

EL ESCOLLO DEL MAL Y LA APERTURA DE LA CRUZ DE CRISTO

I. ANOTACIONES INTRODUCTORIAS

1. HABLAR DEL MAL SÍ, PERO ¿DESDE DÓNDE?

Cada cuestión requiere un ámbito propio desde el que ser pensada para afrontarla correctamente. Ninguna reflexión es neutra, es decir, se sostiene en sí misma y desde sí misma para ser comprendida al margen del que la piensa, como ha mostrado el movimiento hermenéutico durante el s. XX. Ahora bien, algunas cuestiones, debido a que afectan intrínsecamente al sujeto deben tomar nota de este dato de forma especial. Esto es lo que sucede con el tema del mal, del sufrimiento, del dolor. Estas realidades pertenecen a la vida de todo hombre y solicitan de él una toma de postura que no es sólo una relación de sujeto-objeto, sino de sujeto hacia sí mismo en la mediación de esta circunstancia que es suya sin poder dejar de serlo. Es en ella donde ha de definirse el sujeto y así definir la realidad de la situación que le afecta interiormente marcando los contornos de su realidad desde sí mismo. Por tanto, cuando se habla del mal o del sufrimiento, en realidad de lo que se habla es del hombre que sufre, que teme el sufrimiento posible y huye de él o que lo produce, a veces, más allá de su voluntad. Éste está siempre delante o en el interior del que se pone a reflexionar no como un objeto sin cuerpo, sino como un cuerpo agredido y sufriente, en proceso de anulación de su ser.

Esto, sin embargo, no significa que sea accesible sin más por *estar-ahí* sin posibilidad de ser esquivado, ya que el ser humano parece afectado por un miedo a esta situación, por tratarse siempre de una posibilidad propia que no queremos aceptar en nosotros o de la que no queremos hacernos cargo cuando la vemos a nuestro alrededor. Este sentimiento humano, fácil de comprobar en la vida cotidiana, hace que el mal y el sufrimiento sean siempre minimizados cuando no es el propio mal y cuando lo es uno sienta habitualmente que es incomprendido por los otros. Qué sea, por tanto, ese sufrimiento del otro para mí y que sea este sufrimiento mío que el otro no comprende no es fácil de aprehender. Por otra parte, la impotencia ante el hecho bruto del mal y el sufrimiento, que se imponen inevitablemente en una u otra situación, antes o después, empuja al sujeto, siempre inquieto cuando no domina su espacio vital, a controlarlo a través de justificaciones teóricas (habitualmente desbordadas por los hechos) o a expulsarlo de su entorno mientras le es posible hacerlo olvidándose de que tarde o temprano habrá de remitirse a los otros para que le sostengan en su propio dolor.

Tomar en consideración desde el principio lo anterior es importante porque, frente a los terribles dramas que vive la humanidad y muchos individuos en ella, es fácil banalizar el peso del mal y el sufrimiento desde un foro de hombres afortunados en su amplia

mayoría, al menos si nos comparamos con las miserias de la mayor parte de la humanidad. Por otro lado, sin embargo, todo sufrimiento es propio y nadie puede negarlo. El que sufre sufre, aún cuando parecieran sus males causas nimias o irrelevantes. Y es que el mal y el sufrimiento, es desgraciadamente, el mayor patrimonio común de la humanidad.

Todo ello significa que, si la reflexión no quiere aparecer como una palabra inoportuna, es necesario en primer lugar escuchar a quien sufre el peso del mal, mirar y dejar que el peso de la realidad sufrida por él se imponga al menos hasta ralentizar las palabras que quieren siempre hablar demasiado deprisa para protegerse de la impotencia de lo humano que es la última casilla del juego de la vida con la que hemos de ajustar cuentas. Es necesario sentarse al lado de los Jobs actuales, “en el suelo” como sus amigos, y callarse durante “siete días y siete noches” (Job 2, 11-13). Aun así, no estaremos libres de caer en discursos inoportunos como los suyos (Job 16, 2-6¹). Habrá que confiar en que pasada esta semana de silencio y escucha, al amanecer del nuevo día, aún en medio de la noche, sea otro y de otra manera el que hable, aunque sea a través de nuestras palabras.

Ellos, los amigos de Job, comenzaron a hablar desde el suelo, fuera de su casa, pero no fueron capaces de hacerlo desde fuera de su armadura conceptual y de su miedo a verse desbordados por lo real tal cual es. No se habían acercado aún lo suficiente a Job ni a su propio dolor futuro para renovar la palabra que ofrecían con la mejor de las intenciones y el peor de los resultados. Así, el discurso sobre el mal y el sufrimiento, salvo cuando lo hace el propio doliente, ha de ser hetero-céntrico en la medida en que esto sea posible. Su centro está en el doliente que, paradójicamente, nos deja sin palabras.

2. HABLAR DEL MAL Y EL SUFRIMIENTO, PERO ¿PARA QUÉ?

¿Cuál es la dirección y la intención de la palabra de fe, que es la que nosotros nos proponemos pronunciar en este foro, frente este acontecimiento que el siempre el sufrimiento? Y ¿cuál es la nuestra en esta exposición?

La palabra de fe no posee un afán científico de conocimiento de la realidad para controlarla y ponerla al servicio del propio proyecto. El discurso teológico empieza más allá o antes de todo discurso técnico, en el límite que el hombre reconoce en sí mismo, aquel límite siempre infranqueable donde se abre un espacio inenaferrable frente al que se define sin posibilidad de dominio sobre él. Es en este límite que le pone en contacto con el no ser por sí antes de sí mismo y su no poder darse un ser en sí más allá del tiempo que le habita y le define como mortal, es también donde el mal y el sufrimiento se harán fuertes. Por eso, el discurso sobre Dios y el discurso sobre el mal parecen ocupar el mismo espacio de reflexión.

El mal y el sufrimiento tienen una dimensión indominable por el hombre ya que le abarca y no se dejan someter por él, al contrario el mal abarca un antes y un después y un ahora de dolor, definiendo al hombre frente a él como *semper minor et semper debilior*.

¹ “Job respondió así: Muchas cosas como éstas he oído, sólo sois consoladores agobiantes. ¿Tendrá fin tanta palabrería? ¿Qué te impulsa a defenderte? También yo hablaría como vosotros, si es que estuvierais en mi lugar; sin duda os agobiaría con discursos, movería contra vosotros mi cabeza. Con palabras os confortaría, moviendo mis labios os calmaría. Pero hablo y no se calma mi dolor, me callo y no se aleja de mí”. En relación a este pasaje G. Gutierrez comenta: “Nuestro hablar es tributario de la situación en que nos encontramos. Las palabras de Job son una crítica a toda teología huérfana de contacto con la realidad y de compasión humana” (*Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 2006, 87).

Por eso, el mal y el sufrimiento son espacio donde definirse el hombre más que espacios a definir por el hombre. Esto les sitúa en referencia directa a Dios que para la fe es el lugar personal donde el hombre adquiere su verdadera definición. Esta coincidencia de perspectiva creará inmediatamente una tensión entre Dios y el mal que se extenderá a lo largo de la reflexión consciente y pre-consciente del hombre en su historia.

Por otra parte, esta historia de reflexión del hombre, con sus respuestas individuales y culturales, es finita y queda desbordada siempre por males y sufrimientos que no conoce tanto sincrónica como diacrónicamente, y que por tanto no sabe si puede integrar en su reflexión. Por eso el mal aparece para la fe como *mysterium iniquitatis* ante el cual el hombre, si bien puede vencer batallas, parece irrevocablemente vencido de antemano. Nunca sabrá decir el origen último del que surge, ni el porqué está aquí y si permanecerá *in eternum*.

Frente a esta situación la reflexión cristiana es preferentemente reflexión sobre la oración cristiana en sus dimensiones de lamentación, súplica y acción de gracias². Por tanto, la reflexión creyente es en este sentido propiamente reflexión litúrgica pues en ella la oración individual del sujeto sufriente se configura en un marco que define la posibilidad de esta oración dándole un sentido concreto en medio del mal y el sufrimiento. Así la propuesta teológica será siempre más una mistagogía que una teodicea. Dicho de otra manera, la teodicea cristiana lo mismo que la praxis liberadora es sólo un ámbito segundo frente a la praxis litúrgica donde el hombre está llamado a insertar su sufrimiento en un espacio que abre la historia más allá de sí misma, hacia su origen creacional y hacia su futuro de redención. Es la justificación de esta esperanza *in actu* que es la oración litúrgica el núcleo de la palabra cristiana que no defiende tanto a Dios como la praxis cristiana que se sobrepone a la tragedia que habita de continuo al hombre en este aparentemente ineficaz acto, tan extraño en nuestra cultura, que es la liturgia.

Los cristianos, por tanto, frente al mal rezan más que explican, celebran más que justifican... aunque tantas veces este acontecimiento, el más propio de la fe, sea marginado por teodiceas académicas o de atención pastoral, o por otra parte sea vivido con una superficialidad utilitarista o ritualista que deforman su más profundo ser.

3. LA PALABRA CRISTIANA DE LA CRUZ

Por otra parte, si el centro de la vida cristiana viene marcado por la resurrección (1Cor 15), es decir, por la presencia viviente de Cristo como Señor de la historia y espacio de participación filial en Dios, esta presencia se le anuncia y representa al

² Esta idea ha sido especialmente subrayada por autores como Metz y D. Sölle. Dice el primero: “A veces tengo la impresión de que el lenguaje de la oración sabe más sobre eso que aún no sabemos, que por así decir está más marcada por la teología negativa, que el lenguaje oficial de la teología” (J. B. Metz – E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid 1996, 23-66, aquí p. 58); o “El discurso sobre Dios deriva siempre de la interpelación a Dios, procede del lenguaje de la oración. Y la teo-logía sería entonces, antes que nada, lenguaje oracional reflexivo” (J. B. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander 2007, 85). La segunda termina con estas palabras una reflexión sobre el mal a través de un comentario a la lucha de Jacob: “¿Quién es el Dios de Jacob y el Dios nuestro? ¿Quién ataca por sorpresa a Jacob y quién le bendice? ¿Quién llega como destino fatal, como sequía catastrófica, como fuerza mayor, como el extraño, como el desconocido que nos visita y aflige? La respuesta no está en la teología, sino en ese luchar que llamamos oración o en combatir si queremos llamarlo así (...) Todo nos incita a luchar con Dios a favor de Dios: para que se haga visible; para que el sol de Dios amanezca sobre nosotros, y recibamos un nombre nuevo” (D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Barcelona 1996, 63-72).

creyente en la imagen del crucificado que es lugar de convergencia de los relatos evangélicos y de la teología de Pablo³.

Somos signados, en el primer gesto que la Iglesia hace con nosotros durante el bautismo, con la señal de la cruz en la frente, y a partir de ese momento la cruz define nuestro cuerpo prefigurando el sufrimiento que nos abarcará inevitablemente y la forma de vivirlo. En este sentido, el primer movimiento de fe en el contexto del mal y el sufrimiento, incluso antes de que se manifieste, parece fundirnos con él en la forma que éste adquiere en la cruz de Cristo. Poco parecería solucionar esta fusión de dolor con dolor y, sin embargo,... este varón de dolores con el que la propuesta cristiana nos identifica es confesado como la verdadera imagen de lo humano, lo cual invita desde el principio al creyente a confesar que su vida estará marcada sin excepción por el poder de la cruz que antes de poseer una valencia salvífica revela el poder de la agresión, del sufrimiento y de la muerte en la vida del hombre. Por otro lado, a la vez, la fe afirma que en este acontecimiento de la cruz del que se hace memoria y que se apropiará de nosotros aparece la verdad de Dios y ésta como verdad salvífica.

La palabra cristiana sobre el mal y el sufrimiento no es por tanto aquella afirmación falsamente consoladora de que es posible evitarlo, protegerse de él o anularlo, ni la que lo salta como un momento sin densidad ni relevancia con rápidos cantos de resurrección, sino la que dirige al creyente hacia aquel grito en el que la oscuridad del hombre bajo el peso del mal no tiene palabras y no puede darse a sí mismo paz y futuro. “Y dando un fuerte grito, expiró” (Mc 15, 37).

La praxis de Jesús no consiste, a menos que se quiera permanecer en sus primeros estadios, en arreglar o sanar el interior de la historia con gestos de ayuda más o menos generosos, sino en afrontar la radical anulación del hombre en sí mismo tal y como este habita la historia y es habitado por ella. Para esto deberá entrar en el espacio de esta anulación, el fin de toda historia y así de la historia misma, y someterla a una apertura de vida y reconciliación anhelada, aunque siempre vencida por el odio y la muerte en el espacio y tiempo limitado del hombre. Sólo desde la cruz amanece la Vida.

La palabra cristiana de la cruz se mostrará paradójica y fácil de malinterpretar, incluso entre los mismos creyentes, pues parece cargar peso sobre peso al hombre. Sin embargo sólo desde ella aparecerá la superación del poder del mal y el sufrimiento, incluso su anulación.

Por tanto, el reto es hablar del mal y el sufrimiento sin banalizarlo, desde los que sufren, aceptando que en su realidad última nos pone en contacto con la figura de un absoluto anhelado que debe definirse como trascendente a la historia y a la vez vinculado a ella. Es la cruz donde esto se produce de forma radical y, por tanto ahí hemos de buscar la posibilidad de camino radical hacia Dios.

A partir de ahora presentaremos una pequeña tipología del mal y el sufrir en su relación con la experiencia creyente o increyente que parece suscitar, oiremos las palabras de los sufrientes y como éstas hablan de Dios y a Dios. Luego nos acercaremos a la cruz como silencio y palabra sobre el mal. Posteriormente propondremos una especie de teodicea sacramental. Finalmente sacaremos algunas consecuencias para el camino hacia Dios.

³ La cruz así se ha hecho con el espacio representativo de la experiencia cristiana, desde las prácticas más individuales como persignarse hasta las comunitarias por ejemplo en cualquier bendición solemne, o en las mismas referencias escultóricas o pictóricas que enmarcan la vida personal o litúrgica del creyente. Cf. C. Floristán, “El signo de la cruz”, *Frontera* 4 (1997) 449-56.

II. PEQUEÑA TIPOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA CREYENTE ANTE EL SUFRIMIENTO Y EL MAL

Aunque en el título de nuestra exposición el sufrimiento aparece como un escollo en el dinamismo de fe del hombre no es cierto que esto sea siempre así pudiendo ser descrito igualmente como crisol. Si por un lado algunos no pueden sino negar a un Dios que mostraría su inexistencia en su indiferencia o su inacción ante el dolor del que sufre, para otros Dios se manifestaría como roca última de sentido que los golpes de la vida por más duros que sean no pueden alcanzar y, por tanto, como espacio de refugio más real y hondo que el mismo mal⁴.

Pero ¿de qué hablamos cuando hablamos del mal y del sufrimiento? Podríamos definir el mal como todo aquello que remitiéndonos a nuestra finitud estructural la actualiza a nuestro pesar y contra nosotros. Esta segunda apreciación es importante pues el mal no siempre debe identificarse con la finitud, pues ésta es, por ejemplo, la condición de una libertad histórica y de la relacionalidad creatural. Ahora bien, existe una forma de finitud que se expresa como negación de espacio, como expulsión del propio ser de su realidad más propia, y que no sólo nace del exterior, sino del mismo interior humano. Mal y pecado aparecen unidos siempre porque se escuchan en la misma caja de resonancia que es la vida del hombre marcada antes de que quiera o pueda reaccionar por el peso que una hermenéutica *sub malo* de la propia condición humana que habita.

Hay que decir que para la fe cristiana el mal y el sufrimiento existen desde siempre en la historia. Ésta se encuentra definida por la percepción y vivencia de una finitud injusta a la que el hombre se siente arrojado (Eva-Serpiente, del Génesis) y por la amenaza constante de aniquilación en la que el hombre vive (mujer-Dragón, del Apocalipsis). En ambos casos la fe une mal y pecado, aunque no finitud y mal o finitud y pecado.

Dicho esto, ¿cómo vive el hombre esta situación de sufrimiento en su relación con Dios?

1. EL MAL COMO ACONTECIMIENTO DE DISTANCIAMIENTO DE DIOS

En esta primera forma no siempre se trata de la negación de Dios, que es una sólo posibilidad entre otras, sino también del distanciamiento o desarraigo en la relación con Él. Tres formas nos parecen aquí relevantes⁵:

⁴ En un sentido la primera posibilidad se remite al planteamiento clásico de Epicuro que Torres Queiruga resume así: “Dios quiere y no puede, y entonces no es omnipotente; Dios puede y no quiere, y entonces no es bueno” («El mal en perspectiva filosófica», en: AA. VV., *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid 1982, vol. 9, 178-193, aquí p. 181). Del segundo podríamos citar a Santo Tomás que afirma en una frase que se ha convertido en tópico “Quia malum est, Deus est” (ScGent. III, 71) o en la misma línea puede situarse S. Weil que afirma: “La existencia del mal en el mundo, lejos de ser una prueba contra la realidad de Dios, es lo que nos la revela en su verdad” (citado por G. Tejerina, “El misterio del mal y la cruz de Jesucristo”, en: D. Borobio - A. Martínez (Coords), *La cruz camino de luz*, Salamanca 2009, 149-173, aquí 171, nota 48).

⁵ Dejamos fuera una primera posibilidad que pensamos que no es muy habitual y que es el paso directo de la fe a la negación de Dios ante el poder del mal y que está recogida habitualmente en la que presentamos en primer lugar.

- La primera aparece como *abandono de la praxis de la fe*, de la renuncia a su ejercicio. Dios quedaría excluido de las referencias cotidianas de la vida del sujeto pues no se sabe como integrarle a la vista de su aparente indiferencia o sadismo, ya que aparece en la conciencia del creyente como origen de un mal que no se quiere aceptar con razón⁶ y que no se ve otra posibilidad sino que le tenga a Él como origen⁷. En esta forma el sujeto manifiesta una distensión interna entre el saber de la existencia de Dios y el no querer creer en ella, no aceptarla tal y como la percibe. El escepticismo o el cinismo, la blasfemia, la agresión contra los creyentes (sus aparentes defensores) son expresiones típicas de esta actitud. En este caso, el dolor no niega la existencia de Dios, es más, parece necesitarla para tener una explicación que, por otra parte, resulta imposible de aceptar, de tal manera que no es extraño que la fe aparezca refigurada en una blasfemia que anhela ser superada en el sujeto⁸.

- La segunda es la *falsación de la fe*, bien como confirmación de una imposibilidad de creer previa a la toma de conciencia o afectación del mal y el sufrimiento que se ve confirmada, o bien como argumento último contra toda fe que queda definida como proyección defensiva frente a la verdad finita y trágica de lo real. Se trata del argumento epicúreo que se repite sin cesar en la historia y que alcanza una de sus cumbres en su expresión Nietzscheana: El débil y falso consuelo frente a la caída en el abismo de la relatividad de todo.

- La tercera consiste en un paradójico alejamiento de Dios a través de un fortalecimiento de *la fe convertida ahora en ideología*. Se trata de una especie de huída hacia adelante. Esta posición termina creyendo en un Dios y en un mundo reducido al control ideológico y ritual del hombre que predefine el puesto del mal y del sufrimiento. En esta actitud se imagina un Dios que podría vencer al mal en todo momento pero que lo utilizaría como un instrumento de dominio sobre la creación. El mal sería mal sólo en la perspectiva humana porque hace sufrir al hombre, pero un bien desde la perspectiva divina pues sería un instrumento de orden. Es decir, el mal se convierte en un bien divino. Dios estaría dispuesto a ‘retirarlo de circulación’ con tal de que se cumplan determinadas acciones, ritos... Cuando no se recibe la esperada protección la argumentación se cierra sobre sí misma con la convicción de que no se ha hecho todo lo que había que hacer, tal y como había que hacerlo. Este planteamiento, aunque mantendría al creyente en apariencia devotamente cerca de Dios, lo aleja más que los dos anteriores, pues deforma su imagen para insertarlo en los mecanismos (rituales o ideológicos) de dominio sobre el mundo⁹. Se trata de pura idolatría, más blasfema que la negación de Dios cuando no se le acepta por no percibirle en coincidencia con la justicia y el bien en este mundo. Aquí Dios es sólo una proyección justificante de los satisfechos. En la práctica se ha abandonado a Dios al abandonar la concreta verdad de lo real.

⁶ Como un eco de la lógica de Iván Karamazov en *Los hermanos Karamazov* (“¿Cómo admitir un mundo, incluso un mundo que estuviera a fin de cuentas bien ordenado, si hubiera que pagar por ello con la tortura de un solo niño? Yo rechazo este mundo y devuelvo mi billete a Dios”) Camus afirma en su obra *La peste*: “Yo rehusaré hasta la muerte amar esta creación donde los niños son torturados”.

⁷ En Eva puede percibirse esta lógica cuando al enfrentarse a la limitación y la muerte no ve otra posibilidad que no sea el percibirlos como un castigo de Dios (Gn 3, 1-6).

⁸ “Este ateísmo (lógico o no) manifiesta en definitiva una idea elevada de Dios [...] No es tanto un grito contra Dios como un grito contra la existencia o la bondad de Dios, como un grito contra un mundo que parece hacer imposible sostener que existe un Dios [...] El verdadero alcance de la objeción, y por tanto su sentido para nosotros, se refiere a la naturaleza de Dios más que a su existencia” (A. Gesché, *Dios para pensar. El mal-El hombre*, Salamanca 1995, 22-23).

⁹ Los amigos de Job son los típicos representantes de esta concepción ligada en ellos a la doctrina de la retribución.

2. EL MAL COMO ACONTECIMIENTO DE ACERCAMIENTO A DIOS

Pasamos a una segunda forma global de vivir este acontecimiento. El mal aparece como momento límite de la afirmación de fe, a veces de forma natural y otras de forma dramática, pero en todo caso como lugar propio dentro de la historia donde se puede hablar con verdad última de Dios. Dos posturas nos parecen aquí relevantes.

- La primera muestra como este acontecimiento extenso que es el sufrimiento en la historia postula una garantía última de sentido que abarque el discurrir histórico que la misma historia no puede abarcar y definir como justo. Si en las anteriores formas de vivencia del sufrimiento el peso de la imagen de Dios era determinado por su justicia y su bondad, al menos conceptual (Dios no podría ser de otra manera que justo y bueno, y no parece serlo), imagen que no se sabía reconciliar con el drama histórico, aquí se percibe que el error era el sometimiento de Dios a la lógica “estrecha” definida por la propia realidad abarcable. En este planteamiento, sin embargo, actúa una especie de reserva apofática del propio pensamiento que acepta su incapacidad para entender y, a la vez, una confianza básica de estar habitado en sus dinamismos propios por un impulso que de ultimidad de sentido, un sentido irreducible a la historia y remitente a una verdad *semper maior*¹⁰. De Santo Tomás a Max Horkheimer¹¹, desde Juliana de Norwich hasta el Maestro Eckhart se desarrolla este argumento, que es mucho más que una argumentación lógica¹².

- Otro planteamiento es el de aquellos que no pudiendo prescindir de su fe en Dios, no pudiendo negarla, no saben como reconciliarla con el mal de la historia y no ven siquiera que el futuro pueda resolver el “fracaso de la realidad”. La fe se transforma en ellos en libertad frente a toda mentira que niegue la realidad como es, libertad frente a toda ideología materialista y libertad frente a toda idolatría justificadora. Se trata de un planteamiento muy desarrollado en el judaísmo. El lamento diario no puede olvidar la Jerusalén gloriosa, pero tampoco puede olvidar la Jerusalén destruida, y frente a Dios sólo sabe que no debe olvidar ni una ni otra. Su memoria creyente se convierte así en una lamentación que da forma a la fe. Aquí podría citarse la fe de los israelitas exiliados de Babilonia o la de muchos de los supervivientes de la Shoah, citemos a E. Wiesel¹³ como especial exponente. También a Job y a los creyentes que se esconden detrás de muchos salmos bíblicos. Aparece una fe sin teología como pura oración de memoria, de lamentación y de dramática esperanza. En cualquiera de estos dos planteamientos la fe en

¹⁰ “¿Cómo mantener -se preguntan los autores siguiendo a B. Welte-, a la vista de esta nada [que devora siempre la existencia humana] la distinción, absolutamente necesaria, entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, la verdad y la mentira, la libertad y la esclavitud” (H. Döring – F.-X. Kaufmann, “Experiencia por la contingencia y pregunta por el sentido” (*Fe cristiana...*, 1-81, aquí p. 64).

¹¹ En el caso del autor alemán en una especie de fe o lógica de deseo de su existencia sin resolver.

¹² Sorprenden, en este sentido, los testimonios de hombres y mujeres envueltos en dolor e injusticia que viven con una paz interior que ellos confiesan, de una forma u otra, que es Dios mismo en ellos. Citamos un testimonio del vicario general de la archidiócesis de el Salvador, recogido por D. Sölle: “hace tres años vino a mí una mujer cuya hija y nieta habían sido secuestradas. Un día después se encontraron los dos cadáveres, degollados. Yo no sabía como consolar a esa mujer. Me fallaba la voz. ¡Pero la mujer comenzó a consolarme a mí! Me dijo: Monseñor, abrí sencillamente la Biblia, leí el salmo 92 y me sentí consolada. Yo me puse a leer ese salmo, nada más llegar a casa. Y llegué a entenderlo por primera vez en mi vida. Dios es el único salvador” (D. Sölle, *Reflexiones...*, 83-4).

¹³ “Lo que intento es hablar a Dios. Incluso cuando hablo contra él, le hablo a él [...] No ha sido fácil conservar la fe. Puedo decir sin embargo que, pese a todas las dificultades, a todos los obstáculos, nunca me he apartado de Dios. He tenido, y sigo teniendo, grandes problemas con él [...] y sin embargo: todo lo que hago sucede desde el interior de la fe, no desde fuera” (J. B. Metz – E. Wiesel, *Esperar a pesar...*, 69-110, aquí p. 97).

el contexto del mal queda liberada de toda reducción de Dios a una parte más de la historia, una causa más entre las causas.

3. ¿HASTA QUE PUNTO EL SUFRIMIENTO ES UN ESCOLLO PARA LA FE? LA LIBERTAD DE DIOS

Nos enfrentamos de esta manera a un elemento inquietante para la reflexión: el hecho de que la fe no es simplemente una elección, sino más fundamentalmente una apelación interior con que nos encontramos y con la que en algún sentido ha de cargar la libertad frente al reto del mal. No hay una lógica que una directamente mal e increencia, o bienestar y fe. La fe no se puede abandonar o crear por la simple voluntad, sino que se reconoce o acepta en su presencia o se niega en cuanto imposible de encontrar en sí. Puede afirmarse en medio de nuestras dudas y sufrimientos o no aparecer cuando todo estaría a su favor. Esto significa que debe introducirse en la reflexión un elemento indomable que es la acción de Dios sentida por el creyente. Por eso, la reflexión teológica es en algún sentido siempre una reflexión sobre el testimonio.

En algún sentido, podemos decir que la fe en Dios es intocable a todo dolor porque es un don de Dios por encima de toda circunstancia y, a la vez, limitar esta afirmación pues nadie está seguro de poder mantenerse en la fe frente al acoso del mal. Eso sí, la fe existente, especialmente frente al sufrimiento, está llamada a aquilatarse en verdad por sendas insospechadas, sendas que no siempre pasan por su afirmación inmediata. Por eso, la palabra de la fe que se ofrece a los que sufren para encontrarse con el verdadero Dios no es un itinerario predefinido que establecería lo que tiene que pensar, sentir, hacer el sufriente y como debería hacerlo, sino que se parece más a un desierto a través del cual buscar la tierra prometida. Los que acompañan en esta empresa más de una vez se sentirán perdidos por no saber manejar la situación como el mismo Moisés, pues ni siguiera ellos han alcanzado aún la tierra prometida libre de dudas, dolores y fracasos. Sólo la obediencia a los anhelos más íntimos que se escuchan resonar en medio del desierto en el que habla en interior con sus verdades y sus tentaciones es el lugar de la experiencia de Dios, que es de lo que se trata, al menos en el ámbito de nuestra reflexión creyente.

Esto nos lleva a que la palabra ofrecida por la fe cristiana ante el sufrimiento, el camino hacia Dios posible a partir de todo sufrimiento, es una praxis de desierto que no impone dolores nuevos, pero que obliga a beber con Cristo el cáliz del dolor hasta las heces. Resuena entonces la pregunta de Jesús: ¿podéis beber la copa como yo lo voy a hacer?, pues de eso es de lo que se trata.

III. EL SILENCIAMIENTO DE LAS CRUCES Y EL SILENCIO REVELADOR DE LA CRUZ

Queda entonces dicho, como consecuencia no explicitada de lo anterior, que ninguna teodicea, aún defendiendo bien a Dios, puede defender bien, del todo, nuestra fe. Esta pretensión, último reducto de idolatría humana para someter a Dios, debe ser destruida cuando trata de imponerse como palabra total, bien en discursos académicos o como pequeña teodicea pastoral que consuela con razones ideológicas. Ahora bien, la teodicea es necesaria, al menos para situar bien el problema de Dios que sólo se deja

escuchar cuando escucha a sus hijos sufrientes, que se deja ver cuando ha visto el sufrimiento de los suyos. Dios se da históricamente en ese movimiento que le une al sufrimiento que ve, oye y siente como propio (Gn 4, 10/ Ex 3, 7-10). En este sentido, la Pascua israelita y la Pascua cristiana, como su consumación, definen la verdad de Dios a partir del mal y del pecado que pesa dolorosamente sobre los hombres. Esto significa que la palabra sobre Dios no puede silenciar el mal y el sufrimiento porque sólo en ellos se dice con verdad y definitivamente.

Esta situación no es proporcional entre los hombres (repartida en porciones de igual densidad de sufrimiento), sino radicalmente desigual e injusta. Y frente a ella el hombre tiende a moverse o acantonarse en espacios lo más inmunes posible al dolor. En la práctica esto significa que el hombre intentará de continuo silenciar el dolor de los otros en el espacio propio, muchas veces porque su propia dicha se apoya directamente en la desdicha de otros. En este sentido, puede afirmarse que al igual que el mundo está transversalmente atravesado por el dolor, lo está por el instinto de silenciarlo alejándolo de sí o justificarlo por parte de aquellos que o bien lo causan o bien no quieren perder las posibilidades actuales de su tranquilidad haciéndose cargo de los que sufren.

De esta manera el mundo termina por construirse en forma de pirámides de dolor que protegen a faraones que ni ven ni quieren ver a los que sufren y que cargan sobre ellos su propia finitud autoidolatrada. En el colmo de este movimiento de silenciamiento aparecen justificaciones sociales, políticas o religiosas¹⁴. Ideologías que afirmarían una especie de necesidad histórica del sufrimiento de *los muchos* por *algunos*. Una especie de *dei* histórico afirmado por los poderes del mundo que ayuda a prescindir de la queja, del lamento, del grito de sufrimiento de los hombres. Y, sin embargo, el grito de sufrimiento es la única verdad íntimamente carnal donde antes o después estamos unidos todos y nos reconocemos iguales¹⁵.

Siempre es fácil que tanto las ideologías seculares como algunas formas de pensamiento desarrolladas en el interior de la confesión cristiana se dejen apresar por la tendencia humana a la seguridad y definan lo no asimilado o lo excluido (social, económica o religiosamente) como espacio no asimilable y, por tanto, rechazable creándose espacios muertos de dolor sin horizonte humano. En un determinado cristianismo burgués así sucede como ha puesto de manifiesto Metz en Europa y tantos teólogos de la liberación apuntando al silenciamiento de la exclusión racial, económica, de género... a lo largo y ancho del mundo.

Frente a este silenciamiento siempre activo, la fe cristiana alza de continuo la cruz de Cristo que nunca se deja dominar ideológicamente debido a su terrible concreción: un

¹⁴ Tienen lo que se merecen /es necesario para el funcionamiento del libre mercado o de la sociedad sin clases / Dios lo quiso así...

¹⁵ “Hacer del sufrimiento un tabú implica cometer una injusticia contra los dolientes y enajenar a los ‘sanos’ de una dimensión esencial de su condición de hombres y de prójimo” (W. Kasper, “Dimensiones del problema del mal”, en: *Fe cristiana...*, 200-206, aquí p. 201). Nos hallaríamos hoy día bajo el campo de acción de uno de esas justificaciones humanas a gran escala nacida de la Ilustración. Lo mismo que existió una *theologia gloriae* que olvidaba no sólo la cruz sino las consecuencias que ésta imponía sobre el pensar teológico, el sentir creyente y el hacer cristiano, habríamos caído culturalmente bajo el campo de acción de una especie de *Illustratio gloriae* que habría dado lugar al silenciamiento de la opresión que produce toda ideología totalitaria por más que nazca, si esto es así en algún caso, de una voluntad de lucha contra el sufrimiento humano. Esto es lo que ha puesto de relieve la crítica de la Ilustración (no siempre del todo justa con ella), pero que no siempre se habría liberado de las escondidas argumentaciones que renueva en este mundo globalizado.

hombre justo torturado por los poderes político-religiosos¹⁶. Si como ha mostrado Girard todos los sistemas culturales viven del silenciamiento u ocultación de sus víctimas, en la experiencia judeocristiana culminada en Jesús, víctima silente pero no apropiable por las justificaciones circundantes, aparece lo nuevo, la revelación del silenciamiento, la revelación de la humanidad de los silenciados¹⁷. En el mismo Cristo confesado por la fe como hombre verdadero (*ecce homo, 'imagen de Dios' invisible*) su silencio durante la expulsión se convierte en palabra de humanización de todos los silenciados, para todos los sufrientes, para todos los que habitan en esos espacios muertos sin horizonte humano. Así la cruz de Cristo silencia el silenciamiento de nuestros sistemas de protección frente al sufrimiento, los denuncia ofreciendo la posibilidad de humanización de los excluidos y obligando a afrontar el reto de recrear una humanidad que debe acoger el sufrimiento en sí como tarea inevitable¹⁸.

Si en la cruz de Cristo el silencio de los dolientes toma la palabra, *ante* la cruz la palabra de otros se torna silencio cuando comprenden la verdad del crucificado y de los crucificados: el sufrimiento abandonado y desoído por sus propias justificaciones, la marginación o violencia impuesta para defensa de su bienestar. La cruz enfrenta al hombre con su responsabilidad humana para con la verdad de Dios y de los otros. Una responsabilidad que finalmente supone sufrir la cruz frente a los poderes del mundo que nunca se dejan vencer en la historia. Este es el camino radical de Cristo definido por Hb 12, 1-3. La cruz como última palabra de Cristo es la acogida del silenciamiento impuesto, como a tantos hombres, en un silencio que se entrega a Dios más allá de los poderes de la historia como gesto último de esperanza¹⁹.

Por tanto la cruz de Cristo aparece como espacio privilegiado en el discurso sobre Dios y el mal por cumplir la primera condición del discurso sobre el mal y el sufrimiento, el hablar desde las víctimas y abrir una perspectiva que no niegue ni la densidad del mal ni la verdad de Dios. Una perspectiva que diga que donde ya no hay historia todavía hay vida porque el silencio doliente no es olvidado. Pero necesitamos ir más lejos, ¿puede la cruz desarrollar un discurso soteriológico, es decir, un discurso que venza al mal en su mismo espacio? Esto es lo que pretendemos ahora reflexionar.

La cruz desmiente la ideología en la que el mal y el sufrimiento es impuesto por Dios como instrumento de su designio y, por tanto, revela el rechazo mismo de Dios al hombre que sufre.

IV. EL SENTIDO DE LA PALABRA Y LA CRUZ

¹⁶ Parecería fácil negar esta afirmación a la vista de la historia y de la argumentación reciente: la cruz enarbolada por los imperios y el poder opresor de la Iglesia. Sin embargo, en el exterior social o en el interior eclesial, ella siempre se eleva antes o después contra su propia utilización como es igualmente visible históricamente.

¹⁷ Cf. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona 2002,

¹⁸ Cf. J. Lois, "Cruz y cruces de nuestro tiempo", en: D. Borobio – A. Martínez (Coords), *La cruz camino...*, 197-215.

¹⁹ Metz habla de convertir la experiencia del mal en una pregunta escatológica y esto es precisamente lo que sucede en Jesús, en su caso y según la confesión creyente respondida y por tanto generadora de una nueva concepción del tiempo donde escatología e historia se tocan configurándose mutuamente.

Nos gustaría situar ahora el acontecimiento de la cruz de Cristo en el espacio de la configuración de la vida humana, en concreto del acontecimiento del lenguaje, para ver como tiene capacidad de asumirla, dirigirla e incluso someterla a una esperanza de salvación que es Dios mismo y que otorga al hombre la posibilidad de no quedar preso de la estructura de su vida tal y como esta se da en cuanto limitada y agredida. Nos gustaría manifestar como esta posibilidad revelada en la fe como salvífica radica en la misma estructura humana y, por tanto, no es extraña ni proyectada sobre el hombre sometiéndole a una forma de ser alienante.

- *El nacimiento*. La vida humana aparece marcada de inicio, en su forma más básica y primaria, por una experiencia pre-consciente y ligada al desarrollo de su facticidad carnal, que sitúa al hombre en la experiencia primigenia de una protección podríamos decir natural. El hombre no es arrojado al mundo sin haber sido antes recogido en un ámbito plácido, protector, alimenticio y comunal que es el seno materno²⁰. La etapa prenatal (y la primera etapa infantil como bebé) define al hombre como aquel que ha conocido el 'paraíso' sin saberlo. Esta experiencia primera básicamente física, similar a la animal, se configurará en la forma consciente y libre humana como una búsqueda e intento de construcción continuos de aquel espacio primero, paradisiaco, que ya nunca encontrará en la historia más que en pobres y fugaces experiencias.

Por tanto, la vida humana aparece, en un segundo momento a partir ya del nacimiento, en contraste con lo que la misma estructura corporal y psíquica parecería pedir, como distancia nunca reducible con la realidad y con los otros. El nacimiento a la individualidad concreta se vive como desgarramiento, como expulsión a un mundo frío, distante ya siempre (la comunión con el otro y con lo otro que se desea debe realizarse, no viene dada y nunca encontrará la plenitud anhelada), mortal (pues todo antes o después está marcado por la expiración). Así el niño se encontrará con su propio ser, ahora único y diferente de cualquier otro, en la experiencia de la falta, de la limitación, del no ser todo, de la debilidad, y en la necesidad de apropiarse la realidad y de ser sostenido por ella. Por más que lo pretenda, intentando por ejemplo someter al padre y a la madre a través del llanto, ya nunca podrá volver a su paraíso que, sin recordarlo conscientemente, sabe corporalmente que existió y, por tanto, que podría o debería existir.

- *La palabra*. En este contexto, la primera palabra del hombre es el llanto, grito inarticulado que quiere decir algo, pero que no puede hacerlo más que en una forma extraña a la vida nueva que aún no conoce. Este primer llanto que se realiza desde la experiencia de una especie de caída en el *sheol*, es una lamentación y una súplica. Una lamentación que percibe dolorosamente lo que ya no tiene y necesita: el abrazo carnal, la comunión interior, el descanso despreocupado... Y una súplica para que alguien que él no reconoce aún le salve, le dé este paraíso perdido: el alimento, el calor, la comunión, la paz... La primera palabra del hombre es así la súplica y el lamento. Pero, ¿no es ésta también la última?

Aparece así, en los primeros estados de la vida humana más básica una realidad que marcará constitutivamente la relación del hombre con la realidad, eso sí, ahora -más allá del estado animal- a través de su autoconciencia y su libertad, y por tanto de su decisión

²⁰ Bajo la guía de G. Siewerth en su *Métaphysique de l'enfance*, dice Fabrice Hadjadj: "Antes de ser arrojado al mundo el hombre es un ser acogido. Su primera morada es el vientre de una madre: 'Así, lo más original que perciben los sentidos, en su trascendencia más esencial, es el acto de un amor que protege y calienta' (G. Siewerth) [...] El cachorro de hombre se abre a una primera relación con el espacio como confianza. Porque, antes de ser un sistema métrico o tridimensional, el espacio es primeramente afectivo [...] En el recinto materna, ser y amor, espacio y confianza, alimento y abrazo no son distintos" (*La profundidad de los sexos. Para una mística de la carne*, Granada 2010, 170-1).

de construir este mundo que anhela. El lamento y la súplica se convierten en movimiento de apropiación del mundo, las palabras que van pronunciándose van haciéndose con la realidad con la que se busca una comunión inscrita en uno mismo y distanciada de sí desde el nacimiento. Saliendo del primer paraíso de carne materna llegamos a ser un yo libre, pero ahora necesitaríamos alcanzar una comunión perfecta y perpetua que nos falta y que hiere nuestra vida obligándola a definirse de continuo. Es en esta definición activa donde realizamos prefiguraciones de lo buscado a través de la confianza, la entrega y el amor, que descubrimos siempre limitadas, o creamos mundos espinosos que someten a los otros a través del dominio (económico, psíquico, sexual...) buscando angustiosamente la coincidencia de todo con nosotros mismos sin poder hacerlo y multiplicando el mal y el sufrimiento. La vida, que en la práctica es definida por el hombre como el arte de someter el mundo a la propia realidad alcanzando así identidad, terminará por aparecer como *ars morendi*. Se deberá reconocer esta herida básica que nos constituye, aceptar que esta herida se convertirá en mortal, bien por su propio desarrollo o bien por la agresión del mundo y de los otros sobre ella. Otros que sin embargo deberían ser los que la sostuvieran.

La vida comienza entonces, en cuando vida propiamente mía, apropiada, siempre frente al otro y a lo otro que ya no tengo ni me tiene, en una angustia de soledad, distancia y desamparo que anhela recuperar un espacio imposible y necesario que haga vivir nuestra individualidad sin que ésta quede definida por la soledad interior y nuestra libertad sin que esta quede definida por la lucha de identidades. Este comienzo, que repetimos no tiene más palabra que la inarticulada de un llanto busca, se hará palabra corporal de fe o desesperación a lo largo de la existencia. Fe confiada en que los otros, otro, lo otro pueden ofrecerme algo (o todo) lo que me falta. La fe estaría siempre en tensión por no encontrar nunca una realidad a la altura de su anhelo, fe por tanto siempre a punto de desesperar. “La verdadera fe comienza en medio de la desesperación”, se ha afirmado buscando describir el movimiento reflexivo de la teología fundamental de Metz²¹, algo que podrían suscribir tantos y tantos creyentes que han alcanzado una fe a la altura de la verdad humana, es decir de la soledad última donde la finitud y el mal pesan dramáticamente anhelando un amor y una redención que no se puede dar.

Ahora, este movimiento primario de la vida humana hacia la fe o de la fe²² se realiza no sólo en condiciones de falta, de búsqueda, de todavía-no, sino también en condiciones de agresión sufrida, de sometimiento del propio ser, de ya-no-nunca, de quiebra de horizontes... ya que las relaciones históricas de la humanidad no han resuelto este dinamismo desde la confianza mutua y la comunión de dones, espacio privilegiado de reconocimiento del paraíso anhelado, sino en el enfrentamiento que intenta recrear individualmente (en singular o plural: pueblos, razas, ideologías) el paraíso perdido con la expulsión o el sometimiento de quien parece robarlo o ponerlo en crisis. Eva, Caín, Egipto... y toda una larga lista de hombres humanos e inhumanos justificaría esta afirmación.

El grito inarticulado en el que nace el hombre aparece configurado en la historia no sólo como grito del que se siente arrojado a la vida, sino, también y sobre todo, del que es expulsado de ella (Abel, Nabo...). El grito inarticulado llamado a hacerse palabra de fe en las relaciones con el mundo y con los otros, aparece en nuestra historia articulado continuamente por palabras de desesperación, de queja, de lamento, que se extienden por

²¹ E. Schuster – R. Boschert-Kimmig, “Sobre el libro”, en J. B. Metz – E. Wiesel, *Esperar a pesar...*, 19.

²² Se trata de una fe que existe en el hombre como estructura básica, incluso corporal, en la petición que realiza, directa o indirectamente, para recibir lo que necesita y que tiene como presupuesto la argumentación básica “lo necesito, por tanto debe existir y tengo derecho a ello”.

el tiempo dejando constancia de que este mundo no es el mundo humano tal y como el hombre lo espera, lo busca y lo imagina. Si toda palabra es la forma de articular esta súplica originaria, empezando por la llamada a la madre o al padre, primeras palabras siempre en la dicción humana que busca e identifica en ellas alimento, calor, protección, el lenguaje, podríamos decir que todo lenguaje tiene su fundamento en la búsqueda que el hombre realiza de una plenitud comunal donde realizarse que no llega.

- *La apertura frustrada del lenguaje.* El lenguaje alcanzaría su culminación en la alabanza y la acción de gracias, formas de lenguaje que responden al descubrimiento de lo que busca el hombre, reflejo del encuentro con la plenitud buscada. Sin embargo, nunca la alabanza o la acción de gracias aparecen libres del lastre del tiempo y del mal, pues siempre se topan en la historia con la muerte. La limitación propia, la agresión sufrida, la experiencia de la anonadación, de la humillación, de la exclusión, del asesinato... termina por convertir el lenguaje, bajo el signo de la impotencia humana para configurar el mundo, en pura lamentación y súplica. Ésta es la última palabra. Ésta parece ser la última posibilidad de dicción humana. La acción de gracias, culminación del lenguaje humano, sólo parece existir como un intermedio siempre pasajero y, por tanto, irreal finalmente en relación al ser total del hombre. Si el lenguaje es la forma humana de dar sentido a la realidad situándola en referencia a sí, podemos observar que en él existe una ruptura interior que viene dada por lo que sabe pronunciar y lo que no puede realizar

¿Hay algún espacio donde esta palabra tenga visos de constituirse como definitiva del ser por encima de la lamentación, donde la acción de gracias se haga con el poder sobre la realidad? Si lo hubiera el mal estaría vencido en cuanto potencia absoluta.

- *El lenguaje profético y apocalíptico.* La muerte del hombre repite en alguna medida aquel acontecimiento del nacimiento, esta vez a partir no del paraíso poseído pero sin identidad personal aún adquirida, sino de la identidad adquirida en anhelo de un paraíso/tierra prometida nunca hallado. Además frente a la muerte, este paraíso puede aparecer sólo en forma de don pues el hombre se sabe impotente para fundarlo. El hombre en el sufrimiento padecido, sobre todo en aquellos que aparecen como injustos, excesivos, ilógicos, irreductibles a cualquier justificación a la altura de la humanidad que le habita, retoma la lamentación originaria a través del lenguaje apocalíptico, es decir, de acusación contra este mundo en poder del mal y en espera de la llegada de uno nuevo que haga justicia a la esperanza humana. Una palabra, esta lamentación apocalíptica, que puede ser política o religiosa. Esta última tiene especial interés en que no se pierda ninguno de los eliminados. No basta con un final glorioso para los últimos²³, sino que es necesaria la recapitulación justificadora de los que ya no habitan la historia pues fueron tragados por la injusticia²⁴. La palabra, entonces, en su lamento, se hace profecía de un mundo nuevo desarrollado en múltiples imágenes. En este discurso, Dios aparece así como meta-palabra, como palabra profética límite del lenguaje humano, como palabra impronunciable por no pertenecer al interior de su finitud, como referencia última frente a la cual, sin embargo, el lenguaje se haría verdadero en lo que él mismo quiere ser: alabanza y acción de gracias. El lenguaje adquiere así sentido en su intención primigenia cuando es lenguaje de oración frente a Dios en un camino que va del lamento a la alabanza, de la súplica a la acción de gracias; y Dios se confirma como verdadero

²³ Esta es la forma concreta de las políticas apocalípticas que suelen generar siempre un horror donde son aplicadas.

²⁴ “Su ‘intensidad mesiánica’ [de Cristo resucitado] penetra los espacios de la creación hasta sus mayores profundidades. Su ‘extensidad mesiánica’ penetra los tiempo de la creación hasta sus orígenes más lejanos” (J. Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, Madrid 1997, 87).

llevando al límite, imposible en el interior de la historia, la imaginada plenitud con la que ella se concibe para ser lo que es.

- *Cristo como palabra verdadera*. Aquí se sitúa la cruz de Cristo, pues en ella el lenguaje (el sentido) de la humanidad finita y sufriente, asumido por Cristo en la encarnación, se sitúa en este límite último donde afronta su verdad última, su coherencia entre lo que es y lo que quiere ser. San Juan afirma que el Hijo es la Palabra, pero ¿qué palabra?

En la cruz, Jesús recapitula esa palabra de lamento y súplica que empieza y termina siendo un grito inarticulado, la dicción humana en búsqueda de sentido frente a la muerte y al asesinato, frente al mal y el pecado. La muerte de Cristo aparece entonces como lugar humano donde se revela la vida de toda palabra que, crucificada, pide ser hecha acción de gracias y alabanza. Cristo en su cruz afronta finalmente el trayecto último de toda vida humana donde ésta se enfrenta a su falta de sostenimiento en sí y a su sometimiento o expulsión por los otros en aquel horizonte oscuro que es la pérdida sin más, la anonadación, la vida como soplo fugaz (el hombre como Abel), el *De profundis* de toda la humanidad. Jesús es la carne-lamento, la carne-súplica de lo humano ante Dios. Es la Palabra porque toda palabra se sabe en ella comprendida en su límite último. Hasta aquí debía llegar para ofrecer lo nuevo. Pero, ¿qué es lo nuevo?

Antes de este momento Jesús ha comido con los discípulos y les ha invitado a imaginar una mesa más allá de toda muerte y de todo odio (Lc 22, 18). Hasta ahora esta mesa de Dios era la imaginada por los profetas (Is25, 6ss). En este momento él, que a lo largo de su ministerio la había ofrecido presentándose como anfitrión de todos en la mesa de los hombres, se la apropia definitivamente y la somete a la prueba de la muerte. Para superarlos, esta cena nueva debe contener el mal y la muerte, y esto es lo que podemos ver en ella: el mal y la muerte que se le impondrán son simbolizados anticipadamente en la fracción del pan y el derramamiento del vino con los que identifica su cuerpo y su sangre, su vida. Se hacen presentes, pero no en el contexto de la lamentación, sino en el de la bendición y la acción de gracias a Dios, tal y como aparece en todos los relatos de institución que conservamos. Y es esta novedad la que cambia el sentido de la historia pues va a dar lugar a la apertura en ella de una palabra más abarcante que el lamento y que el mal en su mismo dominio. El lenguaje del lamento se sustituye por el de la acción de gracias frente a Dios. La palabra que definirá la vida de Cristo, su carne maltrecha, agredida, agónica no será solo el lamento por el que debe pasar, sino la entrega en acción de gracias al Padre, aquella realidad permanentemente fluyente de vida que le constituye. Pero, ¿tiene esto una realidad concreta más allá del gesto y de la voz que lo pronuncia?

En la cruz la acción de Jesús queda suspendida, su praxis remitida a la presencia de un Dios que nunca parece haber actuado como necesitaba la súplica de los hombres ya que la historia aún estaba en espera del paraíso anhelado, aunque retrasado y finalmente siempre perdido. Por eso, Jesús al haber afirmado a lo largo de todo su ministerio que el Reino estaba alboreando tiene aquí en la cruz el momento crítico donde su palabra y su acción puesta al servicio de la fe en el movimiento creador y recapitulador de Dios adquiere su consistencia como palabra final: si el Reino no llega a la muerte que produce la finitud y el mal éstos será siempre una amenaza y el Reino una profecía futura, no actual, un puro sueño y nada habrá cambiado²⁵. Pero si llega a ellos, el mal y la muerte

²⁵ “Cuando la pérdida representada no es aún de verdad la pérdida, porque la muerte queda distante, la salvación representada tampoco es aún la salvación, y por ello es llamada figura de la salvación, pues la *figura* es (en la acepción que la tradición cristiana ha dado a este término) una realidad que aún no ha alcanzado su verdad terminal” (P. Beauchamp, *Salmos noche y día*, Madrid 1981, 238-9). Son interesantes

sellarán su dominio sobre la acción histórica de Jesús. La cruz se alza, por tanto, como espacio de interrogación última sobre la verdad no sólo de la vida y la acción de Jesús, sino de toda la vida humana, sobre su consistencia. Sólo en ella la vida tiene posibilidad de abrirse en una fe que se sobreponga a la oscuridad que siempre se introduce entre el yo y su propia corporalidad mortal; entre el yo y los otros que no sólo no consiguen sostener la propia vida, sino que expulsan del espacio humano; y entre el yo y Dios mismo pues Dios no aparece en ninguna de sus bendiciones (cuando todo se pierden) y queda sólo en presencia desnuda, como *nada* de este mundo y, por tanto, manifestándose como vacío aquí y ahora. Es a este lugar a donde Cristo ha llevado a los suyos para hacerlos renacer. Y es para este momento para el que les ha preparado con su cena de ofrenda y acción de gracias. Sólo entrando en esta oscuridad aparece la luz nueva de la vida que no se manifiesta aquí sino como tinieblas agónicas (Lc 23, 44).

Cristo, en la cena, se ofrece a sí mismo como vida donde vivir el dolor y la muerte. Entrando en la ruptura última de la vida abre un espacio de participación para los suyos no sólo para que mueran con él, sino para que en su muerte puedan ser habitados por la entrega en acción de gracias al Padre que él realiza y que configura su muerte. Cristo con esta fe que define todo espacio histórico como situado en manos de Dios, que comprende a Dios como potencia de amor preocupado de cada realidad (los lirios del campo, los pájaros del cielo, hasta los pelos de vuestra cabeza), sitúa todo sufrimiento en el interior de esta potencia indomitable por el mal que es el amor creativo-paternal de Dios²⁶. Aquí, en esta mesa que se convertirá en el centro de la vida creyente, Cristo reta al tiempo, a la muerte, al poder del mal y del odio que se revelan incapaces de configurar su humanidad, de someterla a sus parámetros. Es esta nueva humanidad, liberada del poder del mal y de la muerte, cuando sea confirmada por Dios en la resurrección la que se convertirá en novedad histórica y aparecerá como lugar salvífico donde alimentar la nueva vida: *tomad y comed esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros*. Se trata de palabras que provienen de una historia nueva, que abre ya aquí, antes incluso de la resurrección los albores del día octavo, del día de la salvación. Cristo se hace eucaristía y así es la Palabra.

El cristiano no resuelve el problema del mal y el sufrimiento intrahistóricamente por más que se empeñe en la lucha contra él, ni ofrece un sentido justificador para él, sino que lo convierte en el camino desértico pero seguro, alimentado por el cuerpo eucarístico de Jesús, hacia la hondura de su ser (en Dios) y la propia plenitud (en Dios). El cristiano envuelve todo mal y sufrimiento en la acción eucarística donde se sabe abrazado ya por el octavo día de su vida, por el lenguaje pleno ya dado en la humanidad de Jesús y que él puede ahora pronunciar como palabra con sentido para su vida (Filp 3, 20).

La fe cristiana piensa el mal y el sufrimiento en lucha no sólo de razón ni sólo de voluntad moral, sino de fe: lucha entre la oscuridad fáctica del mundo y la tenue

en la lógica argumentativa que vamos a seguir las reflexiones que este autor hace sobre el salmo 22 que está comentando (pp. 217-51). De igual manera A. Lacocque comentando el mismo salmo va a coincidir en el itinerario de fondo haciendo de Jesús la recapitulación del dolor expresado en la primera parte (lamento-súplica) al apropiárselo y, más al fondo, el recapitulador escatológico de la asamblea en acción de gracias que aparece en la segunda parte del salmo bajo la acción liberadora de Dios, en: A. Lacocque – P. Ricoeur, *Pensar la Biblia. Estudios hermenéuticos y exegéticos*, Barcelona 2001, 199-220: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”.

²⁶ Para Jesús “*Dios es la gratuidad de su gratuidad*. Él es la fuente de todos los posibles que hay en él y que hace surgir a su alrededor. No una explicación, sí una condición permanente (...) Una figura de la gratuidad total para que sea posible la gratuidad siempre limitada, y por tanto indefinida, del hombre” (H. Bourgeois, *El Dios de los Cristianos*, Madrid 1979, 53).

luminosidad que nace de la acción de gracias de Cristo a la que unimos nuestros anhelos celebrando su cuerpo viviente, eucarístico. Así la cruz de Cristo se inscribe en la eternidad de Dios como espacio para poder hablar y gritar lo que no somos aún y lo que hemos dejado de ser en nuestro pecado de humanidad compartida, lo que ni somos ni ya podemos ser por nosotros mismos y necesitamos. En este sentido la cruz de Cristo es el espacio interior de Dios donde se produce la intercesión constante. Nunca la vida de los crucificados está, por tanto, fuera del espacio de Dios pues el Hijo la ha insertado con su encarnación y su pasión en la comunión relacional entre el Padre y él. La vida del Padre otorgada desde toda la eternidad al Hijo debe atravesar ahora este desierto que es nuestra historia en su mismo interior trinitario y en este movimiento la va fecundando en la medida en que se ha producido la unión entre el Hijo y la creación. Este acontecimiento tiene lugar en la celebración eucarística donde el hombre accede a la conciencia de este acontecimiento haciendo de él su alimento constante, su lugar de configuración humana. Con esto llegamos al siguiente momento de nuestra reflexión.

V. LA SACRAMENTALIDAD LITÚRGICA COMO TEODICEA

A partir del Concilio Vaticano II, en especial con la constitución *Sacrosanctum Concilium*, la liturgia se configuró en la comprensión eclesial como actualización del Misterio Pascual²⁷. Se describe como acontecimiento dialógico, actualizador del diálogo de Jesús con el Padre sellado en el ofrecimiento mutuo y total de vida entre Cristo y el Padre o, en otras palabras, en la muerte y resurrección que son la forma histórica de su relación constitutiva. A la vez, apareció como acontecimiento abierto a la participación de los fieles donde los trabajos de nuestra historia quedan recapitulados en el pan y en el vino que Cristo hace suyos y que entonces se perciben dirigidos por esta lógica dialógico-pascual de muerte y resurrección en continuo movimiento hasta la consumación de la realidad²⁸. Raimond Yohanni afirma en esta línea: “La eucaristía es la generación del hombre y del universo pascual”²⁹.

Cristo en la liturgia sacramental aparece con su ser habitado por el abismo de su pérdida, por la fractura de su ser, por la presencia en el *sheol* del que surge de continuo asumiéndonos en sí. Se actualiza celebrativamente el misterio de la encarnación en el sentido de que el Hijo ya no es sin la carne de la historia, nuestra carne mortal. Por tanto, el memorial de su muerte incluye, podríamos decir, la muerte que cada día se hace presente a Dios en Cristo a través de su unión con nuestras muertes. A la vez esta muerte se presenta atravesada por una vida recibida que lo abarca, lo fecunda, lo eleva, lo glorifica. La muerte de Cristo es entonces es muerte resucitada, la entrega es entonces espacio habitado por el ser de Dios, la muerte es sólo renuncia a vivir de sí o, en positivo, la acogida personal del don desde el que él es incluso en condiciones de expulsión del mundo. La celebración de la resurrección es celebración en el mismo momento de la muerte de Cristo donde los abismos del mundo son visitados y asumidos en el

²⁷ L. Maldonado, *Eucaristía en devenir*, Santander 1997, 205-17.

²⁸ “El misterio pascual se realiza en los fieles de manera sacramental. Así, a través de esa mediación, son incorporados al destino del Señor en su paso de la muerte a la vida. Con lo cual se afirma que la liturgia en su núcleo central no es sino la presencia sacramental del Señor en su actuar dinámico, en su acción salvífica, así como la co-realización sacramental de ese actual a través de los fieles” (L. Maldonado, *Eucaristía...*, 215).

²⁹ R. Johanny, *L'eucaristia cammino di resurrezione*, Magnazo 2008, 98.

movimiento de ascenso donado hacia la vida gloriosa de Dios, tal y como se expresa en los iconos orientales de la *anástasis*. “Podríamos decir que la eucaristía es la resurrección de Cristo en expansión. El mundo está ya trabajado secretamente por una energía de resurrección que se difunde por doquier. Es inundado de alegría pascual y lentamente transfigurado por la potencia del Resucitado. Todo asume un nuevo sentido. El nudo de separación ha desaparecido. Si el pecado intenta aún obstaculizar e, si puede, imponer su ley, existe un lugar en el que no tiene poder, la eucaristía, porque el pan y el vino han recibido la plenitud de la vida: ya no hay espacio para la muerte. De la misma manera no hay ya espacio para la muerte en el que come el pan y el vino de la resurrección, en la medida en que deja entrar en sí la plenitud de la vida: al Viviente en persona”³⁰.

El mal, la muerte y el sufrimiento aparecen en el interior del Misterio Pascual como abismo en superación. No desaparecen, sino que son convertidos en lugar de redescubrimiento de la creatividad originaria de Dios. Es desde aquí desde donde se alza la confesión de que nada puede arrancar al mundo unido a Cristo de este constitutivo y fecundo fluir del amor eterno del Padre hacia el Hijo y su cuerpo extenso que es la creación, sacramentalmente la Iglesia. El mal activo aún en su dominio que es la historia está, pues, derrotado por una sobreabundancia de la gracia que es la sobreabundancia de la vida de Dios sobre la creación. No hay explicación para él, pero existe una confesión que posibilita habitar el mundo en acción de gracias. Confesión celebrativa, radicada en la unión con Cristo que se ha dado en el cristiano desde el Bautismo cuando fue sepultado con él para con él resucitar (Rom 6).

Pero, ¿qué se ve en la celebración de este misterio pascual? ¿qué podemos ver en la acción eucarística? Sólo la fe de la comunidad que se sostiene mutuamente en un fluir interrelacional de dudas y confesiones, llantos y cantos como en los relatos evangélicos pospascuales; la fe de la comunidad sufriende alrededor de la acción de gracias que define en la comida eucarística la muerte de Cristo como acontecimiento de vida. Sólo el claroscuro del intermedio entre la historia y la eternidad, entre el final del séptimo día y el comienzo del primer día de la nueva creación, como en los relatos evangélicos pospascuales. Sólo la afirmación de algunos de que Cristo parte el pan con ellos desde el Reino prometido y así le reconocen vivo, aunque no puedan retenerlo para convencer al mundo (o a sí mismos), como en los relatos evangélicos pospascuales.

La eucaristía aparece entonces como el lugar por excelencia no para explicar el mal y el sufrimiento, no para justificar a Dios, ni para arreglar la historia, sino para convertir la mirada de muerte a la que nos ha atado un mundo sometido al mal y al pecado en una mirada nueva que perciba incluso en el dolor la compañía de Cristo ‘autor y perfeccionador de la fe y el amor’, compañía que se responde con la alabanza y la acción de gracias al percibir en él a Dios mismo como don primero y último para el hombre, como nuevo espacio de vida al que conducen los dolores de parto de la nueva creación donde ya no cabe ni lamentación ni súplica, sino sólo la alabanza y la acción de gracias (Apoc 7, 9-17). La eucaristía es el lugar de constitución de lo humano porque en ella aparece el tránsito del lamento a la acción de gracias ante el don de Dios que nos une consigo en un cuerpo glorioso e impensable desde la historia³¹.

³⁰ R. Johanny, *L'eucaristia...*, 129.

³¹ “Litúrgicamente somos prisioneros de una lógica -la de la alabanza- sobre la cual la muerte no ejerce ningún poder y no proyecta ninguna sombra. [...] Quizá no sabemos a ciencia cierta qué significa alabar y rezamos por razones distintas de la alabanza. Pero el presente de la liturgia en el que queremos que Dios nos «baste», escapa a toda determinación que el ser-hacia-la-muerte pueda imponer a un presente, y el régimen de presencia que nos propone, aún si da testimonio adecuado de nuestra historicidad, establece entre el hoy de la historia y nuestro porvenir absoluto una continuidad más fuerte que toda discontinuidad” (J.-Y. Lacoste, *Experiencia y absoluto*, Salamanca 2010, 84-5).

En este sentido, la fe nos llama a recoger todo dolor, todo sufrimiento propio y ajeno en nuestras manos, y acogerlos con el espíritu de Cristo como lugares para la fe y el amor superando toda desesperación y resentimiento. Es en este espacio donde todos los esfuerzos (necesarios y pedidos por Dios) en el compromiso contra el mal del mundo no se agotan ante su poder que siempre termina diciendo la última palabra en la historia.

La eucaristía como centro y culmen de la vida eclesial, lo es también de se reflexión teológica y, por tanto, de su teodicea³². Quizá pueda decirse que lo es de toda la historia humana, como lo celebra el Apocalipsis al describir la liturgia celeste. En ella, el universo siempre quebrado de nuestra vida, va adquiriendo nuevos contornos en la identificación con Cristo. La vivencia del desfondamiento humano a partir de la confianza filial y agradecida en Dios y la entrega a fondo perdido a los hombres crea un nuevo *status creatural* que nunca será visible en la historia, pero que la redime de su desesperanza³³. No hay otro camino para vivir el sufrimiento que produce el mal sino el de injertarlo en el misterio pascual celebrado memorialmente en la liturgia, aunque no baste la mera celebración como instrumento externo y utilitarista de nuestras manos.

Es esta actualización del amor crucificado y viviente de Cristo donde el mal se anonada al no poder arrancar al hombre de la creatividad del amor divino siempre actual (Rom 8, 31-39)³⁴. Es en la espera de ser alentados por el Espíritu que vivificó finalmente a Cristo en su muerte y que se solicita en la epiclesis sobre los dones de Dios, que son nuestra vida y que presentamos en el altar junto a la de Cristo, donde acontece la apertura de la historia. Es en la eucaristía donde no sólo se puede afrontar el propio dolor, sino donde se encuentra la esperanza y la compañía necesaria para asumir los dolores que nacen de una vida en verdad y justicia para con los hijos de Dios humillados por este mundo.

VI. LA ATRACCIÓN PAGANA DE LA CRUZ Y SU REPULSIÓN CRISTIANA

Después de todo lo dicho parece que la fe cristiana por mas que lleve inscrito en su forma existencial el amor mutuo, el servicio a los más necesitados, el sostenimiento de los débiles... termina por ser un camino de fe hacia la cruz, pues todo amor, servicio, compromiso quedará inevitablemente crucificado por la finitud y el pecado. Muchas cosas había realizado Jesús en Galilea, pero finalmente tuvo que ir a morir en Jerusalén. Incluso si después no supieron o pudieron soportar la situación, los discípulos ya lo había comprendido de antemano: “vamos y muramos con él” (Jn 14, 5)³⁵.

³² A. Gesché ha reflexionado sobre el puesto de la liturgia en la reflexión cristiana sobre el mal pero sólo como ámbito ya salvado de referencia para la creación. Nuestro planteamiento ha querido ver en ella algo más: un espacio de tránsito y configuración. Cf. Id., *Dios para pensar...*, 149-53.

³³ “Lo absoluto que nos promete una paz que no pasará puede otorgárnosla en el tiempo que nos lleva a la muerte, y la liturgia es el poder de aceptar tal don” (J.-Y. Lacoste, *Experiencia y...*, 118).

³⁴ Esta experiencia convertida en espiritualidad puede verse en la mística Juliana de Norwich. Puede verse una selección de sus pensamientos en esta perspectiva en J. de Norwich, *Envueltos en el amor*, Madrid 1999.

³⁵ “El consuelo bíblico no nos transporta a un reino mítico de armonía exenta de tensión y plena reconciliación con nosotros mismos (...) La ‘pobreza de espíritu’, raíz de todo consuelo, nunca se da al margen de la inquietud mística de la pregunta dirigida a Dios en demanda de explicación, ni siquiera en el cristianismo. También la mística cristiana pide ser entendida como una mística del sufrimiento en razón de Dios” (J. B. Metz, *Memoria passionis...*, 38).

Sería una blasfemia pedir a los oprimidos por cualquier causa que sufran sin más o decirles que están obligados por Dios a someterse a sus sufrimientos, en especial a los provocados por el mal del mundo. Nada de esto pretendemos decir, hay que enfrentarse al mal y al sufrimiento, aunque se sepa de antemano que éste no desaparecerá en la historia. Así lo hizo Cristo y así lo mandó hacer. Pero, las armas que finalmente sostienen y que vencen en este combate no son aquellas que reducen el montante del dolor solucionando algún problema, sino la esperanza y la fe que nacen de la apertura de la historia manifestada en la celebración eucarística del Misterio Pascual³⁶.

La cruz de Cristo aparece entonces como una realidad incómoda, como memoria de quienes somos pero, a la vez, de quienes podemos llegar a ser entregándonos a ella con los mismos sentimientos de Cristo (Filp 2, 6-11)³⁷. Esta cruz no es atractiva para quien la observa más allá de sus atributos artísticos o de identificación cultural. Estos son fuente (cada vez más evidente) de orgullo, vanidad e idolatría. La cruz asusta, repele, invita a hacer tratos con Cristo mismo por evitarla... La Cruz, incluso en el ámbito devocional, puede paganizarse fácilmente. La cruz de Cristo es siempre crucificante, y sólo así aparece como espacio otorgado de salvación. Es al que acepta su crucifixión al que Cristo promete el Reino. La cruz de Cristo por eso no es en sentido estricto un instrumento de salvación, sin un espacio de relación salvífica, un acontecimiento relacional que no exime de la propia cruz, sino que hace de ella un lugar donde el final de la historia se abre al principio de Dios. La eucaristía, por tanto, al celebrar este misterio pascual no puede dar nada a quien busca en ella una celebración con valor sustitutivo de la propia vida.

La eucaristía es en medio del mal y del sufrimiento un ámbito mortal porque define así la vida histórica cuando esperaríamos ingenuamente ser liberados del paso por ellos, pero a la vez es el ámbito de esperanza radical porque en el extremo mortal de la historia adelantado en cada fractura humana se oye la acción de gracias del cuerpo resucitado de Jesús que nos reúne como su propio cuerpo que va resucitando.

VII. ULTIMO APUNTE

Parecería fácil conocer los demonios con los que hay que luchar para vencer el mal y el sufrimiento: los *malos* del mundo. Sin embargo, esto no es lo definitivo, ahora sabemos quien es el ángel con el que el cristiano que sufre ha de luchar, como Jacob, para ser bendecido. Se trata del mismo Cristo. ¿No es todo el evangelio una lucha de Cristo con sus discípulos hasta que se dejaron llevar hasta la cruz con confianza en Dios y proexistencia incluso hasta el perdón de los enemigos?

No está hecha la imagen de Dios en nosotros de antemano, y eso hace difícil caminar hacia él más aún cuando nos golpea el mal y el sufrimiento dejándonos envueltos en su hermenéutica del mundo. No conocemos a Dios verdaderamente hasta que no

³⁶ “Siempre que, al hablar de la lucha contra el mal, se empiece por discursos de moral, individual o social (aquí es la misma cosa), nos quedaremos donde estábamos, sin llegar a la desmesura del mal”, un poco más adelante continua “no se trata de que dejemos al margen la justicia, sino de reconocer sus límites en el debate y en el combate que nos ocupan” (A. Gesché, *Dios para pensar...*, 91.96).

³⁷ En esta línea nos parecen muy sugerentes y atinadas las reflexiones de G. Moioli, ofrecidas además bajo el peso de una dolorosa enfermedad que le llevaría poco después a la muerte, en: *La parola della croce*, Milano 2009, 45-77: “Chiamare croce il dolore dell’uomo?”.

entramos en comunión con la cruz de Cristo. Tampoco nuestra propia humanidad. Sólo allí, al morir del todo a nosotros mismos, se ve el verdadero rostro de Dios.

El caos, el mal, el sufrimiento tienen la última palabra en la historia siempre. Quien diga lo contrario todavía no conoce el verdadero rostro del dragón dibujado por el Apocalipsis. Siempre existirá la posibilidad de negar la bondad de la creación y, por tanto, si es que es creada la historia, de negar la bondad de Dios a la vista de tanto dolor como se extiende por el mundo. Es Satán el príncipe de este mundo y, por eso, siempre habrá lugar para negar otra cosa que lo que aparece en este intermedio entre la nada originaria y la nada final que es el mundo, o entre el siempre igual movimiento en el que el mundo se traga a sí mismo eternamente. Porque siempre el hombre será llevado contra las cuerdas y golpeado sin que nadie tire la toalla antes de su muerte. Todos moriremos incompletos, heridos, vencidos, pero en ese momento que empieza cada día y que es el levantarse a la vida mortal, a la vida agredida, a la vida degradada del mundo, existe una súplica recogida por Cristo,alzada en lamento sin palabras y transformada para nosotros en acción de gracias en la historia. Este es el acontecimiento donde podemos descubrirnos envueltos en una bendición primigenia y recapituladota (Col 1, 15-20).

No hay explicación para Dios en este mundo, sólo existe la confesión de que lo que anhela desde siempre la misma vida parece ser comprendido, expresado y culminado en este cuerpo de Cristo en el que aparece Dios como fuente originaria y eterna de ser. Sólo la celebración donde los esfuerzos de los hombres unidos en este pan que siempre es pan partido y en este cáliz que siempre es derramado, encuentra alguien que los toma en sus manos y los dirige al misterio último que funda originariamente el mundo y del que espera su consumación.

La lucha contra el mal y el sufrimiento no es sólo contra sus causas históricas, es más radicalmente la lucha interior del amor contra el odio suscitado por el peso las agresiones sufridas, y finalmente la luchar de la fe contra las dudas suscitadas por el poder inmenso del mal en el mundo. Y este amor y esta fe sólo se encuentran en la cruz de Cristo, verdadera piedra de Yaboc. Si nos confiamos a Cristo nos convertimos en himno de alabanza para la gloria de Dios (Ef 1, 11-14), cuerpos de acción de gracias y bendición, en los que las heridas del mal serán sólo cicatrices llenas de vida, la vida del eterno y sobreabundante amor de Dios porque Cristo, como prometió, vencerá en nosotros. Entonces lo que anhelaban nuestras palabras desde siempre se vestirá de realidad.

Quizá ahora se pueda entender aquellos versos (por otra parte, tan fáciles de malinterpretar) de Santa Teresa:

*En la cruz está / la vida y el consuelo,
y ella sola es el camino / para el cielo. [...]
Después que se puso / en cruz el Salvador,
en la cruz está / "la gloria y el honor",
y en el padecer dolor / vida y consuelo,
y el camino más seguro / para el cielo.*

Publicado en:

Francisco García (coord.), *Caminos hacia Dios*, Salamanca 2011, 103-129.