

bajo el signo de la cruz

En estas líneas me voy a referir al problema del mal en el N. T. El planteamiento clásico de este problema es el de la Teodicea, la ciencia que intenta justificar a Dios, defenderlo contra los que le acusan de ser el responsable de los males que hay en el mundo. Gracias a la Teodicea Dios sale absuelto de este juicio. Satisfechos de nuestra labor de abogados defensores de Dios podríamos buscar lo que haya de Teodicea en el N. T., por lo menos en germen. Esto nos llevaría a constatar que no hay en él una Teodicea, a pesar de que hay algo o mucho que se refiere al problema del mal. ¿Por qué esta falta? Este será el primer punto que trataremos. Después habrá que ver qué es lo que hay en lugar de la Teodicea o corrigiéndola. Porque hay una cuestión previa a la defensa: la de la "legalidad" del juicio. Se puede objetar contra esta legalidad, no admitir la defensa porque haya algo que vicie el mismo planteamiento de la cuestión, el mismo proceso entablado.

TEODICEA Y N. T.

La acusación que intenta rebatir la Teodicea es ésta: Si Dios es omnipotente, *puede* suprimir el mal; si Dios es bueno, *tiene* que suprimirlo. Es así que el mal existe —¡y en qué medida!—, luego o no puede o no quiere suprimirlo, es decir, no hay un Dios omnipotente y bueno.

El N. T. en su conjunto, como revelación de Dios en Cristo, en vez de admitir, como haría la Teodicea, los presupuestos de la acusación y negar la conclusión o el fallo condenatorio, pone en cuestión esos presupuestos, precisamente porque en el N. T., en definitiva en Cristo, se revela Dios a sí mismo. Luego Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, no puede ser un dato previo, cuyo conocimiento se da por adquirido. El N. T. pone en cuestión la identidad del acusado, ese Ser omnipotente y bueno que tiene que suprimir el mal, esos conceptos de poder y de bondad que se están presuponiendo. El N. T. hace, como se

ha dicho, una "revolución en Dios"; es una revelación que obliga a revisar y corregir —no solamente completar— el concepto de Dios que nos habíamos formado. Esto es lo más nuclear del N. T. y sin embargo fácilmente se lo pasa por alto en Teología. "Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelarlo" (Mt 11, 27; cf. también Jn 1,18).

La Teodicea creo que es la parte de la Filosofía en la que a la razón humana se le imponen más claramente sus propios límites. Después de decir unas cuantas cosas sensatas sobre el problema del mal, después de intentos diversos, vendrá a reconocer que no ha resuelto ese problema, que no tiene *la* solución. Y la Antiteodicea, la negación de Dios a causa del mal, también tendrá que reconocer que con esa negación no ha aportado una solución, porque el mal sigue estando ahí pidiendo explicación.

Es una cuestión modelo para examinar cómo entendemos y practicamos la relación entre Filosofía y Teología o, más básicamente, entre razón y fe. Me refiero a la Filosofía no solamente de los grandes sistemas y de las grandes cabezas pensantes, sino también a la del hombre de la calle, en concreto a esas ideas previas sobre el bien y el mal, Dios y el mundo, con que se aborda el problema del mal. La llamada a la conversión, al cambio de mentalidad ("metánoia"), que resuena en el N. T., aplicada a este campo intelectual, significa que no debemos aferrarnos a nuestras propias ideas, que tenemos que estar dispuestos a revisar, a la luz de la fe, aun las que nos pa-

rezcan más fundamentales y más firmemente adquiridas, que debemos estar en una continua disposición de búsqueda de la verdad. Hay un momento en que la Filosofía (nuestras ideas) son un presupuesto de la Teología, pero hay otro momento en que la Teología revierte sobre la Filosofía y pone en cuestión el punto de partida.

En términos generales lo primero que el N. T. dirá a la Teodicea, al hombre que se plantea el problema del mal y de Dios, sin tener delante lo que sobre esto ha aportado Cristo, será lo siguiente: ¿de qué omnipotencia, de qué bondad se habla? Y le mostrará otro Dios, otra omnipotencia y otra bondad, y se lo mostrará precisamente con ocasión del mal.

Una diferencia entre la Teodicea y el N. T. consiste en que la Teodicea maneja conceptos abstractos, comenzando por los de bien y mal, mientras que el N. T. narra cómo sucedieron unos males y unos bienes concretos o hace referencia a ellos. Narra como Jesús de Nazaret sufrió hasta morir, cómo sus primeros seguidores, los cristianos de aquellas primitivas comunidades (Roma, Corinto, Tesalónica, Efeso...) también sufrieron, y se recuerda a algunos con sus nombres propios, más insignnes o más oscuros (Pedro, Pablo, Juan, Santiago, Aristarco, Epafras...) y a veces se pormenorizan esos males (enfermedades, persecuciones, tribulaciones interiores, cárceles, torturas y por fin la muerte). Antes de entrar en consideraciones sobre el modo cristiano de valorar estos males, lo primero que enseña el N. T. es a poner la cuestión del mal en el terreno concreto. Por

lo menos aporta unos datos nuevos que habrá que sumar a los otros males. La cuestión será si estos males concretos de que habla el N. T. son unos casos más entre los muchos que se podrían aducir, si son unos casos aparte que tienen su solución, o si por el contrario, a pesar de ser unos casos particulares, hay en ellos algo que tenga un valor universal, algo que pueda cambiar el significado de todos los males habidos y por haber; si se da en ellos un "universal concreto", que se diferencie de la abstracción filosófica, el mal, sin caer en la estrechez de lo particular.

Veamos a continuación cómo se pone la cuestión en el N. T.

¿POR QUE O PARA QUE?

La Teodicea recoge la pregunta acusadora: ¿quién es el culpable del mal? Desde una perspectiva ética inquiriere el origen del mal. En el N. T. el planteamiento de la cuestión es básicamente distinto, y puesto que es distinto no se puede buscar la respuesta dentro de un planteamiento que le es ajeno. La cuestión de la culpabilidad está ciertamente presente en conexión con la del mal, pero no es ni la única ni la última.

Este cambio de planteamiento lo podemos ver ejemplarizado en Jn 9, 1-3. Ante un ciego de nacimiento los discípulos, reflejando el modo de pensar propio del judaísmo de la época, preguntan a Jesús: "Maestro, ¿quién pecó él o sus padres, para que haya nacido ciego?". Buscan un culpable. Pero Jesús no se deja coger por este planteamiento de la cuestión. Responde: "Ni él pecó ni sus pa-

dres; es *para que* se manifiesten en él las obras de Dios". En vez de buscar hacia atrás la causa moral hay que buscar hacia adelante la causa final. Aunque en la pregunta y en la respuesta se repite la misma partícula "para que" ("hina") el significado es distinto en una y en otra; en la pregunta es consecutiva, equivale a "de suerte que"; en la respuesta es final. Esto quiere decir que toda la cuestión del mal se coloca a una nueva luz, la luz de la esperanza, de un bien mayor que se abre paso a través de las tinieblas del mal, la luz que es el mismo Jesús, como él dice a continuación (Jn 9,5). Este es un cambio fundamental en el enfoque total de la cuestión, supone un giro de 180 grados. Quedarán dificultades, las propias de la oscuridad de la esperanza, pero por lo pronto habrá que tener en cuenta esta nueva orientación del problema del mal.

La misma orientación final del mal vuelve a aparecer a propósito de la enfermedad de Lázaro: "Esta enfermedad no es *para* muerte, sino *para* honra de Dios, *para* que ella honre al Hijo de Dios" (Jn 11,4). Con tres partículas distintas ("pros", "hyper", "hina") subraya la dirección y finalidad de este mal, que es la enfermedad; aunque el futuro inmediato es la muerte, hay que mirar más allá al futuro último, que es la honra o gloria de Dios y de su Hijo. Después se mostrará con los hechos que esta gloria de Dios y de Cristo no es a costa del hombre, sino que coincide con el bien del hombre; su gloria es que el hombre viva: "La gloria de Dios es el hombre que vive" (S. Ireneo).

Hemos citado dos casos en los que aparece el planteamiento que la fe da al problema del mal. Pero no son casos aislados sino que pertenecen a una orientación de conjunto que abarca todo el N. T. El mal del mundo, como veremos a continuación, se concentra en la pasión, es decir, el sufrimiento y muerte de Cristo. Pues bien, por el sufrimiento llevado hasta el extremo de la muerte, Cristo llega al término, a su propia consumación y a la consumación de la salvación. Esto lo vamos a mostrar brevemente con una referencia a los evangelios en su conjunto y a unos textos de la Epístola a los hebreos.

En los evangelios toda la vida de Jesús está dispuesta de tal modo que se ve que lo más importante de ella fue su orientación hacia la Pasión. La geografía y la cronología están al servicio de esta idea. Jesús camina continua y decididamente hacia el lugar en que ha de sufrir, aguarda ansiosamente que le llegue esa hora, jalona su ministerio con predicciones de los sufrimientos. Se ha afirmado con razón que toda su vida está iluminada por la gloria de la resurrección. Pero igualmente hay que afirmar que toda ella está iluminada por la Pasión. Y a su vez la "explicación" decisiva de la Pasión es la resurrección, es decir, el término en el que desemboca la muerte. Toda la vida está marcada por el sufrimiento y todo el sufrimiento está señalizado hacia adelante, hacia el final glorioso. La cuestión decisiva no es, por tanto, el por qué, mirando hacia atrás, sino el hacia qué, mirando hacia adelante.

En la Epístola a los hebreos

se afirma que Jesús ha llegado a la consumación, al término, a lo definitivo, por los sufrimientos. Su muerte es su "teleiosis", su llegada al término y su transformación en hombre perfecto, porque sufriendo aprendió la obediencia (Hebr 2,10; 5,7-9). Afirmaciones un tanto extrañas para un tipo de teología que perdió de vista el papel central de la orientación escatológica de todo el N. T., en particular de su cristología.

Lo mismo que en la vida de Jesús el sufrimiento hace mirar al futuro, también en la de los hombres. Cuando llegue la gran tribulación escatológica no tienen que mirar hacia atrás para ver de dónde viene, sino levantar la cabeza y mirar hacia adelante, a la liberación que les llega (cf. Lc 21, 25-28).

CONCENTRACION DEL MAL

En lo que antecede hemos destacado la orientación final que ilumina, aunque propiamente no explique, la cuestión del mal. A esto hay que añadir otra nota que ya está apuntada y en la que el N. T. vuelve a distinguirse de la Teodicea.

En los planteamientos filosóficos el mal puede quedar disuelto en la abstracción o separado en unas clasificaciones, de las cuales las principales serían el mal físico y el mal moral. Cuando de estas generalidades se pasa a lo concreto se ponen delante los casos más hirientes y escandalosos: el terremoto de Lisboa de 1755 (que se convirtió en caso típico de la inexplicabilidad del mal), Stalingrado (el infierno de la guerra), Auschwitz (el genocidio de los judíos llevado a cabo por los nazis) y

un etcétera que se puede alargar todo lo que se quiera. Al concretar se llega a la dispersión. ¿Vamos a afrontar el problema caso por caso? La historia tiene algo que decir en muchos de estos casos: que detrás de ellos hay unas estructuras sociales que los han hecho posibles. Pero esto no basta. Creemos que el N. T. aporta algo más.

Dentro de la historia, en una persona concreta el mal se ha concentrado, es decir, ha encontrado su centro desde el que irradia sentido a toda la humanidad y a través de ella incluso al mundo. Esto creo que lo podemos encontrar en el N. T.

En el N. T. podemos descubrir dos movimientos contrarios: uno de la humanidad hacia Cristo y otro de Cristo hacia la humanidad. Todo el peso de los sufrimientos de la humanidad descarga en Cristo y desde él, una vez transformados, revierten otra vez hacia la humanidad. Los asume y los transforma, pero no los quita. De esta manera la "explicación", la "conveniencia", el "sentido" del sufrimiento de Cristo lo es de toda la humanidad. Desde luego con estas afirmaciones estamos fuera de lo constatable, pero dentro de la afirmación global de la solidaridad de Cristo con nosotros y de nosotros con Cristo, del Cristo "recapitulador" de todo, plenitud plenificadora de todo. Estas ideas, frecuentes en Pablo, no son exclusivamente gloriosas, sino que al mismo tiempo recogen toda la realidad sufriente de la humanidad.

Para entenderlo, o al menos para no malentenderlo, hay que admitir que todo ello no tie-

ne sentido visto desde la humanidad; pero es que, como alguien ha dicho, la humanidad sin Cristo es como una frase sin verbo (sin el Verbo). No tiene sentido en un plano puramente moral, en que se cuantifiquen y se valoren las adhesiones que los hombres que sufren prestan a Cristo. Pero no es éste el alcance de las afirmaciones del N. T.

Detrás de estas afirmaciones está toda la teología paulina de la incorporación de los cristianos a Cristo. Por ella los cristianos con-sufren y con-mueren y con-resucitan, es decir, sufren mueren y resucitan juntamente con Cristo, pero no primariamente por los sentimientos que estos cristianos tengan, sino porque Cristo ha obrado esta conjunción. Desde esta perspectiva se puede pensar que la irradiación del sufrimiento de Cristo llega aun a donde no vemos que llegue, si se mira desde el modo de sufrir de cada uno. El sufrimiento sería como un sacramento, cuya eficacia y realidad no se puede medir con medidas de disposiciones morales, aunque tenga una conexión con ellas.

Para iluminar esto podemos señalar una pequeña elaboración teológica clásica, que está avalada además por la liturgia. Me refiero a los Santos Inocentes. La teología y la liturgia piensan que la muerte de aquellos niños, en la que ellos no pusieron nada de su parte, tuvo para ellos un valor plenamente salvífico, como la de los mártires. En lo que no habría que estar de acuerdo es en considerar éste como un caso singular que no se pueda extender a otros muchos, a todos los sufrimien-

tos de personas inocentes que no son conscientes de su vinculación con Cristo. Esta vinculación salvadora, que abre hacia un sentido de esos sufrimientos, se dará en todos ellos de un modo oculto y anónimo, puesta por Cristo. El fundamento para pensar así es lo antes dicho sobre la solidaridad de todos los hombres con Cristo y su fundamentación no primariamente moral.

SUFRIMIENTO E HISTORIA DE LA SALVACION

La labor más urgente de toda la teología desde el comienzo fue iluminar lo que parecía y en cierto sentido era un fracaso y una desgracia, la muerte de Jesús, el escándalo de la cruz. Esta teología la inició el mismo Jesús en su ministerio terreno, fue tema central de la segunda etapa de este ministerio y la llevó a término, una vez resucitado, en las apariciones. Para creer en la Resurrección, es decir para creer en Cristo es necesario antes captar esta iluminación del sufrimiento y la muerte del Mesías. Y la iluminación, lo que le da sentido a ese mal supremo, es la afirmación repetida de que "tenía que ser" así: el Mesías "tenía" que sufrir y morir, no por un determinismo fatalista, completamente ajeno al pensamiento de toda la Biblia, sino porque estaba dispuesto por Dios, no arbitrariamente sino como plan de salvación, es decir, como un conjunto en el que unas partes iluminan a las otras, en el que se da una marcha progresiva hacia una realización suprema. A la luz de esta visión de conjunto el sufrimiento y la muerte

violenta de Jesús no es un simple caso desgraciado sino la clave de interpretación de toda la historia, particularmente de toda la historia del sufrimiento. Y a su vez toda esta historia es el horizonte de comprensión, que es iluminado por la Cruz de Cristo, pero que también es necesario para que se muestren las dimensiones de universalidad de ese sufrimiento singular. Los textos a los que nos referimos en estas afirmaciones son los siguientes: Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22; 17,21; 24,26.46; Hch 3,18; 17,3.

Esta visión histórico-salvífica de la Cruz de Cristo constituye la respuesta específicamente cristiana al problema del mal. Centra el problema (en la muerte de Cristo, lo orienta hacia un fin (hacia la Resurrección de Cristo, pasando por su muerte) e ilumina toda una visión de la historia.

EL JUSTO SUFRIENTE

La visión global de la historia de salvación cumplida en Jesús, en sus sufrimientos, remite a las Escrituras que tenían que cumplirse, al A. T. como manifestación de ese plan de Dios. En el A. T. hay pasajes gloriosos que prefiguran lo que ha de ser el Mesías: un rey davídico, victorioso sobre sus enemigos. Pero en el N. T. todo esto es completado y corregido con referencias a textos del A. T. que a pesar de no ser claramente mesiánicos van a dar la nota dominante de la figura mesiánica de Jesús.

Jesús es el Siervo de Dios de Is 52,14 - 53,12, sobre el que se amontonan los dolores, "como un hombre de dolores acostum-

brado a sufrimientos" (53,3), el profeta que por ser fiel a su misión sufrirá una muerte martirial, el inocente que paga por los pecadores. Esta figura misteriosa de profeta de alguna manera compendia todo el destino del pueblo de Israel. Porque es solidario con el pueblo, carga con su destino. Es una figura hecha con los fracasos y las humillaciones a que el Israel histórico se veía sometido en el exilio. Cuando las grandes instituciones político-religiosas de Israel, la realeza, el Templo, el sacerdocio, están en crisis o se han hundido, una figura de profeta innominado (porque también han desaparecido las figuras de los grandes profetas antiguos) reaviva la esperanza en la promesa fundándola paradójicamente en los fracasos y sufrimientos. Solamente hay que añadirles a ellos algo que en el Israel histórico no se dió: la actitud personal ante el sufrimiento, la aceptación positiva del dolor, con voluntariedad plena. Muchos son los textos del N. T. en los que se ve todo el aspecto doloroso de la vida y muerte de Jesús a la luz de la figura del Siervo sufriente.

Pero Jesús es además el justo sufriente. Ya no se trata de una figura notable, sino del israelita anónimo, del pobre, que a pesar de su inocencia se ve en las situaciones más apuradas. Cuando dice Jesús que tendrá que "padecer mucho" (cf. Mc 8,31 etc.) se puede ver en estas palabras una alusión a los textos del A. T. que hablan de los "padecimientos" o "tribulaciones" del "justo" u hombre honrado: "Por muchas tribulaciones que pase el justo, de todas lo libra el Señor" (Salm 34, 20). Preci-

samente después de estas palabras siguen unas que Jn 19,36 aplica a Jesús en la cruz: "él cuida de todos sus huesos y ni uno solo se le quebrará" (Salm 34,21). Lo mismo en el A. T. que en los evangelios los sufrimientos dan paso a la liberación (resurrección) que viene de Dios. Véase también entre otros Sab 5,1-7, que presenta notables semejanzas con palabras de los evangelios. Jesús es sobre todo el justo sufriente del Salm 22: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?...".

Toda una historia anónima de sufrimiento se compendia en este justo sin figura, es decir, sin relieve político ni religioso, sin personalidad sobresaliente, símbolo de lo que los hombres han desechado como inútil para hacer historia. Esta sería la "contrahistoria". La historia la escriben los vencedores, la escriben con los éxitos. Aquí tenemos la pretensión revolucionaria de hacer historia con los fracasos, puesto que sufrimiento y fracaso van unidos. Más que recoger la línea de la realeza davídica o del sacerdocio levítico o sadoquita, Jesús recoge esa corriente intrahistórica de los justos sufrientes. Con ello abrió un futuro a lo que los hombres se lo habían negado.

La iglesia primitiva captó esta contraposición entre la historia como edificio hecho con "manos humanas" y la historia construída con los deshechos de la otra historia. "La piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra angular (Salm 118, 22 citado en Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; Hch 4,11). Esta piedra desechada como inútil es el Hijo, a quien matan los viñadores (en una parábola que

compendia la historia de la salvación) o, en el kerigma primitivo, "Jesucristo, el Nazareno, a quien vosotros crucificásteis".

El problema del mal está aquí planteado no en busca de una explicación sino de una transformación de la historia, es decir, más cerca de Marx que de los filósofos anteriores (cf. la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach).

La reciente teología política de Metz y Moltmann ha valorado lo que la Pasión (el sufrimiento) de Jesús significa desde el punto de vista de crítica social. La sociedad establecida basa su firmeza y mide sus posibilidades de futuro partiendo del supuesto de que no hay que contar para nada con lo que a través de la historia se ha visto como inutilidad y fracaso. La "memoria de la Pasión", por el contrario, lanza el desafío de recuperar ese pasado hundido y a partir de él abrir nuevas posibilidades de futuro, que ponen en cuestión lo que se da por establecido. Es por ello un "recuerdo peligroso" que estimula a la transformación del presente. Al recuperar lo que parecía más inútil del pasado, el sufrimiento, abre nuevas posibilidades para el futuro.

Esta fuerza liberadora que la Pasión de Cristo ejerce sobre lo más oscuro del pasado se puede ver expresada en esa extraña representación del "descenso a los infiernos" (Ef 4,9; 1 Pe 3,19). Por esta muerte las otras muertes son redimidas y dejan de ser un mal absurdo.

EL SUFRIMIENTO DE DIOS

Lo último que habría que decir sobre la relación entre Dios y el mal es que Dios no sólo lo

"planifica" haciéndolo entrar en la Historia de la Salvación, condensada y consumada en Cristo, sino que además se lo apropia. El problema del sufrimiento del hombre pasa a ser el misterio del sufrimiento de Dios.

Para tratar el tema resumidamente nos podemos referir a dos momentos: uno los comienzos de la formación del dogma y otro la teología más reciente. En ambos se recoge e interpreta la verdad neotestamentaria de la unión de Jesús con el Padre.

El primer concilio ecuménico, el de Nicea, afirma que Dios no es ese Dios impasible que querría un pensamiento demasiado helenizado, sino que, por paradójico que parezca, hay que unir ambos extremos, Dios y pasible o capaz de sufrir; porque el que sufrió, Jesucristo, es plenamente Dios. Esto después se desarrollará sobre la base de la unión hipostática, por la cual se atribuye con todo derecho al sujeto divino lo que es propio de la naturaleza humana, en nuestro caso el sufrimiento. Así se llega a la fórmula "uno de la Trinidad ha padecido".

Sin embargo, puede dar la impresión de que en todo esto no se pasa de un juego de palabras. Todavía durante siglos por herencia griega se resistirá a dar cabida al sufrimiento en Dios o a sacar las últimas consecuencias de la fe nicena, que afirmaba contra Arrio que Dios puede padecer. Se afirma la más perfecta y misteriosa unidad entre los dos extremos, Dios y el hombre sufriente. Pero al mismo tiempo se tiende a dejar al sufrimiento encerrado en el compartimento inferior de lo humano, incluso, para algunos, de lo puramente corporal.

En la teología más reciente se sacan esas consecuencias; la Cruz se hace más escandalosa, lo cual ya de por sí es indicio de recta interpretación (cf. 1 Cor 1, 17-25). Los autores que han abordado el tema con más decisión han sido K. Kitamori (*Teología del dolor de Dios*) y J. Moltmann (*El Dios crucificado*); en otros hay presupuestos que podrían ser aprovechados para desarrollos semejantes. No vamos a entrar en la exposición de su doctrina ni en las críticas que se les puede hacer en algunos puntos. Dos consideraciones generales bastarán.

Si la encarnación es anonadamiento hasta lo ínfimo de la condición humana en la muerte (cf. Flp 2, 6-11), en este movimiento de descenso Dios mismo entra en esta historia de sufrimiento y se la hace suya. La historia del sufrimiento será algo en Dios. Esto sucedió con apropiación plena una vez, en Jesús, pero según lo antes dicho no como en un individuo aislado sino en cuanto desde él se extiende a toda la historia de la humanidad y en él se compendia. Por ello se puede hablar de una apropiación extensiva de toda esa historia de sufrimientos.

Un superviviente de Auschwitz, el nombre que evoca la pasión de muchos miles de judíos, cuenta una escena vivida por él:

“Los SS ahorcaron a dos judíos mayores y a uno más joven delante de los componentes del campo de concentración reunidos. Los mayores murieron rápidamente; el más joven luchó con la muerte durante media hora. Uno detrás de mí preguntaba: “¿Dónde está Dios? ¿dónde está? Cuando después de mu-

cho tiempo el joven seguía sufriendo colgado de la soga, oí prorrumpir otra vez al hombre: “¿Dónde está ahora Dios?”. Y oí que una voz respondía dentro de mí: “¿Dónde está? Aquí está ... Cuelga ahí en la horca...” (1).

Moltmann saca como conclusión que una “teología después de Auschwitz” sólo puede ser una “teología en Auschwitz”, es decir, que una teología que sea sensible al dolor humano sólo puede ser una teología que vea a Dios en ese dolor, participando de él.

Cuando en el N. T. se habla del sufrimiento de Jesús y de su actitud ante el Padre (por ejemplo, en la oración del Huerto o en las palabras: “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?”), no se introduce una distinción entre lo humano y lo divino, y creo que es perfectamente legítimo afirmar que de alguna manera ese dolor, que afecta hasta a su relación con Dios, el dolor del abandono, toca a todo su ser en su unidad indisoluble humano-divina. El Verbo anonadado en Cristo participa él mismo del dolor humano. Hay una visión trinitaria de la Cruz: el Padre que “entrega” al Hijo y el Hijo entregado. Esto sucede en Dios, pero sucede no en el Dios distante sino en el “Dios-con-nosotros”, oculto “sub contrario” en el sufrimiento de los hombres, en la forma suprema de sufrimiento que es el abandono de Dios.

La línea descendente se completa con la ascendente. Ambas son, más que dos estadios sucesivos, dos aspectos de un mismo proceso. La Cruz, el punto más bajo del descenso, es al mismo tiempo la exaltación. Esta es la

intuición del evangelio de Juan. La exaltación es el paso a la gloria, donde "ya no habrá muerte ni luto ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado" (Ap 21,4). Pero la gloria es también la sede del "Cordero degollado" (Ap 5,6.12) y juntamente de "los que vienen de la gran tribulación" (Ap 7,14). Quiere decir que el sufrir pasa, pero el haber sufrido no pasa. Este es también el significado de las llagas en el cuerpo del resucitado (Jn 20, 25-27).

En Dios está asumido el sufrimiento en tiempo pasado, ya transformado. Pero también previamente el sufrimiento en presente. La historia de salvación, que es al mismo tiempo la historia del sufrimiento, en Cristo se eleva a historia propia de Dios. Dios no es su espectador distante y "apático", incapaz de sufrir. El Padre sufre en la pasión del Hijo, no como si él fuera quien estuviera en la cruz (patripasianismo) sino como el que por amor "ha entregado" al Hijo (Rom 8,32).

Lo mismo que nos atrevemos a poner en Dios algo tan mundano como es el número, la pluralidad (3 personas), también hay que atreverse a poner en él eso otro tan mundano que es el sufrimiento. Y lo mismo que en la oscuridad del misterio creemos que la trinidad no se contradice con la unidad, también en la oscuridad del misterio podemos creer que en él impassibilidad y padecimiento se unen. El padecimiento es un aspecto propio de

la "Trinidad económica", del Dios que se distiende en la historia del mundo, haciéndosela propia para hacerla salvífica. La Trinidad de este Dios extrovertido es una, aunque no estáticamente idéntica, con la "Trinidad inmanente", el Dios eterno que está por encima de todo acontecer histórico. Y puesto que con esto hemos llegado al misterio, podemos llegar también al punto final. Podríamos concluir, glosando al Vaticano II, que en realidad el misterio del sufrimiento del hombre no se aclara sino en el misterio del sufrimiento del Verbo encarnado (2).

En todo lo que antecede no hemos propuesto una "solución del problema" del mal, porque creemos que no es eso lo que se encuentra en el N. T. Dios no quita el mal ni efectivamente ni intelectualmente. Dar una solución al problema sería eliminar la oscuridad intelectual que es propia del mal. Seguirá siendo oscuro, pero puesto bajo el signo de la Cruz queda asumido en la tarea de vencerlo. Toda la negatividad de la Cruz (como mal de los hombres y de Dios) queda superada por la misma Cruz como signo positivo que funda la esperanza. De cada una de las páginas del N. T. se deduce que los cristianos no ignoraban ni esquivaban el sufrimiento ni tenían nada de estóicos, pero existencialmente sabían cómo enfrentarse al mal con una actitud al mismo tiempo "agónica" (de lucha) y esperanzada.

NOTAS

(1) E. WIESEL, *Night*, pp. 75-76.

(2) *Gaudium et spes*, n. 22: "El misterio del hombre no se aclara de verdad sino en el misterio del Verbo encarnado".