

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA «CREACIÓN» Y EL SUFRIMIENTO

Barbara Andrade

El teólogo que se propone reflexionar sobre el tema de la creación –hecha «muy buena» (Gn 1,31) por Dios– y el sufrimiento que tenazmente persiste en ella, pone el dedo en una llaga antigua y nunca curada. Evoca inmediatamente la pregunta dolorosa de la teodicea: ¿Cómo es posible que Dios sea tan «bueno» como solemos afirmar, cuando nuestro mundo se encuentra en el estado en que está? Quizá no tengamos mucho problema en autodesignarnos como «creados» o «creaturas», pero sí tenemos problemas –y muchos– con el sinsentido del sufrimiento, propio y ajeno, con el que nos encontramos. Quizá también podamos postular de entrada que lo que más nos reta no es la creación ni el sufrimiento, sino más bien nuestra comprensión concreta de nuestra propia «fe» en la creación, y de la función que tiene para la manera en la que nos enfrentamos al sufrimiento concreto que nos toca vivir. También podríamos formular la pregunta así: la idea de un Dios «creador», ¿tiene la fuerza de consolarnos en el sufrimiento? Y si la confesión del Dios «creador» es un artículo de fe, esta última pregunta ¿no pone en duda la consolación que nuestra fe debería poder ofrecernos?

La pregunta por la relación entre la fe en la creación y el sufrimiento no es solamente álgida, sino también es central para la teología y, más importante todavía, para la experiencia de fe en cuanto tal. Es como una entrada a muchas preguntas: ¿Cuál es nuestra imagen de Dios? ¿Cómo hay que entender el «pecado original», figura que tradicionalmente se ha usado para explicar el amplio sufrimiento en el mundo? ¿Qué hay que entender bajo la «gracia» y qué tendría ésta que ver con el sufrimiento? Y, más difícil todavía, ¿cómo se relacionaría la prometida bienaventuranza escatológica con el sufrimiento? ¿Nada más nos libera del sufrimiento o acaso se gestiona en él de alguna manera? Ya son muchas preguntas, pero se impone todavía otra inmediata: ¿dónde empezar a desenredar semejante problema? Propongo empezar con nuestra imagen del «Dios creador», porque sospecho que muchas de nuestras dificultades están ahí. Tengo también otra sospecha: la de que la idea griega del Dios creador, que hemos heredado de una tradición que empezó en el siglo II con los esfuerzos de los Padres Apologistas por inculturar la fe cristiana en la cultura griega, y que a continuación se inculturó en la nuestra occidental, ha sepultado la imagen bíblica del Dios creador. Valdría la pena ver si el testimonio bíblico no puede liberarnos en gran medida de la casi-imposibilidad de relacionar lo que entendemos por «creación» con el sufrimiento.

En un segundo paso habría que retomar la cuestión de la teodicea, para ver si no podemos, de alguna manera al menos, considerarla bajo otro ángulo. Espero que después de estos dos pasos estaremos preparados para emprender el tercero: a saber, hacer unas reflexiones teológicas que tomen en cuenta la centralidad teológica del tema. Luego, quisiera concluir con algunas observaciones antropológicas.

Una anotación todavía: si decimos que algún tema teológico es «central», estamos implicando su cercanía al mero centro de la fe y de la teología cristiana, y éste es la confesión de la cruz del Hijo de Dios y de su resurrección por su Padre.

Sólo en la cruz y resurrección hemos visto al Dios verdadero, con los ojos que nos ha abierto su Espíritu. No habrá que perder de vista este punto de partida.

1. El testimonio bíblico

Si acabamos de decir que el tradicional concepto griego de Dios ha «sepultado» la imagen bíblica del Dios creador, cabe pensar que la reflexión bíblica adquiere en cierto modo las características de una «excavación». Esto se debe a que el peso del concepto griego de Dios es enorme. Nos cuesta un trabajo casi por encima de nuestras fuerzas hacer abstracción de la imagen de un Dios inmutable, impassible, omnipotente, origen del ser, que se basta a sí mismo en la altura de su cielo. No nos es fácil darnos cuenta de que esta imagen es producto de una *filosofía* que se combina mal con la experiencia de fe —o el *kerygma*—, de la que los escritos bíblicos dan testimonio. No se trata de menospreciar la filosofía, sea griega u otra, sino de dar cuenta de nuestra fe. La filosofía y la fe no pueden estar en contradicción, porque pertenecen a diferentes planos; pero una determinada filosofía puede encubrir los datos de la fe. No es lo mismo entender los datos bíblicos *a partir* de unos planteamientos filosóficos presupuestos, que dejarse llevar de la mano por las narraciones bíblicas para *después* buscar un cuadro filosófico que ayude a explicar su testimonio y su alcance. Dicho de manera concreta: en la reflexión bíblica constataremos que la «creación» no designa el origen de lo que fuera —tampoco el origen del ser o de la «naturaleza»— sino el poder con el que Dios *salva* cuanto existe.

En el Antiguo Testamento, la teología de la creación, que es esencialmente exílica, es decir, tardía (hablamos del siglo VI a. C.), arranca de la reflexión sobre la experiencia de la *alianza* entre Yahvéh e Israel. En cuanto que la alianza es el camino histórico que andan juntos Dios y su pueblo y, como tal, una andanza de encuentro mutuo, tanto la alianza como la creación están desde el principio marcadas por la esperanza. Al mismo tiempo hay que tomar en cuenta que la creación

es el *fundamento* de la experiencia salvífica. En el desamparo del exilio subraya Israel el poder incomparable de su Dios y sólo entonces pone el acento específico: Dios usa este poder incomparable *para convertir la desgracia en salvación*. En el relato sacerdotal de Gn 1,1–2,4a se nos remite además con particular énfasis al misterio de Dios.

Tanto el relato sacerdotal en Gn 1 como el relato yahvista en Gn 2 tienen una dimensión escatológica¹: precisamente a causa del misterio de la creación, Gn 2,3, el «descanso» de Dios el séptimo día, es también referencia velada al don escatológico de una nueva realidad, en la que Yahvéh e Israel han de pertenecerse mutuamente para siempre (Ex 6,7; Lv 22,31–33)²; y en la narración del yahvista, Gn 2, el «jardín» que Dios planta y en el que coloca a los hombres, desde la llamada «caída» en Gn 3 aparece como promesa escatológica. Esto se hace particularmente convincente desde Ex 34,10 –igualmente un texto yahvista– donde Dios se presenta a sí mismo como «el (que está) creando» la alianza, porque el vocabulario de la alianza –«servir» ('bd) y «guardar» (smr)– aparece también en Gn 2,15. El AT deja abierto el que también las «naciones», es decir, la humanidad, participen en la promesa escatológica, pero subraya que Israel está enviado a dar a conocer el nombre de Yahvéh ante las naciones (Ez 36,20–38).

Aunque parezca muy técnico, una forma verbal hebrea puede ayudarnos a entender la creación: se trata de la forma «qôtel» que, cuando tiene a Yahvéh por sujeto, no es sencillamente un participio presente, sino designa una característica permanente que tiene rasgos del *nombre* de Yahvéh Dios. Una de estas formas es «el (que está) creando» la alianza, un nombre del que acabamos de hablar. Otras de estas formas se construyen con 'sh (hacer, formar), un verbo típico para la creación, o bien con otros verbos que evocan la acción creadora de Yahvéh. Así, Yahvéh es *Dios* en cuanto que es «el (que está) extendiendo» el cielo y la tierra (Is 44,24), pero esto lo hace para dar pan a los hombres (Zac 10,1). El Dios creador crea su derecho a los oprimidos; da de comer a los hambrientos, libera a los presos, abre los ojos a los ciegos, levanta a los encorvados y sostiene a la viuda y al huérfano (Sal 146,6–9)³. Hay una correspondencia entre estas hazañas creadoras y salvíficas de Yahvéh y los signos y milagros de Jesús (Lc 7,21; Mt 15,31 etc.). En cada caso tienen su fundamento en el inaudito poder divino. El mismo poder se expre-

¹ Así interpreta G. von Rad, refiriéndose a Ex 31,12–17. Westermann lo niega, pero con referencia al hecho de que en la creación se trata de la humanidad entera (no de Israel). A mi modo de ver las dos interpretaciones no se excluyen. Cf. C. Westermann, *Gen 1–11*, BKAT, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1974, 235; G. von Rad, *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes*, en *Gesammelte Studien zum AT I*, TB 8, Kaiser, München 1958, 101–108, donde comenta Dt 12,9s.; 25,19s. La visión escatológica está particularmente marcada en la obra deuteronomista, véase 107–108; cf. Hb 3,7ss.

² El séptimo día designa la conclusión de una totalidad, C. Westermann, *Gen 1–11 ...*, 234.

³ En este notable texto, casi todos los verbos están en qôtel, cf. B. Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 309–317, esp. 314–315.

sa en los textos sobre la tempestad calmada y el caminar sobre el agua (Mt 8,23–27 par.; Mt 14,27 par.), en los que se evoca la creación como la dominación sobre el caos de las aguas (Gn 1,2.6–10). Lo que es más, cuando Yahvéh actúa a favor de Israel salvándolo y sanándolo, lo hace por su fidelidad eterna a la alianza, por su «amor sin medida» (hesed)⁴; y el mismo «amor sin medida» aparece en Jesús (Jn 1,14) como el «por nosotros» del Padre de Jesús, que vale para todos los hombres, y así es nueva creación.

Otro tema que une creación y alianza es el de la «bendición»: en Gn 1,22.28 Dios bendice a los animales y a los hombres, y en Gn 2,3 bendice el día del descanso y, por eso, la totalidad de la creación, que era «muy buena». Otra vez nos encontramos con la referencia al misterio: la creación es buena a los ojos de Dios, pero esto, según la interpretación de Westermann, no «puede convertirse en un juicio de la experiencia humana»⁵—y menos, cuando designa un don escatológico. Precisamente porque éste es el juicio de Dios sobre su creación, la bendición es poder divino que crea salvación (1 Re 8,56; Sal 68,36; 72,18); «bendita», es decir, creando bendición, es la gloria del nombre de Yahvéh (Sal 72,19). La finalidad de la bendición es la mutua pertenencia en la alianza. A causa de la relación de alianza, también los israelitas pueden bendecir (Gn 27,23–29), y la bendición de la tierra y de la comunidad es consecuencia del cumplimiento de la ley de la alianza, la tora (Dt 30,16).

En el Nuevo Testamento, la carta a los Hebreos recoge esta comprensión de la bendición (Hb 11,20; 12,10) recargando el acento sobre la fe (cf. Gál 3,8s.). Uno de los discursos de Pedro resume la misión de Jesús con estas palabras: Dios ha enviado a su Hijo «para bendecirlos» (Hch 3,26); y en el texto del evangelio de Mateo sobre el juicio final leemos: «Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25,34).

Por consiguiente, tanto la creación como la bendición tienen que ver con la creación del pueblo de Israel y de la comunidad humana, en la tierra «que mana leche y miel» (Ex 3,8), y con el «Reino de Dios» anunciado por Jesús. Se trata de una realidad en la que Dios «habita» junto con los hombres. Precisamente esta idea está ligada a la fórmula de la alianza (Ex 29,45) en el AT, y en el NT a la encarnación (Jn 1,14). Este «habitar» significa liberación de toda «esclavitud» y el principio de una «sociedad de contraste»⁶, una sociedad que surge como maravilla de Dios, y en la que ya no hay pobreza, marginación y exclusión. En ella actúa el Dios creador de todos, por eso está marcada por la paz y la justicia que curan el sufrimiento⁷.

⁴ Sigo la propuesta de traducción de G. Gerleman, *Das übergroße Maß. Ein Versuch mit haesed*, VT 28 (1978), 153–161. Gerleman interpreta «hesed» como amor o misericordia «sin medida», en comparación con la «justicia» (zedaqah), que designa precisamente una «medida cumplida».

⁵ C. Westermann, *Gen 1–11 ...*, 240.

⁶ N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1987, 67.

⁷ *Ibid.*, 64–69.

También aquí el matiz escatológico es evidente.

De la comprensión de la creación como salvación y liberación brota la «alabanza»: alabanza de Yahvéh por sus «hazañas», por su bondad y justicia (Sal 145,6s.)⁸; por su salvación y su fidelidad – otra vez en el contexto de alianza y creación (Sal 89,2ss.; 117,2). Esto mismo aparece específicamente en el salmo 22 que se cita en las historias de la pasión del NT: al «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado» (v.2), sigue al final del salmo: «Anuncie yo tu nombre a mis hermanos / en medio de la asamblea te alabe» (v.23). La «asamblea» es el qahal, la comunidad de fe de Israel. Entonces, el creyente en la comunidad y la comunidad en cuanto tal, alaban a Yahvéh, porque convierte la desgracia en gracia, «porque no ha despreciado ni ha desdenado la miseria del mísero / no le ocultó su rostro, mas cuando le invocaba le escuchó» (v.25). En el NT, la alabanza es la confesión de que los que creen ya ahora, en el servicio del seguimiento del Crucificado, participan de la resurrección de Jesús que inicia la nueva creación. Ellos son, en el Espíritu, «primicia» de una nueva realidad que ya ahora se vislumbra desde el acontecimiento pascual (Ef 3,16–21; 2 Cor 3,7ss.; Rom 8,23ss.)⁹.

Un aspecto importante para el conocimiento de quién y cómo es Dios, son sus *nombres*. En el AT, el nombre principal de Dios es «el (que está) sacando (liberando)» (Ex 6,7; Lv 22,33) de la esclavitud de Egipto. La forma que le estamos dando en la traducción al español está designada a reflejar lo más exactamente posible la versión original hebrea. Este nombre fundamenta la «sociedad de contraste» en la que Yahvéh compromete su poder creador. Los israelitas no saben primero quién es Dios y luego le creen, sino que descubren quién es en la liberación (cf. Ex 3,14) y *por eso* le creen y le alaban (Ex 15). Esta experiencia está resumida en el nombre.

Es llamativo que el nombre del Padre de Jesús está construido –aun con el paso del hebreo al griego– exactamente de la misma manera que el nombre de Yahvéh en el AT. Dios es «el (que está) resucitando» a Jesús de los muertos (2 Cor 1,9) o bien «el (que está) resucitando a los muertos»¹⁰. En la carta a los Romanos (8,11), esta fórmula se amplía para incluir al Espíritu Santo. Tanto en el AT como en el NT, la fórmula para el nombre reemplaza la palabra «Dios» y le da el contenido específico de la fe. Podemos decir, entonces, que el Dios del AT es «el (que está) sacando» de una sociedad que oprime y margina; y que el Dios del NT es «el (que está) resucitando», es decir, el que ha desclavado a Jesús de la cruz y que hace lo mismo con los demás hombres. Al mismo tiempo, los dos nombres se explican mutuamente: el nombre del Dios liberador apunta hacia el Dios que resucita; y el

⁸ El salmo es un himno a Yahvéh rey y canta las mismas hazañas que caracterizan a Yahvéh creador.

⁹ Cf. G. Kittel, *dokéo*, ThWNT II, 253–255.

¹⁰ Se trata de un participio hifil en hebreo y de un participio aoristo en griego; cf. B. Andrade, *Dios en medio de nosotros ...*, 245–248.

nombre del Dios que resucita indica que vence la fuerza de la «sabiduría» de los hombres (1 Cor 1,18–25) que brutaliza al que ha mostrado la misericordia «sin medida» de Dios, su Padre.

Estos dos nombres están fundados en el poder creador de Dios: el poder de convertir la desgracia en gracia y el poder de convertir el escándalo de la cruz en perdón eficaz. En cada caso, este poder garantiza la creación de la «sociedad de contrastes» que llega a ser sinónimo del «Reino de Dios». Por eso, el Dios a quien dan a conocer estos nombres es el «Dios de la esperanza» (Rom 15,13) –y lo es aun en nuestro mundo actual y aun después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.

Contra este trasfondo puede comprenderse el sufrimiento. Lo que nosotros llamaríamos «sufrimiento», aparece en el AT sobre todo en el contexto de la relación de alianza. Lo que le asegura a Israel una vida bendita en la paz y una comunidad nacional verdadera, es el «habitar» con Yahvéh. Si esta convivencia se interrumpe, la realidad total se convierte en «maldición»: todo se vuelve vacío, desierto, devastado por epidemias y entregado a la violencia (Dt 28,15–45; Lv 26,14–45). Sin embargo, hay que caer en la cuenta de que la afirmación central no consiste en representarnos a un Dios que arbitrariamente, por sus «inescrutables designios» o por «castigo», mande destrucción y violencia. Se trata más bien de dos cosas diferentes: por un lado, de la descripción de una realidad sin Yahvéh y, por otro, de las maldiciones indicadas por el protocolo de la alianza, que siguen a las promesas de salvación (bendición) de parte de Yahvéh, y que tienen la función de persuadir a su pueblo «de dura cerviz» (Ex 34,9) a serle fiel y dejarlo «habitar» en medio de ellos, en vez de correr tras los ídolos.

Dos datos del AT son importantes para el planteamiento teológico-sistemático: 1) la concepción de la «nada» o del no-ser del mal y, por eso, muchas veces también del mundo y de los hombres, que se ha hecho tan dominante en la historia de la tradición, no aparece en esta forma en el AT (ni en el NT). El AT habla más bien de los 'elilîm o de «los nadie» (Lv 19,3), de las ridículas figuras de los ídolos, que no pueden liberar ni cambiar la realidad, porque Israel los ha fabricado con sus propias manos¹¹. 2) También Yahvéh sufre con un pathos inaudito: ante la infidelidad de Israel, Yahvéh se convierte en el «celoso» (Ex 34,14).

«El celoso» es como su nombre de casado que le viene por su relación con Israel que lo abandona, de manera que tiene que ir por los caminos del desierto en búsqueda de su amada, para convencerla a llamarle por su nombre verdadero: «mi esposo» y no «mi baal» (Os 2,18). Y la hazaña de Yahvéh en la liberación de Egipto es desvirtuada por el «gran pecado» de Israel, que consiste en quitarle a Yahvéh su nombre «el (que está) sacando», para darlo a un becerro de oro (Ex 32,4.21.30). Esto hace que Yahvéh ya no sea digno de fe –fidedigno– y sus actos liberadores ya no pueden

¹¹H. D. Preuß, 'elil, ThWAT I, G. J. Botterweck / H. Ringgren (eds.), Kohlhammer, Stuttgart 1973, 305–308. También la burla bíblica de los 'elilîm se funda en la fe en la creación, 307.

ser reconocidos como tales. Lo mismo sucede en el NT: la gente no capta los signos de la misericordia «sin medida» del Padre que realiza Jesús, sino que ve en él a alguien que alborota al pueblo (Jn 11,50).

Los salmos expresan el sufrimiento individual: «¿Por qué, Yahvéh, te quedas lejos / te escondes en las horas de angustia?» (Sal 10,1); o bien: «Tenme piedad, Yahvéh, que en angustias estoy / De tedio se corroen mis ojos, mi alma, mis entrañas» (Sal 31,10). Sin embargo, el orante siempre sabe que la misericordia sin medida de Dios creará para él la salvación. Ésta es precisamente la característica de los salmos de lamentación –y, entre ellos, de los salmos 22 y 31–, con cuya ayuda las primeras comunidades cristianas interpretan la muerte de Jesús. Aun en el desamparo y, en el caso de Jesús en el abandono de la cruz, el fiel veterotestamentario y el Crucificado expresan su confianza en Dios con las palabras: «mi Dios eres tú» (Sal 22,10; 31,14; 63,1)¹². La confianza se apoya en el poder y en la misericordia de Dios, y con este mismo poder y esta misma misericordia actúa Jesús a favor de los que sufren: se adelanta a ellos (Jn 5,6), los sana y los capacita para participar en la comunidad.

El libro de Job es diferente; es un drama apasionado, en el que los argumentos tradicionales acerca de la retribución, que los tres amigos incansablemente traen a colación, fracasan ante el sufrimiento de Job¹³. Aquí aparece en cierta manera la pregunta de la teodicea¹⁴: «En verdad, Dios no hace el mal», afirma el amigo Elihú (Job 34,12). Pero en contra de esta aseveración está la queja de Job: «Mi aliento se ha agotado, se apagaron mis días, sólo me queda el cementerio» (Job 17,1). Ambas afirmaciones son unidas en la nueva experiencia de fe de Job: «Yo te conocía sólo de oídas, / más ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5).

Esto apunta nuevamente hacia el misterio y nos refiere simultáneamente a la comprensión del sufrimiento en el NT: la experiencia de fe consiste en reconocer, en el Espíritu del Crucificado y del Padre de un Crucificado, que el mensaje de Jesús acerca del Reino del perdón y de la misericordia con su paz y su alegría, no se ha hundido en la cruz del abandonado, sino que el Padre lo ha resucitado, y que desde entonces ya no es posible colocar la salvación de Dios por debajo del celemín (Mc 4,21ss.) Esta experiencia de fe conduce a la esperanza contra toda esperanza (Rom

¹² Cf. R. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Doubleday, New York–London–Sydney–Auckland 1994, Tomo II, 1061–1063, 1088; B. Andrade, *Dios en medio ...*, 232s.

¹³ L. Alonso Schökel / J. L. Sicre Díaz, *Job*, Cristiandad, Madrid 1983, 13.

¹⁴ Cf. G. Theobald, *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*, Kaiser, Gütersloh 1993, 297–319.

¹⁵ Es decir, «pasar al lado de la esperanza para confiar (en contra de todos los prospectos humanos)», N. Baumert, *Der Römerbrief, Arbeitsübersetzung*. Según U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK 6,1, Benziger / Neukirchener Verlag, Einsiedeln–Neukirchen–Vluyn 1978, 275: «‘Contra toda esperanza’ en cuanto que la promesa divina es medida según las posibilidades de su propia realidad fáctica», o sea: según las posibilidades de Dios, no según las nuestras.

4,18)¹⁵ y a un seguimiento en el servicio en el que, según los Hechos de los Apóstoles, los creyentes hacen exactamente lo mismo que Jesús: sanar, consolar, capacitar para una nueva vida, compartir. Porque sucede esto, no hay ni una banalización ni una glorificación del sufrimiento, sino –paradójicamente– alabanza y agradecimiento en el sufrimiento, porque sabemos en la fe que Dios está con nosotros (2 Cor 11,23) y que el poder de su misericordia crea la resurrección ahí donde estamos.

Podemos sacar de estas reflexiones bíblicas algunos puntos para guiar el planteamiento sistemático: 1) El Dios del kerygma –y esto es lo mismo que decir el Dios de la *gracia*– es desde el principio el Dios *trinitario*. Yahvéh es el Padre de Jesús e Israel es su hijo amado. *Por eso* su fidelidad a la alianza es *eterna*. El poder del creador es el poder del amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo; es el poder de la misericordia sin medida que crea gracia en medio de la desgracia; 2) Tanto la creación como el sufrimiento son entendidos desde dentro de la experiencia de la comunión con Dios, de la que el creyente puede fiarse aun en la desgracia extrema y en la muerte violenta. Lo que es más, en la desgracia y ante la muerte capta con radicalidad última lo que ha experimentado durante toda su vida: que Dios es «el (que está) liberando» y «el (que está) resucitando», y que es así que «Dios» es Dios; 3) La Escritura no dice nada sobre un «origen» ni de la creación, ni del mal y del sufrimiento, sino que anuncia que Dios es *poderoso*, al modo de una misericordia sin medida, en la creación toda entera tal cual es, también en el mal y en el sufrimiento. Nos presenta el mal y el sufrimiento en toda su radicalidad, sin menguar lo que tienen de cuestionante, pero la afirmación de la fe es que en la desgracia Dios crea una realidad de gracia nueva capaz de transformar nuestra realidad desgarrada y desgarrante en una nueva comunión del compartir; 4) El sufrimiento y la desgracia tienen que ver con el «gran pecado» de Israel de haberle quitado su nombre a Yahvéh; y tiene que ver con el hecho de entender la misericordia sin medida del Padre aparecida en Jesús como un peligro que desestabiliza nuestras sociedades que legitiman la violencia y la exclusión. Aquí se toca la problemática del pecado original que no es otra cosa que la apropiación, de parte de todos y cada uno de nosotros, de la violencia y exclusión socialmente legitimadas. Desde la experiencia de fe, creación es creación de una gracia por la que se puede decir «gracias» en la desgracia que caracteriza toda realidad humana. Entonces, también la ausencia de datos sobre un «origen» adquiere su sentido de fe: la creación es el misterio permanente del surgimiento de una realidad escatológica que, a modo de signo, ya se está anticipando aquí y ahora en los signos de esperanza, los signos de una comunión que sana, perdona y comparte; 5) Todas las afirmaciones de fe aparecen en un contexto *comunitario*. Dios hace salvación para todo lo creado: para Israel y para todos los hombres, en la totalidad de su realidad y entorno, al interior de las estructuras religiosas, sociales y políticas. Que es así, lo vimos en las figuras de la «sociedad de contraste» y del «Reino» de su Padre que anunció Jesús.

2. La pregunta de la teodicea

La pregunta de la teodicea empieza precisamente ahí, donde la Escritura calla: con la pregunta por el «porqué» del mal y del sufrimiento. Por esta razón *no* arranca del kerygma, sino que introduce una comprensión de Dios que *no* es la testimoniada por la fe bíblica, ni es idéntica con el testimonio del Dios trinitario. Debería ser evidente que la única comprensión cristiana de Dios es la trinitaria, pero de hecho y por múltiples razones históricas, en la práctica, profesamos más bien al Dios Uno despojado de su Trinidad. Si y cuando mencionamos a las tres divinas personas, las más de las veces rozamos el modalismo.

Ahora bien, si se parte de la pregunta por el «porqué» del mal y del sufrimiento, y si se intenta después reconciliar su existencia con «Dios», se está presuponiendo que «Dios» es el «bien» absoluto y que, por consiguiente, el «mal» está en contradicción con él. En este caso, en primer lugar, «Dios» cae bajo el concepto filosófico del «bien» (y también bajo el concepto del ser) y, en segundo lugar, los conceptos del «mal» y del «sufrimiento» son subsumidos en una única contradicción respecto del «bien»¹⁶. Además, se pasa fácilmente por alto que fuera de la fe tampoco hay respuesta a la pregunta por el «porqué» de la creación. Cito de una obra de Günter Anders: «Ya casi me voy acercando a mis ochenta años y todavía, ni por un momento, he podido acostumbrarme al hecho de que estoy aquí. No sólo lo de Leibniz 'que existen los entes y no nada' (lo que sería más plausible) es difícil de digerir, sino también el que existo y no no-existo, lo cual igualmente sería mucho más plausible»¹⁷.

Esto echa una nueva luz sobre los resultados de nuestra reflexión bíblica: no se trata *solamente* de que el anuncio de la fe no nos dice nada sobre el origen del mal; teológicamente hablando también sabemos sobre nuestro propio origen sólo que somos *creados en Cristo*, o bien: que somos adentrados en el amor entre el Padre y el Hijo, que es el Espíritu Santo. Sin la fe no sabemos ni esto y la pregunta por *todo* «porqué» o bien queda sin respuesta, o bien tendremos que pedir la respuesta a las diversas ciencias. Si es así, no nos queda otra alternativa que preguntar de otra manera: por nosotros mismos (p. e. por nuestra propia naturaleza), por nuestra realidad, nuestra responsabilidad, nuestras posibilidades e imposibilidades y por nuestra culpa.

El punto clave en la cuestión de la teodicea, tal como históricamente se ha desarrollado, es, pues, la comprensión de Dios de la que parte. Esto se ve en el

¹⁶ Agustín, por ejemplo, usa el término «mal» en un doble sentido: «para lo que hace el hombre, y para lo que sufre; lo uno es el pecado, lo otro el castigo por el pecado», W. Kern / J. Splett, *Theodizee* en *Herders Theologisches Taschenlexikon*, K. Rahner (Ed.), tomo 7, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1973, 230.

¹⁷ G. Anders, *Ketzereien*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Quellenband 7, R. Walter / A. Raffelt (eds.), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1984, 33.

conocido dicho de Epicuro recogido por Lactancio¹⁸: «O Dios quiere acabar con los males y no puede; o bien Dios puede y no quiere; o bien Dios no quiere y no puede; o bien Dios quiere y puede». ¿Cómo y conforme a qué criterio podemos saber lo que Dios puede y quiere, o no puede y no quiere? Hay que presuponer un criterio, sin embargo, si se quiere emprender la justificación de Dios¹⁹, así como se necesita también un criterio para primero acusarlo y luego percibir la necesidad de justificarlo. Desde aquí hay dos posibilidades para el planteamiento existencial de la teodicea: la de declarar a Dios inocente y la de llevarlo a juicio.

La teodicea en forma de declaración de inocencia, por llamarla así, es la forma que recibimos de San Agustín. En esta forma, el bien es idéntico al ser, conforme a la concepción neoplatónica del ser. En cambio, el mal «es» aquello que no tiene ser²⁰; hasta nos cuesta trabajo hablar de él, pues ¿cómo se habla de algo que no es? O bien, retomando a Aristóteles, el mal es una deficiencia en el bien. Porque es deficiencia metafísica, se expresa en la deficiencia física, tal como el sufrimiento, la enfermedad, las catástrofes naturales. Tal definición del mal y del sufrimiento abre la puerta a su banalización, por más que sea eficaz para justificar a Dios como el bien absoluto.

En el contexto de la Ilustración y después de la experiencia de la revolución francesa, Heinrich Heine, en su obra «Lázaro», convierte la pregunta por Dios en reto: «¿Dónde está la culpa? Es quizá que / nuestro Dios no puede todo? ¿Nos hace él la jugada? / Esto suena muy malvado. Preguntamos sin cesar, / hasta que con tierra se nos cierra el hocico – ¿vale responder así?»²¹. Este texto muestra el verdadero dilema: si preguntamos por Dios de esta manera, la pregunta encubre la pregunta por nosotros mismos y se nos abre la posibilidad de salirnos del juego, adjudicándole a Dios el papel del chivo expiatorio. Si, en cambio, no preguntamos por Dios y preguntamos por nosotros mismos sin referencia a él, podemos encerrarnos en nuestro propio horizonte de finitud culpable y sólo nos quedan el aguante resignado o la desesperación.

La teodicea es una pregunta sin respuesta, lo que no impide que se haga tanto más apremiante, cuanto mayor es el sufrimiento que la provoca. Se impone particularmente después de Auschwitz y toma entonces la forma de la *acusación* de Dios, en la que la fe apenas se vislumbra en el hecho de que todavía se tiene el valor

¹⁸ *De ira Dei*, 13,20 / SC 289, editado por Ch. Ingreneau, Paris 1982, 159. El planteamiento es también referido por A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander 1986, 113; véase también 113-127.

¹⁹ Y de esto se trata tanto en Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710; como en Kant: la teodicea es «la defensa de la suma sabiduría del creador del mundo contra la acusación que la razón levanta contra ella desde lo insensato en el mundo», cf. W. Kern / J. Splett, *Theodizee ...*, 231.

²⁰ *Confessiones* III, 7, 12 / PL 32,688.

²¹ H. Heine, *Zum Lazarus (1853)*, citado en *Christlicher Glaube ...*, 142.

de pedirle cuentas a Dios, aun cuando se dé por supuesto que ya no puede haber disculpa para Dios, y que todo intento de explicación es, en el fondo, la autoanestesia adicional de alguien ya anestesiado por el sufrimiento.

Cedo a la tentación de insertar aquí la pregunta de si también los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 tienen algo que ver con la cuestión de la teodicea. Es posible decir que no, porque se han presentado como la «guerra santa» de fundamentalistas contra los «infieles» que no comparten una determinada imagen de un Dios que necesita matar para imponerse. Sin embargo, puede quizá hablarse de una «teodicea indirecta», en cuanto que surge la pregunta de cómo es posible que el Dios «verdadero» (que, obviamente, es el propio) permite que los seguidores de un Dios «falso» cometan semejantes atrocidades. Una pregunta de esta índole induce a izar la bandera del Dios «verdadero» para, en su nombre, «llevar a juicio» a los terroristas. Sin embargo, aquí percibimos también la virulencia de la teodicea más clásica: ¿según cuáles criterios diferenciamos entre un Dios «verdadero» y un Dios «falso»? ¿Qué *hace* alguien que es *Dios*? ¿Castiga a los unos y premia a los otros? ¿Es indiferente ante el sufrimiento de los unos, mientras protege a los otros? «Nuestro» Dios ¿es alguien que «manda» determinadas «pruebas» para ver cómo saldremos de ellas?

Estas preguntas son las mismas que las que sigue suscitando el holocausto, y su aspecto dramático puede verse en textos judíos. En su pieza de teatro «El proceso de Schamgorod», Elie Wiesel niega la posibilidad de una justificación de Dios: «Yo, Berisch, dueño judío de un restaurante en Schamgorod, acuso al Señor del universo de enemistad, de crueldad y de indiferencia Una cosa es segura: nuestra suerte no le importa. ¿Por qué, entonces, nos eligió? ¿Por qué a nosotros? ... o bien sabe lo que nos espera, o no lo sabe. En ambos casos es culpable». Para llevar a cabo el proceso, que se desarrolla en un restaurante mientras se amotina ante la puerta una muchedumbre cristiana, a duras penas llega a encontrarse a alguien que quiera emprender la defensa de Dios. Y cuando el defensor al final se quita la máscara, es el diablo²².

El filósofo Hans Jonas, en su reflexión sobre Auschwitz, emprende una corrección del concepto de Dios: si Dios es bondad absoluta y poder absoluto, la existencia del mal resulta totalmente incomprensible. Le importa a Jonas, sin embargo, salvaguardar «una cierta comprensibilidad» de Dios y, por eso, dice: su bondad debe ser compatible con el sufrimiento, y esto sólo se da cuando Dios no es todopoderoso²³. Si no es todopoderoso, no podía intervenir en Auschwitz –y tampoco pudo desviar la trayectoria de los aviones en Nueva York. En último término, esta posición retoma la de Lactancio y subraya que la pregunta no tiene respuesta.

²² W. Gross / K.-J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*», Grünewald, Mainz 1992, 146.

²³ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, 39s.

A la queja impactante que levanta contra Dios el judío Jossel Rackover, momentos antes de ser matado en el gueto de Varsovia como el último de su familia²⁴, también Emmanuel Lévinas da una respuesta que no es respuesta y que así, como no-respuesta o contrapregunta, puede valer como orientación para Jonas y para nosotros: «¿A cuál demonio limitado, a cuál mago curioso han hecho residir en el cielo ustedes que hoy declaran el cielo desierto? y ¿por qué, bajo el cielo vacío, buscan todavía un mundo sensato y bueno?»²⁵. El problema es que preguntamos por un Dios cuyas características están definidas de antemano y quien cae bajo los conceptos que rigen estas características. Tenemos una representación de lo que es su «bondad» y su «poder», y medimos el comportamiento de Dios según las reglas de nuestro propio comportamiento. Esto hace que a nuestra pregunta también obtengamos la «respuesta» que corresponde a nuestros conceptos y reglas. Tal respuesta puede ser cínica, como en Ernesto Sábato: «Dios existe, pero tiene accesos de locura; esos accesos son nuestra existencia»²⁶, pero también puede hacer que el sufrimiento del que ha brotado la pregunta se haga tan desesperado que sólo queda el hundimiento.

Aun así, la teodicea sigue siendo un interrogante para nosotros: ¿cuál concepto de Dios presuponemos aun siendo creyentes?, ¿a cuál Dios predicamos? Nuestro testimonio de Dios ¿está hecho de manera que es capaz de invalidar la acusación de Dios en la boca de tantos? La pregunta por Dios en forma de pregunta por nuestra propia realidad y nuestra propia suerte nunca es tan ineludible como en los casos cuando, ostensiblemente en nombre de la fe, recibe una respuesta que la degrada como pregunta: «... uno de los niños estaba casi totalmente despedazado por dos esquilas de granada gigantes, el cuello, los hombros, todo. Su madre seguía teniendo la cabeza y miraba como con asombro el grueso charco rojo El párroco consolaba a la mujer en lágrimas; decía 'Dios dio, Dios quitó' y –que vaya al diablo– agregó: '¡Sea bendito el nombre de Dios!' ... ¿Nunca se les ha ocurrido a esta gente que Dios podría ser el culpable?»²⁷. En el libro de Job que se cita en este texto (1,21), un sufrimiento comparable es transformado en la fe en alabanza²⁸, pero para nosotros hoy estas palabras suenan más bien a fatalismo cínico –como lo hacen también las explicaciones de la muerte de civiles en los bombardeos de Afganistán, víctimas de las intransigencias de algún «Dios»–. Se trata de saber cómo hemos de preguntar teológicamente para poder oír lo que el testimonio de la Escritura nos ofrece como respuesta. Con esto pasamos al planteamiento teológico.

²⁴ «Jossel Rackover spricht zu Gott», StZ (1956), 165s.

²⁵ E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963, 172.

²⁶ E. Sábato, *Sobre héroes y tumbas*, Barcelona 1978, 299s.; citado por J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander ²1987, 160.

²⁷ A. Schmidt, *Leviathan*, sin indicación de cita, en *Christlicher Glaube ...*, 141.

3. El planteamiento teológico

La Escritura contesta a nuestra pregunta por el «porqué» del mal y del sufrimiento con un *hecho* ya no cuestionable y que, en cuanto hecho, no necesita explicación, ni la tiene: afirma el *hecho de que* Dios convierte la desgracia en «salom»– en gracia, paz, alegría, compartir, comunión–. Precisamente esto es el contenido de la experiencia de fe. Si es así, la pregunta adecuada reza: ¿cómo hace esto?, o bien, ¿cómo nos capacita la experiencia de fe para poder con el sufrimiento? También hoy las respuestas teológicas tienen tendencia a banalizar el sufrimiento; las ideas tradicionales de que el mal es «nada» o «nadedad»²⁹ siguen teniendo su influjo, aun cuando se hace el esfuerzo de resistir a la justificación teológica del sufrimiento³⁰. Si el mal es «nada ante Dios», ¿significaría esto que el sufrimiento que nos desgarrar no le importa? ¿O significa acaso que nos hundimos ante algo que es «nada», porque nos tomamos a nosotros mismos demasiado en serio?

También es problemático el «no-concepto», como lo llama Pesch, de que Dios «permite» el mal³¹. Según esta concepción frecuente, Dios «permite» el mal por un bien mayor (STh I, 49, 2), así como «permite» también que una parte, concebida como considerable, de la humanidad se pierda eternamente³². Sin embargo, si todo lo creado depende de Dios y está referido a él, también el mal y el sufrimiento dicen referencia a él. Con esto estaría de acuerdo también Santo Tomás: también para él, el pecador no está fuera de la «providencia divina»³³. Entonces, sin embargo, es la providencia divina la que se convierte en problemática: ¿en cuáles desastres se fija y en cuáles no? ¿«Mandaría» algunas catástrofes para fines pedagógicos, por así decirlo? Además, parece que sigue interviniendo el tradicional concepto de la «deficiencia del ser», aunque de manera implícita. Por ejemplo: debido a que la mutilación por un accidente o por la guerra es tan sólo un mal físico exclusivamente privativo, tampoco es propiamente tema de la teología que se dedica a estudiar el mal *moral*³⁴. ¿Significaría esto que la teología tradicional no tiene ninguna palabra que decir ante los miles de niños soldados mutilados en la guerra de Ruanda? O bien, el concepto de la «nadedad» del mal, insertado en la teoría de la evolución, puede hacerse problemático: «Las catástrofes naturales ...

²⁸ L. Alonso Schökel / J. L. Sicre Díaz, *Job ...*, 105.

²⁹ Así traduce A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre ...*, 117, el término alemán «das Nichtige» o «Nichtigkeit», derivado de la palabra «nada» («Nichts»).

³⁰ Por ejemplo en W. Kasper, *Das theologische Problem des Bösen*, en W. Kasper / K. Lehmann (eds.), *Teufel – Dämonen – Besessenheit*, Mainz 1978, 61. Kasper quiere explicar el mal como lo que es, «nadedad» ante Dios.

³¹ O. H. Pesch, *Thomas von Aquin*, Grünewald, Mainz 1988, 149–152.

³² STh I, q.23, a.7, ad 3. En otros lugares de la misma quaestio Tomás habla sólo de «algunos».

³³ STh I,49,2; 19,9; 48,6; cf. O. H. Pesch, *Thomas ...*, 149.

³⁴ Cf. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1995, 201, en su explicación de la teología de Santo Tomás.

obviamente se dan en un "mundo en devenir" y están previstas en el plan de la creación»³⁵. Dudo de que estaríamos dispuestos a aceptar tal cosa como comentario al temblor de 1985 en México, en el que murieron quizá un total de 40.000 personas.

La pregunta es, ¿qué podemos decir sobre el mal y el sufrimiento, tomando en cuenta la experiencia de fe bíblica y la problemática insoluble de la teodicea? No hay respuesta a la pregunta por el «porqué», pero hay la palabra de que todo lo creado es bueno a los ojos de Dios y de que Yahvéh en la alianza y el Padre en Jesús se ha comprometido para siempre –«eternamente»– en fidelidad y misericordia sin medida para con los hombres y el mundo. Hay, además, la palabra, no sobre una «nadedad» metafísica, sino sobre los 'elilím (*los nadie*, los ídolos), a cuyo favor Israel le ha quitado a Yahvéh su nombre de «el (que está liberando)», y nosotros le quitamos al Padre del Crucificado su nombre de «el (que está resucitando)». Esta palabra exige la reflexión sobre la organización de nuestras sociedades y sobre nuestro propio comportamiento, incluso sobre nuestro comportamiento respecto de la naturaleza.

El hecho de que el testimonio de la fe bíblica no responde a la pregunta por el «porqué», sugiere que hemos de buscar la respuesta en nuestra propia realidad. El antropólogo Santiago Genovés ha mostrado que la violencia se produce en toda sociedad ya con las primeras formas de socialización³⁶. La sociología confirma que todas las sociedades son violentas (cf. la extensa obra de René Girard). En perspectiva evolutiva confirman esto las investigaciones de Konrad Lorenz³⁷. Es evidente que los estudios interdisciplinarios sólo nos proporcionarán respuestas parciales. Sin embargo, son indicaciones parciales sobre la totalidad de nuestra realidad, que nos recuerdan la totalidad de nuestra responsabilidad. Las respuestas hacen también otra cosa: precisamente porque no cesa la pregunta por el «porqué», y precisamente porque no sabemos contestarla de manera satisfactoria, somos remitidos a nuestra necesidad de redención y al *testimonio de la fe*. La pregunta angustiada es, en realidad, *el punto de inserción* para el anuncio de la fe. A la luz del testimonio de la fe, sin embargo, cambia la pregunta y se convierte en: ¿cómo transforma Dios nuestra desgracia en gracia, y cómo podemos explicar este «cómo» teológicamente?

Lo cierto es que esta pregunta, así reformulada, remite al centro de la fe

³⁵ Ch. Schönborn, *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, Johannes, Einsiedeln 1991, 79. De manera semejante se pronuncia G. Langemeyer, *Die theologische Anthropologie*, en W. Beinert (ed.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik I*, Schönigh, Paderborn 1995, 610.

³⁶ S. Genovés, *El «cuento» de la violencia*, Colección «Ciencia para todos», CONACYT, México 1992, 29–34. También según Rousseau, la «degeneración» de la humanidad empieza con la socialización, H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, HDD II, fascículo 3c, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1982, 146.

³⁷ Cf. A. Ganoczy, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, Patmos, Düsseldorf 1992, 292–305.

cristiana: la cruz y la resurrección. En la cruz, el Hijo de Dios ha tomado sobre sí el mal y el sufrimiento en su propia muerte dolorosa e injusta, y por el Hijo el Padre ha sido incluido en el sufrimiento en la cruz. Este rasgo, subrayado en varias teologías de la cruz (Moltmann, Simonis, N. Hoffmann), es importante en el sentido de que plantea que nuestro sufrimiento le toca también a Dios y de que no se mantiene una contraposición entre un Dios «impasible» –o cruel y arbitrario– y su creatura sufriente. En este contexto también tiene cabida el otro *nombre* de Dios, del que hemos hablado: su nombre de «casado», «el Celoso». Sin embargo, la teología de la cruz se vuelve problemática cuando opera con dos nociones: 1) la interpretación exclusiva del camino de Jesús a la cruz como voluntad del Padre o como entrega de Jesús por el Padre. Tal noción valora unilateralmente la categoría de «sacrificio», cuando ésta es, en el NT, ni la única para la comprensión de la muerte de Jesús, ni la principal³⁸; 2) la explicación del sufrimiento como una categoría *intra-divina*. Ésta, de hecho, recoge la teodicea en una forma nueva y la lleva al jaque mate: ¿puede protestarse en nombre del sufrimiento contra un Dios sufriente? También esta variante entra en conflicto con el anuncio de la fe. Dicho en las palabras de Karl-Josef Kuschel: «¿ ... es soportable un ... Dios que sufre con nosotros, pero que por amor y por puro respeto a la libertad se aguanta en sufrimiento impotente...?»³⁹.

Si tampoco por este camino avanzamos, no nos queda más que recoger la exigencia actual de una teología trinitaria de la cruz y orientarnos por el núcleo del anuncio cristiano: el Padre, como «el (que está) liberando» del sufrimiento y de la opresión, se ha mostrado en la cruz de su Hijo como «el (que está) resucitando», es decir, el que es capaz de transformar un asesinato en el inicio eficaz de su «Reino» de la misericordia sin medida. Éste es su acto creador por excelencia y es el acto de un poder incomparable. El Padre es *Dios* en cuanto que transforma una sociedad violenta en una sociedad en la que él «habita» y en cuanto que desclava de la cruz a los crucificados como su Hijo. Ambas cosas juntas explican el poder de su misericordia sin medida y explican cómo es «por nosotros». Este «por nosotros» apareció en el servicio de Jesús a favor del «Reino» –o de la «sociedad de contraste»–, en la que se sana, perdona y comparte. El Espíritu Santo concreta este mensaje nuclear de la fe: en cuanto Espíritu del Hijo crea en los creyentes –en los que están «llenos del Espíritu Santo»– el servicio incondicional de Jesús por el «Reino» de su Padre; y en cuanto Espíritu del Padre nos capacita para hacer lo que hace el Padre: desclavar a crucificados y así transformar nuestra sociedad en una sociedad en la que «habita» Dios. La capacitación por el Espíritu podría ilustrarse con una pregunta tan sencilla como (aun en la fe) «insensata»: ¿si aprendiéramos a compartir, habría todavía hambre en el mundo? Y aun así, todos hemos visto signos de que ya estamos aprendiendo...

³⁸ Cf. B. Andrade, *Dios en medio ...*, 498–503.

³⁹ W. Gross / K. J. Kuschel, *Ich schaffe Finsternis ...*, 207.

Aquí puede entrar no solamente la teología latinoamericana de la liberación, sino cualquier teología culturalmente condicionada, y también una teología ecológica de la creación. Para esto Moltmann ha desarrollado el interesante concepto del «espacio de la creación», que es un espacio abierto para Dios. El espacio está determinado por lo que sucede en él, en último término por lo que sucede, cuando Dios «habita» en él⁴⁰.

Hemos visto al principio que la creación designa una realidad comunitaria. Esta dimensión es resultado del nexo entre creación y alianza en el AT, y de la relación entre nueva creación en Cristo y el «Reino» de su Padre en el NT. La bendición está dada a la comunidad y a su realidad total, y a los individuos en su ordenación y envío hacia el todo. La actuación del Espíritu que inicia y sostiene la capacitación para hacer lo mismo que el Hijo y el Padre, se da en cada uno de nosotros, en todos al mismo tiempo, individual y comunitariamente, siempre y en todas partes y contiene en sí la promesa escatológica de su cumplimiento. Podríamos llamar esto la bendición del Dios Trino, para así comprender simultáneamente que esta bendición provoca la transformación comunitaria, aquí y ahora. Debido a que la bendición está pronunciada sobre la *creación*, es decir, sobre la totalidad de nuestra realidad, incluye obviamente la transformación bajo *todos* los aspectos.

Estos lineamientos teológicos nos remiten a la praxis de la fe, pero todavía no contestan enteramente a nuestra pregunta por el «cómo». Debemos volver todavía al misterio estricto del Dios creador. Tampoco la fe elimina el misterio, sino más bien introduce más profundamente en él. No podemos deshacernos de la pregunta por el sufrimiento relegándola al misterio, ni siquiera al misterio de Dios. Sin embargo, lo que adentra en el misterio es la *esperanza confiada* que se funda en la cruz de Jesús y en la acción de su Padre que lo resucita: el creyente vive de la esperanza, *porque* el nombre del Dios creador es «el (que está) liberando» y «el (que está) resucitando», *y porque* actúa conforme a este nombre ya hoy y ahora entre nosotros. Esta esperanza puede ser vista y palpada en la fe allí, donde sucede hoy lo que Jesús ha hecho entre nosotros: en el perdón, la inclusión, el curar y compartir, aunque se dé sólo en signos.

Es esta esperanza la que nos da la respuesta verdadera a nuestra pregunta por el sufrimiento, a la vez que nos vuelve a repetir por qué no puede haber respuesta a nuestra pregunta por el «porqué»: si hubiera un «porqué» que pudiéramos encontrar nosotros, habríamos encontrado tan sólo con nuestra razón una salida precaria y cambiante de la problemática de nuestra realidad; la esperanza de la fe, en cambio, nos asegura que la misericordia sin medida del Dios Trino nos envuelve en cualquier realidad de desgracia, y que tiene el poder creador para convertirla eficazmente en el «habitar» de Dios en medio de nosotros. Ésta es su pro-

⁴⁰ J. Moltmann, *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987, 155-171.

mesa cumplida ya anticipadamente en la cruz y la resurrección, que nos capacita para poner, aquí y ahora, cada uno y todos juntos, los signos del «Reino» de su misericordia.

4. Observaciones antropológicas sobre el sufrimiento

Todo cuanto existe comparte con nosotros el nombre de «creatura». No solamente somos «co-creaturas» con las demás⁴¹, sean humanas, animales o plantas, sino que somos totalmente creatura y nuestro lugar es la totalidad de la realidad creada. La diferencia entre nosotros y otros seres vivientes consiste en que nosotros somos creatura en cuanto «autopresencia-en-relación»; nuestro sufrimiento nos está presente, con lo que aquí sólo quiero decir que sabemos que sufrimos. El sufrimiento nos alcanza en toda nuestra existencia y nos amenaza con el hundimiento. La muerte nos afecta en nuestra totalidad, como autopresencia, en nuestras relaciones con los demás, dentro de nuestro entorno. En ella, toda nuestra relationalidad fracasa. Nosotros con nuestro entorno entero fracasamos también cuando muere otro a quien hemos querido, porque sólo con él y por él hemos podido ser nosotros mismos. También la violencia, la enfermedad y las catástrofes naturales nos amenazan y nos cuestionan totalmente, y hacen esto también cuando tocan a otros. Por esto el sufrimiento no es algo que se desvanece cuando lo analizamos. Si es cierto que somos creatura totalmente y como parte de un todo, no hay alrededor de nosotros ningún sufrimiento que no nos concierna en cuanto autopresencia.

Esto suscita preguntas: ¿cómo es posible que tantas veces pasamos por alto el sufrimiento de otro?, ¿cómo es posible que seamos capaces de ignorarlo? No vemos a los hambrientos; no compartimos con otros y no los buscamos en su soledad. Éste es un aspecto de lo que la Escritura llama «pecado» y tiene que ver con haberle quitado a Dios sus nombres verdaderos y, por eso, haberlo convertido en un «don nadie» que no es digno de confianza. Que es así, lo aprendemos sólo en el perdón de la misericordia sin medida que, como lo confiesan las primeras comunidades cristianas (cf. 1 Cor 15,3-8), nos ha alcanzado en la cruz y la resurrección que son nuestra esperanza. En esta esperanza podemos –realmente podemos (cf. Jn 1,12)– llegar a ser «bendición» para los que sufren.

⁴¹ G. Langemeyer, *Die theologische Anthropologie ...*, 607.