamente: Dios es el Misterio supremo, inalcanzable, distante, por encima y más allá de cualquier realidad de este mundo (el totalmente trascendente); pero al mismo tiempo, es bondadoso y cercano, inmanente, ya que es por su benevolencia que “en Él vivimos, nos movemos y somos” (Hch 17,28). Aparece así como una doble cara de Dios: la cara de lo misterioso y la cara de lo benevolente; su absoluta soberanía y su cercana proximidad.

Entonces, ¿por qué empezamos el Credo diciendo que este Padre es todopoderoso? ¿Se pretende sugerir que el poder es el atributo o la característica más esencial de Dios? No

¹¹¹ Cf. J. VIVES, *Creer el credo*, Sal Terrae, Santander 1986, 27-34.

¹¹² Cf. R. OTTO, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 1985, 22-37.

¹¹³ Cf. J. VIVES, o.c., 33.

podemos entenderlo así. Con la palabra griega que se usaba en los credos antiguos (*pantokrator*) parece que más bien se quería sugerir que la paternidad del Dios-Padre se extiende absolutamente a todo, que nada queda fuera de esta paternidad; que Dios es, sencillamente, Señor y Padre de todo el universo, y nada se escapa de su acción creadora y protectora. Decir que Dios es todopoderoso no quiere decir que Dios es un principio prepotente caprichoso que puede hacer cualquier cosa. No es ésta la omnipotencia de Dios. Dios, que es absolutamente bueno y esencialmente amor, sólo puede hacer el bien, sólo puede amar. Cuando confesamos a Dios como Padre todopoderoso queremos decir que nos abandonamos a Él confiados en su amor porque sabemos que Él, que sólo quiere nuestro bien, podrá procurárnoslo. Lo único cierto es que si le confesamos como Padre y todopoderoso, sabemos que nos podemos fiar de Él a pesar de que a veces nos pueda contrariar lo que Él hace o permite en nosotros. Porque sólo podremos mantener una confianza así si confesamos nuestra fe en la resurrección de la carne y la vida perdurable. Es decir, si podemos confesar que Dios, porque es Padre y porque es todopoderoso, puede hacer que superemos las fuerzas del mal y de la muerte¹¹⁴.

Todopoderoso no debe entenderse de manera mágica ni infantil. Si esperamos ver actuar al “poder de Dios”, sólo vendrá decepción. Dios es antes Padre que Todopoderoso, y desde su ser Padre es desde donde podemos entender su poder. Esta omnipotencia sólo puede entenderse bien después de entender a Dios como Padre de Jesucristo. Pero, ¿cómo entender a Dios como Padre en la cruz de su Hijo? ¿Cómo conciliar la omnipotencia con la impotencia revelada en la cruz? ¿Cómo el Padre manifestó su “todopoder” en la vida del Hijo? La cruz es un claro ejemplo de que Dios no activa o desactiva su poder cuando es preciso, sino que, el poder de Dios parece debilidad (1Cor 1,25). Aquí está la clave, ya desarrollada en los capítulos anteriores, del importante papel de Jesús como revelador del Padre. Sin el modelo del Hijo podemos entender mal la omnipotencia y, así, podemos llegar a creer que la acción de Dios (si todo lo puede) es porque no cuida y no ama al hombre: Jesús es la exégesis de cómo es Dios. Nuestra fe, cristocéntrica, ha de hacer ver en el adjetivo todopoderoso lo que todavía no está dicho en el segundo artículo: que Cristo padeció. Es una omnipotencia que por causa de Cristo debe pensarse de modo distinto: todo poder, fuerza, prepotencia, arbitrariedad, que no tenga que ver con amor y que parece impotencia, no es cristiano.

Dios sólo es todopoderoso en el Amor. No es el todo poder de la fuerza destructora que sacude de la tierra a los malvados (Job 38,12-13), o que arrasa ciudades pecadoras que se arrepienten y escogen la vida (Jon 4,2-3). Es el poder del Amor pobre y humilde, que se sitúa a nuestro lado para establecer una relación capaz de transformar la existencia humana. Ninguna relación de superioridad, de orgullo, puede rehacer la vida¹¹⁵.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, 40-42.

¹¹⁵ B. GONZÁLEZ BUELTA, *La humildad de Dios*, Sal Terrae, Santander 2012, 159.

¿Qué vio San Pablo en Dios para decir “cuando soy débil soy fuerte” (2Cor 12,10)? La misericordia divina no es en absoluto un signo de debilidad, sino más bien la cualidad de la omnipotencia de Dios¹¹⁶. Por eso, el poder de Dios no puede ser comparado con la forma como se manifiesta en nuestro mundo, estamos en niveles distintos. El “todopoderoso” del AT sufre una resemantización en el NT. A pesar de que, como vimos en el capítulo segundo, Dios ya fue revelándose en la debilidad en el AT, el poder de Dios adquiere un nuevo significado con Jesús. San Pablo en el final de la carta a los Romanos, hace la pregunta «¿quién nos podrá separar del amor de Dios?» (Rm 8,35). Enumera diez cosas espantosas, pero ninguna de ellas más “poderosa” que el amor de Dios. Nada ni nadie es más poderoso que el amor de Dios. Sólo puede terminar de entenderse con lo que nos revela Jesucristo, con su vida, sus palabras, sus acciones, etc., como vimos en el capítulo tercero. Así, todo poder que no sea desde el amor no será cristiano, porque “la grandeza de Dios más que en su poder está en su libertad y la gratuidad de su amor. Y en su ternura”¹¹⁷.

Si la creación en la Antigua Alianza era sobre todo una manifestación de la libre omnipotencia de Dios, en la Nueva Alianza es, al mismo tiempo, una revelación del abandono y de la entrega de Dios de sí mismo; una revelación de que no se guarda en sí el poder, es decir, de que se hace no-poder. Esta entrega, esta impotencia, es lo que caracteriza la esencia íntima de Dios. Se hace así comprensible que el compromiso de Dios con el mundo, compromiso en que Dios “entrega” a su Hijo, tenga unas dimensiones tan ilimitadas hasta el punto de conducir al Hijo al “abandono” en la cruz y el descenso al infierno¹¹⁸. Por tanto, no es que Dios actúe con amor sobre nosotros, sino que su ser se identifica con el amor, con un amor que se entrega hasta el final y que se da hasta el extremo; y que le conduce a hacerse vulnerable, a compartir el destino de su criatura, para así conducirla al destino para el que había sido creada. Aquí radica nuestra fe: “en que el amor de Dios es todopoderoso” (CCE 278). Su soberanía y omnipotencia se revela como amor absoluto, no aferrándose a lo propio, sino vaciándose de sí. Por eso, como hemos indicado desde el inicio, de fondo encontramos una nueva comprensión del ser de Dios¹¹⁹.

Todo esto es solo comprensible considerando la dinámica del amor divino, de la propia esencia de Dios: Dios es amor (1Jn 4,8.16). La gracia o amor gratuito es un concepto central para comprender y vivir la fe cristiana. No es apenas una característica de Dios, sino que es el propio Dios. La gratuidad es la dinámica propia de la vida intratrinitaria, es la actitud

¹¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.30, a.4.

¹¹⁷ G. GUTIÉRREZ, o.c., 130.

¹¹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Lo específico de la experiencia cristiana de Dios*, en *Pneuma e Institución, Ensayos Teológicos IV*, Cristiandad, Madrid 2008, 31-32.

¹¹⁹ Cf. A. CORDOVILLA, o.c., 221-222.

fundamental de Dios. Amor significa no absorber al otro, sino aceptarlo y afirmarlo en su alteridad. Quien ama dona a la alteridad no una cosa, sino a sí mismo. Si Dios es amor, ha de serlo donándose en favor de los demás. Si no fuese así no sería amor sino otra cosa. Esta donación o vaciamiento amoroso no es una des-divinización de Dios, sino lo contrario. El amor gratuito que consiste en la donación de sí, en vaciarse en favor del otro, es la propia esencia de Dios. La Trinidad tiene, por tanto, un carácter de amor gratuito y kenótico, que se manifiesta en la renuncia a su ser todopoderoso.

4. RECOPIACIÓN FINAL: DIOS ANTE EL SUFRIMIENTO

Después del camino recorrido durante estos cuatro capítulos, hacemos ahora una recopilación final con la finalidad de sistematizar todo lo anterior y extraer las consecuencias que pueden servir para llevar a cabo una propuesta teológico moral en el capítulo siguiente. Partiremos de la imagen que hemos extraído de la Revelación (A) para reflexionar, desde ella, cómo ante el problema del sufrimiento Dios no puede evitarlo (B), pero no permanece indiferente, sino que se hace solidario asumiéndolo pasivamente (C); por eso puede ser considerado un lugar teológico que ayuda a purificar nuestras imágenes de Él (D). Esto supone en su amor un rasgo de preferencia hacia los últimos y los que más sufren (E), siempre con la esperanza de que, desde la Resurrección, el mal, el dolor y el sufrimiento no tendrán la última palabra, sino que el Reino de Dios se impondrá (F). De todo esto se concluye que el sufrimiento constituye una llamada para todo cristiano, un imperativo moral a una praxis concreta (G).

4.1 Una imagen desde la Revelación: un amor kenótico

Como hemos hecho hasta ahora, intentar hablar de Dios ante el sufrimiento nos exige volver a la revelación, mirar al Dios de la historia y a la historia de Dios con los hombres. Es sólo desde ahí que podemos buscar un sentido profundo al sufrimiento, si es que lo tiene. Hemos visto que la Escritura muestra cómo el sufrimiento ha sido uno de los lugares privilegiados de su comunicación y apertura a los hombres. Dios se ha implicado en nuestra historia y en su sufrimiento. Lo ha hecho de forma apasionada y progresiva, hasta que envió a su propio Hijo, como terapeuta y salvador. Fue tal su implicación que no se hizo un hombre cualquiera, sino un hombre-siervo: “Encarnación selectiva que se expresó también en una misión igualmente selectiva, al hacer objeto preferencial de su solidaridad a los más pobres y enfermos; y al luchar contra el mal del mundo con la debilidad del amor y no con la fuerza del poder”¹²⁰.

¹²⁰ F. ÁLVAREZ, *Claves bíblico-teológicas para vivir cristianamente el sufrimiento*: Labor Hospitalaria 235 (1995), 9.

Todo esto nos ha revelado una imagen de Dios a la que no sólo le corresponden los atributos todopoderoso, eterno e inmutable. En la cruz de Jesús se revela otra cara de Dios, que no anula la primera, pero que da a conocer el verdadero rostro de la divinidad: se nos revela el ser de Dios como amor en sí mismo¹²¹. Si amar significa salir de sí y darse, siguiendo esta dinámica Dios quiso compartir su vida con nosotros, asumiendo para ello la finitud de la creación e incluso la realización concreta que ha tenido la libertad finita en la historia: la injusticia y el pecado¹²². Este amor es el que se ha manifestado por nosotros y cuyo efecto, como hemos visto en los dos capítulos anteriores, se fue poniendo en práctica en toda la Escritura: “el todopoderoso se muestra impotente, el absoluto se manifiesta concreto, el eterno se ve sometido a la muerte, el inmutable compadece con su Hijo amado, el único feliz se deja afectar por el sufrimiento”¹²³. Aunque no haya respuesta, es sólo en este Amor donde podemos encontrar luz ante la pregunta por el sentido del sufrimiento. Sólo en la cruz de Jesús podemos intuir la respuesta de Dios, y no será otra que la de mostrarse como un Dios “tododebilidoso”.

La teología de Jürgen Moltmann ayuda a entender la relación de Dios con el sufrimiento y el mal desde la pasión de Dios en la cruz de Cristo¹²⁴. Su teología habla de la más profunda humillación divina, cuando el Verbo asume la situación limitada y finita del ser humano. Historia iniciada por la Trinidad con la Creación como “autohumillación” y autolimitación del infinito¹²⁵; que continúa al habitar entre los humillados (*Shekinah*) y preocuparse por los últimos; y que tiene como cumbre la *kénosis* del Hijo (Flp 2,6-11). Para Moltmann, el Dios Crucificado se sitúa cerca de todos al asumir todo rechazo y toda soledad. Por desear la plenitud de sus hijos e hijas, Dios aceptó la tortura, la violencia y la muerte, de modo que la muerte está en Él. Ama su vida y la de los suyos con pasión, por eso puede ayudarnos en el dolor, pero, al mismo tiempo, se vuelve vulnerable al sufrimiento. A los ojos de los sabios del mundo, al identificarse solidariamente con el sufrimiento de los pobres y su miseria, Jesús se hizo loco: escándalo para piadosos y perturbador del orden para poderosos.

Hemos visto que Jesús experimentó el sufrimiento de la injusticia y el fracaso, y su respuesta ante tales se encuentra en su lucha contra el dolor. También que la cruz fue consecuencia de esta lucha en favor de los hombres con su vida plena y desbordante, y enfrentó su muerte con valor, coherencia y plenitud. Jesús murió aplastado por la miseria

¹²¹ Cf. L. F. LADARIA, o.c., 85.

¹²² Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 17), 42

¹²³ *Ibid.*, 41-42.

¹²⁴ Cf. J. MOLTSMANN, o.c., 62-64; 77-81.

¹²⁵ Cf. A. NUÑEZ ORTIZ, o.c., 152.

humana y por el mal, por haber tenido el coraje y la osadía de enfrentarlo, colocándose del lado de las víctimas. Pero como sentía a Dios como Padre, también fue capaz de percibir su amor presente en su aparente abandono. Solo concibiendo a Dios como lo hacía Jesús, como amor gratuito, se es capaz de comprender que el sufrimiento no es incompatible con el amor de Dios, el cual está también presente en el dolor y la muerte¹²⁶. Por eso, la cruz nos revela un Dios al lado de los abandonados, al lado de los oprimidos por los poderes inhumanos de la historia.

El escándalo de un Dios apasionado y crucificado conduce a una mística cristiana de cruz como consuelo, resistencia y esperanza en la lucha contra el mal. La teología de la cruz ilumina la existencia sufrida de los hombres y mujeres de todos los tiempos. El Dios de los pobres, que buscan alivio para sus males, siempre fue el Cristo sufridor y sin defensa opuesto al *pantocrator* reinante en los cielos de los ricos y poderosos¹²⁷. Dios y el sufrimiento no son contradicciones, porque el ser divino se encuentra en el sufrimiento y el sufrimiento en el ser divino; porque Dios “no es un frío «poder celeste» que «camina sobre cadáveres», sino un Dios hecho hombre en Jesús”¹²⁸. Podemos concluir diciendo que:

Jesús es «Señor», pero un Señor que solo sabe «servir», no dominar; es el «Mesías», pero un Mesías crucificado, no un rey victorioso que destruye a sus adversarios (...) Jesús es el Mesías verdadero, pero no trae la salvación destruyendo a los romanos, sino buscando el reino de Dios y su justicia para todos. No es un Mesías victorioso, sino «crucificado» por vivir liberando a la gente de opresiones e injusticias¹²⁹.

4.2 Dios no quiere el dolor pero tampoco puede evitarlo

Del estudio de la cruz y muerte de Jesús, así como de la comprensión de éstas como sacrificio, ha quedado claro que el dolor de ningún modo es objetivo de la voluntad divina. En absoluto quiere Dios el mal, el sufrimiento o la desgracia: ni para redimir, ni para purificar, ni para educar, ni para castigar... Hay que rechazar cualquier intento de reconciliar a Dios con la miseria y hay que rechazar, por supuesto, cualquier intento de comprender a Dios como quien envía el dolor como castigo o prueba¹³⁰. Esto acaba radicalmente con algunas de las imágenes planteadas en el primer capítulo en las que Dios aparece como “causa última” del dolor y, por tanto, como responsable de él.

También hemos concluido que la idea preconcebida de Dios como omnipotencia abstracta choca con la vida de Jesús. En su relación con el Padre no descubre un ser omnipotente a la manera humana, sino un Padre de amor, libertad y esperanza. Si creemos que Jesús nos revela el rostro auténtico de Dios, tenemos que decir que Dios quiere vencer

¹²⁶ Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 17), 37.

¹²⁷ Cf. J. MOLTMANN, o.c., 69-73.

¹²⁸ *Ibid.*, 320.

¹²⁹ J. A. PAGOLA, *Jesús, Aproximación histórica*, Madrid 112013, 547-548.

¹³⁰ Cf. D. SÖLLE, *Sufrimiento*, Sígueme, Salamanca 1978, 411.

el mal pero que no puede hacerlo de una vez en un mundo evolutivo, finito e imperfecto; dado su respeto y decisión de crear un mundo con sus propias leyes y autonomía¹³¹. El origen del mal y del sufrimiento se encuentra en la finitud del mundo (mal metafísico). La creación y la libertad humana son limitadas, imperfectas y contingentes, por eso están abiertas al mal físico y moral inevitablemente. No porque Dios no quiera evitarlo, sino porque desde nuestra condición de criaturas nos encontramos experimentado el sufrimiento de no aceptar la limitación de la finitud¹³².

Todo este dolor que nace del pecado y marca profundísimamente el rostro del mundo está dado en su posibilidad, con necesidad esencial, al mismo tiempo que la libertad humana. Por consiguiente, este dolor no comporta objeción alguna contra la omnipotencia, la bondad y el amor de Dios. Precisamente porque estos males brotan de la culpa y del pecado de los hombres¹³³.

Si, como hemos venido diciendo, todo el proceso creador e histórico está bajo una forma de omnipotencia que se hace “tododebilidad”, hay que presuponer que el “Creador contará con todo lo que ha hecho y no podrá interrumpir la dinámica que ha introducido en la creación ni interferir en los procesos que en ella ha desencadenado”¹³⁴. Por tanto, no puede retirar la libertad concedida a las personas, ni poner freno al dinamismo de la naturaleza con su margen de azar, por dolorosos y mortales que resulten. Si hay libertad humana, la posibilidad del mal que causa dolor queda dada al mismo tiempo. El impedir este dolor supondría que Dios retirase al hombre la libertad y, con ella, la posibilidad del amor real.

Cuando triunfa el mal no se trata de voluntad divina, sino de una “derrota” del propio Dios que, al respetar el mundo y la libertad humana, debe tolerar y sufrir la oposición de aquellos que no aceptan su gracia. Dada su decisión de crear, Dios no puede evitar las consecuencias que tiene el carácter inevitable del mal en un mundo finito, pues la vida humana limitada no escapa del dolor, conflicto y muerte. Jesús, al revelarnos al Padre, nos ayuda a pasar de un Dios omnipotente al Dios del amor que no violenta las libertades. Esta “debilidad” de Dios, que se entrega y está a merced de los hombres, es expresión de la relación que ha querido entablar con el hombre: una relación que no esté mediada por el poder ni por ninguna otra fuerza más que la del amor.

Esta imposibilidad de Dios de evitar el sufrimiento no pretende negar la posibilidad y el hecho del milagro, sino que, sencillamente, éste no puede ser comprendido como suspensión del orden de la naturaleza e intromisión de Dios en él, sino acorde con lo que

¹³¹ Algunos autores opinan que en lugar de decir que Dios no puede, lo correcto sería decir que no es posible. Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Dios no quiere la enfermedad pero ¿por qué a mí?*, en J.C. BERMEJO (ed.), *Jesús y la salud*, Sal Terrae, Santander 2015, 149

¹³² Cf. *Id.*, o.c. (nota 96), 197-200.

¹³³ G. GRESHAKE, o.c. (nota 96), 47.

¹³⁴ L. M. ARMENDÁRIZ, o.c., 369.

vimos en el tercer capítulo: como su potenciación para que dé de sí esa llamativa novedad que invita a creer¹³⁵. Por eso, la condición de posibilidad del mal y del sufrimiento, más que cuestionar la existencia de Dios, viene a afirmar su presencia, la posibilidad radical de la salvación a pesar de la existencia del mal¹³⁶. Desde esta perspectiva, la condición de criatura limitada no sería tanto un mal, sino la posibilidad de realización del hombre desde el momento en que no acepta dicha limitación y pretende superarla.

4.3 Dios comparte y asume el sufrimiento del hombre

Las SS colgaron a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente, la agonía del joven duró media hora. “¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?”, preguntó uno detrás de mí. Cuando, después de un largo tiempo, el joven continuaba sufriendo colgado del lazo, oí otra vez al hombre decir: “¿Dónde está Dios ahora?”. Y en mí mismo escuché la respuesta: “¿Dónde está? Aquí... Está allí colgado de la horca”¹³⁷.

Ya concluimos en el apartado anterior que Dios sufre, lo cual también puede ser intuido a partir de la experiencia humana del amor. En la medida en que la central afirmación de que Dios es amor ha de tener alguna continuidad reconocible con nuestra experiencia cotidiana del amor, la consecuencia lógica parece ser que un Dios que ama tiene que ser un Dios compasivo y, por eso, sufriente. La capacidad de amar implica manifiestamente la capacidad de sufrir. Del amor de Dios parece seguirse necesariamente que Dios no puede sustraerse a los acontecimientos intramundanos, ni a los positivos ni a los negativos¹³⁸. Dios comparte todo sufrimiento porque cuida de todas las criaturas. Por eso, puede comprenderse como el compañero ideal en el sufrimiento, al igual que en la alegría. Dios, entrando en nuestro dolor a través de Jesús, se apropia de lo que hay de más terrible en nuestra condición, con el objetivo de darnos fuerza y de ayudarnos a asumirlo. La entrega de Jesús la sufre también el Padre y se nos revela que el dolor de la historia es dolor hecho a Dios. Podemos afirmar, por tanto, la presencia de Dios al lado de las víctimas de todos los tiempos, y nunca como aquel que quiere, permite o causa el sufrimiento.

Hemos confirmado ya que Dios no es ese ser Omnipotente cuyo poder oprime al hombre, sino el amor que le concede espacio junto a sí dotándole de libertad. Por eso, no lleva a cabo su no querer en absoluto el dolor por un acto de imposición que retire dicha libertad e imposibilite el amor, sino introduciéndose Él mismo en el dolor y haciéndolo suyo¹³⁹. En Jesús se nos ha revelado Dios como un Padre comprometido en liberar del

¹³⁵ Cf. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1997, 293-335.

¹³⁶ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, o.c. (nota 96), 197-200.

¹³⁷ E. WIESEL, *Night*; citado por: J. MOLTMANN, o.c., 393; también en J. B. METZ, *Teología cristiana después de Auschwitz*: Concilium 195 (1984), 215.

¹³⁸ Cf. A. KREINER, o.c., 217-218

¹³⁹ Cf. G. GRESHAKE, o.c. (nota 96), 77.

sufrimiento, pero no negándolo o evitándolo desde fuera sino superándolo desde dentro, redimiéndolo a costa de asumirlo y dejarse afectar de alguna manera por él. Esta estrategia nace de su misma esencia que es amor: Dios asume el sufrimiento porque es la única forma en que puede superarlo, ya que salvador sólo es el amor y no el poder. Dios no busca compartir su sufrimiento como mero consuelo para el hombre, sino que su libre decisión de compartir el sufrimiento humano es expresión de su propia esencia¹⁴⁰. El Evangelio nos muestra que Dios no viene a "dar una lección" sobre el dolor ni a eliminar del mundo el sufrimiento y la muerte, sino que vino, "con la fuerza de su misericordia, a cargar sobre sí el peso de nuestra condición humana, a llevarlo hasta el fondo para librarnos de manera radical y definitiva"¹⁴¹. De algún modo, la cruz de Cristo es un signo del sufrimiento (de la renuncia, de la entrega por amor), pero también es signo de la liberación del sufrimiento (el que destruye, íntimamente ligado al pecado, que oprime y victimiza), pues en ella Dios se identifica con las víctimas, se pone de su parte¹⁴². Es verdad que Dios no impide las atrocidades, pero sí que las sufre.

Por tanto, el amor de Dios y su poder no son incompatibles con el sufrimiento, sino que nuestra imagen de Dios sólo será verdaderamente cristiana cuando se le reconoce despojándose de dicho poder: "Dios no es el Todopoderoso que nos salva desde el poder, sino el Amor que nos salva desde la solidaridad"¹⁴³. Es decir, no tanto como omnipotente-inmutable, sino como dejándose afectar por el sufrimiento del inocente y haciéndose presente en él, no para constatar que no le afecta, sino compadeciéndolo en el amor¹⁴⁴. Un amor tan inmenso que Dios "acepta" por él la posibilidad del mal, del dolor, como dote que acompaña el amor que él busca. Pero no para "duplicar" de este modo el dolor, eternizándolo y dándole un brillo perpetuo de lo divino, sino para superarlo radicalmente. En un mundo de pecado, toda lucha contra el dolor que brota del pecado lleva a su vez al dolor, pero solo así se puede transformar internamente el dolor que nace del pecado y nuestro estar enredados en él: mediante el dolor que se acepta y se soporta voluntariamente, mediante la solidaridad en el dolor¹⁴⁵.

Así se nos revela el misterio de la pasión de Dios en la que el ser humano puede aprender a conocerse a sí mismo y puede interpretar la historia del mundo también como la historia del sufrimiento de Dios. Vimos en el capítulo segundo que los momentos de mayor sufrimiento del pueblo de Israel fueron lugar de revelación divina, porque ahí se expresa "la

¹⁴⁰ Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 17), 43.

¹⁴¹ FRANCISCO, *Palabras antes del rezo del Ángelus*, 15 de febrero de 2015.

¹⁴² Cf. A. NUÑEZ ORTIZ, o.c., 159.

¹⁴³ J. R. BUSTO, *Cuando el dolor pone a prueba la fe*: Sal Terrae 72 (1984), 621.

¹⁴⁴ Cf. *Id.*, o.c. (nota 17), 29.

¹⁴⁵ Cf. G. GRESHAKE, o.c. (nota 96), 77-78.

infinita pasión del amor de Dios: Dios padece con nosotros, Dios padece en nosotros, Dios padece por nosotros”¹⁴⁶. Por tanto, Dios no nos salva mágicamente del sufrimiento, sino que nos salva en el sufrimiento¹⁴⁷. Pero no porque nuestros dolores y sufrimientos sean en sí mismos causa o motivo de salvación, sino que Dios los ha convertido en camino de salvación, porque son lugar donde podemos descubrir la presencia y el amor de Dios, el cual es el único que salva.

4.4 Sufrimiento como lugar teológico

Acabamos de ver que la Revelación hace del dolor y del sufrimiento verdaderos lugares teológicos donde no sólo se cuestiona la existencia o la bondad de Dios, sino donde se le puede buscar y encontrar, por muy paradójico que parezca, convirtiéndose en punto de apoyo desde el que atisbar una nueva imagen de Dios. A pesar de todo su sinsentido y su opacidad, el dolor no imposibilita la experiencia religiosa aunque la sacuda y dificulte, sino que contribuye a configurarla convirtiéndose así en lugar teológico privilegiado¹⁴⁸. El dolor no sólo nos revela nuestro puesto en la creación, sino que también nos revela cómo es Dios, ayudándonos a discernir entre las distintas imágenes de Él. De modo que el sufrimiento, en vez de servir como justificación de la inexistencia de Dios, pasa a ser un lugar de “purificación” hacia una fe verdadera por servir de punto de apoyo para negar algunas de las falsas imágenes que se presentaron en el capítulo primero. El sufrimiento se convierte así en “la roca sobre la que edificar la imagen del verdadero rostro de Dios más próxima a su misterio incomprensible de amor, trascendencia y libertad”¹⁴⁹.

Para ello no partimos de una fe en que la divinidad se hace presente al manifestarse con poder en acciones salvíficas admirables, con prodigios y milagros maravillosos que superen las explicaciones racionales, sino, como hemos visto hasta ahora, pasando de una fe en un Dios fuerte a la fe en un Dios débil. Esto es lo que hemos aprendido de la teología de la *kénosis* de Dios que nos ha llevado a una teología del sufrimiento que ha puesto de relieve que Dios no salva con su poder sino con su amor. Por mucho que esperemos que Dios nos salve de cualquier sufrimiento, enfermedad o de la muerte evitándolos, nunca nos salva del dolor más que desde el dolor, como no salvó a su Hijo de la cruz evitándosela, sino permitiendo y no pudiendo impedir que su Hijo pasara por la cruz.

Creo que éste es un punto en el que nos diferenciamos los cristianos de los demás hombres. Para la mayor parte de la humanidad, Dios es un Dios que nos salva con su poder, o no existe / es una hipótesis superflua. Muchos de nuestros contemporáneos piensan, ante el dolor que invade el mundo, que el dilema se resuelve a favor de su

¹⁴⁶ A. NUÑEZ ORTIZ, o.c., 152.

¹⁴⁷ Cf. J. R. GARCÍA-MURGA, *¿Dios impasible o sensible a nuestro sufrimiento?:* Selecciones de Teología 33 (1994) 111.

¹⁴⁸ Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 17), 45.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 47.

segunda parte. Por el contrario, los cristianos no creemos en un Dios que nos salva del dolor con su poder evitándonoslo, sino en un Dios que com-padece nuestro mismo dolor¹⁵⁰.

Del mismo modo, el sufrimiento también nos revela que Dios se hace presente en los lugares donde la vida se halla impedida. Ahí es, probablemente, donde mejor podemos encontrarlo. Si la cruz es el culmen de la revelación, ahí el amor de Dios no se deduce de sutiles argumentos metafísicos, sino de contemplar al Crucificado y ver que en él Dios desciende a las zonas más oscuras de la humanidad para sentir lo nuestro como cosa suya: sufrimientos, fracasos, amarguras, pecados y muerte¹⁵¹. Por eso, en todas esas realidades se nos revela un Dios cercano a los fracasados, a los últimos, a los más sufrientes, allí donde la vida es más acosada, donde reina la enfermedad y la muerte.

4.5 Dios tiene preferidos

Hemos comprobado cómo en la Revelación la misericordia aparece como la reacción de Dios ante el mundo sufriente, siendo necesaria y última hasta el punto de que sin ella ya no sería posible comprender más a Dios, ni a Jesús, ni al ser humano, ni puede haber realización de la voluntad de Dios ni de la esencia humana¹⁵². Aunque la misericordia no es lo único que se nos revela, sí que aparece como absolutamente necesaria, como vemos en el misterio insondable de Dios crucificado. Esta misericordia se concreta en que Dios está en favor de la vida de los pobres, en que ama con ternura a los privados de vida, en que se identifica con las víctimas de este mundo. El misterio de Dios aparece agigantado en este mundo de sufrimiento, pero la Escritura nos descubre que Dios es bueno y parcial¹⁵³.

Comprobamos en los capítulos segundo y tercero que la relación de Dios con los más pequeños, débiles y sufrientes aparece como una constante de su revelación. Si bien es verdad que la revelación de Dios no se reduce a responder al clamor de los pobres, ésta no termina de comprenderse sin introducir esencialmente esa respuesta. Para conocer la revelación de Dios es necesario conocer la realidad de los que más sufren, porque “existe una correlación transcendental entre revelación de Dios y clamor de los pobres”¹⁵⁴, es decir: “la relación Dios-pobres no es sólo coyuntural y pasajera (...) sino que es estructural”¹⁵⁵.

El acercamiento de Dios en la historia de salvación, según fuimos viendo en el AT y NT, es parcial hacia lo débil del mundo, hacia los pobres, los despreciados, los pecadores débiles, hacia todos aquellos para quienes vivir es una carga pesada. Esto forma parte del

¹⁵⁰ J. R. BUSTO, o.c. (nota 143), 621.

¹⁵¹ Cf. J. R. GARCÍA-MURGA, o.c., 111.

¹⁵² Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 40), 67.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 23.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 55.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 55.

contenido central de la fe en Dios y muestra lo congruente que es que el amor de Dios se presente como misericordia y ternura, por dirigirse a los pequeños, y como justicia, por dirigirse a los que sufren por ser oprimidos. Esto no suprime la dimensión universal de la salvación, pero sí que exige que ésta sea comprendida desde la parcialidad, y no al revés: se puede comprender como pedagogía divina para convencer al hombre de que su acercamiento salvífico a la humanidad pasa por acercarse a aquellos que más sufren, a quienes nadie se acerca, a quienes tienen menos títulos y méritos, a los ojos del mundo, para su cercanía¹⁵⁶.

4.6 Dios hace presente su Reino

Con esta nueva perspectiva e imagen de Dios, cambian radicalmente el problema de la salvación o del acceso y encuentro del hombre a Dios: “no es el hombre el que accede a Dios en busca de salvación, sino que es Dios el que se abaja al hombre para ofrecérsela”¹⁵⁷. Esta *kénosis* hace que el Dios trascendente ya no esté separado y lejano, sino cercano a los hombres; y esta cercanía no es sólo condición de posibilidad de su manifestación, sino contenido de su realidad: Dios se acerca para darse a conocer, pero como su ser es amor, su realidad central es darse y acercarse al hombre. En Cristo pasa a ser un acercamiento activo y permanente, no sólo momentáneo, a toda la humanidad de modo incondicional e irrevocable, sin depender de nuestra respuesta. Este acercamiento es lo sumamente bueno, es nuestra salvación: Dios se acerca *para* salvar y se acerca *como* salvador; Dios se acerca por amor y como amor¹⁵⁸. Este acercamiento es lo que Jesús llamaba Reino, expresión de que Dios es bueno para el hombre, que perdona su pecado, que sana su corazón, lo humaniza y lo lleva a plenitud. El anuncio del Reino incluye la imagen de Dios como liberador del sufrimiento, para expresar su actuación soberana sobre el mundo. Reino que no es tanto acción sino presencia, que no es un evitar sino un compadecer.

Es así como un Dios que parecía estar escondido realmente es el más cercano. Un Dios que en su Reino no se le ve y parece que no actúa, pero al que se siente conmovedoramente en su cercanía y acompañamiento¹⁵⁹. La contemplación de Cristo en toda su pasión y en la cruz nos transparenta la realidad de ese Reino, “nos abre desgarradoramente a la novedad radical de la profunda humanidad de Dios, nos abre al Compasivo, nos abre a un Dios que es un ámbito de acogida y de alivio”¹⁶⁰. Dios nos salva en su Reino mediante un “padecer” que supone asumir nuestra condición humana en sus vulnerabilidades y pasividades, supone sumergirse en la historia de las víctimas. Sólo la implicación compasiva salva y redime.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 173.

¹⁵⁷ *Ibid.* 175.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 172-173.

¹⁵⁹ Cf. T. CATALÁ, o.c. (nota 1), 50.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 43.

El hecho de que Dios haya sido afectado en lo más íntimo en la muerte del Hijo, muestra que el dolor y la muerte han sido vencidos en su raíz más profunda. Dios se muestra como Dios con su victoria sobre la muerte en la Resurrección, de modo que se revela como vencedor sobre los poderes de este mundo. Desde el principio hemos afirmado que el sufrimiento es un mal y nunca es querido por Dios. Por eso, junto a esta dimensión salvífica de su padecer, parece evidente que en una dimensión escatológica, en la otra vida, en cielo o paraíso futuro, no habrá más sufrimiento. La presencia del Reino de Dios ya en el dolor del presente y pasado, y la fe en la resurrección de Cristo, nos abre al ámbito de la Esperanza cristiana. Ámbito que constituirá parte esencial de la respuesta moral del cristiano ante el sufrimiento, como veremos en el próximo capítulo.

4.7 Dios llama en el sufrimiento

Ante el escándalo del sufrimiento de millones de seres humanos inocentes en el calvario anti-vida del mundo, se derrumban todos los conceptos y fracasan las soluciones teóricas. Lo único que el creyente afirma desde la fe en el Dios liberador, es que Dios ha asumido en sí ese escándalo en solidaridad amorosa y sufriente. Esa es la única respuesta a la pregunta inquisitorial del ser humano. Los crucificados de la historia y la cruz de Jesús siguen siendo escándalo que no se puede suavizar con nada¹⁶¹.

Otra dimensión que es revelada en el sufrimiento es que su dimensión de escándalo pasa a ser, para todo cristiano, una llamada, una tarea. De modo que ya no tiene sentido preguntarnos por qué Dios no intervine en las grandes calamidades de la historia. El silencio de Dios no es lejanía o desentendimiento, sino que “es paciencia y discreción en las que Dios está apostando y esperando en los hombres y en su mundo. Sólo interviene con la llamada y la oferta y la interpelación de su amor”¹⁶².

Dios, como hemos ido viendo, mantiene su lucha amorosa para superar nuestras incapacidades y resistencias, incluso viéndose forzado a esperar el paso del tiempo y dependiendo de la respuesta de la libertad humana. Sin jamás forzarnos, se alegra con nuestras alegrías, lucha con nosotros contra nuestros fracasos, sufre con nuestras rebeldías. Dios no puede ni necesita intervenir en las leyes del mundo o de la libertad humana, sino que deja la historia en manos del hombre. Dios es de tal manera que no intervendrá en el mundo para cambiar la acción del hombre, lo único que hace es aceptar el someterse a las consecuencias de esa acción humana. Sin embargo, este sometimiento está acompañado de un grito, de una llamada que no deja de interpelarnos a poner fin a tantas situaciones de injusticia y dolor. Esto nos lleva a profundizar en la dimensión moral y de la praxis cristiana ante el sufrimiento, que abordamos en el capítulo siguiente.

¹⁶¹ V. ARAYA, *El Dios de los pobres*, Sebila, San José 1983, 102.

¹⁶² J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca ⁶1987, 168.

CAPÍTULO 5: PROPUESTA ÉTICO-PASTORAL PARA UN MUNDO SUFRIENTE

No pretendo que debamos convertir el dolor en un estado predilecto. Al contrario, debemos recurrir a todo para librarnos de él. Pero también debemos conocerlo. El hombre verdadero no es el dueño de su dolor, ni el que huye de él, ni tampoco su esclavo. Debe ser, en él, el redentor¹.

Con toda la secularización creciente en occidente y en medio de los males de nuestro mundo, resuena con mayor fuerza la pregunta que, desde el dolor de los que no tienen fe, nos es dirigida a los creyentes ¿dónde está tu Dios?, es decir ¿cómo no puede estar aquí? Es la misma cuestión que fue planteada en la Introducción y que sacudió a Jesús colgado en la cruz, porque nada oculta tanto a Dios como el hecho escandaloso del sufrimiento del inocente. Ante estas cuestiones que inevitablemente nacen, la experiencia religiosa nos dice que a Dios nunca se le encuentra al final de nuestros razonamientos; si acaso lo encontramos al final de nuestro compromiso, es decir, de una relación afectiva, afectuosa con Él. Tras el fracaso de las teodiceas y ante nuestro mundo secularizado, tendremos que ir descubriendo poco a poco que nuestra fe se distingue, más que por las consolaciones que ofrece, por la lucha a que nos invita². Por tanto, ninguna respuesta teórica es satisfactoria, porque el sufrimiento no es para ser explicado, sino vivido y combatido. Estas dos dimensiones son las que ahora abordaremos: la vivencia del sufrimiento en uno mismo, su dimensión moral (apartado primero); y su combate, la praxis a la que estamos llamados como cristianos ante toda persona que sufre, su dimensión pastoral (apartado segundo).

Una imagen de Dios “desinstaladora”

Confesar que en Jesucristo se da la plenitud de la revelación de Dios no es inofensivo, ya que lleva a profundizar, purificar y convertir el concepto que tenemos de Dios. Supone alterar y corregir imágenes de Dios simplistas o poco fieles a lo que nos fue revelado. Algunos elementos han levantado controversias en la historia por chocar con conceptos que se tenían generalizados. Esta experiencia de “desinstalación” al descubrir la plenitud de Dios en el ser humano Jesús de Nazaret es lo que vivieron los apóstoles y lo que vivimos hoy³.

Hemos intentado profundizar en el contenido del concepto “tododebilidoso” relacionando la autorevelación de Dios desde el inicio de las Escrituras hasta la que acontece en Jesús. Lo que tiene de particular es que muestra a Dios en la pequeñez y no en la grandeza; y en el esplendor manifiesto de su gloria, Dios se vela más que se descubre. Dios se humilla

¹ E. HILLESUM, *Diario Espiritual*, 15 de diciembre de 1941, 192. Cita tomada de P. LEBEAU, *Etty Hillesum, un itinerario espiritual*, Sal Terrae 2000, 110.

² Cf. F. ÁLVAREZ, *Claves bíblico-teológicas para vivir cristianamente el sufrimiento: Labor Hospitalaria* 235 (1995), 6.

³ Cf. C. ALVES, *Apuntes de Teología Fundamental*, FAJE, Belo Horizonte 2011, 155. (Sin publicar).

hacia nosotros para caminar con nosotros, se vuelve Salvador en la paciencia de la Historia. Hemos visto cómo en el NT cuando se hace referencia expresa al poder, se muestra totalmente diferente de lo que considerados como tal. Por tanto, en vista de la especificidad absoluta de ese poder divino y en vista de su relación profunda con la debilidad, la idea de omnipotencia es desaconsejada, porque oscurece y deshace esa relación con la debilidad y desfigura el Evangelio⁴. Ésta es la pedagogía del amor verdadero: inclinarse en dirección a la debilidad, a la finitud y al error de aquellos a quien se ama, asumiendo tal debilidad, finitud y error como lo hizo Jesús de Nazaret. Esta imagen de Dios como “tododebilidoso” tiene significativas implicaciones morales y pastorales que en este capítulo presentamos.

De toda la reflexión sobre el sufrimiento y el sacrificio del capítulo anterior, se desprenden algunos aprendizajes significativos para afrontar el sufrimiento⁵:

1. El sufrimiento humano no tiene para Dios ningún valor compensatorio ni reparador: no constituye placer ni exigencia jurídica de Dios.

2. El sufrimiento humano no le alcanza al hombre como si fuera efecto de una disposición divina o algo permitido concretamente por Dios a modo de prueba, de advertencia o de castigo para tal o cual persona o grupo.

3. El sufrimiento humano es la consecuencia normal de la fragilidad física y moral de la humanidad y del mundo. El sentido de tal o cual sufrimiento es, pues, puramente inmanente al acontecimiento y a sus causas concretas, en principio reconocibles.

4. A esta primera causa que es la fragilidad se añaden, por desgracia, la maldad, la violencia y la injusticia del hombre.

5. La condición humana de fragilidad y de vulnerabilidad representa una provocación y un escándalo para el deseo ilimitado del hombre; esta ausencia de seguridad choca con el deseo del hombre y provoca en él reacciones, activas o pasivas, que sólo consiguen agravar aún más el sufrimiento y su falta de sentido.

6. Aun sin ser querido, ni enviado, ni organizado por Dios en tal o cual acontecimiento y para tal o cual persona, el sufrimiento en general forma parte del mundo material “en devenir” que Dios creador ha querido y sigue incesantemente queriendo.

7. Dios quiere para el hombre esta condición de fragilidad y de vulnerabilidad, a fin de que, mediante la libre opción, la fe, la esperanza y la perseverancia, dicha condición constituya la ruta de su “devenir”, el camino histórico y único en el que puedan aparecer y estructurarse, como otras tantas capacidades de la gloria de Dios, multitud de deseos

⁴ Cf. E. BABUT, *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*, Loyola, São Paulo 2001, 99.

⁵ Cf. F. VARONE, *El dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988, 230-234.

humanos; multitud que, al término de dicho “devenir”, Dios acoge y re-crea con la participación en su plenitud.

8. El sufrimiento no es en sí mismo portador de valor, sino que es más bien humillante y degradante. Su verdadera eficacia consiste en que provoca el deseo y la libertad y es ocasión de fe y de perseverancia.

Por lo tanto, cuando se dice que Dios quiso que Jesús pasara a través del sufrimiento, con el fin de hacer de ello el camino hacia la gloria y engendrar así al Primogénito, al Precursor de la multitud humana, no estamos ante una concepción sádica de Dios, sino que se trata de una opción positiva, una praxis. Es la consecuencia de renunciar al poder en cualquiera de sus formas y vivir optando por lo más débil y oprimido. El sufrimiento de Cristo, por lo tanto, no es en modo alguno un valor en sí. Jesús no buscaba sufrir, sino vivir una praxis positiva, aun cuando tuviera por ello que padecer cruelmente, Jesús no debía ni quería sufrir en lugar de nosotros, sino emplear su vida, hasta el final, en liberar nuestro deseo y en salvarnos. El sufrimiento es, pues, la ocasión para Jesús de revelar el amor que nos tiene, y la posibilidad para nosotros de reconocerlo.

Vimos en el capítulo primero cómo determinadas imágenes de Dios (dios “ley eterna” heterónoma; dios juez implacable; dios sádico) crearon un culto al sufrimiento que sirvió ideológicamente como justificación de las injusticias, encubriendo estructuras y culpables o manteniendo pobres y excluidos en la sumisión. Pensar el sufrimiento como destino nos quita la posibilidad de una praxis que suponga cualquier cambio. Dichas imágenes justifican la pasividad y la resignación delante del mal y del dolor. Transferimos para lo divino aquello que sería nuestra responsabilidad, esperando que Él resuelva todo. Además tiene un fermento ateo, pues en la medida que la técnica y la ciencia resuelvan los problemas del dolor y de la miseria humana, aunque no sean todos, este Dios será descartado⁶. Otras imágenes presentadas (dios hiper-protector; dios mágico omnipotente) conllevan una dimensión de consuelo, fuerza y esperanza; sin embargo terminan llevando a la anestesia y pasividad. Creer que Dios resuelve todos los problemas es infantil y acomodado. Las soluciones teóricas que buscan un sentido al sufrimiento en el “para qué” tampoco son satisfactorias, porque de fondo conllevan alguna de esas imágenes distorsionadas: Dios envía el sufrimiento o lo permite para enseñarnos, castigarnos, purificarnos, ponernos a prueba o para atraernos a él.

Acabamos de decir que el sufrimiento no es para ser comprendido sino combatido. Para ello, debemos saltar la cuestión del “por qué”, para centrarnos en la preocupación

⁶ Cf. P. R. GOMES, *O Deus im-potente: O sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*, Loyola, São Paulo 2007, 40-48.

práctica de cómo aliviar el dolor de los otros o, si es posible, cómo transformarlo. Sin embargo, no se trata de caer en un activismo irreflexivo, la reflexión teológica es de capital importancia para acompañar y dejarse acompañar en la praxis solidaria con la persona sufriente. La afirmación de la esperanza fundamentada en el misterio de un Dios débil, que sufre solidariamente el dolor del hombre, se transforma en la lucha por espacios de calidad de vida que se expresa en acciones concretas que están estrechamente ligadas a la actitud y al pensamiento. Por ello era necesario revisar cuál es el fundamento teológico de nuestras actitudes y acciones⁷. Esta nueva imagen de Dios nos ayuda a entender lo que la verdadera fe cristiana tiene de arriesgar sin reservas aunque se convierta en peligroso, de implicarse aún sin promesas de éxito ni de confirmación de las propias ideas y esperanzas, pero creyendo que es posible la transformación del dolor, del sufrimiento y de la muerte en espacios de dignidad de la vida.

La Revelación entera, y no sólo la cruz, muestra un Dios que ama y humaniza con respeto singular a cada uno, no acepta la hipocresía social que promueve desigualdades, tolera y olvida el grito de los que sufren. La cercanía de Jesús a los más humildes, el colocarse del lado de los pobres y marginados, su rebeldía contra las injusticias, revelan su trascendencia en la lucha contra el mal y el dolor. Delante del problema del mal y del sufrimiento, no cabe simplemente acusar a Dios o intentar defenderlo, sino aprender de Jesús e ir enfrentando los hechos y la existencia como criatura limitada, creyendo y confiando en ese Dios que se interesa por nuestra felicidad, a pesar de la muerte y de la cruz. La vida cristiana no suprime todo el dolor, no nos libra de la tentación ni de la muerte, pues esas fragilidades ni Jesús pudo evitarlas. No nos promete un triunfo sobre la tierra, sino que nos confronta al fracaso de la crucifixión, nos pide comer con los pecadores, identificarnos con la causa de los pobres, trabajar por la paz, por el amor y por la justicia.

La exposición presentada hasta ahora de un Dios “tododebilidoso” nos ayuda porque pone en relación el sufrimiento del hombre con el sufrimiento de Dios. Esto ocurre en la cruz de Jesús donde, paradójicamente, se muestra la comunión profunda de Dios con el hombre en el sufrimiento, en la compasión y el amor. Esta esperanza de una autorredención escatológica de Dios nos lleva a tomarnos más en serio el sufrimiento del hombre, y en especial de los inocentes, cobrando relevancia teológica algunas afirmaciones de la teología de la liberación cuando urgía a desenclavar a los crucificados de la historia, porque Dios verdaderamente sufre en ellos⁸. La cruz fue la consecuencia de su esfuerzo y compromiso

⁷ Cf. E. J. MORA GUEVARA, *El sufrimiento ¿tiene explicación? Una palabra desde un continente experimentado en dolor*, Universidad Bíblica Latinoamericana 2014, 20. <www.ubila.net> Consultado el 10 junio 2015.

⁸ Cf. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT, México 1977, 175-179.

contra el dolor; de modo que no significa seguir aceptado el dolor, sino que es la rebelión contra el dolor. Por este voluntario com-padecimiento (Heb 2,18) se nos ha abierto el camino que lleva fuera del dolor, exponiéndolo a la luz liberadora de la esperanza⁹.

1. REFLEXIÓN MORAL: VIVENCIA DEL PROPIO SUFRIMIENTO

La imagen de Jesús que se trata de reproducir no es sólo la figura gloriosa del Señor resucitado sentado a la derecha del Padre, sino, más bien, la figura del siervo sufriente alzado sobre la tierra en la cruz porque ésta es el único camino para alcanzar aquélla. (...) Y ése es también el misterio del cristiano. Su ser consiste en seguir a Jesús en su fidelidad al Padre y, por tanto –y no puede ser de otra manera–, seguirle también en el sufrimiento y en la cruz¹⁰.

1.1 No un mero aceptar pasivo

Como vimos en el capítulo primero, la Tradición sitúa el mal metafísico como causa última, como aquel del que derivan el moral y el físico¹¹. De este modo, la finitud del hombre sería lo que hace que la presencia del mal sea inevitable en el mundo. No porque Dios no quiera evitarlo o porque él sea el origen del mismo, sino porque, de hecho, desde nuestra condición de criaturas nos encontramos experimentando el sufrimiento de no aceptar la limitación de la finitud. La condición de posibilidad del mal, del sufrimiento, más que cuestionar la existencia de Dios, viene a afirmar la presencia de Dios, la posibilidad radical de la salvación a pesar de la existencia del mal¹². De fondo está la humilde aceptación de que el hombre, todo hombre, es un ser incompleto y mutilado, “es el descubrimiento de que se puede ser feliz "a pesar" del dolor, pero es imposible vivir toda una vida sin él”¹³.

Dios jamás se calla ante el drama humano. Lo que experimentamos delante del dolor como silencio de Dios, en realidad es nuestra dificultad de escucharlo. Debemos “permanecer firmes en la certeza de que Dios es padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros”¹⁴. En el mismo silencio hay una invitación a vivirse débil, a aceptar nuestra propia limitación, a darse cuenta de lo enormemente necesitados de salvación que estamos. Lo que Dios quiere de nosotros es que correspondamos libremente a su amor incondicional con nuestro amor. Lo que pasa es que “allí donde reina el pecado, ese amor lleva implícito el sufrimiento y la muerte”¹⁵. No es fácil intuir que detrás del silencio

⁹ Cf. G. GRESHAKE, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* Sígueme, Salamanca 2008, 82-83.

¹⁰ J. R. BUSTO, *El sufrimiento ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Lección inaugural del curso académico 1998-1999 de la Universidad Pontificia de Comillas, UPCo, Madrid 1998, 44.

¹¹ Cf. G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, La libertad del hombre y el origen del mal*, Comares, Granada 2012, 21 y 380.

¹² Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Dios y el mal: de la omnipotencia abstracta al compromiso del amor*, en *Del terror de Isaac al Abba de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000, 197-200.

¹³ J. L. MARTÍN DESCALZO, *Reflexiones de un enfermo en torno al dolor y la enfermedad*, El Escorial 1990, 3. En <<http://www.sanitarioscristianos.com/documentos.htm?cat=14>> Consultado el 5 de febrero de 2014.

¹⁴ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n.38. (A partir de ahora DCE)

¹⁵ J. R. BUSTO SAIZ, *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander 1991, 140.

de Dios se esconde su implicación paciente y sufriente en el acontecer de la historia; no es fácil atisbar que la muerte de Jesús en la cruz, sea a la vez símbolo de la máxima debilidad y fortaleza y, por tanto, experiencia salvífica posible para cualquier hombre; es realmente laborioso entender que el sufrimiento de los inocentes es el signo más claro de que la historia no es todavía la que Dios quiere¹⁶.

La propuesta tradicional, apoyada en las imágenes que hemos descartado, propone que el ser humano doliente acepte e integre la experiencia del dolor para convertirla en un momento de autorrealización, presentado como “participación en la Pasión de Cristo”. En estas condiciones solo queda aceptar “la voluntad” de un Dios que envía dolor. Este reduccionismo espiritual induce a las personas sufrientes a hacer méritos o pactos frente a un Dios castigador, con el propósito de aplacar su ira. En esta visión teológica, el dolor y el sufrimiento son siempre consecuencia de la conducta del sufriente, siendo un castigo querido, aprobado y enviado por Dios. No cabe la idea de combatir el dolor y superar sus causas, o bien de movilizar recursos internos para afrontar la crisis del dolor, la enfermedad o la proximidad de la muerte. De esta forma, se cae en una espiritualización del sufrimiento. En esta visión no existe un Dios solidario¹⁷. Frente a esta aceptación rápida que significa una resignación ante el mal y la injusticia, vimos en el capítulo primero el ejemplo de Job, cuyo encuentro pleno con Dios pasa por la queja, la perplejidad y la confrontación¹⁸.

Sin embargo, la frase paulina “Yo completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo” (Col 1,24) no puede leerse en la dinámica “satisfaccional” como si Dios no hubiese quedado satisfecho con el sufrimiento de Cristo y fuera necesario ofrecerle más. Lo que no está completo es el anuncio a los hombres, por eso están inconclusas las tribulaciones proféticas y los “padecimientos” de Jesús. A lo que se invita es a tomar el relevo y completar la obra de la evangelización iniciada por Cristo. No es el mero y pasivo hecho de sufrir bajo la mirada de un dios insaciable, sino que adquiere un sentido dinámico, una praxis, un combate, una manera de vivir diferente.

Dios, en vez de ofrecer teorías explicativas ante el sufrimiento, se ha revelado en esta praxis concreta, en virtud de la cual el dolor queda iluminado desde dos perspectivas: el contexto de la actividad terapéutica y profética de Jesús que lucha contra el sufrimiento, y el Misterio Pascual que nos presenta la victoria del amor sobre todo mal¹⁹. Hemos situado en la cruz el acontecimiento en que la solidaridad de Dios con quienes sufren llegó a su punto

¹⁶ Cf. F. ÁLVAREZ, o.c., 9.

¹⁷ Cf. E. J. MORA GUEVARA, o.c., 8.

¹⁸ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 2006, 108-111.

¹⁹ Cf. J. C. BERMEJO, *Sufrimiento y exclusión desde la fe. Espiritualidad y acompañamiento*, Sal Terrae, Santander 2005, 23.

culminante e insuperable. En ella, Dios no se revela como “todopoderoso” sino como aquél que, en su relación con nosotros, renuncia a su poder para identificarse con la debilidad que somos y con las víctimas que producimos. Así es cómo el ser humano es liberado: el sufrimiento no desaparece ni cambia, pero la persona sí, está liberada. El misterio pascual calma la sed más profunda del ser humano, la del sentido, porque al sentirse amparado es eliminado el absurdo que conlleva. Con ello se abre la posibilidad de posicionarse existencialmente desde la fe en este Dios “tododebilidoso” con una actitud diferente: aquella que, a ejemplo de Cirilo de Alejandría, no mira la paradoja de un Dios débil como un misterio a comprender, sino como una revelación a celebrar²⁰. Ya no se puede protestar en nombre de las cruces de la historia universal ni usar el propio sufrimiento en contra de un Dios que sufre; contra un Dios débil no se puede ya reclamar por la propia debilidad²¹.

Desde esta perspectiva, sólo cabe recomendar al sufriente aceptar la realidad e integrarla en su vivencia pero para modificarla y convertirla en espacios de calidad de vida y dignidad. Se trata de una espiritualidad que permita integrar la realidad y buscar un sentido para transformarla. Es una espiritualidad activa, que permita al ser sufriente llenarse de fuerzas y esperanza para transformar la situación dolorosa, liberarse de la misma o cuando esto no sea posible, aminorar su impacto negativo²².

1.2 El sufrimiento como experiencia espiritual de sentido y salvación

A partir del cambio en la imagen de Dios que venimos explicando, no puede verse más como alguien ajeno por completo al sufrimiento del hombre sino que debe ser percibido, aun en medio de su inmutabilidad, como dejándose afectar por el sufrimiento injusto del inocente y haciéndose presente en él, compadeciéndolo en el amor. En Jesucristo Dios se manifestó como un Padre que nos libera del sufrimiento, pero esta liberación o salvación no acontece negándolo o evitándolo desde fuera, sino asumiéndolo y dejándose afectar de alguna manera por él. Es decir, que el amor y el poder del Dios de Jesús no son incompatibles con el sufrimiento de sus criaturas²³. Así, desde el mismo sufrimiento, se descubre este Dios que no es el Todopoderoso que nos salva desde el poder, sino el Amor que nos salva desde su sufrir solidario con nosotros. Esto supone que la estrategia cristiana para vencer el sufrimiento sea asumiéndolo, haciéndolo de alguna manera propio, compadeciéndolo por amor. Hasta tal punto que todos los dolores de los hombres se pueden amparar en el amor

²⁰ Cf. K. A. PEREIRA GARCIA, *A defesa de um paradoxo: sofrimento impassível segundo Cirilo de Alexandria*: *Atualidade Teologica* 44 (2013), 399-402.

²¹ Cf. A. KREINER, *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Herder, Barcelona 2007, 225.

²² Cf. E. J. MORA GUEVARA, o.c., 9.

²³ Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 10), 29.

del com-padecer de Dios y encontrar en su com-pasión la fuerza para luchar contra el dolor, para resistirlo y para dotarlo de sentido²⁴. Dicho de otra manera: “desde el punto de vista cristiano el sufrimiento se combate sufriendolo, porque así fue como Dios hizo presente su Reino en Jesucristo”²⁵.

Dios se presenta así como “el gran compañero, compartidor de sufrimientos y capaz de comprender”²⁶. Tras Jesús sabemos que “Dios nunca nos abandona, nunca está tan cerca de nosotros como cuando sufrimos una injusticia o somos clavados en la cruz por la violencia”²⁷. Intuir esta presencia que acompaña al hombre en sus sufrimientos humanos, aunque sea silenciosa y paradójicamente, puede ser la manera de vivir el sentido de los mismos. Resulta, por tanto, que el sufrimiento a pesar de todo su sinsentido y su opacidad, no imposibilita la experiencia religiosa y su vivencia cristiana, aunque pueda sacudirla hasta hacerla tambalearse. En el sentir y vivir que Dios sufre compasivamente nuestro propio sufrimiento, éste deja de ser negación de su existencia para “convertirse en el punto de apoyo desde el que atisbar una nueva imagen de Dios no accesible desde otras atalayas”²⁸. De este vivirse acompañado, nace la experiencia de saberse no-olvidado y no-abandonado, constituyendo el primer paso hacia el descubrimiento de que “la cruz es reveladora de la solidaridad divina con todos aquellos que se sienten abandonados y olvidados”²⁹. Pasa a ser un lugar teológico privilegiado en el que Dios se nos revela con un rostro diferente que ayuda a purificar nuestra imagen de Él.

La cruz y resurrección no suprimen los sufrimientos temporales de la vida humana, sin embargo sobre cada sufrimiento se mantiene victorioso el proyecto de una luz nueva: la luz de la entrega del Hijo en la cruz por amor, tocando las raíces del mal humano. Éste es el sentido salvífico que perdura ante la realidad de sufrimiento presente. Desde la muerte y resurrección de Jesús tenemos la posibilidad de descubrir en el sufrimiento padecido una pequeña luz novedosa, un destello que se balancea entre la paradoja y el misterio. Esta experiencia nos muestra que Dios no salva tanto del sufrimiento, sino en el sufrimiento; y es un encuentro salvífico en dos dimensiones:

a) La cruz revela que Dios se identifica con el injustamente ejecutado, no con los gobernantes, de modo que lejos de legitimar el sufrimiento, muestra a las víctimas que Dios se solidariza poderosamente con ellas en su sufrimiento, y abre la posibilidad de su

²⁴ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 85.

²⁵ J. R. BUSTO, o.c. (nota 10), 38.

²⁶ A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality: an essay in cosmology*, The Free Press, New York 1985, 351. (Traducción propia).

²⁷ P. R. GOMES, o.c., 79. (Traducción propia).

²⁸ J. R. BUSTO, o.c. (nota 10), 45.

²⁹ J. L. MARTÍNEZ, *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria*, Sal Terrae, Santander 2011, 149.

compromiso activo, tanto interior como exteriormente, contra las fuerzas de la opresión³⁰. Se tiñe de resistencia al sufrimiento como una fuerza misteriosa que fluye de las venas de la debilidad, que libera del aplastamiento total y que hace emerger la humanidad. Así la vida del que sufre vuelve a cobrar sentido, cuando desde su aceptación surge el compromiso de preservar la tendencia a la felicidad: “El sufrimiento en sí no tiene sentido, sólo lo tiene el sufrimiento que asumimos en la lucha contra el sufrimiento”³¹.

b) Este encuentro es salvación porque permite descubrir una presencia en el abandono y una esperanza en el fracaso; porque hace capaz al sufriente de seguir existiendo, es decir, de salir de sí mismo, de no replegarse sobre sí como la misma naturaleza del dolor conlleva, de no romper totalmente con el mundo, e incluso de vivir el propio sufrimiento oblativamente³². Ciertamente el sufrimiento puede dar pie a un egoísmo brutal, pero si, fruto de este encuentro, el sufriente combate esta tentación de convertirse en el centro de todo, consigue salir de sí y logra aceptar con paz su situación, es que realmente ha sido salvado³³. Salir de sí es la meta y el fruto del encuentro con Dios en el dolor.

El origen de dicho sentido salvífico, como venimos diciendo, no se encuentra en una finalidad o en un objetivo al cual se dirige, sino en la revelación de que Dios está en la cruz sufriendo con nosotros porque nos ama tanto que decidió renunciar a su poder para poder vivir lo que nosotros vivimos y, con el fin de que podamos participar de su vida divina, se abajó a nuestra condición sufriente para poder acompañarnos de cerca y experimentar todo aquello que experimentamos. Y todo por amor, que es lo único que puede dar sentido al sufrimiento. Por tanto, dicho sentido sólo puede descubrirse en la suficiencia del amor en el éxito, en el fracaso y en el sufrimiento. Cuando se vive esta vida de suficiencia del amor de Dios, ya no hay propiamente sin-sentido. El dolor y la injusticia serán eternamente absurdos si no se llenan de amor. Sufrir sin llenar ese sufrimiento de amor, o sea, de aceptación del misterio que somos, con la confianza puesta en Dios y sin compartir y com-padecer el dolor de todos los hombres, es absurdo; mientras que llenar el sufrimiento de amor a Dios y a los hombres es llenarlo de sentido. No hay ninguna razón para compartir el dolor, excepto el amor³⁴. Dicho de otro modo: sólo quien ama consigue soportar, integrar y superar el dolor. No se trata de dar sentido al mal y al sufrimiento, sino de vivirlo con sentido.

Finalmente, el afrontar el propio sufrimiento desde esta perspectiva lleva a vivir el dolor como forma de comunión y solidaridad con muchos hermanos que, por tantos motivos

³⁰ Cf. E. A. JOHNSON, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2003, 108.

³¹ D. SÖLLE, *Sufrimiento*, Sígueme, Salamanca 1978, 411.

³² Cf. F. ÁLVAREZ, o.c., 10.

³³ Cf. G. GRESHAKE, o.c., 119.

³⁴ Cf. J. R. BUSTO, *Cuando el dolor pone a prueba la fe*: Sal Terrae 72 (1984), 622-623.

y por tantas injusticias, tienen su vida marcada por el dolor. El sufrimiento abre de este modo a la comunión, y en esta experiencia de comunión se posibilita el encontrar la gracia más honda de Dios para vivir evangélicamente el propio dolor. Desde ella, la pregunta que dirige el sufriente a Dios deja de ser sólo personal, para tomar cuerpo en el dolor de todos los sufrientes de este mundo.

1.3 El sufrimiento como experiencia que lleva a la praxis

El modo en que el hombre acepta su destino y todo el sufrimiento que éste conlleva, la forma en que carga con su cruz, le da muchas oportunidades –incluso bajo las circunstancias más difíciles– para añadir a su vida un sentido más profundo. Puede conservar su valor, su dignidad, su generosidad. O bien, en la dura lucha por la supervivencia, puede olvidar su dignidad humana y ser poco más que un animal, tal como nos ha recordado la psicología del prisionero en un campo de concentración. Aquí reside la oportunidad que el hombre tiene de aprovechar o de dejar pasar las ocasiones de alcanzar los méritos que una situación difícil puede proporcionarle. Y lo que decide si es merecedor de sus sufrimientos o no lo es³⁵.

Jesús en su vida nunca entonó cánticos al dolor, jamás ofreció florilegios sobre la angustia, ni fue hacia el dolor como hacia un paraíso. Al contrario: se dedicó a combatir el dolor en los demás y, en sí mismo, lo asumió con miedo, entró en él temblando, pidió, mendigó al Padre que le alejara de él y solo lo asumió porque era necesario, porque era la voluntad de su Padre. Y entonces fue cuando acabó convirtiéndolo en redención³⁶. Por tanto, teniendo la praxis de Jesús como referencia, debemos superar el planteamiento del *porqué* del sufrimiento, evitando el peligro de encerrarnos en una postura estéril y negativa, para abordar el *para qué* en una actitud positiva y fecunda. A Jesús no le interesaba tanto el porqué, sino el para qué y las posibilidades salvíficas que se pueden vislumbrar a partir de un sufrimiento que está ahí. Los dolores que afligen al hombre pueden ser lugar privilegiado para poner en marcha esa praxis salvadora que nos revela Dios a través de la vida y actitudes de Jesús³⁷.

Es desde ahí que la experiencia espiritual de encuentro con Dios en el sufrimiento, conlleva una invitación a llenar el sin-sentido del dolor con amor, a través del trabajo por evitar y aliviar el sufrimiento de los otros. Esta experiencia en el dolor puede suponer un gran cambio, una auténtica conversión. Como explicábamos antes, el encuentro con Dios en el sufrimiento ayuda a descentrarse, es decir, dejar de pensar sólo en el propio dolor para abrirse al de los demás, descubriendo que poniendo amor en él se puede recobrar el sentido: “Es la praxis de los hombres salvados”³⁸.

³⁵ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 41983, 71.

³⁶ Cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, o.c., 4.

³⁷ Cf. J. A. PAGOLA, *Id y curad. Evangelizar el mundo de la salud y la enfermedad*, PPC, Madrid 2011, 30-31.

³⁸ F. VARONE, o.c., 123.

Es así como, a raíz del encuentro personal con Él, Dios invita desde el sufrimiento a colaborar en su misión y en su liberación del dolor: “Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer en nosotros el amor como respuesta” (DCE 17). Esta relación entre la vivencia del sufrimiento y la praxis a la que empuja, no aparece por un esfuerzo intelectual o por una decisión consciente, sino como algo natural o íntimamente unido, una llamada a estructurar y orientar la vida con un nuevo objetivo: “evitar, aliviar y compadecer el dolor de sus hermanos los hombres”³⁹. Es la mejor forma, y quizás la única, como la persona que sufre puede llenar su vida de amor y, por tanto, de sentido. Es así como el creyente descubre que su fe se distingue, más que por las consolaciones que ofrece, por las luchas a las que le invita, de manera que dicha experiencia de encuentro va abriendo cauces adecuados para expresarse en forma de compromiso intramundano: “la respuesta al amor gratuito de Dios no se puede reducir a un discurso, sino que halla cumplimiento en un testimonio concreto de amor que se expresa en actos”⁴⁰.

Tenemos muchos ejemplos de cómo el sufrimiento es capaz de suscitar solidaridad a los que lo contemplan (las catástrofes internacionales terminan siendo una gran manifestación de humanidad por ejemplo), pero además puede desencadenar y sacar de dentro de quien lo padece recursos y actitudes internas hasta entonces desconocidas. Esto explica, en parte, que el sufrimiento signifique para muchos el alumbramiento, el parto doloroso de algo nuevo que la adversidad ha ido gestando y cargando de un realismo lejano a cualquier ingenuidad. Por eso, quien es capaz de integrar en su vida la muerte y el dolor, puede hacer fecunda su soledad y ayudar a otros a vivirla⁴¹. Las personas que sufren pueden desplegar, precisamente debido al dolor que aceptan e integran, una inmensa capacidad de amor. Es el “toma tu camilla y vete” (Mc 2,11) de Jesús, que invita a superar el pasado para, con memoria de la propia fragilidad y vulnerabilidad, convertirse en sanador herido. Porque las heridas curadas, evocadas por la camilla, hacen al sufriente más misericordioso y comprensivo ante la limitación del prójimo⁴².

1.4 El sufrimiento como experiencia que abre a la Esperanza

La mayor razón de la esperanza de las víctimas podría encontrarse en aquello con lo que comenzamos este trabajo: en que Jesús no se baja de la cruz, en que permanece clavado. No por una pasión inútil, ni por masoquismo innecesario. Sino porque en ella se atisba la resurrección de las víctimas. Dios calla, parece que la divinidad se esconde, y probablemente

³⁹ J. R. BUSTO, o.c. (nota 34), 624.

⁴⁰ J. L. MARTÍNEZ, o.c., 129.

⁴¹ Cf. F. ÁLVAREZ, o.c., 2-9.

⁴² Cf. J. C. BERMEJO, *Hacia una salud relacional desde una mirada evangélica*, en J. C. BERMEJO (ed.), *Jesús y la salud*, Sal Terrae, Santander 2015, 76.

no puede hacer otra cosa porque deja al amor entregado que tome la iniciática y que se done hasta el final, que sea plenamente libre y quizás así pueda dar sentido a tanto dolor. Así, este Dios débil, que se dona y que asume el sufrimiento de la cruz, se nos revela también, de alguna manera, como Esperanza. La resurrección se convierte en el signo anticipador definitivo de que las promesas de Dios se cumplirán y el sufrimiento no tendrá la última palabra. Dijimos ya que la resurrección no es un correctivo de la cruz, sino la autenticación de la vida de Jesús, mostrándola como único camino ante el fracaso del mundo. En el seguimiento de Cristo uno comprende y experimenta la validez y el realismo de la esperanza.

En la resurrección de Cristo la esperanza no ve la eternidad del cielo, sino precisamente el futuro de la tierra sobre la que se yergue la cruz. Ve en la cruz precisamente el futuro de la humanidad por la que Cristo murió. (...) Para ella, la resurrección de Cristo no es sólo el alivio de una vida llena de asechanza y condenas a morir, sino también la contradicción de Dios al sufrimiento y a la muerte, a la humillación y a la injuria, a la maldad del mal. (...) Para la esperanza, Cristo no es sólo consuelo *en* el sufrimiento, sino también la protesta de la promesa de Dios *contra* el sufrimiento⁴³. (quitar??)

Esta esperanza es el camino que permite a la existencia cristiana cargar con el sufrimiento, afrontarlo y vivirlo. Posibilita la existencia en medio de la realidad asumiéndola tal cual es, haciéndola habitable. Por eso, la existencia cristiana nos debería posibilitar un acercamiento distinto a las situaciones límite de sufrimiento, orientadas desde la esperanza pero sin olvidar su unidad junto con la fe y la caridad. Sólo desde el aliento de la esperanza se puede redescubrir el verdadero sentido del sufrimiento, puesto que es la virtud que nos mantiene en tensión con lo por-venir.

Según Santo Tomás, podemos identificar dos principales fundamentos o motivos que se constituyen como objeto formal de la esperanza: el poder (creador) y la misericordia de Dios⁴⁴. Un fundamento de la esperanza es el amor misericordioso por el que creó todo y que se manifestó en su Hijo de forma definitiva. Amor que se nos ha dado en el Espíritu gracias al cual podemos “esperar contra toda esperanza” (Rm 4,18). Es decir, que si la esperanza tiene que ver con el más allá, su fundamento está en el más acá, en la experiencia de un Dios que nos acompaña en nuestra realidad creada, limitada y sufriente. Aquí radica el desafío de la esperanza cristiana: creyendo que al final el dolor será superado, nuestra esperanza no se dirige en exclusiva al final como punto terminal, sino a la plenitud que ya ahora está realizándose y va mostrando un anticipo de su rostro en pequeños cumplimientos. Por eso, desde nuestra fe, confiamos que cuando resucitemos en el abrazo del Padre nos encontraremos con toda la vida que hemos regalado generosamente.

⁴³ J. MOLTMANN, *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca ³1977, 26-27.

⁴⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* II-II, q.18, a.4.

El amor constituye la protesta más radical contra la muerte y, por tanto, contra todo límite y sufrimiento. El amor permite experimentar la vida más fuerte que la muerte, y las perspectivas de la esperanza más dilatadas que los límites presentes. Por eso, el amor es el auténtico poder de la esperanza. Una esperanza que ya no tiene contenido fijo, sino que se levanta justamente cuando se quiebran todas las esperanzas que sí poseen un contenido determinado. Desemboca en una reconciliación y una sanación últimas, sin que sepa ni cómo sucederán ni en qué consisten⁴⁵.

Esto no debe llevar a conformarse con la realidad sufriente. Desde la cruz y la resurrección, el creyente, el que espera en Cristo, no puede conformarse con la realidad dada. Porque la esperanza no tranquiliza, sino que inquieta, introduce contradicción con la realidad, genera protesta, nos despierta de la apatía y de la indiferencia propias de nuestro mundo; nos debe desinstalar. Esta nueva vida a la conduce la esperanza no supone creer que Dios vaya a intervenir para ahorrarnos el tener que vivir con padecimientos. No hay atajos en nuestra vida, ni Dios va a intervenir para llevarnos por ellos evitándonos fracasos y sufrimientos. El Dios que nos revela Jesús no nos infantiliza, sino que nos lleva a asumir la vida responsablemente, como criaturas. Dios no nos evita la adversidad ni el dolor, sino que nos empuja a ayudar en los sufrimientos de los otros, a luchar por la justicia y a consolar manteniendo la esperanza de los abatidos. No tenemos ninguna garantía de éxito de nuestro caminar por el mundo, pero la razón de la esperanza no son las seguridades, sino la promesa definitiva de plenitud que queda manifestada en la cruz, anticipada en la resurrección de Jesús y que será plena cuando llegue la parusía.

2. PROPUESTA PASTORAL: PRAXIS ANTE LA PERSONA QUE SUFRE

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. (...) La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia. (GS 1)

Toda imagen de Dios que se desprende del Evangelio lleva consigo algo que nos interpela y a lo que tenemos que responder. Solemos ver a Dios como aquel al que le pedimos cosas: el Dios que nos ayuda, salvador de la muerte, de las incapacidades y del dolor. Pero resulta que “el Dios revelado en Jesucristo es un Dios que quiere que le ayudemos”⁴⁶. La imagen de Dios como “tododebilidoso” también tiene importantes consecuencias para la praxis cristiana que nacen de la propia revelación acontecida en Jesús: “El camino trazado

⁴⁵ Cf. G. GRESHAKE, 124-125.

⁴⁶ J. R. BUSTO, o.c. (nota 15) 121.

por Jesús no se presenta como una norma autoritaria impuesta desde fuera. Jesús mismo recorre este camino y no pide otra cosa al discípulo que seguir su ejemplo⁴⁷. En este sentido, resulta normativo todo lo que Jesús dijo, pero también todo lo que hizo por su fuerza ejemplar. Su actitud de servicio y su comportamiento, por razón de su autoridad, se convierten en fundamento de obligación moral para todo cristiano⁴⁸. Ningún seguidor de Jesús puede permanecer indiferente frente a un mundo que crean tanto terror y miseria. En ambos tipos de cristología (ascendente y descendente) el imperativo moral final es el mismo: la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo⁴⁹.

Esto exige, a la pastoral de la Iglesia a la hora de enfrentarse al sufrimiento, prácticas que van más allá de una pastoral centrada en lo sacramental o de una mera evangelización doctrinal limitada al anuncio de un mensaje que hay que enseñar a los que lo conocen de forma insuficiente⁵⁰. Está claro que el Evangelio no es sólo, ni sobre todo, una doctrina, sino que es la persona de Jesucristo y la salvación que en él se nos ofrece: esa experiencia humanizadora, sanadora, salvadora y liberadora. Es por esto que, si la tarea de la Iglesia es evangelizar, su tarea será hacer presente hoy en la vida de las personas, en los problemas y sufrimientos de las gentes, esa fuerza salvadora y transformadora que se encierra en la persona y en el acontecimiento Jesucristo. Aunque esto suponga “salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio”⁵¹.

Con la resurrección y la vuelta al Padre (Hch 1; Ef 4,9) Jesús entró en la historia, construyendo con nosotros el destino de la humanidad. En su resurrección hay una proclamación divina de que no existe ser humano fracasado, ni el que es aplastado por los otros ni el derrotado, todos son dignos y merecedores de respeto absoluto, objetos de un amor incondicional y de una existencia con sentido. Felizmente el mal no es absoluto, podemos y debemos luchar contra él, sabiendo que Dios se encuentra a nuestro lado, dentro de los límites de nuestra historia. Así la resurrección nos toca, originando una única historia de Dios con nosotros, y llevándonos a reflexionar sobre cuál es el destino de la humanidad, qué papel jugamos nosotros en él, y a qué nos invita Dios. De este modo, un lugar hermenéutico fundamental para comprender la resurrección de Jesús, está en la pregunta por la justicia. La resurrección nos ayuda ante el problema de cómo enfrentar nuestra muerte pero, sobre todo, nos lanza la pregunta de en qué medida participamos en la muerte de los justos: si estamos al lado de Dios o de los que asesinan inocentes; e invita a la Iglesia a estar

⁴⁷ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral: raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, 2009, n.46.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, n.50

⁴⁹ Cf. E. A. JOHNSON, o.c., 96.

⁵⁰ Cf. J. A. PAGOLA, o.c., 154-158.

⁵¹ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n.20. (A partir de ahora EG)

próxima de las muchas cruces de la historia, si es que realmente quiere anunciar la resurrección de Jesús.

El sufrimiento humano, experimentado concretamente, echa por tierra toda inocencia, toda neutralidad, todo «yo no fui», «yo no podía nada», «yo no lo sabía». Frente al sufrimiento no hay ningún tercer lugar más allá de las víctimas o de los verdugos. Por eso mismo, todo lo que lleve a una interpretación del sufrimiento que aparta los ojos de las víctimas y se identifica con una supuesta justicia colocada detrás de él, constituye un paso hacia esas imágenes de Dios que hemos rechazado porque nos llevan al sadismo teológico de un Dios torturador⁵². A la luz de esta reflexión parece que el axioma ético tradicional “hacer el bien y evitar el mal” se torna insuficiente, transformándose en “hacer el bien y resistir el mal”. No podemos fingir que no está ahí, debemos enfrentarnos a él en toda su amplitud, a pesar de nuestra impotencia, y comprometernos en su transformación⁵³.

Esta imagen de Dios marcada por la solidaridad, por un Cristo que asumió y sufrió el destino mortal del ser humano, deja claro que “no es Dios el que tiene que evitar el dolor del hombre en la historia, sino que es el hombre el que tiene que evitar el dolor de Dios en la historia”⁵⁴. Son muchos los cristianos que han comprendido y vivido esta llamada con vidas entregadas y de auténtico servicio a los que más sufren.

Nuestro dolor y nuestra vergüenza por los pecados de algunos miembros de la Iglesia, y por los propios, no deben hacer olvidar cuántos cristianos dan la vida por amor: ayudan a tanta gente a curarse o a morir en paz en precarios hospitales, o acompañan personas esclavizadas por diversas adicciones en los lugares más pobres de la tierra, o se desgastan en la educación de niños y jóvenes, o cuidan ancianos abandonados por todos, o tratan de comunicar valores en ambientes hostiles, o se entregan de muchas otras maneras que muestran ese inmenso amor a la humanidad que nos ha inspirado el Dios hecho hombre (EG 76).

El denominador común de todos los crucificados de hoy (hambrientos, mutilados por las guerras, destruidos por las drogas, ancianos abandonados, niños explotados sexualmente, trabajadores en condiciones inhumanas, perseguidos por su orientación sexual, raza o religión...) es que en su camino hay decisiones libres de personas que podrían haber evitado esas situaciones. En algún momento, alguien decidió cerrar los ojos o mirar hacia otro lado, ayudando a “crear” esa cruz, y cada decisión injusta, cada acto egoísta, contribuye a ello.

¿Cómo entender la cruz? La cruz es, fundamentalmente, el sufrimiento injusto que es consecuencia del pecado. El sufrimiento inocente que podría evitarse. Es el dolor causado por las decisiones erróneas (o por la omisión) de quien podría optar por caminos que ayudasen a otros. Es también el sufrimiento aceptado de quien decide plantar cara a lo injusto y alzar la voz por las víctimas silenciadas. Y, de una manera segunda, la cruz es ese espacio donde asoma nuestra finitud y fragilidad⁵⁵.

⁵² Cf. D. SÖLLE, o.c., 39.

⁵³ Cf. E. A. JOHNSON, o.c., 145.

⁵⁴ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús, Sígueme*, Salamanca 1987, 165.

⁵⁵ J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, *La Pasión en contemplaciones de papel*, Sal Terrae, Santander 2012, 161.

Decir que Jesús está crucificado por nosotros recoge una verdad: que en todas las vidas humanas hay, de una forma u otra, episodios en los que contribuimos a hacer del mundo un lugar un poco más inhóspito. Que todos tomamos, en alguna ocasión, caminos egoístas, pronunciamos palabras injustas o participamos en dinámicas que terminan dejando víctimas. Y cada vez que actuamos así, estamos contribuyendo a esta lógica de la cruz⁵⁶. A esto se suma, como hemos concluido de la imagen de Dios “Tododebilidoso” que se nos revela en Jesús, que el sufrimiento de cada persona es también el sufrimiento de Dios. Por tanto, si “el dolor del mundo es la pasión de Dios, en consecuencia la pasión por Dios tiene que ser inseparablemente la pasión por este mundo”⁵⁷. De aquí que la Iglesia esté llamada a una misión modelada por el camino de Jesús, no pudiendo permanecer indiferente a las fuerzas sistémicas en el mundo que crean tanto dolor y miseria. Con independencia de si la reflexión cristológica procede “desde arriba” o “desde abajo”, el imperativo moral final es el mismo: la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo son dimensiones constitutivas de la misión de la Iglesia para la redención de la raza humana⁵⁸.

El Amor Crucificado es un amor que no me hace cerrar los ojos ante la injusticia y la inhumanidad a la que podemos llegar los humanos. Es intolerable que este mundo siga siendo un matadero para la mayoría de las criaturas, es intolerable el sufrimiento de los más a costa de los menos⁵⁹.

El sufrimiento deberían ser para los cristianos como una alarma que despierte nuestra conciencia dormida: “el dolor reclama insistentemente nuestra atención. Dios susurra y habla a la conciencia a través del placer, pero le grita mediante el dolor: es su megáfono para despertar a un mundo sordo”⁶⁰. De aquí nace la llamada a compartir el dolor identificándose con las víctimas desde el silencio compasivo y a encontrar aliento y esperanza para luchar con todas las fuerzas para destruir las causas del mal y de la injusticia que provoca el sufrimiento de tantos inocentes⁶¹. El reto es apostar todo por combatir y erradicar el sufrimiento en sus formas más degradantes para la persona humana, sabiendo reconocer en ellas el dolor de Dios mismo.

Es indispensable prestar atención para estar cerca de nuevas formas de pobreza y fragilidad donde estamos llamados a reconocer a Cristo sufriente, aunque eso aparentemente no nos aporte beneficios tangibles e inmediatos: los sin techo, los toxicodependientes, los refugiados, los pueblos indígenas, los ancianos cada vez más solos y abandonados, etc. (EG 210)

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 161-162.

⁵⁷ B. GONZÁLEZ BUELTA, *¿Qué Dios se nos revela en los infiernos?:* Sal Terrae 1091 (2005), 568.

⁵⁸ Cf. SÍNODO MUNDIAL DE OBISPOS DE 1971, *La justicia en el mundo*.

⁵⁹ T. CATALÁ, *Anestesia emocional y escondimiento de Dios:* Manresa 330 (2012), 49-50.

⁶⁰ C. S. LEWIS, *El problema del dolor*, Rialp, Madrid 2001, 97.

⁶¹ Cf. A. CORDOVILLA, *respuesta a ABC*, 20-01-2015. En <<http://www.abc.es/sociedad/20150120/abci-sufrimiento-ninos-doctrina-iglesia-201501201246.html>> Consultado el 10 de junio de 2015.

Este sufrimiento de los crucificados concretos que nos rodean, puede hundir, paralizar e instalar en la desolación, pero desde la imagen de un Dios “Tododebilidoso” también puede abrir a otro modo de percibir y vivir al Dios compasivo⁶². Reconociendo el dolor de Dios en el dolor de cada ser humano que sufre, se articula un sentimiento de misericordia que se encamina hacia una actuación que pasa por el cuidado y la necesidad de ayudar a cada crucificado que se antepone en nuestro camino⁶³. Una praxis que ha de concretarse y que tiene en la actuación solidaria, inclusiva y amorosa de Jesús de Nazaret, un modelo para articular reflexión-acción contra el dolor. Confesar que Jesucristo es salvador, significa creer que el sinsentido, el sufrimiento y el dolor pueden ser vencidos. Exige, por tanto, no resignarse pasivamente ante la persistente emergencia de estos fenómenos. Si creemos en la salvación desde la cruz, esto implica que esperamos la resurrección activamente. Ésta nos lleva a la participación en la vida de Jesús, lo cual, como hemos visto, significa: compartir con Él la suerte de las víctimas; acompañar esperanzadamente tanto dolor injusto; denunciar el mal haciéndole frente; y anunciar el Reino de fraternidad, justicia y vida como haciéndose ya realidad en las pequeñas esperanzas históricas.

A modo de resumen, habría que decir que el Dios “Tododebilidoso” y los crucificados de hoy, no son una realidad que puede abordarse como conceptos teóricos, sino como conceptos práxicos; no estamos tanto en el ámbito de la teo-logía, sino de la teo-praxis, que es lo que desencadena el Dios crucificado⁶⁴. En esto se fundamenta la dimensión histórica de la salvación, y esto nos abre a una praxis concreta que, ante los crucificados del mundo de hoy, pasa por cinco verbos: conmoverse, callar, acompañar, servir y abrir a la esperanza.

2.1 Conmoverse

Él nunca permaneció indiferente ante el sufrimiento humano; su vida y su palabra son para nosotros la prueba de tu amor (...) que nos preocupemos de compartir en la caridad las angustias y las tristezas, las alegrías y las esperanzas de los hombres, y así les mostremos el camino de la salvación⁶⁵.

El hecho de que Jesús pudiese conmoverse con la realidad que lo rodeaba, constituye una debilidad en Jesús que, desde la imagen de Dios “Tododebilidoso”, es aceptable como rasgo de la divinidad. Con ello se nos dice también que el hombre y la mujer, criaturas de Dios, somos vulnerables y que debemos dejarnos afectar por la realidad. Si fue la misericordia lo que estaba en el origen y lo que configuró la vida, misión y destino de Jesús, también deberá ser el punto de partida de la praxis cristiana ante el sufrimiento: “Los que

⁶² Cf. T. CATALÁ, o.c., 43.

⁶³ Cf. M. LÓPEZ ALONSO, *El cuidado: un imperativo para la bioética*, UPCo, Madrid 2011, 123.

⁶⁴ Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991, 313.

⁶⁵ MISAL ROMANO ESPAÑOL, *Plegaria Eucarística V/c*.

tienen la gracia de saber mirar como Dios mira, descubren ese mismo dinamismo en todos los crucificados de la historia”⁶⁶. Sin embargo, es casi un acto reflejo huir del sufrimiento, generalizándose una respuesta apática e indiferente que resulta realmente perniciosa.

Para poder sostener un estilo de vida que excluye a otros, o para poder entusiasmarse con ese ideal egoísta, se ha desarrollado una globalización de la indiferencia. Casi sin advertirlo, nos volvemos incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe. La cultura del bienestar nos anestesia y perdemos la calma si el mercado ofrece algo que todavía no hemos comprado, mientras todas esas vidas truncadas por falta de posibilidades nos parecen un mero espectáculo que de ninguna manera nos altera (EG 44).

La percepción superficial de la realidad, tan presente hoy día, hace casi imposible sentir compasión por el sufrimiento de los demás, y la tan buscada satisfacción inmediata de los deseos bloquea la capacidad de comprometer la propia vida en alguna causa que verdaderamente merezca la pena⁶⁷. Por eso, ante un mundo que hace todo lo posible por no ver y ocultar el sufrimiento, la misericordia, sin ser suficiente, se torna absolutamente necesaria⁶⁸. La existencia del dolor no puede dejar al cristiano en la apatía o en la indiferencia. Lo único que tiene sentido para el cristiano es el amor. Ya hemos dicho que la presencia del dolor en el mundo debe llevar al cristiano a intentar llenar de sentido su existencia, y que sólo puede hacerse orientando la vida con el objetivo de evitar y aliviar el dolor de los hermanos⁶⁹. Para ello, el primer paso ha de ser la compasión misericordiosa que pasa por percibir como propio el sufrimiento ajeno, por interiorizar el padecimiento de otra persona y de vivirlo como si se tratara de una experiencia propia⁷⁰. “Es imposible hacernos solidarios de los últimos sin que la oscuridad de su dolor entre en nosotros y nos nuble el corazón. El Padre nunca ha abandonado a Jesús ni abandona jamás a ningún ser humano”⁷¹. Es necesario hacer propias las penurias de los oprimidos, que se revuelvan las entrañas al ver cualquier sufrimiento, saber vibrar con el dolor ajeno, mostrar la imperiosa necesidad de misericordia ante los pueblos crucificados. Sin esto, dejaremos a quien sufre abandonado, con muchas razones y teologías basadas en imágenes de Dios que lo justifiquen.

Esta compasión comienza por realizar una mirada circundante sobre uno mismo, para ver es necesario “querer ver”. Para esto, vimos en el capítulo anterior, que el haber tenido la experiencia de encuentro con Dios a través de sufrimiento, hace desarrollar un «radar» especial que detecta el dolor ajeno y lleva a «inclinarse», de forma casi «natural», hacia

⁶⁶ B. GONZÁLEZ BUELTA, *La humildad de Dios*, Sal Terrae, Santander 2012, 24.

⁶⁷ Cf. J. L. MARTÍNEZ, o.c., 79.

⁶⁸ Cf. J. SOBRINO, *El principio-misericordia, Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 8.

⁶⁹ Cf. J. R. BUSTO, o.c. (nota 34), 624-625.

⁷⁰ Cf. M. LÓPEZ ALONSO, o.c., 41.

⁷¹ B. GONZÁLEZ BUELTA, o.c (nota 66), 106.

quien lo padece⁷². Esta mirada, inicialmente vendrá acompañada de un sentimiento de tristeza y empatía que origina una corriente de afecto hacia el sufriente, para luego convertirse en el vector fundamental de la acción encaminada a mejorar la situación. Consiste en que el sufrimiento ajeno se interiorice en uno, llegue hasta las entrañas y el corazón propios, se convierta en principio interno, primero y último, de una re-acción sin más motivos para ello que el mero hecho de que el prójimo sufre⁷³. Compasión y misericordia quedan entrelazadas de modo que no haya diferencia entre el hacer y el sentir⁷⁴. Aquí radica la estrategia cristiana para vencer el sufrimiento que, como vimos en el capítulo tercero, pasa por asumirlo, hacerlo propio de alguna manera, compadecerlo por el amor: “desde el punto de vista cristiano el sufrimiento se combate sufriendolo, porque así fue como Dios hizo presente su Reino en Jesucristo”⁷⁵.

Esta compasión que nace del amor de Dios era el principio fundamental de la actuación de Jesús, y debe serlo de la Iglesia. Su ejercicio pone a la Iglesia fuera de sí misma y en un lugar concreto: donde acontece el sufrimiento y se oyen los clamores humanos. Así se descentra realmente y se asemeja en algo esencial de Jesús: que no se predicó a sí mismo sino que ofrecía la esperanza del Reino de Dios e invitaba a trabajar por su construcción⁷⁶.

A la luz de esto, podemos darnos cuenta de algunos peligros que nacen de la falta de sensibilidad. El primero es interesarse solo por el sufrimiento y no por la persona que sufre. No se puede olvidar que lo más duro es sentirse no querido y ser objeto de atención únicamente por el dolor⁷⁷. El segundo sería utilizar el dolor del otro como forma de afirmación de uno mismo: hay una forma de compasión indiscreta que tiene más de exhibicionista que de solidaria, hay una manera de ayudar que parece gozarse más en la propia imagen de salvador que en el alivio del hombre sufriente. En definitiva, una pérdida de respeto al dolor ajeno en la que la insensibilidad humana puede caer. Y, en tercer lugar, también conviene denunciar lo contrario, un falso respeto al dolor ajeno que, en realidad, significa desentenderse de él⁷⁸.

Frente a estos tres peligros, la Iglesia está llamada a ser signo sacramental de la salvación de Dios⁷⁹, que ha de ser histórica dedicándose preferencialmente a los que sufren. Sólo así podrá ser signo e instrumento eficaz de la salvación para todos los hombres. Sólo

⁷² Cf. M. D. LÓPEZ GUZMÁN, *Vendar las heridas. Acompañar el dolor y la curación*: Sal Terrae 1158 (2011) 231.

⁷³ Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 68), 32-37.

⁷⁴ Cf. M. D. LÓPEZ GUZMÁN, o.c., 229.

⁷⁵ J. R. BUSTO, o.c. (nota 10), 38.

⁷⁶ Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 68), 38-45.

⁷⁷ Cf. M. D. LÓPEZ GUZMÁN, o.c., 230.

⁷⁸ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, o.c., 107-110.

⁷⁹ Cf. *Concilio Vaticano II*, GS 45; Cf. *Id.*, *Lumen Gentium*, n.48.

así será siempre esperanza del mundo entero⁸⁰. Lo cual convoca a toda la Iglesia a través de la elección privilegiada de los débiles y despreciados de la historia, porque Jesús mismo fue la opción de Dios por ellos, de modo que la opción preferencial por los pobres, por los que más sufren no es fruto de ningún análisis social, sino de una raíz teológica inexcusable. De aquí nació en el Concilio la idea de Iglesia de los pobres⁸¹, porque el amor preferencial por los pobres y los que más sufren ha de ser inseparable del ser cristiano. Por eso, “la amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno”⁸².

Cabe recordar que el pobre, el enfermo, el abandonado, el migrante, y todo el que sufre, es amado de preferencia no porque sea necesariamente mejor desde el punto de vista moral o religioso que otras personas, sino por su dolor, por vivir en una situación inhumana contraria a la voluntad de Dios. El fundamento último de ese privilegio no está en el pobre, está en Dios mismo, en la gratuidad y universalidad de su amor. Por eso, creer en Dios y en la gratuidad de su amor lleva a esta opción preferencial⁸³.

Este conmoverse no puede quedarse sólo ahí. Posiblemente, el mayor pecado de los cristianos es la omisión del bien. Como dijimos, este compadecerse ha de ser el vector que movilice una determinada acción. No se trata solo de ideas, ni solo de afectos, sino de una sensibilidad constante a la que se accede por la repetición de encuentros con quien sufre. Esta sensibilidad terminará afectando al pensamiento y a los sentimientos, a todo el ser y obrar⁸⁴. La compasión y las posteriores reflexiones racionales deben estar atravesadas de misericordia, y porque ésta es re-acción, tiene que llevar a la acción, a la praxis.

2.2 Callar

En un lugar como éste se queda uno sin palabras; en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto? Con esta actitud de silencio nos inclinamos profundamente en nuestro interior ante las innumerables personas que aquí sufrieron y murieron. Sin embargo, este silencio se transforma en petición de perdón y reconciliación, hecha en voz alta, un grito al Dios vivo para que no vuelva a permitir jamás algo semejante⁸⁵.

Quien padece injustamente tiene derecho a la queja y la protesta, en ella dice su perplejidad y al mismo tiempo su fe, pues implica exclamar en un momento, como Jesús, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46; Mc 15,34). Ante esto, a la

⁸⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1971, 67.

⁸¹ Cf. I. ELLACURÍA, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en I. ELLACURÍA, J. SOBRINO (ed.) *Mysterium Liberationis II*, Madrid 1990, 127-153.

⁸² SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Carta a los padres y hermanos de Padua, 7 agosto 1547*, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1963, 701.

⁸³ Cf. G. GUTIÉRREZ, o.c., 171

⁸⁴ Cf. J. L. MARTÍNEZ, o.c., 112.

⁸⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso en la visita al campo de concentración de Auschwitz*, 28 de mayo de 2006.

praxis le corresponde decir a los que sufren en este mundo que Dios los ama⁸⁶. En el cómo saber “decir” esto radica la dificultad. En primer lugar, cabe destacar que ninguno de estos gritos puede ser callado, una praxis compasiva debería intentar ampliar y hacer oír este grito antes que silenciarlo. Jesús no sólo no lo pensó, sino que lo hizo público a gritos para que todos lo oyesen: “debemos dejar que resuene en la historia el grito de Jesús en la cruz, y que él nutra nuestro esfuerzo teológico”⁸⁷.

En segundo lugar, ¿cómo anunciar el Reino de amor y justicia a personas que viven, sin explicación, es una situación que lo niega? No hay nada que pueda justificar que un ser humano carezca de lo necesario para vivir con dignidad y que tenga que sufrir porque sus derechos más elementales no son respetados. Debemos evitar todo intento de respuesta que no esté afectada y conmovida por el incomprensible sufrimiento al que intenta dar respuesta. Esto supone, como dijimos en el apartado anterior, comulgar con los sufrimientos humanos, para aceptar finalmente que a Dios no se le puede encasillar en categorías humanas y que toda palabra que digamos será inadecuada.

Condicionadas por las imágenes de Dios que vimos inadecuadas, muchas respuestas e invitaciones siguen siendo insuficientes e invitaciones al dolorismo. Muchas personas e instituciones siguen invitando al enfermo a “resignarse a la voluntad de Dios”, a considerar la enfermedad como una “bendición”, a juzgarse “privilegiado por haber sido visitados por Dios a través del sufrimiento”. Tal distorsión llega hasta el punto de hacer coincidir la mención de la voluntad de Dios con la contingencia de un acontecimiento doloroso. Cuando el dolor es presentado como signo de predilección divina, no genera más que rechazo hacia Dios y el deseo de que dedique su preferencia a cualquier otra persona⁸⁸.

Dijimos en el primer capítulo que es fundamental mirar cada sufrimiento como un misterio, y descalzarse ante tal, aunque sea de muy poca entidad, porque es «tierra sagrada». Por eso, no es posible acercarse de cualquier manera. Si en el apartado anterior dijimos que lo primero sería aproximarse para compadecerlo, la segunda acción debería ser callar e «inclinarse el oído» porque ante el sufrimiento las palabras no tienen lugar. Este silencio respetuoso muestra la incomprensibilidad del misterio del mal y del sufrimiento que, siendo un eco lejano de la propia incomprensibilidad del misterio de Dios y del hombre, es consecuencia de la imposibilidad de introducir del todo el acontecimiento único y singular del dolor en un lenguaje conceptual o en un sistema teológico y filosófico⁸⁹.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, 19-20.

⁸⁷ *Ibid.*, 187.

⁸⁸ Cf. S. LEONE, *Salud. Enfoque ético y pastoral*, en J. C. BERMEJO – F. ÁLVAREZ (dirs.), *Diccionario de bioética y pastoral de la salud*, San Pablo, Madrid 2009, 1517.

⁸⁹ Cf. A. CORDOVILLA, o.c.

Elie Wiesel, víctima de los campos de concentración nazis, decía acerca de su forma de escribir: «lo que yo intento es introducir tanto silencio como sea posible. Desearía que mi obra no fuera juzgada por las palabras escritas, sino por su peso en silencio»⁹⁰. El silencio se convierte en el mejor modo de respetar y comunicar, porque hay historias que solo se pueden contar sin palabras y que únicamente sin palabras se pueden escuchar, de modo que generan vínculos más hondos que las palabras pronunciadas⁹¹. Por eso, la primera respuesta deber ser el silencio respetuoso con el dolor del prójimo, el cual nace y muestra la compasión y solidaridad previas.

Cuando nos hagan la pregunta de por qué sufren los niños (...) que nuestra respuesta sea o el silencio o las palabras que nacen de las lágrimas. (...) Al mundo de hoy le falta llorar, lloran los marginados, lloran los que son dejados de lado, lloran los despreciados, pero aquellos que llevamos una vida más o menos sin necesidades no sabemos llorar. (...) Solo ciertas realidades de la vida se ven con los ojos limpiados por las lágrimas⁹².

Callar y escuchar sería, por tanto, la mejor respuesta para respetar el dolor, y practicar la compasión. “La presencia silenciosa es en tales casos el testimonio más adecuado a la situación de la comprensión cristiana del fundamento y el fin del dolor”⁹³. En ese silencio denso es donde se manifiesta con más fuerza, desde lo oculto, el Dios de la vida. Sólo desde una correcta imagen de Dios que ayude a tomar en serio el dolor de la humanidad y a vivirlo bajo la luz pascual del misterio de la cruz, será posible evitar que nuestra praxis sea un “discurso vacío”⁹⁴, sólo sabiendo callar y comprometerse con el sufrimiento de los que sufren, se les puede hablar de esperanza⁹⁵.

2.3 Acompañar

Lo que la imagen del Dios “Tododebilidoso” que sufre en la cruz nos ha revelado ante el sufrimiento humano, es que su lucha contra el mismo no pasa por el “hacer” como esperan los que creen en un Dios poderoso, sino por acompañar y sufrir con el que sufre. Hemos repetido que hay que luchar decididamente contra el pecado para erradicarlo, pero sin olvidar que esa lucha pasa por cargar con él: “entre la disyuntiva de aceptar el sufrimiento, sublimándolo, o eliminándolo desde fuera se puede y se debe introducir un nuevo elemento: cargar con él”⁹⁶. Para ello, no se necesitan poderes taumátúrgicos, ni recurrir a alguna ascesis o práctica extraordinaria que desarrolle capacidades especiales o sobrenaturales. Es preciso estar persuadido de que el principal recurso espiritual se encuentra en el propio corazón y en la confianza profunda en la vida, los cuales se reflejan en la actitud global y en la calidad de

⁹⁰ Cita tomada de M. D. LÓPEZ GUZMÁN, o.c., 234.

⁹¹ Cf. M. D. LÓPEZ GUZMÁN, o.c., 234.

⁹² FRANCISCO, *Discurso a los jóvenes en la Universidad de Santo Tomás en Manila*, 18 de enero de 2015.

⁹³ G. GRESHAKE, o.c., 30.

⁹⁴ G. GUTIÉRREZ, o.c., 186.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, 224.

⁹⁶ J. SOBRINO, o.c. (nota 68), 312.

cada pequeño gesto. Si emana una auténtica inteligencia de vida, ésta será percibida secretamente por los que sufren y será el principal recurso para su situación, a saber, el querer vivir⁹⁷. En cambio, si se pretende plantar cara al dolor como hombres poderosos, efectivos y triunfantes, estaremos contradiciendo al Dios vulnerable en su amor que nos es revelado en la cruz de Jesús. No podemos olvidar que el cristiano es un pobre que cuida y ama a otros pobres; un herido que está junto a otros heridos. Por eso, toda acción de acompañar sea a quien sea, tiene un punto de partida común: la experiencia de la pobreza y fragilidad radical en las dos personas que se encuentran.

Acompañar no es solo abrazar, escuchar o contemplar; también implica convertirse en bálsamo, es decir, en consuelo para el alma y alivio para las heridas. De dos modos: por un lado, siendo lugar de descanso donde el otro pueda pararse a compartir sin trabas (y sin miedo) lo vivido y donde la confianza le permita dejarse curar; por otro, ayudando a sacar el potencial del sujeto arrinconado por el desánimo⁹⁸.

Estamos llamados a intentar cambiar las condiciones sociales bajo las cuales sufren los hombres, también a hacer retroceder y suprimir, lo que sea posible, el sufrimiento. Pero siempre chocaremos con fronteras que no se dejan traspasar: la muerte, la falta de sensibilidad, heridas que ya no se pueden eliminar... El único medio de traspasar estas fronteras consiste en compartir el dolor con los que sufren, no dejarlos solos y hacer más fuerte su grito⁹⁹. En una civilización de indiferencia al sufrimiento ajeno, Dios nos enseña a descender con Él a los lugares donde la vida se halla impedida, para sentir como nuestro el dolor del otro. Acompañar al que sufre significa asumir la cruz de la solidaridad, no para dejarse vencer por el sufrimiento o la negatividad, sino para insertar en ellos la serenidad del amor. Se trata de estar junto al que sufre, sin asustarse de la propia incapacidad y sin retroceder a causa de los propios miedos. Es Dios quien salva, no el hombre. La etimología de la palabra “acompañar” es “partir el pan con alguien”. Es en el sentirse junto a alguien en el día a día, en compartir un lugar, una mesa, una conversación, etc., donde es posible compartir y sentirse acompañado en el sufrimiento¹⁰⁰. No se reduce a comunicar verbalmente sino también encontrarse rodeado de personas dispuestas a ayudar a llevar sobre sus hombros dicho sufrimiento. Esta presencia se convierte en testimonio de que el mundo, y Dios con él, no ha olvidado a los que sufren¹⁰¹.

⁹⁷ Cf. M. GIMÉNEZ, *Jesús frente a la enfermedad. La enseñanza de un Cuidador a cuidadores*: Selecciones de teología, 213 (2015), 79

⁹⁸ M. D. LÓPEZ GUZMÁN, o.c., 234.

⁹⁹ Cf. D. SÖLLE, o.c., 180.

¹⁰⁰ Esto tiene lugar en la experiencia concreta de millones de refugiados acompañados por voluntarios del JRS, que el Padre Arrupe fundó en 1980 con la misión de, en primer lugar, acompañar, para después servir y defender a los desplazados por todo el mundo. Cf. SERVICIO JESUITA A REFUGIADOS, *El Dios de los Refugiados. Hacia una espiritualidad compartida*, Mensajero, Bilbao 2006.

¹⁰¹ Cf. G. SMITH, *...al volver, vuelven cantando. Mi vida con los refugiados*, Sal Terrae, Santander 2010.

Retomando la imagen de los crucificados del mundo de hoy y siendo conscientes de la existencia de pueblos enteros crucificados, Jon Sobrino popularizó la idea de Ignacio Ellacuría sobre la exigencia de «bajarlos de la cruz»¹⁰². Desde la perspectiva de un Dios “Tododebilidoso” esto no sería posible: ¿podrían los seres humanos bajar a alguien de su cruz si ni Dios mismo bajó a su Hijo de la suya? No cabe duda de que hay muchos hombres y mujeres atados a maderos y necesitados de alguien que les ayude, pero desde esta perspectiva podrán ser acompañados para ayudarles a llevar su carga, pero no será posible quitársela de encima. Por tanto, nuestra imagen estaría más cerca de la figura del Cirineo que ayudó a llevar a Jesús su cruz. Esta figura representa que se debe acompañar a las víctimas aun sabiendo que se puede no encontrar camino para aliviar su carga; que hay alzar la voz contra los fariseos de nuestro tiempo, que cargan pesados fardos sobre las espaldas de otros; que se debe dejar la entraña y el tiempo en sanar o aliviar las heridas de otros; que hay que aprender a amar a la manera de Dios, sin condiciones y trastocando las lógicas de quien exige o negocia. Cuando Jesús pide cargar con la cruz para seguirle (Mt 16,24), no se refiere únicamente a las propias heridas, sino también los sufrimientos de aquellos a los que se acompaña. El encontrar personas presentes y dispuestas a acompañar desde la gratuidad a quienes padecen grandes sufrimientos, se convierte en la condición de posibilidad para que éstos puedan abrirse y percibir que no viven su dolor en soledad y abandono. Es la puerta que abre la oportunidad para reconocerse acompañado y vivir el sufrimiento con mayor ligereza y el corazón abierto a la esperanza.

Por tanto, acompañar supondría el principal modo de paliar el dolor mediante la solidaridad, y supone mostrar que nada puede separar al que sufre del amor de Dios, lo que es fuente continua de consuelo. La compañía se convierte en signo y refuerzo de la amistad que le une con el Cristo débil y crucificado¹⁰³. Una solidaridad que no esté dispuesta a participar en la suerte de aquellos con quien se solidariza sería paternalismo, y si no está dispuesta a llegar a ser víctima acabaría no siendo solidaridad¹⁰⁴. Hay que asumir que acompañar al que sufre exige a veces grandes renunciaciones, además de que si va acompañado de un grito a favor de la justicia es muy probable que sea perseguida por los poderosos. Por eso, la misericordia que mueve a compadecerse y a acompañar a las víctimas tiene que mantenerse con fuerza¹⁰⁵. Esta dificultad que nace de la perseverancia en el acompañar, se

¹⁰² Cf. I. ELLACURÍA, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*: Revista Latinoamericana de Teología 18 (1989), 305-333; Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 68), 26.

¹⁰³ Cf. F. RAMÍREZ FUEYO, *Dolor, enfermedad y muerte en el nuevo testamento*, en J. DE LA TORRE DÍAZ (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, UPCo, Madrid 2011, 130-131

¹⁰⁴ Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 68), 311.

¹⁰⁵ Cf. J. R. GARCÍA-MURGA, *¿Dios impasible o sensible a nuestro sufrimiento?:* Selecciones de Teología 33 (1994) 111; Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 68), 26.

convierte en experiencia de comunión en el dolor cuando está el amor de por medio, incluso cuando dicho acompañamiento materialmente no sirva para nada. Porque para el ser humano hay algo aún más duro que sufrir: sufrir solo. No se trata de buscar ni de pedir dicha persecución o rechazo, sino que el deseo de acompañar desde el amor, el deseo de comunión con la otra persona es tan fuerte que está dispuesto incluso a cargar con el dolor, por agudo o insufrible que parezca. Porque el amor es más fuerte que el miedo a sufrir¹⁰⁶.

Este acompañar requiere algunas virtudes esenciales que toda persona que quiera ayudar a llevar la cruz de otros debe cultivar: valentía para afrontar el rechazo del que acabamos de hablar; delicadeza y finura para evitar la mirada curiosa y la pregunta inoportuna; sensatez para ampliar el campo de visión de la persona abatida por el sufrimiento; y prudencia para participar del dolor del otro sin sustituirlo, pues ya dijimos que sería imposible y pretencioso¹⁰⁷. No puede olvidarse que quien sufre debe hacer su propio camino, y quien acompaña ha de ser ayuda para que pueda desplazar su mirada hacia Dios y ver que no lo abandona. Porque sólo en el Señor está la raíz del verdadero consuelo¹⁰⁸. Porque sólo así el acompañar se convierte en una puerta abierta a la Esperanza.

2.4 Servir, desde abajo

Aunque el acompañar sea la “acción” más adecuada y fructífera, se torna evidente que en muchas ocasiones, sobre todo cuando media la injusticia, no basta con callar y acompañar sino que el compromiso con la persona que sufre exige algo más. El creyente en Dios debe intentar aliviar el dolor con su ayuda y solidaridad, lo cual implica descubrir los rasgos de Cristo en los rostros, a veces desfigurados, de los pobres y sufrientes de este mundo. Esto exige gestos concretos de solidaridad hacia el hermano que sufre miseria, abandono y despojo. Sin embargo, lo que se torna esencial no es tanto el qué hacer sino el cómo hacerlo. La imagen de Dios “Tododebilidoso” lo deja claro: sin poder, con humildad, desde abajo...

Hemos desarrollado ya que lo que salva es la humildad de Dios, su dinámica kenótica por la cual desciende y se abaja hasta humanizarse para que el hombre pueda subir divinizándose. Vimos que se realiza tanto en la encarnación del Verbo como en su estilo de vida: un Jesús que vive en servicio, siempre desde abajo, de rodillas. Dinámica que culmina en su propia muerte, siendo asesinado como consecuencia de haber vivido un modo de ser gratuito. Ante esta humildad de Dios enmudece todo discurso y se enciende la pasión de amar como él amó para recrear este mundo. Unirse a la humildad de Dios es lo que alimenta toda humildad y disuelve el orgullo que intenta organizar la vida desde el prestigio y el poder.

¹⁰⁶ Cf. D. MOLLÁ, *La espiritualidad Ignaciana como ayuda ante la dificultad*: Cristianismo i justícia 67 (2012) 24-25.

¹⁰⁷ Cf. M. D. LÓPEZ GUZMÁN, o.c., 235.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 237.

El himno paulino de la carta a los filipenses (Flp 2,6-11) sitúa la historia de Jesús como una historia modelo¹⁰⁹: historia de humillación libremente escogida y de salvación. Con él invita a la comunidad de Filipos a imitar sus conductas, pero más que un modelo ético a ser imitado, Jesús personalizaría la lógica que preside el proyecto salvífico de Dios y que debe presidir también el actuar de la comunidad cristiana, uniéndose a la humillación y obediencia de Jesús según las cuales un cristiano no debe buscar su yo, sino aquello que sirve al otro. Así se corta de raíz todo motivo de orgullo humano e impide toda posibilidad de vanidad por parte de los fieles. Por tanto, vivir en cristiano la *kénosis* supone ser siervo, mostrarse como esclavo. Si servir es lo propio de Dios y del Hijo que asume la humanidad desde lo más quebrado, si “la humildad y la identificación con lo bajo, son la forma de obrar de Dios en este mundo”¹¹⁰, ese ha de ser nuestro camino para con los que sufren.

Mientras la cultura dominante tiende a ofrecer una uniformidad desde arriba, imponiendo su modelo con la seducción de sus ídolos, el estilo de Dios ofrece una universalidad desde abajo, desde lo pequeño, respetando hasta la más mínima criatura. Aquí se esconde otra “belleza” diferente, que es capaz de tocar las dimensiones más hondas del corazón humano, donde no llegan las deslumbrantes estrellas del universo mediático. Aunque parece una “locura”, se presenta como “sabiduría de Dios” (1Cor 1,24-25): desde el abajo de la realidad, desde las personas y situaciones humilladas por los mecanismos de los sistemas financieros, sociales y religiosos¹¹¹. A imagen de un Dios “Tododebilidoso”, la praxis de los discípulos de Jesús pasa por un servicio que no se organice como estructura de poder y dominación, sino que esté orientado fundamentalmente a liberar a los oprimidos, pero también a convertir a los opresores. Es una praxis hecha de sencillez, de cercanía, de ayuda fraterna y de comida compartida¹¹². Es la conciencia de la propia fragilidad la que permite reconocer los signos de fatiga, de cansancio y de anhelo de la vida de quien sufre, de modo que, venciendo la inercia que conduce a la autocompasión, abre a la vida del otro. La autosuficiencia y el “todopoder” no permiten entender esta lógica que es la del Reino¹¹³. Por tanto, la humildad amorosa ha de ser el modo de servir propio del seguidor de Jesús, la cual exige no acercarse al sufriente como el que va a enfangarse con la basura. Eso no es humildad, sino orgullo. Salir del propio mundo e ingresar en el de los pobres y sufrientes implica tomar el camino de la gratuidad y no sólo el de la preocupación por la justicia¹¹⁴.

¹⁰⁹ Cf. U. SCHNELLE, *Paulo. Vida e pensamento*, Paulus, São Paulo, 2010, 474-476; Cf. G. BARBAGLIO, *As cartas de Paulo* Vol. II, Loyola, São Paulo, 1991, 380.

¹¹⁰ B. GONZÁLEZ BUELTA, o.c (nota 66), 142.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 23-49.

¹¹² Cf. F. VARONE, o.c., 85.

¹¹³ Cf. J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, o.c., 187.

¹¹⁴ Cf. G. GUTIÉRREZ, o.c., 171.

Supone trabajar por crear una sociedad en la que el poder sea utilizado para el bien de los otros, especialmente de los más frágiles y heridos, y nunca orientado a la dominación.

En una cultura narcisista, individualista y excluyente de los últimos y de los diferentes, el ver a Jesús agachado, abajo, cercano a los últimos y abierto a todas las diferencias, debería decirnos mucho a la Iglesia. Los seguidores de Jesús en distintos momentos de la historia han seguido su camino, y es necesario continuarlo, saliendo hacia fuera y hacia abajo; hacia la marginalidad y la pobreza de los desiertos o de los barrios marginalizados; hacia los que sobran en la sociedad del bienestar y son considerados un lastre inútil que hay que abandonar.

La Iglesia de un Dios “Tododebilidoso” no puede ser dominadora. No hay lugar para el papel de “eminencias” que den lecciones al mundo entero. No puede estructurarse como las “naciones”, en las que los “jefes” y los “grandes” ejercen su dominio, sino que “el que quiera ser grande sea esclavo de todos, porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido sino para servir” (Mc 10, 42-43). La Iglesia no tiene -y no debería procurarlo- más poder en la tierra que el que tuvo Cristo, el cual acabó muriendo en una cruz sin posibilidad de bajar de ella. Por eso, debe tener mucho cuidado cuando habla de sí misma, de su legitimidad, de su competencia, cuando proclama sus sentencias o se cree portadora exclusiva de la verdad. Es esencial que esté abierta al Espíritu que, como hemos visto, atraviesa el AT y NT, para que fuese Él quien inspirase sus propias propuestas y quien enseñase a aceptar, vivir e integrar todos sus fracasos y debilidades. Sólo así podrá haber verdaderos “Ministros”, cuyo origen etimológico está en *minister* (sirviente) cuya raíz es *minus* (menos, menor): porque la Iglesia está llamada a servir desde el ser menos, desde abajo, desde el sin poder.

Humildad no es encogimiento, pasividad o conformismo, sino un amor que no es paralizado por el rechazo o el sufrimiento¹¹⁵. Tampoco supone elegir lo peor, que podría ser masoquista, sino elegir lo mejor, es decir: perseguir la plenitud que se pone de manifiesto en Jesús, un amor que se ofrece aceptando la posibilidad de ser rechazado. Por eso, la aceptación del fracaso se torna también esencial en una praxis ante el sufrimiento. En la cultura actual el fracaso es vivido como una pérdida de prestigio y poder, sin embargo puede descubrirse en él una fuente de fecundidad¹¹⁶. Las parábolas del sembrador (Mt 13,3-9) y del grano de mostaza (Mt 13, 31-32), advierten de la posibilidad de rechazo del Reino y muestran su dinámica, yendo en contra de la tentación de la grandiosidad y del éxito inmediato. Esto supone que no debe caerse en la tentación de sólo procurar frutos y éxitos pues la praxis cristiana muchas veces fracasa. Cuando vence la decepción y la frustración ante el fracaso, se entra en la dinámica del mundo, la que sólo busca y valora el éxito.

¹¹⁵ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, o.c (nota 66), 156.

¹¹⁶ Cf. J. FONT I RODON, *La fecundidad del fracaso: el duelo regenerador*: Manresa 330 (2012), 12.

Una de las tentaciones más serias que ahogan el fervor y la audacia es la conciencia de derrota que nos convierte en pesimistas quejosos y desencantados con cara de vinagre. Nadie puede emprender una lucha si de antemano no confía plenamente en el triunfo. El que comienza sin confiar perdió de antemano la mitad de la batalla y entierra sus talentos. Aun con la dolorosa conciencia de las propias fragilidades, hay que seguir adelante sin declararse vencidos (EG 85).

Seguir a un Dios “Tododebilidoso” supone un modelo ético que no sólo sirve mientras las cosas funcionan bien, sino que conlleva experimentar y perseverar en la debilidad, el dolor y el fracaso. No es el seguimiento sólo de la “causa de Jesús”, aquella que se sigue mientras el yo prepotente da de sí activa y útilmente; sino que es el seguimiento del “Jesús de la causa”. No cabe separar la “persona” y la “obra” de Jesús, porque cuando se hace se incapacita para asumir las inutilidades de la vida y sus fracasos. En nuestra cultura se torna necesario y urgente asumir y cuidar lo inútil, tanto en el ser de cada persona, como en el cuidar a los no útiles según este mundo utilitarista y fascinado por lo rentable¹¹⁷. Sólo desde esta perspectiva es posible hacer del fracaso un des-velador de la naturaleza humana que va madurando, superando el infantil sentimiento de omnipotencia y haciéndose capaz de una entrega amorosa que no busca sólo lo útil o el éxito¹¹⁸.

Esta humildad no apaga la exigencia de luchar y gritar contra el dolor y las injusticias, esto es, trabajar por desenmascarar ídolos, por sacar a la luz esas personas y estructuras que gozan de poder y lo usan creando sufrimiento y dolor a su alrededor. En este sentido, no sería suficiente con llevar a cabo “obras de misericordia”, sino que una Iglesia configurada por la misericordia debería denunciar todo poder que produzca víctimas, y desenmascarar las mentiras con que cubren su opresión¹¹⁹. El silencio o el grito sordo de la injusticia, es un grito que exige rebeldía y acción contra las estructuras injustas; incluso aunque haya pocas expectativas de que tales situaciones injustas vayan a cesar. Sólo así la Iglesia puede ser voz para quienes se están quedando sin voz, y “contra los que tienen demasiada voz”¹²⁰.

2.5 Abrir a la Esperanza

El Dios “Tododebilidoso” se revela como misterio en la experiencia profunda del sufrimiento humano y le abre a la esperanza. Un Dios que es esperanza, del que se puede hablar en el sufrimiento humano porque Él mismo se revela diciéndose en la cruz y resurrección. En Jesús se encuentra la confluencia de liberados y víctima. Su muerte y resurrección muestra que la última palabra la tiene el amor y no el odio. Jesús va a la cruz

¹¹⁷ Cf. T. CATALÁ, o.c., 48-49.

¹¹⁸ Cf. J. FONT I RODON, o.c., 15.

¹¹⁹ Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 68), 42.

¹²⁰ J. A. PAGOLA, *Conferencia del XXXII Congreso de Teología de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII*. En <<http://www.periodistadigital.com/religion/espana/2012/09/09/jose-antonio-pagola-jesus-estaria-hoy-con-los-que-se-están-quedando-sin-nada-iglesia-religion-juan-xxiii-teologos.shtml>> Consultado el 1 mayo 2015.

pero no para dejarla llena sino para que acabe vacía, por eso en Él encontramos motivos para la esperanza¹²¹. Esto invita a penetrar en la espesura de la vida, manteniendo siempre abierto el horizonte de la esperanza. Se trata de incorporarse al doble movimiento, descendente y ascendente, del amor¹²².

Este Dios débil que sufre y llora desde los sufrimientos humanos, es el mismo que renovó su compromiso con tantos hombres sin aliento desde la resurrección; es el mismo que desde la esperanza alienta al hombre, reunido en el Pueblo de Dios, a continuar la obra comenzada por el Hijo. Sin olvidar que Dios no dejará de llorar hasta que hayan concluido todos y cada uno de los llantos de esta tierra. Por eso, aunque la salvación cristiana es inseparable de la praxis histórica de liberación, el proceso histórico está perpetuamente ensombrecido por la amargura de tanto dolor irredento, la injusticia no reparada y la muerte. Sólo alcanzará su plenitud más allá de la historia, en una dimensión metahistórica-escatológica a la que solo nos abre la esperanza de esperar la resurrección de los muertos y la Nueva Creación. Si esta esperanza escatológica sale al encuentro de alguien, es precisamente al encuentro de tantos hombres y mujeres que sufren en el mundo. La esperanza ha de convertirse en la respuesta ante el grito de los que sufren en el presente y de los que han sufrido a lo largo de su historia. Por tanto, ha de superar su concepción exclusivista en el más allá, su mirada unidireccional hacia el futuro, para intentar dar una respuesta en el presente sufriente. Al mismo tiempo, es inevitable que se muestre encarnada en esperanzas históricas con rasgos concretos, pero no debe quedar encerrada en éstas.

Algo ha cambiado en el cristianismo, y esto es probablemente la esperanza de que el dolor, el sufrimiento y la muerte tengan un sentido y estén abocados a desaparecer en un futuro de bendición (2Cor 5,1-2). No sólo eso, el gritar compartido entre Dios y el ser humano hechos ahora amigos (2Cor 5,18-19), entre el ser humano y toda la creación, además de producir consuelo, se transforma en oración que pide y adelanta el fin de los dolores y la venida de la salvación. El grito cristiano no es desesperación, sino oración y exigencia de restauración escatológica¹²³.

Como dijimos en los apartados anteriores, si algo puede aportar la esperanza cristiana a los que sufren es precisamente acompañar activamente su caminar y ser capaz de sentir con sus preocupaciones¹²⁴. Sólo es posible acercarse respetuosamente al sufrimiento de los hombres de carne y hueso, con rostro e historia, desde la esperanza que habita en un corazón abierto a la trascendencia. Es una esperanza que no se confunde con el optimismo: no libra del sufrimiento ni del dolor, sino que está en ellos. Es profundamente realista. No se presenta con absoluta seguridad, ni con garantía de éxito; sino que aparece allí donde se vive el

¹²¹ Cf. J. M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, o.c., 163-164.

¹²² Cf. J. R. GARCÍA-MURGA, o.c., 112.

¹²³ F. RAMÍREZ FUEYO, o.c., 131.

¹²⁴ Cf. J. MOLTSMANN, o.c., 20.

fracaso. Por eso, es posible ser “creador de esperanza” cuando se reconoce el amor incondicional de Dios en los rostros de los pobres, de los pequeños, de los que sufren. Este descubrimiento permite afirmar que la esperanza cristiana pasa por la de los sin esperanza y por la de aquellos que intenta crear esperanzas para ellos.

Desde aquí, la Iglesia está llamada a convertirse en mediación histórica privilegiada en la que Dios se revele y se done al hombre, para que el hombre desarrolle su dinamismo virtuoso y, desde el encuentro con Él, sea capaz de nombrarlo y de abrirse a la esperanza definitiva, único alivio de los sin esperanza. El deseo de la Iglesia es ser “un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando”¹²⁵. En muchas situaciones se torna imposible acercarse a dar razones para que la víctima viva la esperanza, pero no se aspira a encontrar razonamientos sino a ser motivo de esperanza. Es el silencio, “el gesto y la palabra oportuna frente al hermano solo y desamparado”¹²⁶ lo único que acerca al que es la razón de la esperanza de las víctimas: Jesucristo; porque sólo el amor es digno de esperanza para quien sufre.

No cabe duda que este modo de ayudar al que sufre através del acompañamiento, del padecer con él, del callar y del servicio, es una locura a los ojos de quien no tenga fe en este Dios “Tododebilidoso” pero, para los cristianos, se torna sabiduría de Dios (1Co 1,23-24). Somos invitados a adentrarnos en los sufrimientos de la gente, en los infiernos de la historia, para con Jesús liberar a las personas que esperan su llegada. Paradójicamente, para los que así obran, se convierte en un viaje hacia la alegría¹²⁷. De alguna manera, los más pobres y los que más sufren ofrecen un potencial evangelizador por sus “valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios”¹²⁸. Los crucificados de hoy ofrecen también esperanza, quizás porque es lo único que les queda, quizás insensata o absurda para algunos, pero ahí está y no debería trivializarse desde fuera. Es esperanza contra esperanza, pero es también esperanza activa que se muestra en trabajos y luchas concretas de liberación¹²⁹. Por eso, aunque abrir a la esperanza como respuesta al dolor es una exigencia ética, es también una práctica salvífica para quienes la realizan, porque recobran con frecuencia el sentido profundo de su propia vida, recobran la dignidad de ser hombres integrándose en el dolor y sufrimiento de los otros, y reciben de los que sufren, de forma insospechada, ojos nuevos para ver la verdad última de las cosas y nuevos ánimos para continuar abriéndose a la esperanza.

¹²⁵ MISAL ROMANO ESPAÑOL, Plegaria Eucarística V/b.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, o.c. (nota 57), 569.

¹²⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL LATINO AMERICANA, III Conferencia General: *Documento de Puebla*, 23 de Marzo de 1979, n.1147.

¹²⁹ Cf. J. SOBRINO, o.c. (nota 68), 93.

CONCLUSIONES

En esta tesina hemos partido de una realidad que nos rodea y que invade el mundo: el sufrimiento y su sin-sentido. Desde un principio nos hemos acercado a él como lo que es, un Misterio, sin pretender dar respuestas ni justificar su existencia. Sin embargo, es imposible eludir las preguntas que nacen desde la fe: ¿cómo hablar de Dios ante el sufrimiento? ¿qué podemos hacer? Como hemos mostrado, ambas preguntas están íntimamente relacionadas. Nuestra imagen de Dios fundamenta y condiciona nuestra moral y nuestra praxis. Por eso, hemos recurrido al ámbito de la Revelación en busca de una imagen o paradigma del ser de Dios, que sirva de punto inicial para una reflexión de lo que creemos que sería una praxis adecuada con respecto al sufrimiento, para poder formular una propuesta teológico-moral.

En primer lugar, acudimos al estudio del AT y vimos que el modo de ser de Dios se refleja en la manera propia que tiene de revelarse, así como en los contenidos concretos que revela de sí. Concluimos que todo este proceso viene marcado por una *kénosis* en la que Dios aparece sin poder, sin imponerse, débil e inclinado hacia lo débil. En el capítulo siguiente, acudimos a la plenitud de la Revelación que acontece en Jesucristo, en su vida, en sus palabras, en sus gestos; y cuyo culmen se encuentra en su misterio pascual: cruz, muerte y resurrección. Pudimos comprobar que dicho paradigma continuaba presente, ofreciendo como rasgos principales de Dios su “impotencia” y su solidaridad con los pobres y sufrientes.

En un segundo momento, de lo concluido del estudio de la Revelación, nos propusimos extraer las luces que dicho paradigma nos ofrece ante el problema del sufrimiento. Para ello, profundizamos en esta imagen de Dios y sus características, permitiéndonos descartar otras imágenes que llevan a posturas inmovilistas o doloristas frente a quien sufre. Comprendimos que Dios, siendo todopoderoso en el amor, renunció kenóticamente a su poder para hacerse vulnerable y com-padecer, desde su misericordia, lo que la humanidad padece. Es un Dios que no quiere el dolor pero que no puede evitarlo, un Dios que asume y comparte el sufrimiento del hombre. Es un Dios al que hemos calificado de “tododebilidoso” y que, gracias a su impotencia, ha hecho del sufrimiento un lugar de encuentro con Él, un lugar desde el que construye Reino, un lugar desde el que nos llama abriendo paso a la esperanza.

Terminábamos la Introducción con la pregunta de por qué Jesús, siendo hijo de Dios, no bajó de la cruz cuando se burlaban de él. Ahora, después del estudio realizado, cabe concluir que Jesús no bajó de la cruz precisamente porque era el hijo de Dios; pero de un Dios “tododebilidoso” que no podía bajarlo y que no podía más que sufrir con Él y, con ello, com-padecer los sufrimientos de toda la humanidad haciendo nacer de ahí la salvación. Desde aquí surge la que consideramos la mejor respuesta ante el problema del sufrimiento. Frente al dolor propio, lleva a no aceptarlo pasiva y resignadamente, sino intentando

encontrar al mismo Dios participando del mismo sufrimiento. Así, es posible descubrir que sólo llenándolo de amor, descentrándose, puede llegar a tener sentido. Ante el sufrimiento ajeno, ante los muchos crucificados que hay hoy en el mundo, la imagen de un Dios débil invita a compadecerse y dejarse tocar por el dolor ajeno, porque de ahí puede nacer nuestra mejor respuesta, la cual pasa por estar cerca de quien padece, por el servicio humilde, y por la escucha silenciosa que no intenta dar justificaciones ni explicaciones del dolor.

La tendencia hoy en nuestra sociedad es desplazar y esconder el sufrimiento, hacer como que no existe. De este modo, cuando en algún momento el dolor y la muerte no pueden ser escondidos, se le da forma de accidente, de percance imprevisto que, pronto, será subsanable. Quizás hoy sufrimos menos, pero es porque somos menos sensibles, porque tenemos el corazón endurecido. Además, como hemos dicho, muchas de nuestras respuestas están condicionadas por imágenes de Dios que llevan al inmovilismo: por un lado, mirando al cielo pidiendo a Dios que venga a resolver todos los problemas y sufrimientos del mundo; y, por otro, con una pastoral de exhortación ascético-espiritual orientada a que el sufriente acepte su situación, con un discurso dolorista que considera como únicas posturas cristianas la paciencia, la resignación, la aceptación de cualquier dolor como castigo, prueba de fidelidad o purificación. Esto no debe ni puede ser así.

Siendo coherentes con esta imagen de Dios que nos ha mostrado la Revelación, y dejándonos llevar hasta donde nos lleve, cabe decir que Dios ante el sufrimiento no hace nada tal como nosotros esperamos que haga. Lo novedoso es que Él también participa del sufrimiento sin quitar ni poner explicación al mismo. La propuesta teológico-moral que nace de la imagen de un Dios débil, lleva a posturas más misericordiosas que la imagen de un Dios “todopoderoso” que lleva a posturas inmovilistas como las anteriores. Si el creyente cree que el mismo Dios carga y está presente en el sufrimiento de los crucificados de hoy, debe escuchar su voz que invita a ayudar a cargar sus cruces. Otras perspectivas teológicas pueden ver poco correcta esta imagen de Dios: ¿un Dios débil? ¿Cómo va a necesitar de nosotros Dios, el Omnipotente? Además ¿qué puede una persona dar a Dios, acaso somos mayores que Él? Sin embargo, según hemos concluido, de las distintas imágenes de Dios que hay en la Escritura, ante el sufrimiento, lo mejor de Dios no sería su omnipotencia, sino el que sea todo lo contrario y que haya querido “necesitar” de los hombres. La omnipotencia se admira, se respeta, se venera, crea asombro y sumisión; sin embargo, la debilidad y la cercanía pueden suscitar amor.

Tareas pendientes

Nuestra propuesta ética nace, principalmente, a partir de la experiencia humana y del estudio de las Escrituras. Ya presentamos en la Introducción el motivo de dar una mayor

importancia a esta fuente epistemológica para un trabajo de las dimensiones y profundidad como este. Con respecto a la Escritura, otra vía de investigación estaría en estudiar la respuesta ante el sufrimiento propuesta en las cartas paulinas (especialmente las dos a los corintios) y en la carta de Santiago. Además, queda abierta la tarea de una mayor profundización a partir de las otras fuentes epistemológicas. El siguiente paso sería un estudio detallado de lo que la Tradición y el Magisterio de la Iglesia han aportado en cuanto a la “debilidad” de Dios y posibles propuestas ético-pastorales con respecto al sufrimiento. Sería iluminador poder entrar a fondo en la exhortación apostólica *Salvifici Doloris* de Juan Pablo II, con vistas a intentar sistematizar lo que sería su propuesta moral y la imagen de Dios que se esconde detrás de la misma. Del mismo modo, desde el análisis de las diferentes encíclicas que constituyen la Doctrina Social de la Iglesia, también podrían buscarse las imágenes de Dios que subyacen en las propuestas morales ante los sufrimientos causados por los diversos factores sociales. Desde la Tradición, un paso interesante sería el analizar cómo muchas de las imágenes que presentábamos como “erradas”, se han correspondido con imágenes heréticas de la historia del dogma, para ver cómo la Iglesia ha ido respondiendo ante las mismas.

Sin duda, las anteriores tareas se antojan como los principales caminos abiertos a partir de esta tesina; sin embargo, también nacen luces de algunas dimensiones que han sido abordadas tangencialmente, y en las que una mayor profundización podría aportar importantes frutos para la vivencia del propio sufrimiento y el acompañamiento del ajeno. A continuación, intentaremos hacer una somera presentación de algunas de ellas:

- Una propuesta teológico-moral sobre el fracaso. Desde un Dios que rige la historia y se sirve del fracaso para llegar a “buen puerto”; con la imagen de Jesús cuyo gran triunfo está asociado al tremendo fracaso que supuso la cruz. Esto llevaría a pensar acerca de qué debería ser lo que la Iglesia considerase como éxito, y de la necesidad de celebrar también los fracasos. Por otro lado, este tema tendría repercusión prácticas directas para temas tan debatidos hoy como son el tema de las familias y los divorcios, o la vida religiosa y sus salidas.

- Una teología nueva para la vivencia del martirio y de todo sufrimiento a causa del seguimiento de Cristo. Sin estar del todo desarrollada, ya puede verse en algunos textos litúrgico una concepción muy en línea con lo desarrollado en esta tesina, donde se dice (como en el prefacio de los Santos Mártires) que la sangre del mártir manifiesta las maravillas del poder de Dios, porque en el martirio saca fuerza de lo débil, haciendo de la fragilidad su propio testimonio.

- Relacionar nuestra propuesta moral con otras éticas, minoritarias, que poseen características semejantes como son las éticas de la alteridad (p. ej. la propuesta del Rostro del Otro de Levinás), las éticas de la compasión (inspiradas en Horkheimer y Benjamin), la ética de la liberación de origen latinoamericano, y las éticas de la vulnerabilidad.

- Una profundización en la vivencia espiritual del sufrimiento, sobre todo desde la dialéctica paulina de fuerza-debilidad, donde se esconde uno de los centros más profundos del misterio de Dios, y que tendría repercusiones inmediatas para la vivencia y el trabajo pastoral ante el sufrimiento.

- Un estudio acerca de la repercusión de la imagen de un Dios débil en la reflexión sobre el perdón y la reconciliación. Principalmente a la hora de establecer una propuesta ética desde la perspectiva de las víctimas.

Un camino abierto

Quedan, por tanto, varias tareas por completar. Sin embargo, el objetivo principal de este trabajo sería que, de alguna manera, nos ayudase a que nuestra praxis como cristianos ante la persona que sufre, se deje contagiar por el modelo que contemplamos en Jesús de Nazaret, cuyo rasgo esencial es su sensibilidad fuera de lo común respecto al Misterio de la vida. Se trata de que purifiquemos nuestra imagen del Dios de Jesús, para que no permanezcamos indiferentes ni inmóviles ante el sufrimiento del prójimo, y para que no busquemos dar explicaciones doloristas que lleven a la mera aceptación resignada del dolor. No es cuestión de que busquemos poderes taumatúrgicos, ni que tengamos que recurrir a ascesis y prácticas extraordinarias para desarrollar energías sobrenaturales. Se trata de que estemos convencidos de que nuestro principal recurso espiritual se encuentra en nuestro corazón, de dejarnos conmover, para que repercuta en nuestra actitud global al intentar cuidar a quien sufre y en la calidad de nuestros menores gestos, que pasan por la simple escucha silenciosa y por un acompañamiento servicial y humilde, que aporten algo de esperanza en medio del dolor. Para ello, debemos aceptar nuestra propia debilidad y nuestros propios sufrimientos. No podemos olvidar, al acercarnos a quien sufre, que no somos más que personas heridas que intentan cuidar de otros heridos.

Reconocer esta imagen de “impotencia” o “debilidad” supone aceptar que en nuestra historia el poder de Dios sigue estando crucificado: la omnipotencia de su amor y su capacidad infinita de amar le llevó precisamente hasta ahí. Tenemos ejemplos de personas que han sabido entender y vivir este paradigma. Desde sus inicios hasta hoy, hay aportaciones ininterrumpidas de caridad y misericordia de la Iglesia para con los últimos, los enfermos, los más sufrientes. También existen personas que, en medio del dolor y del

sufrimiento, son capaces de descubrir una solidaridad cómplice, un aliento interior, humano y divino, que les lleva a salir de su propio dolor en servicio de los demás.

Mi experiencia personal acompañando refugiados y familias de una favela brasileña, me enseñó que es posible afirmar la presencia de Dios en la historia de la humanidad, incluso en sus episodios más trágicos. Dicha presencia no deja de invitar a quienes la descubren a colaborar en su misión de liberar a la humanidad del sufrimiento, de modo que en dicha colaboración puede encontrarse el sentido profundo del dolor que uno mismo padece. El mundo puede llegar a parecer distinto, con una nueva mirada que hace descubrir un nuevo sentido que llena de esperanza y alegría a pesar del sufrimiento. Así, el grito conjunto de la humanidad con Dios y con toda la creación no aparece como desesperación, sino que, además de producir consuelo, se transforma en oración y exigencia de una restauración escatológica que pide y adelanta el fin de los dolores y la venida de la salvación. Por eso, como no puede ser de otro modo, terminamos con una oración que expresa de modo fantástico lo que se ha intentado con esta tesina. Es una oración en medio de un gran sufrimiento personal y colectivo, en medio de un campo de concentración, y está dirigida por Ety Hillesum a un Dios al que, para nada, experimenta como poderoso:

Oración del domingo por la mañana. Dios mío, estos tiempos son tiempos de terror. Esta noche, por primera vez, me he quedado despierta en la oscuridad, con los ojos ardientes, mientras desfilaban ante mí, sin parar, imágenes de sufrimiento. Voy a prometerte una cosa, Dios mío, una cosa muy pequeña: me abstendré de colgar en este día, como otros tantos pesos, las angustias que me inspira el futuro. Pero esto requiere cierto entrenamiento. De momento, a cada día el basta su pena. Voy a ayudarte, Dios mío, a no apagarte en mí, pero no puedo garantizarte nada por adelantado. Sin embargo, hay una cosa que se me presenta cada vez con mayor claridad: no eres tú quien puede ayudarnos, sino nosotros quienes podemos ayudarte a ti y, al hacerlo, ayudarnos a nosotros mismos. Esto es todo lo que podemos salvar en esta época, y también lo único que cuenta: un poco de ti en nosotros, Dios mío. Quizás también nosotros podamos contribuir a sacarte a la luz en los corazones devastados de los otros¹.

¹ E. HILLESUM, *Diario Espiritual*, 12 de julio de 1942, 516. Tomado de P. LEBEAU, *Ety Hillesum, un itinerario espiritual*, Sal Terrae 2000, 110.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIA de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998. (Nueva edición revisada y aumentada)

BIBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

DENZINGER, H., *El Magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona ⁴1995. (DZ)

MISAL ROMANO ESPAÑOL

DOCUMENTOS MAGISTERIALES Y ECLESIALES¹

Documentos conciliares

CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965. (GS)

_____, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965. (DV)

_____, Decreto *Ad Gentes*, 7 de diciembre de 1965. (AG)

Documentos papales²

JUAN PABLO II, Carta apostólica *Salvifici Doloris*, 11 de febrero de 1984. (SD)

_____, Carta encíclica *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993. (VS)

BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus Caritas est*, 25 de diciembre de 2005. (DCE)

_____, *Discurso en la visita al campo de concentración de Auschwitz*, 28 de mayo de 2006

FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013. (EG)

_____, *Discurso a los jóvenes en la Universidad de Santo Tomás en Manila*, 18 de enero de 2015.

_____, *Palabras antes del rezo del Ángelus*, 15 de febrero de 2015.

_____, *Homilía en Santa Marta*, 29 de octubre de 2015.

Documentos de la curia romana

CONFERENCIA EPISCOPAL LATINO AMERICANA, III Conferencia General: *Documento de Puebla*, 23 de Marzo de 1979.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. 15 de abril de 1993.

¹ Todos los documentos de papas y magisterio están tomados de la publicación Editrice Vaticana en <www.vatican.va>. Consultados el 16 noviembre 2015.

² Aunque tengan una importancia magisterial menor, se recogen también discursos y homilías para unificar las entradas de un mismo autor.

_____, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, 11 de mayo de 2008.
SÍNODO MUNDIAL DE OBISPOS DE 1971, *La justicia en el mundo*. 30 de noviembre de 1971.

OBRAS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

ALVES, C., *Apuntes de la Asignatura Teología Fundamental*, FAJE, Belo Horizonte 2011.
(Sin publicar)

ARAYA, V., *El Dios de los pobres*, Sebila, San José 1983.

ARMSTRONG, K., *Una historia de Dios: 4.000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Círculo de Lectores, Barcelona 1996.

_____, *En defensa de Dios: el sentido de la religión*, Paidós, Barcelona 2009.

BABUT, E., *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*, Loyola, São Paulo 2001.

BARBAGLIO, G., *As cartas de Paulo* Vol. II, Loyola, São Paulo, 1991.

BENOIT, P., *Pasión y resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1971.

BERMEJO, J. C., *Sufrimiento y exclusión desde la fe. Espiritualidad y acompañamiento*, Sal Terrae, Santander 2005.

_____, *Hacia una salud relacional desde una mirada evangélica*, en J. C. BERMEJO (ed.), *Jesús y la salud*, Sal Terrae, Santander 2015, 65-89.

BOFF, L., *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Sal Terrae, Santander³1987.

BONHÖFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983, 252-253.

BROWN, R. E., *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2001.

_____, *The Death of the Messiah*, vol. II, Doubleday, New York 1994.

BUSTO SAIZ, J. R., *Cristología para empezar*, Sal Terrae, Santander 1991.

_____, *El sufrimiento ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Lección inaugural del curso académico 1998-1999 de la Universidad Pontificia de Comillas, UPCo, Madrid 1998.

CAMUS, A., *La peste*. Cid, Madrid 1960.

CORDOVILLA, A., *El misterio de Dios trinitario: Dios con nosotros*, BAC, Madrid 2012.

_____, Respuesta al Diario ABC, día 20 de enero de 2015. En <http://www.abc.es/sociedad/20150120/abci-sufrimiento-ninos-doctrina-iglesia-201501201246.html> Consultado el 10 de junio de 2015.

DAVANZO, G., *Enfermo – sufrimiento*, en DE FIORES, STEFANO Y GOFFI (ed.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1991.

DENZINGER, H. – DOMINIK, J., *El Magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona 1963

- DOSTOIEVSKI, F. M., *Los hermanos Karamazov*, Planeta, Barcelona 1988.
- ESTRADA, J. A., *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, Madrid 2003.
- ELLACURÍA, I., *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (ed.) *Mysterium Liberationis II*, Madrid 1990, 127-153.
- FABRIS, R., *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca ³1998.
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona ⁴1983.
- GARCÍA SOTO, S., *El Dios de la esperanza al encuentro del hombre sufriente. Memoria de bachillerato teológico*, UPCo, Madrid (2007). (Sin publicar).
- GARRIDO, J., *El conflicto con Dios hoy: Reflexiones pastorales*, Sal Terrae, Santander 2000.
- GAVRILYUK, P. L., *El Sufrimiento del Dios Impasible*, Sígueme, Salamanca 2012.
- GESCHÉ, A., *El mal*, Sígueme, Salamanca 2002.
- _____, *Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2002.
- GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona ²1995.
- GOMES, P. R., *O Deus im-potente. O sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*, Loyola, São Paulo 2007.
- GONZÁLEZ BUELTA, B., *La humildad de Dios*, Sal Terrae, Santander 2012.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 1993.
- _____, *La entraña del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1997.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander ⁶1984.
- _____, *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca ⁶1987.
- GONZÁLEZ LAMADRID, A., *As Tradições históricas de Israel: Introdução à História do Antigo Testamento*, Vozes, Petrópolis 1999.
- GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001.
- _____, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, Sígueme, Salamanca 2008.
- GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca ⁶2006.
- HILLESUM, E. *Diario Espiritual*. Tomado de P. LEBEAU, *Etty Hillesum, un itinerario espiritual*, Sal Terrae ⁷2000.
- HOMERO, *Ilíada*, U.N.A.M., México D.F., 1997.
- IRENEO DE LYON, *Teología de San Ireneo IV*, (Traducción y comentario del Libro IV del "Adversus haereses"), BAC, Madrid 1996.
- JOHNSON, E. A., *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander ²2003.

- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.
- KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca ⁵1984.
- _____, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985.
- KITAMORI, K., *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1975.
- KREINER, A., *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Herder, Barcelona 2007.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro Tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979.
- LACTANCIO, *De ira Dei*. En PL 7.
- LADARIA, L., *El Dios Vivo y Verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.
- LATOURELLE, R., *Teologia da revelação*, Paulinas, São Paulo ²1981.
- _____, *Mal moral*, en LATOURELLE, R.- FISICHELLA, R. (dirs.), *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid 1992, 849-858.
- _____, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1997
- LEIBNIZ, G. W., *Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, La libertad del hombre y el origen del mal*, Comares, Granada 2012.
- LEONE, S., *Salud. Enfoque ético y pastoral*, en J.C. BERMEJO – F. ÁLVAREZ (dirs.), *Diccionario de bioética y pastoral de la salud*, San Pablo, Madrid 2009.
- LEWIS, C. S., *El problema del dolor*, Rialp, Madrid ⁶2001.
- LIBANIO, J. B., *Eu creio nós cremos: Tratado da fé*, Loyola, São Paulo ²2004.
- _____, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Loyola, São Paulo 1992.
- LÓPEZ ALONSO, M., *El cuidado: un imperativo para la bioética*, UPCo, Madrid 2011.
- MARTÍN DESCALZO, J. L., *Reflexiones de un enfermo en torno al dolor y la enfermedad*, Conferencia leída en Congreso de las Hospitalidades españolas Nuestra Señora de Lourdes, El Escorial 1990. En <http://www.sanitarioscristianos.com/documentos.htm?cat=14>> Consultado el 5 de febrero de 2014.
- MARTÍNEZ, J. L., *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria*, Sal Terrae, Santander 2011.
- MASSÉ, C., *Apuntes de la asignatura “Bioética y Pastoral de la Salud”*, UPCo, Madrid 2014. (Sin Publicar)
- MCFAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.
- MEIER, J. P., *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Verbo Divino, Estella ³2000.
- MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios*, Tomos I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.

- MOLLÁ, D., *La espiritualidad Ignaciana como ayuda ante la dificultad*, Cuadernillo Cristianismo i justícia 67, Barcelona 2012.
- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado: la Cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca ²1977.
- _____, *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca ³1977.
- _____, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983.
- MORA GUEVARA, E. J., *El sufrimiento ¿tiene explicación? Una palabra desde un continente experimentado en dolor*, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2014. En <www.ubila.net> Consultado el 10 junio 2015.
- MURAD, A., *María, Toda de Deus e tão humana*, Paulinas/Santuário, São Paulo 2012.
- MURPHY (ed.), *Manual de Guerra Espiritual*, Betania, Miami 1994.
- NUÑEZ ORTIZ, A. *¿Un sufrimiento redentor? Perspectivas teológicas actuales ante la dimensión salvífica del sufrimiento*, en J. DE LA TORRE (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, UPCo, Madrid 2011, 141-160.
- O'COLLINS, G., *Teologia Fundamental*, Loyola, São Paulo 1991.
- O'SULLIVAN, P., *Sufrimiento*, 2001. En <https://olrl.org/virtues/suffering_s.shtml> Consultado el 1 mayo 2015.
- OTTO, R., *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 1985.
- PAGOLA, J. A., *Id y curad. Evangelizar el mundo de la salud y la enfermedad*, PPC, Madrid 2011.
- _____, *Jesús, Aproximación histórica*, PPC, Madrid ¹¹2013.
- _____, *Bases antropológicas para la sanación integral*, en J.C. BERMEJO (ed.), *Jesús y la Salud*, Sal Terrae, Santander 2015, 49-64.
- _____, *Conferencia del XXXII Congreso de Teología de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII*. Disponible en <<http://www.periodistadigital.com/religion/espana/2012/09/09/jose-antonio-pagola-jesus-estaria-hoy-con-los-que-se-estan-quedando-sin-nada-iglesia-religion-juan-xxiii-teologos.shtml>> Consultado el 1 mayo 2015.
- PIKAZA, X., *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo divino, Estella (Navarra) 1996.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología V*, Taurus, Madrid 1964.
- _____, *El Dios trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación*, en J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis II*, Cristiandad, Madrid 1992, 269-340.
- RAHNER, K.- VORGRIMLER, H., *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona 1966.
- RAMÍREZ FUEYO, F., *Dolor, enfermedad y muerte en el nuevo testamento*, en J. DE LA TORRE (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, UPCo, Madrid 2011, 117-139.

- _____, *¿Y si no hay heridas en Jn 20,19-29?*, en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (ed.), *Mil gracias derramando, Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, UPCo, Madrid 2011, 171-184.
- RATZINGER, J. – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Segunda Parte. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011.
- RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J. M., *La Pasión en contemplaciones de papel*, Sal Terrae, Santander 2012.
- ROMERO, L., *Dios está aquí y yo no lo sabía: Apuntes sobre la experiencia cristiana de Dios*, Archimeridabadajoz, Badajoz 2012.
- SAN AGUSTÍN, *Del Libre Albedrío*, en *Obras de San Agustín, Vol. III: Obras filosóficas*, BAC, Madrid 1963, 190-409.
- SAN ANSELMO, *Cur Deus Homo*, en *Obras Completas*, BAC, Madrid 1952; Tomo I.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander 1987.
- _____, *Carta a los padres y hermanos de Padua, 7 agosto 1547*, en *Obras completas*, BAC, Madrid ²1963.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica II-II*, BAC, Madrid ³1959.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Job y Qohelet: el dolor y la muerte*, en J. DE LA TORRE (ed.), *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*, UPCo, Madrid 2011, 51-62.
- _____, *Profetas de misericordia. Transmisores de una palabra*, San Pablo-UPCo, Madrid 2007.
- _____, *Cercanía del Dios distante*, UPCo, Madrid 2002.
- SCHILLEBEECKX, E., *La misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1971.
- _____, *Jesús, la historia de un Viviente* (2 vol), Cristiandad, Madrid 1981.
- _____, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1983.
- SCHNELLE, U., *Paulo. Vida e pensamento*, Paulus, São Paulo, 2010.
- SCHÖKEL, L. A. – SICRE DÍAZ, J. L., *Job: Comentario teológico y literario*, Cristiandad, Madrid 1983.
- _____, *Profetas. Comentario I*, Cristiandad, Madrid ²1987.
- SCHÜRMAN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2003.
- SEGUNDO, J. L – SANCHÍS, J. P., *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus: Uma chave para a análise do cristianismo (latinoamericano)*, Vozes, Petrópolis 1968.
- SERVICIO JESUITA A REFUGIADOS, *El Dios de los Refugiados. Hacia una espiritualidad compartida*, Mensajero, Bilbao 2006.
- SESBOÛÉ, B., *Imágenes deformadas de Jesús. Modernas y contemporáneas*, Mensajero, Bilbao 1999.

- _____, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* 2 vol., Secretariado Trinitario, Salamanca 1990 y 1993.
- SICRE, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992.
- SKA J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2012.
- SKA J. L – SONNET, J. P. – WÉNIN, A., *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento* (Cuadernos bíblicos 107), Verbo Divino, Estella 2001.
- SMITH, G., *Al volver, vuelven cantando. Mi vida con los refugiados*, Sal Terrae, Santander 2010.
- SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT, México 1977.
- _____, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991.
- _____, *El principio-misericordia, Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992.
- _____, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, UCA editores, San Salvador 1999.
- SÖLLE, D., *Sufrimiento, Sígueme*, Salamanca 1978.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Sobre el sufrimiento*, San Pablo, Bogotá 1994.
- THEISSEN, G. – MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual*, Sígueme, Salamanca 1999.
- TILLICH, P., *Teología sistemática II*, Sígueme, Salamanca 1981.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Mal*, en *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, 594-603.
- _____, *Dios y el mal: de la omnipotencia abstracta al compromiso del amor*, en *Del terror de Isaac al Abba de Jesús*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000, 165-246.
- _____, *Dios no quiere la enfermedad pero ¿por qué a mí?*, en J. C. BERMEJO (ed.), *Jesús y la Salud*, Sal Terrae, Santander 2015, 143-171.
- UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Akal, Madrid 1983.
- URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo-UPCo, Madrid 2008.
- VANHOYE, A., *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella ²1980.
- VARILLON, F., *La souffrance de Dieu*, Paris 1975.
- VARONE, F., *El dios "sádico" ¿ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988.
- VIDAL, M., *Nueva moral fundamental: el hogar teológico de la ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.
- VITÓRIO, J., *Jó: o homem que colocou Deus sob suspeita*, Publicado por medio digital en los anales del 2º Congreso de ANPTECRE, Belo Horizonte 2009.

_____, *Mateus*, Loyola, São Paulo 1996.

VIVES, J., *Crear el credo*, Sal Terrae, Santander 1986.

VON BALTHASAR, H. U., *El misterio pascual*, en J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis III*, Cristiandad, Madrid ²1980, 666-814.

_____, *Teología de los tres días: el misterio pascual*, Encuentro, Madrid 2000

_____, *Lo específico de la experiencia cristiana de Dios*, en *Pneuma e Institución, Ensayos Teológicos IV*, Cristiandad, Madrid 2008, 26-35.

WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality: an essay in cosmology*, The Free Press, New York 1985.

ARTÍCULOS DE REVISTAS

ALVAREZ, F., *Claves bíblico-teológicas para vivir cristianamente el sufrimiento*: Labor Hospitalaria 235 (1995) 76-84.

ARMENDÁRIZ, L. M., *Creo en Dios Padre Todopoderoso. Tres formas de la omnipotencia divina*: Sal Terrae 1012 (1998) 363-374.

ARZUBIALDE, S., “Dolerse de” y “Padecer por” en la mente de S. Ignacio. *Reflexiones en torno al análisis textual*: Manresa 65 (1993) 107-138.

BAENA, G., *El sacerdocio de Cristo*: Diakonia 26 (1983) 122-134.

BUSTO, J. R., *Cuando el dolor pone a prueba la fe*: Sal Terrae 72 (1984) 615-626.

CATALÁ, T., *Dios no se rebaja, se abaja*: Sal Terrae 94 (2006) 17-27.

_____, *Anestesia emocional y escondimiento de Dios*: Manresa 84 (2012) 41-51.

DEL CURA ELENA, S., *El sufrimiento de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales*: Revista Española de Teología 51 (1991) 331-337.

ELLACURIA, I., *Por qué muere Jesús y por qué le matan*: Diakonia 8 (1978) 65-75.

_____, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*: Revista Latinoamericana de Teología 18 (1989) 305-333.

FONT I RODON, J., *La fecundidad del fracaso: el duelo regenerador*: Manresa 330 (2012) 5-16.

GARCÍA-MURGA, J. R., *¿Dios impasible o sensible a nuestro sufrimiento?*: Selecciones de Teología 33 (1994) 107-112.

GIMÉNEZ, M., *Jesús frente a la enfermedad. La enseñanza de un Cuidador a cuidadores*: Selecciones de teología 213 (2015) 72-80.

GONZÁLEZ BUELTA, B., *¿Qué Dios se nos revela en los infiernos?*: Sal Terrae 93 (2005) 559-569.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La teología del dolor de Dios. Kitamori*: Estudios Eclesiásticos 48 (1973) 5-40.

- LAFONT, G., *¿Es Dios realmente Todopoderoso?: Cuarto Intermedio* 83 (2007) 25-36.
- LÓPEZ GUZMÁN, M. D., *Vendar las heridas. Acompañar el dolor y la curación: Sal Terrae* 1158 (2011) 227-240.
- MARTÍNEZ, J. D., *Visión antropológica, psicológica, teológica y pastoral del duelo: Franciscanum, Revista de las ciencias del espíritu* 124 (2000) 71-118.
- METZ, J. B., *Teología cristiana después de Auschwitz: Concilium* 195 (1984) 215.
- MILLÁN ROMERAL, F., *La conciencia de Jesús: Miscelánea Comillas, Revista de Teología y Ciencias Humanas* 103 (1995) 531-564.
- _____, *La intervención de la teología española en la controversia sobre la autoconciencia de Jesús: Estudios eclesiásticos* 268 (1994) 3-40.
- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado: Selecciones de Teología* 45 (1973) 3-14.
- PEREIRA GARCIA, K. A., *A defesa de um paradoxo: sofrimento impassível segundo Cirilo de Alexandria: Atualidade Teologica* 44 (2013) 391-403.
- RICOEUR, P., *Nommer Dieu: Etudes theologiques et religieuses* 52 (1976) 489-508.
- SÁNCHEZ, G., *Job o el sufrimiento abierto al misterio: Theologica Xaveriana* 41 (1991) 173-183.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *¡No te bajes de la cruz! Subir al encuentro del Dios de Jesús crucificado: Sal Terrae* 92 (2004) 219-229.
- _____, *Escapar del que habla, hablar al que escapa. Dios, ésa absoluta angustia: Sal Terrae* 93 (2005) 161-171.
- _____, *«Yo no soy». Sólo soy representación del que sí es. El sacerdocio de Jesús en el Nuevo Testamento: Sal Terrae* 98 (2010) 175-186.
- _____, *Sufrimiento y heridas en el Antiguo Testamento: Sal Terrae* 1154 (2011) 215-226.
- VÁZQUEZ MORO, U., *O mistério de Deus e os limites do conhecimento: Magis Cadernos de Fe e Cultura* 20 (1997) 1-24.
- VECHTEL, K., *¿Era necesario que Jesús sufriera por nosotros? Soteriología e imagen de Dios: Selecciones de Teología* 215 (2015) 185-193.