

En
clave
de
mujer...



**Así vemos
a Dios**

Isabel Gómez-Acebo • Felisa Elizondo
María Claustre Solé • María del Carmen Aparicio
Trinidad León • Elisa Estévez

Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

Desclée De Brouwer



E

l pensamiento teológico ha estado, hasta ayer, en manos de los varones, con lo que la reflexión y el razonamiento sobre Dios se nos ha hurtado a las mujeres. En el ámbito de la mística hay figuras femeninas que han rivalizado en intensidad y profundidad con los mejores, aunque su condición de iletradas hizo que se perdieran muchos testimonios de nuestro sexo que hubieran resultado igualmente valiosos.

Actualmente el problema femenino para hablar de Dios es que todo el lenguaje y las categorías acuñadas se han hecho por varones y desde los valores que éstos consideran como excelsos: omnipotencia, trascendencia, luminosidad... lo que choca de frente con la sensibilidad de los débiles –donde tradicionalmente nos encuadramos las mujeres– que ven a un Dios inmanente compartiendo la vida del sufrimiento.

A pesar de la existencia de estos impedimentos, algunas teólogas nos ofrecen desde cinco ángulos distintos su visión de Dios con la ilusión de que aumente en los lectores el interés por adentrarse, cada día más, en los arcanos del ser que definimos como Amor.



asociación de teólogas españolas

ISBN 84-330-1553-2



9 788433 015532

Desclée De Brouwer

Así vemos a Dios

Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

Felisa Elizondo

María Claustre Solé

María del Carmen Aparicio

Trinidad León

Elisa Estévez

Desclée De Brouwer

Diseño de portada: EGO Comunicación

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S. A. 2001
C/ Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.desclee.com
info@desclee.com

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1553-2
Depósito Legal: BI-0038/01
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

Presentación	9
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	
1. El Dios creador	17
<i>Felisa Elizondo</i>	
2. El Dios desconcertante. En algunos textos del AT	57
<i>María Claustre Solé</i>	
3. El Dios sufriente	121
<i>María del Carmen Aparicio</i>	
4. El Dios relacional. El encuentro y la elusividad de un Dios comunicativo.....	161
<i>Trinidad León</i>	
5. De ternuras y fidelidades. El Dios de entrañas compasivas	241
<i>Elisa Estévez</i>	

Presentación

Isabel Gómez-Acebo

Isabel Gómez-Acebo es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas, donde actualmente imparte cursos de teología. Casada y madre de 6 hijos, ha escrito *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid, 1994, y ha colaborado en *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella 1993, y en *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Verbo Divino, Estella, 1996, además de publicar numerosos artículos en revistas. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas. Dirige y participa en la colección *En Clave de Mujer*, en la que se inserta este libro.

PRESENTACIÓN

Isabel Gómez-Acebo

PUEDE SORPRENDER QUE UNA COLECCIÓN DE LIBROS de teología y espiritualidad no haya abordado hasta ahora el tema sobre Dios. Todas las obras anteriores y todas las que sigamos publicando no tienen otra intención que servir de mediación en el camino de las personas hacia Él. De aquí, que creamos conveniente y llegada la hora, de ofrecer el pensamiento que sobre su persona tienen algunas mujeres. No es otra la razón del nacimiento de este libro.

Resulta ya un tópico la afirmación de que la realidad tiene distinta forma y color dependiendo del lugar en el que la persona que la describe se halla situada. No se ven igual las cosas desde la última planta de un rascacielos que desde una casa al nivel del mar. Tampoco ven la empresa de la misma manera el presidente de la entidad y el ascensorista del centro de trabajo.

En esta línea de razonamiento se ha discutido mucho si las mujeres tienen una visión del mundo distinta por el hecho de ser mujeres o por la educación que han recibido, y las respuestas son dispares. Pocos niegan la diferencia pero se discute sobre el origen que la ha

motivado. ¿Por qué pensamos distinto a la hora de imaginar a Dios? No creo que puede haber una contestación unánime, más bien las encontraremos para todos los gustos, pero creo que es bueno apuntar algunos hechos que intervienen en nuestras visiones.

El pensamiento teológico ha estado hasta ayer en manos de varones, con lo que la reflexión y el razonamiento sobre el ser divino se nos ha hurtado. A las mujeres nos quedaba la vía de la mística y del pensamiento que nace de la relación con Dios. Las figuras femeninas en ese contexto rivalizan con los varones en intensidad y profundidad, a pesar de que sus números son mucho menores. Nos ha quedado constancia de los escritos de un elenco femenino pequeño, pues hay que tener en cuenta el gran número de mujeres iletradas, lo que imposibilitaba la transmisión de su pensamiento.

Podemos dar un paso más en la dificultad femenina de transmitir sus sensaciones al hablar del lenguaje. Todas las palabras que hablan de Dios están acuñadas por varones y colocan en el mundo divino los rasgos que su sexo valora: omnipotencia, trascendencia, luminosidad... Esto choca de frente con la sensibilidad de los débiles, donde tradicionalmente nos encuadramos las mujeres, que ven a Dios compartiendo su vida de sufrimiento, a un Dios inmanente y por lo tanto más cercano, a un Dios de la noche y no de la luz del mediodía. Son experiencias tan contracorriente del pensamiento oficial que fueron en algunos casos tachadas de heréticas y, en otros, las mujeres prefirieron callar antes de entrar en colisión con un razonar filosófico que les era ajeno y extraño.

Desde hace poco más de 40 años el número de mujeres que ha entrado en el campo de la teología, y por ello del pensamiento sobre Dios, ha crecido. Todavía son pocas, especialmente si se comparan a los varones, pero las hay, algo impensable hace unos años. Su existencia nos empuja a cuestionarnos sobre los tipos de problemas de expresión con los que se encuentran y si son semejantes a los de las mujeres de ayer.

Pienso que sigue habiéndolos, aunque al aumentar la libertad hayan bajado de intensidad. Estamos en una fase en la que todavía no se han creado categorías de lenguaje que expresen al Dios en el que creemos muchas mujeres. Hablar de la debilidad o de la inmanencia de Dios sigue creando rechazo en muchos círculos, a pesar de que nuestro redentor murió fracasado en una cruz; adentrarnos en la descripción de un Dios que se parece a nosotras sigue produciendo sonrisa y sorna en muchos contextos. La frase del Génesis: "Varón y mujer los creó a su imagen" rige a nivel de teoría, pero es frecuentemente rechazada en la práctica. Nunca es fácil desmarcarse de todo el pensamiento oficial, con lo que muchas mujeres siguen describiendo a Dios con unos atributos en los que creen a medias. A pesar de estos impedimentos y de nuestra conciencia de estar inmersas en ellos, algunas teólogas nos ofrecen su visión de Dios en esta obra. Les hemos pedido que lo hagan bajo cinco epígrafes distintos para poder contar con ángulos diversos de acercamiento..., y así lo han hecho.

Felisa Elizondo, en el primer capítulo, nos sitúa ante el Dios que crea, ante los grandes cuestionamientos de la física moderna, la relación del cosmos con su Creador y la responsabilidad de los seres humanos en la buena gestión del universo; pero sobre todo nos habla de una nueva creación que todos los seres esperamos gozosos y que queda en manos de Cristo. Su resurrección es plenitud que alcanza a la humanidad y a través de ella a todo lo existente.

Es en este siglo cuando la teología ha comprendido que hablar de Dios creador no es tanto hablar sobre el comienzo del mundo como de su sentido y final en manos de Dios. Descansamos en su corazón, y eso nos da garantías más que suficientes para estar tranquilos, pues Dios es un Padre que cuida de la vida con atenciones maternas.

En el siguiente capítulo, Claustre Solé nos permite recorrer de su mano una serie de textos del AT que nos hablan de un Dios que nos parece desconcertante. No quiere que sepamos su nombre, pues su conocimiento se reserva a sus acciones. Nos sorprende con su

predilección por los pequeños y débiles. Nos confunde cuando a la persona que le pide respuestas le replica con nuevas preguntas.

Pero es sobre todo en el libro de Job donde su rostro desconcertante emerge con más fuerza ya que, el Dios amor parece burlarse del dolor de los seres humanos. Job se considera abandonado y solo, y a sus preguntas Dios responde con una lección de historia natural. Es una pedagogía que intenta demostrar la gran distancia que existe entre Dios y los seres creados para que las personas aceptemos la incapacidad de llegar a un conocimiento de Dios que no sea experiencial. Dios siempre será el eterno desconcertante.

El escándalo de un Dios omnipotente que ve con indiferencia el sufrimiento de las criaturas es tratado por María del Carmen Aparicio. ¿Dónde está Dios cuando hay dolor en el mundo? ¿Es incapaz de sufrir? ¿Se puede amar sin compartir la suerte del ser amado? Una serie de textos del AT van apuntando respuestas, pero se quedan cortas. La gran contestación nos viene con la figura de Jesucristo.

El texto básico es la frase del evangelio que nos habla de un Dios que es compasivo, es decir, de un Dios capaz de sufrir-con, de un Dios que hace suyo el sufrimiento de la humanidad. Ése es el Dios que describe Jesús y ése es el comportamiento que sigue el revelador del Padre. Nuestro credo no resuelve los problemas que tiene el sufrimiento, pero ayuda a conllevarlos la certeza de que Dios camina a nuestro lado prometiendo un final feliz; un final cuya primicia fue la resurrección de Cristo.

El libro sigue con Trinidad León y sus reflexiones sobre el Dios relacional. Será precisamente la Trinidad el eje sobre el que gire este capítulo, pero una Trinidad que desde una perspectiva femenina presenta cualidades novedosas. El Padre es descrito por Jesús con una profusión de imágenes que rompen la literalidad de las identificaciones masculinas o femeninas para su persona. Sin embargo, la historia del cristianismo ahogó todas las que lo alejaban del poder omnímodo, olvidando la imagen del crucificado o la del Hijo que se gestaba en el vientre de una madre.

Apoyándose en la teología feminista la autora nos ofrece un nuevo rostro del Dios relacional que se oculta y camina a hurtadillas junto con la mujer, haciéndose cómplice de sus veleidades, y sobre todo apoyando la defensa de la vida. Esa teología trinitaria descubre que en el corazón de Dios no hay una monarquía, sino una koinonía; una relación de amistad e interdependencia que debe ser modelo de convivencia humana.

Cierra el libro el capítulo que dedica Elisa Estévez al Dios de entrañas compasivas, una definición estrechamente ligada al mundo de las mujeres en cuanto que en hebreo es un término que hace referencia al útero femenino. Es la experiencia amorosa que de un modo natural brota ante el fruto de las entrañas y que Dios experimenta ante el pueblo que ha elegido. Jesús expande ese amor de Dios sacándole de las fronteras de Israel y haciendo participar a toda la creación de su amor maternal.

La experiencia de filiación que recorre todo el NT fundamenta unas relaciones humanas marcadas por la fraternidad, pues a los ojos de Dios todos los hijos son iguales. No hay entre ellos señores ni maestros, si acaso la preferencia se inclina hacia los más desfavorecidos de cada momento. La gran familia se vuelca a favor de los marginados porque las huellas de Dios en la historia actúan como provocación recreadora de humanidad nueva. Ésta es la oferta del libro que confiamos aumente en los lectores el gusto por Dios y el interés por adentrarnos, cada día más, en los arcanos de un Ser que definimos fundamentalmente como Amor.

El Dios Creador

Felisa Elizondo

Felisa Elizondo. Licenciada en Filosofía y Letras (Clásicas) y Doctora en Teología. Profesora de Antropología en el Instituto Superior de Pastoral (Madrid) de la Universidad Pontificia de Salamanca y en el de Ciencias Religiosas de la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid. Es miembro de la Asociación Europea de Teología Católica y de la de Teólogas Españolas. Ha publicado *Conocer por experiencia*, Ed. Revista Española de Teología, Madrid, 1992; *Las mujeres en la Iglesia, una cuestión abierta*, Ed. S.M., Madrid, 1998 y diversos trabajos en colaboración, así como artículos varios sobre temas de su especialidad.

EL DIOS CREADOR

Felisa Elizondo

LOS CREYENTES HAN CONFESADO SIN INTERRUPCIÓN ALGUNA que Dios es *Creador* al recitar el *Credo* y otras fórmulas oracionales. Pero este título, que apunta al misterio personal en que todo encuentra su último fundamento, y a una presencia que alumbra y se oculta a la vez en la que existe, ha recibido un tratamiento desigual a lo largo de los siglos por parte de la teología. Además, ha tenido un eco diverso también en la espiritualidad. De ahí que resulte de interés rastrear la historia de la doctrina para sondear ese fondo al que se refiere el artículo que reza así: "Creo en Dios Padre Omnipotente, *creador* de cielo y tierra...".

La creación revisitada

Al comienzo de un trabajo escrito en los años setenta J. Auer señalaba que, todavía en el decenio anterior, el tema de la creación no formaba parte de los reconocidos como de actualidad en la dogmática. En torno a los cincuenta, la discusión sobre Teilhard de

Chardin y la encíclica *Humani Generis* suscitaron el tema. Dos decenios después J. Ratzinger, que en un comentario al Símbolo de la fe titulado *Introducción al cristianismo*, había dedicado sólo un breve espacio al título de *Creador*, se lamentaba de que en tiempos en que la vida sufre amenazas graves por obra de los propios seres humanos apenas se concedía atención al mensaje de la creación, y citaba ejemplos significativos. La misma extrañeza se encuentra en otros autores que atribuyen esa ausencia a varios motivos.

Detrás de ese cierto olvido está el prestigio de una “teología de la palabra”, preocupada por distinguir el Dios de la revelación del Dios de los filósofos, que tomó distancias respecto de la “teología natural” en los primeros decenios del siglo pasado. En segundo lugar, la concentración cristológica y el acento existencial que caracterizaron a la teología que siguió a la Segunda Guerra Mundial, orientada sobre todo a las cuestiones de la salvación. Y, finalmente, la comprensible cautela de los teólogos ante las preguntas acerca del origen que venían planteando las ciencias, actitud explicable después de los malentendidos y las dificultades que ese diálogo había conocido anteriormente.¹

Con todo, se puede advertir que en los últimos decenios del siglo pasado el tema ha sido revisado. Lo ha sido por parte de una teología que al tratar del Dios Creador ha dedicado mayor espacio a los textos bíblicos, examinados ahora con ayuda de una exégesis más cuidadosa, más atenta al contexto cultural y a la preocupación religiosa en que se forjaron. Es una teología que, como veremos, atiende a las diversas maneras de “decir” la creación que se encuentran en el Antiguo Testamento, a la peculiaridad del Nuevo, y destaca que salvación, historia y creación se implican tanto en la fe de Israel como en la cristiana.

¹ Cf. J. Auer, “El mundo como creación” en Auer-Ratzinger, *Curso de Teología Dogmática III*, Barcelona, Herder, 1979, 23-25; J. Ratzinger, *Creación y pecado*. Pamplona, Eunsa, 1992; R. Marlé, “La création, une doctrine primée” en *Etudes* 2-3, 1981, 247-251.

Además, la reflexión reciente recuerda una y otra vez que la creación es una noción y un tema que tiene en la teología su lugar propio, lo que no le exime de aceptar la interrogación que llega desde los avances de la ciencia, que ha impuesto prácticamente una visión evolucionista y presenta a nuestros ojos un universo “inmensificado”.

Por otra parte, al hablar del mundo como realidad creada y entregada al cuidado de los humanos, la teología de estos últimos decenios no es ajena a la interpelación ética que llega desde un planeta en deterioro. Acusa la inquietud ecológica que crece en la conciencia contemporánea, más consciente de que los humanos somos responsables de un mundo que debiera ser *oikós*, “morada”, y no mera cantera de recursos. Así, una cuestión bien actual estimula el que podríamos llamar repensamiento de una doctrina, que viene desde fuentes antiguas y puede ofrecer una ayuda inestimable para comprender el valor y sentido del cosmos en el que vivimos.

Un interés renovado por el tema se advierte también en la espiritualidad cristiana de nuestro tiempo. Para los creyentes actuales, la libertad de los seres humanos y el carácter secular del mundo han de ser compatibles con el reconocimiento del misterioso nexo que guarda con el Creador todo cuanto existe, y con el anhelo de salvación que atraviesa la realidad entera. De hecho, hay voces que reclaman que esa congruencia sea mejor explicitada, que lo sea en una teología renovada que ayude a vivir en el mundo secular y en una atmósfera cultural muy sensible a la creatividad de los sujetos al tiempo que lleva la impronta de la ciencia.

El mundo como creación

Una ausencia del cosmos en la consideración teológica a que nos referíamos ha sido lamentada porque el ser humano es un ser que habita un espacio, y no da cuenta de él un antropocentrismo que no se abra a esa dimensión cósmica que hoy subrayan con sus propios

descubrimientos las ciencias de la naturaleza. La teología –ha advertido más de un autor– puede redescubrir posibilidades en su seno y ser un interlocutor de interés en esta preocupación por el mundo, que es mundo de los humanos y mundo del Creador; y ofrecer así una comprensión más profunda de la realidad.

“Padecemos hoy –escribe el editorialista de una conocida publicación– una cierta disonancia entre el Dios de Jesucristo y el Dios del cosmos. En momentos en que la teología y la pastoral han concentrado desde hace unos decenios su atención en la persona de Cristo, hemos dejado de atender en la fe al enigma del universo. De ahí esta noción debilitada de la creación. La cuestión del origen, reducida al *big bang*, es abandonada a la ciencia. Los cielos ya no cantan la gloria de Dios, sino la mecánica celeste. Y, de pronto, la fe cristiana corre el riesgo de encerrarse en los límites de la vida interior o de la ética social. El cosmos, reducido a un telón de fondo, a teatro del drama humano, no es ya la creación de la que Pablo afirma que gime en dolores de parto (...) Pero, como afirma en voz alta la fe recibida de los apóstoles, el Primer nacido de entre los muertos es también el primer nacido de la creación, el resucitado que envía a sus discípulos al mundo hasta el final de los tiempos.”²

Como muestra este testimonio, la nueva situación presenta importantes retos a una reflexión teológica sobre la creación que no quiere hacer abstracción de la mentalidad y las cuestiones contemporáneas sobre el universo y el futuro humano. Sin embargo, con cierta demora, como decíamos, trabajos recientes han acusado esas urgencias y cuidan de no presentar en contraposición abrupta la fe en el Creador con la conciencia moderna de la libertad, y de mostrar que la misma fe bíblica y cristiana, lejos de negar la “densidad” de lo creado, sostiene la autonomía de las realidades y considera este mundo como el lugar de una Presencia creadora.

² *Christus* 185, 2000, 4-5. Sobre el interés actual de una “Teología del cosmos” pueden encontrarse reflexiones de gran finura en A. Gesché, *Dios para pensar, II. Dios-El cosmos*, Salamanca, Sígueme, 1997, 150 y s.

“Aunque este cosmos no es sagrado ni divino, es el cosmos de Dios, el cosmos del *Logos*. Es así el lugar de una presencia personal. Y por eso hay salvación en el cosmos. No la habría en un mundo sagrado o sacralizado, pues este mundo estaría neutralizado, sin autonomía, y especialmente para el hombre, su residente. Pero si hay autonomía y, por tanto, libertad, hay posibilidad de salvación, porque este cosmos es creado como campo abierto... El cosmos es un lugar donde se habita. El hombre tiene ahí su morada. El *Logos* también: ‘Hemos visto su gloria’ (Jn 1,14). Nuestra *oikoumene* es también *thoeoikoumene*”.³

De acuerdo con lo anterior, se puede decir que en nuestros días se registra un nuevo interés por el *De Deo creante*, el antiguo tratado que ha conocido a lo largo de su historia variaciones significativas. Pero importa señalar que este tratado vuelve a ser encuadrado en el marco de la teología dogmática, como más adelante veremos, y que abre perspectivas a una antropología y a una teología del mundo.

Yahvé Salvador y Creador

Hablar de creación es una manera de hablar de Dios. La fe que confesamos en el primer artículo del *Credo*, lejos de ser un supuesto fácil o un mero punto de partida, reaparece, por su hondura e implicaciones, como el reconocimiento de un Misterio que funda la existencia y da sentido a la historia y al universo en su inmensidad. Esa confesión de Dios como *Creador* implica reconocer su trascendencia respecto de todo lo creado y afirmar a la vez una intensidad de presencia que supera los límites de tiempo y espacio.

De ahí que el tema de la creación no es una cuestión preambular, ni puede ser considerada como sólo un peldaño hacia la fe en una sal-

³ A. Gesché, *o. c.*, 316.

vación sobrenatural. El acto creador es el comienzo de una historia salvífica y hay entre ambos un nexo permanente.

En esa línea, la teología vuelve a prestar atención a la encarnación como “punto álgido” de la creación. Con ayuda de textos decisivos del Nuevo Testamento a los que nos referiremos, reafirma que la creación encierra (por y en Cristo) un cierto carácter filial. Así, la encarnación aparece como la clave de comprensión más adecuada del gesto creador.⁴

Que *Dios crea* es una afirmación que, de diversos modos y en contextos varios, se encuentra a lo largo de la Biblia. Sin embargo, su contenido resulta difícil de acotar, puesto que el término *bará* enuncia una acción única, no homologable a ninguna causalidad de la que podamos tener experiencia y que sólo es atribuible a Dios. De ahí que cuando la tradición bíblica habla de cuanto existe como *creación* de Yahvé está afirmando esa relación como primera y fundamental o, lo que es lo mismo: una dimensión misteriosa de todo cuanto existe. La idea de creación, “la idea de que el universo no existe necesariamente, sino que proviene de una libertad” (A. Heschel), representa una contribución original de Israel, y es una noción nacida en aquel religioso que allí mismo desborda las de causación o comienzo. Esa convicción ha llevado a decir a otro buen conocedor de las tradiciones bíblicas que “hay más en la palabra *creación* que en la palabra *ser*” (E. Levinas).

Hoy es aceptado por la mayor parte de los exegetas que Israel llegó a formular su fe creacionista a partir de su experiencia de liberación, o al menos en estrecha relación con ella, ya que el reconocimiento de su Dios como Creador aparece estrechamente vinculado al de su presencia en la historia del pueblo. Por ello, como adelantábamos, la creación se inscribe en un contexto de salvación y el Creador es Dios de la Alianza.

⁴ Cf M- Gesteira, “La nueva creación” en *Revista Española de Teología*, 57, 1997, 389-418.

A favor de esa vinculación se puede recordar que Israel confiesa a Dios como Dios de los padres, como el que libera de la servidumbre y acompaña en el éxodo hacia la tierra; confesiones que de algún modo anticipan la fe en el Creador. Se trata de textos anteriores a los relatos sobre la creación como son los dos primeros capítulos del Génesis.

Parece verosímil que Israel se remontó hasta el comienzo a partir de la conciencia de ser un pueblo que duraba en la historia gracias a la ayuda salvadora de su Dios. Así reconoció al Dios del Éxodo y de la Alianza como su Creador, y Creador del universo entero. Como repiten algunos pasajes bíblicos, el que “sacó a Israel de Egipto con mano fuerte y tenso brazo”, el que “realizó prodigios y señales grandes y terribles” es reconocido como el que “en el principio creó cielo y tierra”.

Además, para la fe de Israel, el Dios que ha creado y salva es el que realizará una nueva creación. En algunos textos del profetismo se puede advertir que el poder creador y la bondad que Yahvé manifiesta para con las criaturas avalan la promesa de una nueva creación. La presencia del Creador “al principio” alcanza al presente y se proyecta sobre el futuro.

En suma: el que salva a Israel es el mismo Dios –el único–, que será reconocido también como su creador.

Hacia la afirmación de un Creador

La exégesis moderna sostiene que los conocidos relatos del Génesis sobre la creación ofrecen no tanto una respuesta a la cuestión acerca de un origen como la clave de la existencia y la historia del pueblo, la “etiología de Israel. Confiesan la acción incomparable del Creador como el comienzo de una actuación salvífica que se prolonga en la historia en forma de “creación continuada”. Y veremos, además, que para el creyente bíblico, profesar que Dios “en el prin-

cipio creó cielo y tierra" es inseparable de la confianza en que "hace nuevas todas las cosas"⁵.

En favor de una relación inseparable entre el Liberador y el Creador que la exégesis del Antiguo Testamento subraya, se pueden aducir textos anteriores a los que explícitamente hablan de la creación en los que se reconoce la acción salvadora. Ahora bien, en ellos se afirma un formidable dominio de Yahvé sobre la naturaleza, de manera que preparan la confesión del Creador que va abriéndose paso. Así, el cántico triunfal recogido en Ex 15, 1-18, el de Débora (Jue 4-5), o el relato de la entrada en Jericó (Jos 19, 5-13). Estos pasajes hablan de un poder incondicionado e invencible que Yahvé despliega para salvar a su pueblo y, sin mencionar propiamente la creación, Yahvé es allí reconocido como Dios de los cielos, Dios Altísimo, el Único, que irrumpe en la historia y domina la tierra. Todos los elementos: huracán, terremoto, viento, fuego y brisa le están sometidos, y todos ellos sirven a su designio salvífico.

Se trata de relatos de tono épico y de cantos triunfales que recuerdan el lenguaje exultante de algunos salmos. Pero hay que llegar a los profetas del exilio para encontrar una afirmación explícita de Yahvé como Creador y el término *bará*, que expresa la acción creadora. No deja de ser significativo que la confesión se dé en boca de quienes anuncian esperanza. De acuerdo con aquella "lógica" que une salvación y creación, el anuncio de que Dios reunirá de nuevo a Israel se avala con la certeza de que Él ha creado todo y que su poder se extiende a cuanto existe y a cuanto sucede.

⁵ Cf P. Gibert, "Création, histoire et salut" en Varios, *Création et salut*, Bruxelles, Publ. des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, 85-101. Entre los estudiosos ha sido von Rad quien ha sostenido que la noción de creación es segunda respecto de la de alianza, de manera que el Dios Liberador es, por extensión, Dios Creador. Por su parte, Westermann no descarta en Israel una idea de creación anterior, dado que la pregunta sobre el origen no es ajena a otros pueblos del entorno. En su *Teología de la creación* (Santander, Sal Terrae, 1986), inclinándose por la posición de Westermann, J. L. Ruiz de la Peña señala que la idea de creación aparece como el *cantus firmus* de la confesión de Yahvé Salvador (p. 31). Sobre la conveniencia de mantener sin identificar creación e historia así como creación y salvación, Gh. Lafont, *Dios, el tiempo, el ser*, Salamanca, Sígueme, 1991, 325-327.

Es el argumento de Jeremías para despertar la confianza en tiempo de prueba:

"Él hizo la tierra con su poder,
asentó el orbe con su maestría,
desplegó el cielo con su habilidad.
Cuando Él truena retumban las aguas del cielo,
hace subir las nubes desde el horizonte,
con los rayos desata la lluvia
y saca los vientos de sus silos" (Jer 10, 12-13)

Y al creador se refiere el Deuterocanónico para consolar al pueblo:

"Mirad, el Señor llega con poder y su brazo manda...
como un pastor que apacienta el rebaño, su brazo lo renueva;
toma en brazos los corderos y hace recostar a las madres.
¿Quién ha medido a puñados el mar
o mensurado a palmos el cielo,
o a cuartillos el polvo de la tierra?
¿Quién ha pesado en la balanza los montes y en la báscula las colinas?
¿Quién le ha sugerido su proyecto?(...)
El que habita sobre el círculo de la tierra
—sus habitantes parecen saltamontes—;
el que tendió como un toldo el cielo
y lo desplegó como tienda que se habita" (Is 40, 10-13.22)

Y más adelante, para confirmar la esperanza de que Jerusalén volverá a ser habitada, el profeta habla de Dios como

"El que creó y desplegó el cielo,
consolidó la tierra con su vegetación,
dio el respiro al pueblo que la habita
y el aliento a los que se mueven en ella" (Is 42, 5)

En otros lugares se reconoce a Yahvé como el Creador de la vida, como el que conoce y actúa desde el comienzo de la gestación. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero nos limitaremos a una alusión que se encuentra en el Deuterocanónico:

“Así dice el Señor, tu redentor, que te formó en el vientre:
 “Yo soy el señor. Creador de todo,
 yo sólo desplegué el cielo, yo afiancé la tierra” (44, 24)

Como decíamos, en los textos proféticos aparece *bara*, un verbo que designa una acción exclusiva de Yahvé que se refiere al nacimiento y la historia de Israel y a la realidad toda del universo. Es una acción que implica la llamada a la existencia y la presencia incesante del Creador en lo creado.

Crear apunta a esa acción y presencia salvadoras, que alcanzan al presente y garantizan la novedad del futuro. Como anuncian los profetas, la exaltación del poder creador no es separable del reconocimiento de su bondad ni de la confianza en la salvación. Diversos lugares expresan esa convicción de que el Creador no es otro que el que salva:

“Tu esposo es tu creador... y tu salvador, el Santo de Israel”(Is 54, 5)⁶

Las imágenes del Creador: Los relatos de Gn 1 y 2

Pocos textos han recibido tanta atención como estos dos relatos, de épocas distintas, colocados al principio del Génesis, el libro de “las generaciones” de Israel. La exégesis ha mostrado que se trata de relatos procedentes de tradiciones distintas, inscritos en la trama de una historia de salvación a manera de obertura. En ellos se advierten algunos elementos míticos elaborados de manera original por la fe de Israel, que ha dejado una impronta indudable en esos textos.

Nos limitaremos aquí a recordar que la confesión escueta con que se abre el *corpus* bíblico: “en el principio Dios creó cielo y tierra”, equivale a afirmar a Dios como único principio que hace que la realidad surja y que sostiene en la existencia a cuanto existe. Este principio abre espacio y respeta la consistencia de las criaturas.

⁶ Cf G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1976, 134.

Con recursos narrativos y una imaginería propia, los relatos del Génesis son textos decantados en la tradición en los que, como ocurre en los pasajes proféticos a que nos hemos referido, Israel expresa su fe en un Dios único, sujeto de una acción incomparable que escapa a nuestra experiencia y desborda la noción de causalidad, una acción que procede de una voluntad libre y de un designio de salvación que atraviesa la historia entera. De ahí que se haya advertido que la idea de creación comporta “una epistemología completamente específica de la realidad”⁷.

En el relato de tradición sacerdotal que ocupa el capítulo 1, se afirma que Dios crea, que llama a la existencia o, lo que es lo mismo, que por su palabra “hace que las cosas se hagan”, como sugiere la forma verbal empleada. A lo largo del relato, la acción incomparable que es crear se expresa también en términos de “hacer”, “separar” y “nombrar”, que se suceden a lo largo de los versículos hasta el momento decisivo de la creación del ser humano:

“Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó” (Gn 1,27).

Este relato, en el que se advierte que Dios funda la alteridad de lo creado y la reciprocidad de hombre y mujer, como repite la exégesis reciente, prosigue apelando a la responsabilidad de los seres humanos, a quienes se encomienda la creación, hasta culminar en el sábado con la bendición de lo creado. Ese “sábado” de la creación ha merecido mayor atención por parte de una teología que registra el impacto de las amenazas a la naturaleza que revierten sobre la especie humana, y vuelve a plantear el sentido del cosmos mismo.⁸

⁷ Cf G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca, Sígueme, 1988; *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo testamento*, Madrid, Trotta, 1996, 99-108.

⁸ Para el significado del sábado de la creación, J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca, Sígueme, 1987, 287 y s.

El segundo relato (cf Gn 2, 4b s) es más antiguo y sus recursos expresivos notablemente distintos, como provenientes de una tradición distante que los redactores han conservado yuxtaponiéndolo al de escuela sacerdotal. Aquí la creación, centrada sobre el ser humano que ha de reconocer a su vez la alteridad del "otro" en la bipolaridad sexual, se dice sobre un trasfondo de soledad que sustituye al caos primordial y al abismo de los que habla el primero. El *adam* es formado de la tierra y recibe un aliento de vida de parte de Yahvé, que crea a la mujer como "ayuda semejante". A ambos, hombre y mujer, se encomienda el cuidado del jardín, que es metáfora de la realidad creada.⁹

Estos antiguos relatos del Génesis siguen dando que pensar, una vez superadas las lecturas inadecuadas y la desestima que padecieron por su aparente "exuberancia mítica" (E. Bloch). Bastaría señalar el espacio que han merecido y siguen teniendo en la exégesis y en la teología. En ellos el mundo aparece como realidad querida y bendecida por el Creador. Y el ser humano, en la bipolaridad hombre-mujer, se presenta como una criatura excepcional, con la prerrogativa de ser "a imagen" del Creador.

La teología de la creación, como la antropología teológica de estos años, ha vuelto sobre esa condición singular de los seres humanos, que aparece como una auténtica cifra de su humanidad. Si, siguiendo los comentarios patrísticos, el medioevo consideró que "la meditación del artículo de fe que confiesa a Dios Creador de cielo y tierra lleva al conocimiento de la dignidad humana"¹⁰, la teología sigue interrogando el alcance antropológico de ese "ser a imagen", al que inmediatamente se asocia en el relato bíblico la responsabilidad de lo creado. Como criaturas en las que "impresa está la luz de un Rostro" (Sal 39, 7), hombre y mujer han sido

⁹ Véase Ruiz de la Peña, *o. c.*, 31-50 con la bibliografía aludida; J. Vermeulen, "La Création- un parcours à travers la Bible", *CETEP*, Bruxelles, 1993, 7-30, A. Wénin, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Paris, Cerf, 1995.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Opuscula*, Ed. Mandonnet, t. IV, 357.

"creados creadores" –repiten los comentaristas recientes en una frase que ha hecho fortuna–.¹¹

La creación en el lenguaje de los Salmos

Imágenes como las que hemos encontrado en los profetas, arcaicas y poderosas, se hallan en los salmos, algunos de los cuales son paralelos a las narraciones del Génesis. Varios de ellos celebran la fuerza y el señorío de Yahvé, que se manifiestan en la creación, con los tonos de la invocación, la alabanza o la acción de gracias.

Su palabra poderosa –se dice– es una voz que "está por encima del aguacero":

"La voz del Señor es potente,
la voz del Señor es magnífica,
la voz del Señor troncha los cedros del Líbano, hace brincar al Líbano como un novillo,
al Sarón como una cría de búfalo;
la voz del Señor hiende con rayos,
la voz del Señor sacude el desierto,
el Señor sacude el desierto de Cades;
la voz del Señor retuerce los robles,
el Señor descortezas las selvas". (Sal 29, 3 s)

En otros lugares el salmista confiesa, con admiración y gratitud, que de Yahvé proceden la palabra creadora y el aliento que vivifica:

"La palabra del Señor hizo el cielo;
el aliento de su boca los ejércitos;
encierra en un odre las aguas marinas,
mete en un depósito los océanos.

¹¹ La bibliografía sobre el tema de la imagen es inagotable. Véase, entre otros, A. G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, Paris, Desclée de B., 1987; C. Charlier, "L'Image dans le judaïsme", *Nouvelle Revue Théologique* 4, 1998, 590-604. La expresión "creado creador" proviene del filósofo H. Bergson. Una excelente exposición del tema en A. Gesché, *o. c. I, El mal- El hombre*, 233-268.

Tema al Señor la tierra entera,
 tiemblen ante Él los habitantes del orbe:
 porque Él lo dijo y existió;
 Él lo mandó y surgió" (Sal 33, 6-9)

Con el modo de la alabanza, Yahvé es reconocido –en una imagen primitiva– como “el que domeña la soberbia del mar y amansa la hinchazón del oleaje” en lucha contra Rahab, figura monstruosa del abismo y el caos (cf Sal 89, 10-11). El salmo 104 canta, sobre el esquema de un *hexameron* vibrante, a Aquel “que asentó la tierra sobre sus cimientos y puso al océano en retirada”:

“La luz te envuelve como un manto,
 despliegas el cielo como una tienda,
 construyes tus salones sobre las aguas;
 las nubes te sirven de carroza,
 avanzas en las alas del viento...” (v. 12 s)

En algunos de estos poemas, igual que en otros textos que responden a estratos antiguos de las tradiciones bíblicas, la creación es presentada como la acción de separar o poner límites (como indica la etimología de el *Sadday*, título divino). Y no faltan imágenes que guardan resabios de otras cosmogonías, así las que presentan a Yahvé en lucha con fuerzas enemigas, representadas por el abismo, el caos o el océano primordial, que se personifican en figuras temibles y monstruosas. En la misma línea, en el libro de Job, con estilo arcaizante, encontramos un alegato que recuerda el lenguaje de algunos salmos:

“¿Quién cerró el mar con una puerta
 cuando salía impetuoso del seno materno?
 Cuando le puse nubes por mantillas
 y niebla por pañales,
 cuando le impuse un límite
 con puertas y cerrojos,
 y le dije: “Hasta aquí llegarás y no pasarás;
 aquí se romperá la arrogancia de tus olas” (Jb 38, 8-11)¹²

Otros salmos recuerdan que Dios hace vivir: “da aliento a todo viviente/porque es eterno su amor” (136, 25), y cantan a Aquel que:

“cuenta el número de las estrellas,
 a cada una la llama por su nombre”
 “Nuestro Señor es grande y poderoso,
 su sabiduría no tiene medida (...),
 manda la nieve como lana, esparce la escarcha como ceniza;
 hace hacer el hielo como migajas y con el frío congela las aguas”
 (Sal 147, 4-5; 16-17)

Decíamos que en los salmos se expresa el asombro ante la fuerza de Yahvé que se manifiesta en la creación y en los sucesos de la historia. Pero no faltan algunos casos en los que el Creador parece encontrar resistencia en el mal, lo que deja abierta la pregunta sobre su “poder”¹³. Además, los salmistas no olvidan que Aquel cuyas órdenes se cumplen en el universo y cuya majestad se extiende a cielo y tierra, que trasciende desde la hondura y la altura, es el que libra y salva a Israel, el que en el momento de la debilidad “acrece el vigor de su pueblo” (Sal 148, 8). El Creador es quien reconstruirá Jerusalén y restaurará a Israel. Creación, salvación experimentada y esperanza se reúnen en la oración de Israel, que encuentra su apoyo en Aquel que, desde el principio, sostiene y gobierna todo, que rige con un “poder” que no puede ser igualado –como veremos– a una omnipotencia sin bordes de la que hiciera sólo alarde.

Un testimonio excepcional: dos textos tardíos

Que la fe en la creación viene a apoyar la confianza en que Dios salva se puede registrar en otros muchos lugares bíblicos. Hemos

¹³ Sobre este poder “delicado y vulnerable” que arriesga la confianza de los humanos, A. Wénin, “Au-delà des représentations, “Dieu”.Réflexions sur le Tout-Puissant à partir du premier Testament”, en A. Gesché et P. Scolas (dir), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris - Louvain, Cerf - Univ. Cath. de Louvain, 1999, 25-44.

¹² Cf también Sal 69, 3.16; 74, 14-15; 84, 11; 104, 25-26.

visto que en los profetas del exilio la creación primera, incesante, abre el horizonte de una nueva creación. Esa confianza en que el Creador no abandonará a la muerte la vida de sus fieles se advierte más adelante en el II libro de los Macabeos. La madre de los que van a morir confiesa su confianza en el Creador.

El texto constituye un admirable testimonio, pues ante la muerte inminente de los hijos, la madre confiesa un “no saber”, a la vez que certifica una confianza sin límites. Y se puede notar que asocia el misterio de concebir con el acto creador. Así, a la vista de los hijos mayores exclama:

“Yo no sé cómo aparecisteis en mi seno; yo no os di el aliento ni la vida, ni ordené los elementos de vuestro organismo. Fue el Creador del universo, el que modela la raza humana y determina el origen de todo. El que con su misericordia os devolverá el aliento y la vida si ahora os sacrificáis por su ley”

Y ante el más pequeño:

“Hijo mío, te lo suplico, mira el cielo y la tierra, fíjate en todo lo que contienen y verás que Dios lo creó todo de la nada, y el mismo origen tiene el hombre. No temas a ese verdugo, no desmerezcas de tus hermanos y acepta la muerte. Así, por la misericordia de Dios, te recobraré junto con ellos” (2 Mac 22-23. 28-29).

Hay en esta confesión de una madre israelita un acento en lo incognoscible de la acción divina, que no se realiza sobre elementos anteriores –la teología posterior acuñó la fórmula *ex nihilo*– y un entendimiento del acto creador como una relación entre el Creador y sus criaturas que nada puede romper: “En la Escritura –advierte un autor– el hecho de depender de Dios significa para la creación que, en vez de quedar abandonada al anonimato, al azar o la necesidad, está confiada al cuidado de un Sujeto, entendiendo por Él un ser personal, foco de inteligencia y de libertad, no sometido al destino y que, sin embargo, sigue siendo siempre dueño de la situación (*pantocrator, omni-tenens*)”¹⁴. Lo que citamos se traduce en la certeza de que

¹⁴ A. Gesché, *o. c.* I, 82.

Aquel que rescata inicialmente del no ser nuestra existencia no dejará que sus criaturas sucumban a la amenaza de la negatividad que tiene la forma de la ignominia y la muerte.

La “sabiduría” de la creación

Lugares de interés para comprender que el amor está en el fondo de la idea de la creación se encuentran en el libro de la Sabiduría, que trae a la conciencia de los sabios la desproporción entre el Creador y sus criaturas:

“El mundo entero es ante ti como grano de arena en la balanza, como gota de rocío mañanero que cae sobre la tierra” (Sb 11, 22).

Ese recuerdo aviva además la esperanza del perdón, atribuido al singular poder de Dios que –como se dice expresamente– ha “creado por amor”.

“Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho, si hubieras odiado alguna cosa, no la habrías creado.

Y ¿cómo subsistirían las cosas si Tú no lo hubieses querido?

¿Cómo conservarían su existencia si Tú no las hubieses llamado?

Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amigo de la vida.

Todos llevan tu soplo incorruptible” (Sb 11,24-12,1)

Ésta es una afirmación explícita del motivo de la creación sobre la que vuelven una y otra vez la teología y la espiritualidad¹⁵.

El mismo libro, que en algunos lugares deja advertir el influjo del helenismo (cf Sb 11, 17), habla de la creación cuando evoca el éxodo de Israel, y mantiene la afirmación tradicional de la creación por la palabra. En antítesis con los ídolos, Dios es considera-

¹⁵ “¿Qué razón de amor Te ha hecho constituir al hombre en tan grande dignidad? El amor inestimable por el que Tú has mirado en Ti mismo a Tu criatura y Tú Te has enamorado de ella; porque es por amor por lo que Tú has dado un ser capaz de gustar Tu bien eterno”, Catalina de Siena, *Diálogo c.* 13.

do como el que acompaña la historia y gobierna compasivamente el universo (cf Sb 11 y 12).

Como en otros textos del mismo género se habla aquí de la Sabiduría creadora –una cierta personificación de Dios– y del orden y belleza de lo creado como una enseñanza que recogen los sabios de Israel.

En términos parecidos habla el libro de los Proverbios:

“El Señor cimentó la tierra con destreza
y afirmó el cielo con pericia:
con su saber se abren los veneros y las nubes destilan rocío”
(Prov 3, 19-21)

Un reconocimiento de la creación es asimismo el poema de Prov 8 que canta a la Sabiduría creadora, y lo son algunos lugares del Eclesiástico en los que se expresa la admiración por las posibilidades del ser humano, creado de manera que pueda admirar y alabar las maravillas del Creador (cf Eclo 16, 24 -17, 12).

En ese contexto, al celebrar el orden del universo, creado sabiamente, se advierte que hay una huella en el momento que indica el paso y la presencia del creador:

“por la magnitud y belleza de las criaturas,
se descubre por analogía al que les dio el ser” (Sb 13,5)

Se trata de una advertencia que tiene eco en el Nuevo Testamento (cf Rom 1, 19) y que la teología posterior ha entendido como afirmación de un conocimiento “natural de Dios” a partir de lo creado. Ésta es una cuestión delicada que ha sido objeto de discusiones importantes en las que no podemos detenernos.

También en estos libros tardíos la fe en el Creador sigue siendo inseparablemente fe en el Dios que salva a Israel. Así, aunque en algunos lugares se deje advertir el influjo del helenismo, se mantiene viva la conciencia de que, en contraste con los ídolos que no salvan, el Creador está presente en la historia humana y gobierna

compasivamente el universo (cf Sb 11 y 12). De hecho, el libro se cierra con el recuerdo de la salida de la servidumbre de Egipto.

Entre otros casos que pudieran citarse, Eclo 24, que habla de la Sabiduría creadora, establece en Israel su morada. Con ello se muestra que creación e historia del pueblo siguen siendo inseparables en la fe de Israel y que por ello “la voz del orden primigenio se hace oír en Israel y desde Israel”¹⁶.

Como se puede advertir fácilmente, las visiones del Primer Testamento sobre la creación son a la vez distintas maneras de hablar del Creador. El Nuevo Testamento, que en tantos aspectos prolonga ese lenguaje, aporta una novedad al hablar de una mediación cristológica en la creación.

La creación “en Cristo”

Creación y salvación se entrelazan también en el Nuevo Testamento, donde varios lugares aluden al señorío de Dios a partir de la creación o apelan al “principio” (cf Mt 13, 35; 25, 34; Mc 13, 19; Lc 11, 5; Mt 19, 8; 24, 21; Mc 10, 6; 13, 19). En diversas partes se recuerda también que el de Dios es un señorío único (cf Mt 4, 1-11).

Hay en este tema una continuidad indudable entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Pero, de acuerdo con la novedad de Cristo y la significación peculiar que el término *Padre* recibe en boca de Jesús, al Creador se le asocia la solicitud amorosa de ese mismo Padre hacia las criaturas más pequeñas (cf Mt 6, 25-34; 10, 29). Un rostro particularmente amable del Creador se deja entrever en las menciones del Padre que es bueno con todos y hace mandar la lluvia sobre justos y pecadores (cf Mt 5, 45; Lc 5, 35).

¹⁶ Sobre el tema y la figura de la Sabiduría, G. von Rad, *Sabiduría de Israel*, Madrid, Cristiandad, 1985, 183-221.

El subrayado en los rasgos de la ternura y la bondad confirma, como ha advertido un autor en nuestros días, que “la idea única que Jesús se ha hecho de Dios como *Abbá* no podía menos de repercutir en la misma concepción del Dios creador acentuando los rasgos ya presentes en el Antiguo Testamento”¹⁷. Esta concepción no coincide exactamente con la de un Supremo Hacedor, ni puede ser homologada a la actuación de una Causa.

Si en los Sinópticos las alusiones al Padre y Creador tienen el tono de la ternura y del cuidado, de la providencia amorosa, en los textos paulinos se reafirma aquella fe antigua al reconocer que “todo viene de Dios” (1Cor 10, 16; 11, 12). Al modo del Antiguo Testamento, Pablo continúa afirmando la creación por la palabra al proclamar que Dios “llama a las cosas que no son para que sean”, una expresión que sigue de cerca la que hemos encontrado en boca de la madre de los Macabeos (cf 2 Cor 4, 6; Rom 4, 17).

Y el apóstol habla también, a la manera de Sb 13, de la manifestación del Creador en sus obras en el conocido texto de Rom 1, 19 s, permanentemente citado a propósito de la cognoscibilidad de Dios a partir de lo creado.

En Pablo (y de manera propia en Juan), la perspectiva de la creación es la de la filiación en Cristo. En textos de gran alcance para la comprensión cristiana de la unidad entre creación y redención afirma la mediación de Cristo en la acción creadora y su lugar en la consumación de lo creado, como en la Carta a los Corintios, en un lugar que repiten los primeros credos cristianos:

“Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien existimos nosotros” (1 Co 8, 6).

Esa mediación, que Pablo presenta aplicando a Cristo la figura de la Sabiduría divina, se extiende hasta una nueva creación en la que

¹⁷ J.L. Ruiz de la Peña, *o.c.*, 67.

el Alfa se revelará como Omega, según la visión del Apocalipsis. Esta visión grandiosa la encontramos en los himnos de Col 1, 15-20 y Ef 1, 3-4, reafirmada en el exordio de la Carta a los Hebreos, donde el Hijo es a la vez Primogénito y Heredero, mediador de la creación y la redención.

Si la fe en la creación es en Pablo inseparable de la cristología, lo mismo puede decirse del autor del cuarto evangelio. En el prólogo de éste se encuentran alusiones al principio y a la creación por la palabra que tienen detrás toda la tradición antigua. Así, después de proclamar que “al principio ya existía la Palabra... y la Palabra era Dios” (vv. 1-2), se atribuye explícitamente al *Logos-Cristo* una intervención creadora y salvadora:

“Mediante ella (la Palabra) se hizo todo;
sin ella no se hizo nada de lo hecho.
Ella contenía vida,
y esa vida era la luz del hombre...” (Jn 1 3-4)

La teología reciente ha vuelto a considerar con atención la convergencia de los lugares del Nuevo Testamento, más allá de la diversidad de lenguajes, ha reconocido la impronta cristológica en la creación, situada siempre en la perspectiva salvífica, y ha subrayado que el misterio de Cristo es una verdadera clave para el entendimiento de la obra creadora.¹⁸

Además, la mediación de Cristo en el acto creador, afirmada en múltiples lugares, reaparece a la hora de reconocer que el mal aflige a la creación primera: “sometida a vanidad” (cf Rom 8, 20-21). Esa mediación es tenida en cuenta también al afirmar que hay una espera que atraviesa a la creación en medio del dolor del alumbramiento, como se dice allí mismo. Y justamente es la resurrección la que funda la esperanza de plenitud, una plenitud que alcanza a la humanidad y, a través de ella, a todo lo existente.

¹⁸ Cf M. Gesteira, *o.c.*, 398-402.

En suma: la fe neotestamentaria confiesa como Creador al Dios y Padre, que nos crea en Cristo, su Imagen por excelencia, para hacernos “hijos en su Hijo”. Confiesa al Padre de bondad, que constituye el universo con vistas a su “recapitulación” en Cristo. Y en esta óptica, la intención creadora no se agota en la fundación del mundo, sino que se va realizando por obra del Espíritu, que vivifica todo y suscita en los creyentes la conciencia filial. Así, en el Nuevo Testamento se encuentra el esbozo de la que será la fórmula trinitaria de la creación, que encontraremos en los primeros siglos como desarrollo de lo que aquí está contenido en germen¹⁹.

Al volver a las fuentes bíblicas, la teología de estos decenios ha redescubierto la riqueza de matices de un título como *Creador*, dado al Dios de Israel y al Dios de Jesús, así como el lugar de Cristo en la obra creadora. Con ello ha superado una comprensión filosófica más estrecha, que prevaleció en los siglos inmediatamente anteriores, y que no hacía justicia a la noción teológica.

El Creador en la teología de los primeros siglos

La fórmula de 1 Cor 8, 6: “Hay un solo Dios, el Padre, de quien todo procede, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas”, resume la fe primera. A ella vuelven algunas formulaciones de los primeros siglos, si bien no todas recogen esa referencia cristológica.

¹⁹ Sobre la delicada exégesis de los textos neotestamentarios en los que se esboza una perspectiva trinitaria han llamado la atención varios autores. Acerca de la relación entre creación y la Trinidad véase J. Vives, “Trinidad, creación y liberación” en *Revista Latinoamericana de Teología*, 19, 1990, 41-67; L. Armendáriz, “Creación” en X. Pikaza-N.Silanes (eds). *Diccionario teológico del Dios cristiano*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992, n 308-317; A. Gesché, *Dios para pensar. II Dios - El cosmos*, Salamanca, Sígueme, 1997, 176, nota 25.

Ocurre así en el *Símbolo de los Apóstoles*, donde la atención se centra en el primer término: en el Dios Padre y Creador. Y lo mismo sucede con autores como Clemente de Roma, que habla del “Padre y Creador de todo el universo” con abundantes citas bíblicas, o en Justino, que se refiere al “Padre y Soberano del universo”. Sin embargo, Policarpo de Esmirna, Ignacio de Antioquía e Ireneo de Lyon la mantienen en sus textos y presentan en forma de secuencia creación y recreación.

A juicio de quienes han historiado el proceso, la necesidad de afirmar la fe en un único Dios contra acusaciones lanzadas a los cristianos explica aquella atribución de la obra creadora al único Dios y Padre, al Dios considerado Padre de Israel en tiempos antiguos y Padre de Jesucristo en el Nuevo Testamento. Y esta asociación de los títulos de “creador” y “padre” confirma que la fe en la creación seguía vinculada a la fe en el Dios de la historia, como lo había estado en la fe hebrea. Asimismo, parece verosímil que en ese nombre de *Padre* resonara la tonalidad especial del *Abbá* de Jesús, con las connotaciones peculiares que se encuentran en los textos del Nuevo Testamento a que hemos aludido.

Ahora bien, un recorrido por la historia de la doctrina muestra que la fe en el Creador tuvo que enfrentar, ya en el cristianismo temprano, las dificultades que ofrecía la idea griega de una materia eterna y las derivaciones de la *gnosis* y el maniqueísmo. Esas urgencias explican en buena parte que la teología de la creación se haya alejado de su ambiente bíblico y haya acusado el influjo de otros modos de pensar la realidad y su origen, aunque se enfrentara a ellos. Si se tienen en cuenta los estudios de que disponemos, el olvido del tratamiento cristológico no fue total. Hay que notar que los Padres orientales siguieron vinculando la creación a la acción de las tres Personas divinas y que esa doctrina tuvo su reflejo nada menos que en el Símbolo de Nicea y en las formulaciones del I Concilio de Constantinopla.

Además, se puede encontrar contemporáneamente la atribución del acto creador a Dios Padre y *Omnipotens* (según la versión latina no del todo acorde con el griego, como veremos), un término que se repite en la historia de la doctrina y que plantea cuestiones a una teología que quiere ser fiel a la imagen bíblica de Dios²⁰.

A este propósito hay que recordar que ya el primer artículo del *Símbolo de los Apóstoles* se refiere a “Dios Padre Todopoderoso, creador de cielo y tierra” (sucesivamente se explicita que es Creador de lo visible y lo invisible). Como adelantábamos al hablar del “poder” creador de Yahvé, es aceptado que el adjetivo *Omnipotens* traduce sólo aproximadamente el griego *Pantokrator*, un término que indica soberanía más que poder absolutamente eficaz y sin límites²¹.

El hecho de que en el mundo cristiano ese título aparezca al lado de *Pater* es significativo y señala a que la soberanía es atributo de “un Dios que es Padre de todos, que está sobre todos, actúa en todos y habita en todos” (Ef 4, 4). Estudios minuciosos sobre las afirmaciones creacionistas muestran que *Pantokrator* (cuya traducción debería ser *Omnitenens*) expresa la soberanía de un Creador que “pone límites” y sostiene con su aliento lo creado; una soberanía única, compatible con la paternidad singular de Yahvé (un Padre materno que se desvive por su pueblo), y compatible con la del *Abba*, el Padre que cuida de las criaturas insignificantes, el que consiente la libertad del hijo y espera su regreso.

De ahí que la omnipotencia que se reconoce al Creador-Padre ha de ser interpretada, no con los registros del poder omnímodo, sino a la manera de un señorío que sostiene la existencia, cuida con solicitud y “ordena todo al bien de los que ama” (Rm 8, 38-39). Por ello

²⁰ Sobre esta evolución, L. Scheffczk, *o. c.*, cap II; J. L. Ruiz de la Peña, *o. c.*, 91-101.

²¹ La versión de los LXX usa también *hikanos* para traducir el hebreo *Saddai* que la tradición judía interpreta de acuerdo con su etimología. Ver A. Wénin, *o. c.*, 42.

se ha podido decir que más que referirse a un “Dios de poder”, el título apunta a una “inefable majestad” en la que parecen sumarse los contrarios²².

La fe cristiana reconoce por tanto una paternidad creadora, a la que Ireneo de Lyon se refiere cuando habla de “Dios padre, increado, que no está contenido, invisible, Dios único, creador del universo; éste (es) el primer artículo de nuestra fe”.²³

Aunque, como adelantábamos, la referencia cristológica falta en algunos casos y las fórmulas reflejan la reacción ante posiciones gnósticas y maniqueas, el símbolo de Nicea sigue afirmando la impronta de Cristo en la creación: “per quem omnia facta sunt” (DS 125). Y en los textos patrísticos se abre paso la afirmación de que creación es obra de la Trinidad: el Padre es reconocido como principio y fuente de donde todo procede por el *Logos* y el Espíritu (Atanasio); el Padre es “origen sin comienzo” (Basilio); a Él se debe el designio, al Hijo la cooperación y al Espíritu la vivificación (Gregorio Nacianceno). Y el II Concilio de Constantinopla (553) asocia a las personas divinas en la acción creadora siguiendo la indicación que llega desde los textos del Nuevo Testamento: “Uno sólo es Dios y Padre, de quien todo procede, y un solo Señor Jesucristo, por quien todas las cosas han sido hechas; y un solo Espíritu Santo, en quien todas las cosas existen” (DS 421).

²² Esa suma de contrarios la advertían los escritores cristianos antiguos: “Él, con el inefable poder de su majestad, realiza todas las cosas de modo muy distinto a los hombres. Es la santa energía que todo lo crea y gobierna, domina en su propia majestad y eterna gloria, con un poder incomprensible, inestimable, eterno... Se enoja pacífico, juzga tranquilo... Es el gran misericordioso con la miseria humana, perdona enseguida a los que se convierten a Él, hace mejores a los pecadores en la esperanza. ¡Oh incomprensible majestad y misericordiosa bondad” (Casiodoro, *De anima* 12, PL 70, 1304 B). Sobre el título *Pantokrator* véase A. De Halleux, “Dieu le Père tout-puissant”: *Revue Théologique de Louvain*, 4, 1977, 401-422.

²³ *Demostración de la predicación apostólica* 6 (ed. E. Romero Pose), Madrid, Ciudad Nueva 1992, 62. Sobre los primeros credos cristianos, S. Del Cura, *Símbolos de fe en Diccionario del Dios cristiano 1292-1306*; Ver también B. Sesboué - J. Wolinski, *Historia de los dogmas III. El Dios de la creación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, 85-87.

La teología posterior

El tema de la creación siguió otros derroteros y, por causas que sería largo enumerar, se utilizó un lenguaje más permeado por la filosofía. Saliendo al paso de interpretaciones erradas, la teología subrayó la libertad de Dios al crear, afirmó la creación *ex nihilo*, y el motivo –único– de la bondad. Sostuvo también –a raíz de planteamientos contrarios– el carácter temporal de la creación. La discusión sobre esas cuestiones se inicia con San Agustín y continúa en los siglos medievales, de manera que se relega a un segundo plano la perspectiva bíblica que, como hemos señalado, vinculaba estrechamente acción creadora e historia salvífica. Cuando se registra este alejamiento se encuentra un dato significativo: andando los siglos, el tratado de la creación se separa del de la gracia y queda incluido en el ámbito de la “teología natural”. Ésta es una situación que, con las inflexiones que impuso al tema la confrontación con el racionalismo, dura hasta la entrada del último siglo.²⁴

Esa manera de hablar de la creación y del Creador, que es deudora de la teología previa, se encuentra todavía a las puertas del siglo XX. Sobre la pauta del IV de Letrán (1215) y del de Florencia (1438-1445), el Concilio Vaticano I (1870) declaró en la sesión 3ª: “La Iglesia... cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, Creador y Señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprendible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección (...). Este sólo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente... con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura (...). Ahora bien, todo lo que Dios creó en su providencia lo conserva y

²⁴ Puede seguirse el proceso en detalle en L. Scheffczyk, *o. c.* Cap III; Ruiz de la Peña, *o. c.*, cap 3. Para la situación en tiempos recientes, G. Colombo, “La teología de la creación en el s. XX” en R. Vander Gucht- H. Vorgrimler (dir) *La Teología del s. XX*, v. III, Madrid, BAC, 1974, 26-46.

gobierna, alcanzando de un confín a otro con su poder y disponiendo todo con suavidad (cf Sb 8, 1) (DS 30001-30002).

El Vaticano II y la reflexión reciente

El Vaticano I –se ha dicho– salió en defensa del Dios distinto y mayor frente a cierto panteísmo difuso; el Vaticano II reconoce la excepcionalidad del ser humano al que Dios quiere comunicarse y al que corresponde el más alto rango entre lo creado. Las diferencias en el enfoque y en el modo de hablar son notables, pero la doctrina del uno no invalida lo afirmado por el otro en momentos en que primaban otras preocupaciones: “si el Vaticano II fue necesario para recordarnos que Dios es Padre y que no hay otro Dios que el Padre, el Vaticano I sigue siendo imprescindible para que no olvidemos que el Padre es Dios”.²⁵

Efectivamente, una manera distinta de considerar la creación se encuentra en los textos del último Concilio, celebrado en otro ambiente cultural y después de que los estudios bíblicos han conocido un avance llamativo. De hecho, se recupera aquella perspectiva bíblica primera y reaparece también la paternidad de Dios en el trasfondo de la acción creadora. Se reafirma asimismo la mediación de Cristo que había quedado en segundo término en el tratamiento anterior y se resalta la dignidad regia del ser humano y su responsabilidad en la creación.

Lugar importante en la preocupación del Concilio tuvo la afirmación de un conocimiento “natural” de Dios a partir de lo creado que tiene antecedentes en textos escriturísticos, como hemos visto. El alcance de la doctrina del Vaticano I a este propósito exige tener en cuenta el contexto y los presupuestos de esa declaración. Se trata, no

²⁵ L. Armendáriz, “Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación” en *Est Ecle* 174-175, 1970, 299.

de una demostración, sino de una posibilidad, reafirmada en el Vaticano II (cf *Dei Verbum* 6; *Gaudium et Spes* 15, 19).

El “conocimiento” de que se habla se funda en la manifestación de Dios en su obra creadora y está abierto a la revelación en Cristo: “El Dios que conocemos “naturalmente”—concluye uno de los autores que ha prestado atención al tema recientemente— es el Dios que desde siempre nos ha creado para poder hacernos partícipes de su vida íntima. Por ello, su conocimiento no se alcanzará normalmente por una simple vía intelectual. Sólo amando se puede conocer al que crea por amor, puesto que todo lo que viene de Dios viene del amor. Solamente a partir del Dios amor revelado en Cristo podemos conocer por tanto el “estatuto teológico” del conocimiento de Dios a partir de las criaturas”.²⁶

Repensar la teología de la creación en nuestro siglo ha significado, como adelantábamos al comienzo de estas páginas, rescatarla de su anterior encuadre en una “teología natural”. Esto equivale a dejar de considerarla tan sólo como premisa de los grandes temas de redención o gracia y situarla en el cauce de la actuación salvífica de Dios. La creación, que el Concilio Vaticano II considera como misterio de fe inseparable del misterio trinitario y de la cristología, se halla así “englobada, afectada y precedida por la salvación” (Armendáriz). De ahí que en la situación actual haya pasado a ser cuestión mayor en una teología que reexamina las fuentes bíblicas y atiende a dimensiones que habían quedado en segundo término en la historia del tratado. Los artículos que tratan el tema en los Diccionarios teológicos editados a partir de los años conciliares registran ese cambio de orientación. Todo ello tiene su reflejo en el modo de hablar del Dios Creador.²⁷

²⁶ L.F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 405; M. Aliotta, “Ermeneutica dei linguaggi del magisterio cattolico” en Varios, *Inizio e futuro del cosmo: linguaggi a confronto*, Roma, San Paolo, 1999, 150-156.

²⁷ Cfr H. Gross, W. Kern, “Creación” en *Mysterium Salutis* II-I, Madrid, Cristiandad, 1968 cap VII.

No es nuestro intento ofrecer un panorama de los trabajos que han salido a la luz en decenios recientes. Anotaremos tan sólo que en ellos se reconoce de entrada que se trata de un tema teológico que tiene conexión estrecha con otros tratados. Además, superados los planteamientos del pasado en que teología y ciencia parecían irreconciliables, la teología de la creación mantiene su validez ante cuestiones decisivas como son la de nuestra identidad más radical, el valor y sentido de cuanto existe. La fe en una presencia creadora en el comienzo y en su despliegue no parece incompatible con una visión dinámica de la realidad como la que ofrece la ciencia en nuestro tiempo. A este propósito, se registran intentos importantes que se dirigen a establecer un nuevo diálogo entre la teología y las teorías cosmológicas o la biología moderna.²⁸

La idea de creación

Prolongando lo que afirmaba la mejor teología de otros siglos, en los decenios que han seguido al tiempo conciliar las reflexiones se detienen en la originalidad de la idea misma de *creación*. Esta noción, como vimos, cuenta con un término específico en el lenguaje de la Biblia que sólo la atribuye a un Sujeto divino. Por ello se recuerda una y otra vez que apelar a la creación no equivale a ofrecer una explicación del comienzo, y que la acción creadora desborda la categoría de causalidad: “Precisamente —escribe un autor— en Dios (que es *Arché*, “Principio”) se encuentra el origen, la razón de las cosas y, por tanto, su causa. Pero *identificar* a Dios con una causa... quiere decir más bien que Él es el lugar personal *donde se encuentra la causa* (y no en otra parte) de lo que sucede”²⁹.

²⁸ Pueden verse entre otros, varios, *Fe cristiana y sociedad moderna*, 3, Madrid, SM, 1984; y los trabajos más recientes de J. - M. Maldamé y J. Arnould.

²⁹ A. Gesché, *Dios para pensar II. Dios-El cosmos*, Salamanca, Sígueme, 1997, 206. El autor prosigue distinguiendo las nociones de *fabricar* y *crear*, para afirmar también que Dios ha creado un devenir creador donde se da la interacción de causalidades internas y donde cabe una libertad inventiva.

Con el mismo interés por respetar la densidad de la noción se habla de un “fundamento último, absoluto e infinito del que todo depende absolutamente” (Raffelt-Rahner) y de una dependencia radical que no cesa: “al describir la creación debemos poner de manifiesto no sólo el origen de la obra creada por el acto divino, sino además la conexión permanente del mundo con su Creador y su ordenación permanente al mismo como *finis ultimus*”³⁰.

En consecuencia, con esa particular carga de la noción y superado el riesgo de un tratamiento “filosófico” del término, los trabajos recientes cuidan de advertir que el de la creación es un lenguaje teológico que intenta expresar una relación única y permanente de cuanto existe con Dios, de quien todo procede y al que todo tiende, que apunta a la actividad fundante de Alguien que, “por encima de manifestaciones históricas puntuales, sigue siendo en cada momento, en el secreto del ser que a nosotros nos resulta impenetrable, la última fuente, el Bien al que se debe cada ente”, como ha resumido Jossua³¹.

En el volumen que recordábamos al principio, J. Auer reconocía que “teológicamente hay que entender la creación del mundo, al igual que su conservación, sólo como un acto trascendente al mundo que tiene su puesto entre el Dios trascendente y el propio mundo, esencial y absolutamente distinto de Dios”. Y el mismo autor señalaba que hablar de crear es hablar de

“un misterio absoluto: el misterio de la distancia absoluta entre el Creador y la criatura, distancia que, sin embargo, fue superada por la omnipotencia, sabiduría y amor infinitos de Dios al crear, de tal modo que por su benevolencia gratificante esa dis-

³⁰ H. Volk, “Creación” en H. Fries (dir) *Conceptos fundamentales de Teología*, I, Madrid, Cristiandad, 1966, 344.

³¹ J. P. Jossua, *Cuestión de fe*, Santander, Sal Terrae 1990, 16. A propósito de lo irreductible de la noción se puede recordar la afirmación de Levinas de que “hay más en la palabra *crear* que en la palabra *ser*”; El mismo autor ha escrito que “en la creación, el ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarlo, puesto que, saliendo de la nada, obedece antes de escuchar la orden” (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, 182).

tancia ontológica aparece generosamente eliminada de continuo en una comunicación de Dios mismo”³².

Y en el mismo sentido y tomando distancia de un modo más metafísico de abordar la cuestión en anteriores debates, se advierte que la doctrina de la creación no mira tanto a dar una explicación del comienzo del universo como a revelar el sentido de un mundo que está en las manos de Dios: “Se habla de creación –leemos– no tanto para resolver un enigma filosófico o científico como para indicar lo que representa que lo creado tenga relación con Dios y no sea ni anónimo, ni el producto del azar o necesidad, sino confiado al cuidado de Alguien: un ser personal, fuente de inteligencia y libertad, y no entregado a un destino, pues el Creador sigue estando presente a todo el proceso”³³.

Dios crea por amor

La reflexión de estos años ha puesto especial énfasis en el carácter libre y gratuito del acto creador, algo que venía siendo afirmado a partir de las expresiones bíblicas de la “creación por la palabra” y del amor como motivo:

“Crear es amar primero, con un amor que no depende para nada de su objeto, pues lo suscita enteramente. Saber que Dios crea es saber hasta qué punto no necesita Él que seamos amables para amarnos. Saber que somos creados es saber que somos amados con un amor cuya gratuidad sobrepasa tanto la generosidad de las más bellas acciones terrenas cuanto lo infinito sobrepasa lo finito... Al creer en la creación, osamos afirmar que todas las cosas descansan sobre un corazón, y todo lo que no es Dios es suscitado por la espontaneidad inefablemente primera de este amor al que nada puede aventajar”³⁴.

³² O.c. 159 y 161.

³³ Cf. A. Gesché, *Dios para pensar*, II. *Dios -El cosmos*, Salamanca, Sígueme, 1987, 82.

³⁴ R. Guelluy, *La creación*, Barcelona, Herder, 1979, 97.

Hemos advertido antes que la teología de estos años reexamina el atributo de omnipotencia, vinculado en el lenguaje cristiano al Dios Creador, a la luz de las expresiones bíblicas sobre el Dios de Israel y del *Abbá* del Nuevo Testamento, un título que en algunos momentos tendió a ser comprendido como una eficacia absoluta. Y reaparece una imagen que proviene de la cábala judía, el *tsimtsum*, según la cual crear implica cierta “contracción” o “retirada” del Creador para que la creación surja y para que el ser humano sea tal, es decir, sujeto de libertad, interlocutor y socio de la Alianza. Ahora bien, se trata de una “retirada” que no es alejamiento ni ausencia, sino el misterio de una llamada que hace ser y respeta la consistencia de las realidades.

La creación implica una relación única en la que el Creador se ofrece a sí mismo y está presente en la creación de una manera misteriosa dejándose afectar por ella, con una presencia tan real como discreta que se arriesga incluso a ser negada por las criaturas libres. Así, el amor creador se muestra como una impensable entrega de confianza que abre espacio a las realidades en las que el Creador, que trasciende todo, está presente con una presencia tan real como “discreta”.³⁵

Hemos visto también cómo la noción de crear está siempre tratada con las de salvar y recrear. Aceptar que Dios crea es, de algún modo, hablar de la “discreción” de Aquel que funda la alteridad otorgando verdadera consistencia a las realidades. De ahí que se llegue a hablar de un “poder relacional” que tiene en cuenta la autonomía y la libertad de las criaturas. Es relacional también en el

³⁵ La cuestión de un Dios “afectado” por la creación tiene relación con esta comprensión. Sobre la incomparable generosidad de Dios que crea seres capaces de *ateísmo* ha escrito observaciones de gran hondura E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1995, 82. Sobre la idea de un Creador que “se retira”, cf P. Gisel, *La création*, Ginebra, Labor et Fides, 1987, cap II y los trabajos reunidos en A. Gesché- P. Scolas (dir) *Dieu à l'épreuve de notre cri*, o. c. Para el sentido de esa “discreción”, B. Rey, *La discreción de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1999.

sentido de que quien ha creado por amor ha deseado hacer partícipes de ese poder a aquellos a los que ha querido libres, interlocutores y socios de la Alianza.³⁶

Una presencia presentida

Crear no es una acción que se agota en el comienzo, sino que implica la presencia y manifestación del Creador en la aventura de lo Creado. A propósito de esa presencia vale recordar aquellos textos bíblicos antes aludidos en los que Dios se deja advertir en sus señales y otros lugares donde se afirma que las criaturas “cantan” su gloria y “pregonan” su acción creadora (cf Sal 19, 7).

Hemos visto también cómo la sabiduría de Israel invita a considerar en cuánto existe su referencia a su Autor (cf Sb 13, 15). Al mismo reconocimiento aluden lugares del Nuevo Testamento que han dado apoyo a la afirmación de un “conocimiento natural” de Dios (Cf Rom 1, 18-23; Hb 11, 3).

La mirada creyente ha considerado el mundo como una “revelación silenciosa” en cuanto que refiere últimamente a Aquel de quien procede. Una tradición que llega desde los salmos habla de lo creado como “aroma”, “caligrafía”, “voz” o “canto” del Creador. De una belleza que remite a otra Belleza, y de una bondad que procede de la Fuente de bondad, hablaron ya en siglos tempranos los escritores cristianos. El “Libro de la creación” se ofrece a la contemplación en forma de un “evangelio de la tierra”, como muestran numerosas páginas de la espiritualidad:

“Por la fe sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, de manera que lo que se ve resultase de lo no aparente”, se lee

³⁶ El tema procede de un tratado del s. XIII y a través de I. Luria reaparece en los estudios de G. Scholem. Se trata de la metáfora de una “contracción” para liberar espacio y derramar luz sobre la creación naciente.

en Hebreos 11, 3. Y “el mundo –escribe Máximo el Confesor– es la obra maestra de cosas visibles a través de las que Dios se da a conocer por una silenciosa revelación”.

Según es tradición, el mundo remite más allá de sí mismo y las criaturas aparecen como señales del Creador. Así en una homilía siria del siglo V que comenta la Epifanía: “A esta luz nuestros ojos se han abierto para ver los escritos de la creación y ver en las cosas del mundo señales en las que se lee ‘Dios creador del mundo’. El mundo entero está grabado con profusión de signos escritos en los que se lee a Dios creador de todo. Meditándolos todos van comprendiendo al autor de las realidades”³⁷.

Esta consideración no ignora que la “mayor semejanza” acompaña a toda semejanza. Y la teología no ha desistido de afirmar que Aquel a quien refieren las realidades creadas supera todo conocimiento. En ese sentido, el Creador que se manifiesta en sus obras sigue siendo un Dios escondido: “las realidades sensibles que ofrecen a la razón humana la fuente del conocimiento conservan en sí mismas cierta huella de un parecido con Dios, aunque una huella tan imperfecta que es absolutamente incapaz de expresar la sustancia de Dios”, advertía Santo Tomás de Aquino (C. Gent I, 8).

Ahora bien, ese reconocimiento, que no es esteticismo ni puede ser igualado a una forma de panteísmo, resulta más problemático en nuestro tiempo en el que parece haberse agudizado la conciencia del mal presente en el mundo, y cuando se impone una comprensión secularizada del mundo y de la historia, donde los humanos perciben antes su propia impronta que los *vestigia Dei*.

Además, la recuperación de aquella perspectiva histórica que resulta dominante en las páginas de la Biblia ha contribuido a que la creación sea vista sobre todo como profecía de una victoria que alienta el compromiso liberador.³⁸

³⁷ *Patrologie Orientale*, fasc. 4, 696, Turnhout, 1977.

³⁸ Así, P. Trigo, *Creación e historia en el proceso liberador*, Madrid, Paulinas, 1998.

No obstante, aunque con distintos acentos, la teología sigue afirmando que el Creador que trasciende lo creado asiste a la creación en su dinamismo y está presente en ella. Es, en su “lejanía”, más íntimo a nosotros que nosotros mismos. Por ello, la fe en el Creador sigue ofreciendo una “semántica de la realidad” al afirmar que cuando existe recibe de Otro su consistencia y se halla “en estado de creación” hasta su cumplimiento. Todo esto no resulta incompatible con la perspectiva de las ciencias, aunque los lenguajes no sean de ninguna manera homologables.³⁹

Por lo que respecta a los seres humanos, la teología viene subrayando que afirmar la creación es afirmar una relación, una dependencia de tal calidad que pone en pie la libertad, prerrogativa humana que tiene su fuente en la soberana libertad del Creador. Creados a su imagen, hombres y mujeres, reciben de Él su dignidad incomparable y, con ella, su capacidad creadora; son llamados a ser creadores, a su vez cooperando en la creación. En los viejos maestros de teología, que cifraban la dignidad humana en la fe en un Creador, y en los autores recientes, atentos a la autonomía humana, ha hecho fortuna la afirmación de que “Dios crea creadores”. Esta fórmula expresa bien cómo la fe en un Creador no disminuye la libertad de los humanos ni resta densidad al mundo, sino que ilumina una visión de la humanidad y del cosmos impensable sin semejante ayuda.

De hecho, en las reflexiones de estos años se subraya que el mundo en cuanto creado es “lugar de salvación” y está atravesado por un dinamismo salvífico que desembocará al fin en una “recapitulación” en Cristo, según la perspectiva paulina a que nos hemos referido: “Aunque este cosmos no es sagrado ni divino, es el cosmos de Dios, el cosmos del *Logos*. Es así el lugar de una Presencia personal (...) El cosmos es el lugar donde se habita. El hombre tiene ahí su morada. El *Logos* también. “Hemos visto su gloria” (Jn 1, 14). Nuestra *oikoumene* es también una *theo-oikoumene*”⁴⁰.

³⁹ Véanse los trabajos reunidos en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 3, Madrid, SM, 1984.

⁴⁰ A. Gesché, *Dios para pensar II*, 316.

Se trata, por tanto, de una revalorización del cosmos que corrige los excesos del espiritualismo y aun los de cierto antropocentrismo. La concepción del universo como creado y la de los seres humanos como “creados creadores” postula que el mundo ha de ser acogido como un mundo a humanizar, de manera que llegue a ser *oikós*, morada de quienes han recibido la encomienda de cuidar de la creación como se recibe una responsabilidad y no han de arrogarse un dominio destructor.⁴¹

La fe habla del mundo que nos rodea como de una realidad atravesada por el amor creador. Y esta manera de considerar el cosmos no es ajena a la preocupación ecológica de nuestro tiempo. Sin embargo, tampoco renuncia a señalar que en “lo secular” hay visos de una misteriosa presencia que se ofrece ocultándose.

El misterio de un Rostro

El título de estas páginas preguntaba por el rostro del Dios Creador. Los relatos de la creación y todo el lenguaje bíblico sobre el tema apuntan a un Misterio que la fe nombra como Dios que salva y libera, como Creador y Padre, un Padre que cuida de la vida con cuidados maternos⁴², un Rostro del que los propios textos bíblicos dejan entrever algunos rasgos en cuanto que hablan de diversas maneras de la acción creadora y salvadora.

La fe confiesa que Dios crea por amor y que su poder no es separable del amor. Por ello reconoce que el Creador está presente en la his-

toria como un Dios *semper maior* y, paradójicamente, como *semper minor*, ya que su señorío humilde –por decirlo con términos forzosamente antropomórficos– respeta la obra de sus manos.

Y la misma fe, que confiesa que es Señor de lo creado, lo reconoce como el Padre que cuida, perdona y recrea. El que es Principio es también el Humilde y Compasivo en las situaciones de “descreación”. El que trasciende todo es el mismo que asume la humanidad creada y conduce la creación entera hasta un horizonte en que él mismo será “todo en todo” (Co 15).

Un Rostro imposible de ver se deja presentir en lo creado. Los trazos de la belleza, el brotar de la vida, los gestos creativos “hablan” de un Creador que espera ser reconocido. Se trata de un Rostro siempre velado que ha dejado en los rostros humanos cierto vislumbre de su luz, un Rostro de gloria que es también una Faz revestida de humildad, la que se oculta tras el sufrimiento de la creación distorsionada y cautiva que espera al fin “recreada”.

A ese misterioso Rostro creador se refería Casiodoro anotando juntas “su incomprensible majestad y su misericordiosa bondad” en el texto que hemos citado. A ese Rostro se dirigen los cánticos que mejor han expresado la admiración y el respeto por las criaturas:

“Omnipotente, altísimo, bondadoso Señor...
loado seas por toda criatura, mi Señor,
y en especial por el hermano Sol”.

En años cercanos, al misterio de ese Rostro se ha referido Simone Weil al señalar lo siguiente:

“alabanza de Dios y compasión por las criaturas
es el mismo movimiento del corazón”.

Porque el reconocimiento del Creador en la alabanza y en la confesión de la fe no es separable de una profunda admiración y piedad por sus criaturas.

⁴¹ Sobre el tema, J. Moltmann, *o. c.*, 1986, cap 2; J. L. Ruiz de la Peña, *o. c.* cap 6.

⁴² No nos detendremos en la cuestión de las metáforas femeninas que ha sido planteada también a propósito del Dios Creador. Puede verse Sally Mc Fague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, Sal Terrae, 1987, donde se mencionan trabajos sobre el tema. A las posibilidades y límites del lenguaje sobre Dios nos hemos referido en “La imagen de Dios desde las mujeres”: Revista *CONFER*, 143 (1999) 81-94. Un punto de vista de interés puede encontrarse en Marie Balmay, “Le créateur, un père”: *Christus* 185 (2000), 71-86.

El Dios *desconcertante*

En algunos textos del Antiguo Testamento

M^a. *Claustre Solé*, O.D.N.

M^a. Claustre Solé Auguets. Religiosa de la Compañía de María. Presentó la tesis doctoral en la Facultad de Teología de Catalunya, en 1997, sobre el tema *El concepto de Dios en el libro del Qohélet*. Actualmente es profesora de *Introducción al Antiguo Testamento*, *Pentateuco* y *Lengua hebrea* en la citada Facultad, e imparte la asignatura de *Salmos y Escritos Sapienciales* en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona. Sus publicaciones son las siguientes: *Déu, una paraula sempre oberta*, Barcelona, 1999; *Judit, valentía en la historia*, del Centro de Pastoral Litúrgica, Colección "Santos y Santas", Barcelona, 2000. Ha realizado las siguientes colaboraciones: Con la editorial Planeta, en la colección *La Biblia, el libro de los libros*, con la introducción al libro del Cantar de los Cantares, Barcelona, 1998; con la editorial Vicens Vives, en la colección *La Biblia, historias del Antiguo Testamento*, en castellano y catalán, Barcelona, 1999.

EL DIOS DESCONCERTANTE EN ALGUNOS TEXTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

M^a. Claustre Solé, O.D.N.

HABLAR DEL *DIOS DESCONCERTANTE* PUEDE RESULTAR INSÓLITO a primera vista, pero basta con asomarnos a la Biblia con una mirada atenta para tropezar con Él en incontables páginas. Y es desconcertante por infinidad de motivos. Ver este tema a fondo nos llevaría más de un libro. De aquí que me limite tan sólo a presentar muy brevemente algunos aspectos, para acabar entrando más a fondo en dos: el *Dios desconcertante* en el libro de Job y en el libro de Qohélet.

Un Dios que no tiene nombre

Para empezar, se nos presenta a un Dios que no tiene nombre, que es el Innombrable. Conviene tener en cuenta que, para un hebreo, el nombre de un ser o una cosa es su misma significación, en el sentido de que hay una existencia real, idéntica a aquello que se expre-

sa: *el nombre es presencia y acción del ser* que es llamado; de aquí que pronunciar el nombre de alguien tiene como efecto hacer que su presencia sea actual y operante de una manera inmediata e inevitable. El Dios de la Biblia se hace cercano hasta llegar a la intimidad, pero nunca deja de ser libertad suprema y trascendente. Dios es quien puede decir al hombre: “Yo te conozco por tu nombre”¹, pero el hombre no puede conocer plenamente a Dios; no puede poseer su nombre, que podría utilizar con facilidad. Saber el nombre real de un ser sobrenatural equivale a hacérselo propicio, hacerlo actuar interesadamente, utilizar sus poderes, manipularlo de alguna manera. “Ser como Dios” fue, es y será una de las grandes tentaciones del hombre. La escena narrada en el capítulo 3 del Génesis no es una ficción; no es historia, pero es real. La magia de todos los tiempos da muestras de fe en esta eficacia de la pronunciación del nombre: invocaciones, conjuros, encantamientos...

Con todo, hay que reconocer que todo cuanto existe tiene que tener un nombre; de lo contrario, corre el riesgo de no existir. Por tanto, Dios debe tener un Nombre, puesto que es el Existente. En Ex 3,14 se nos da la clave: el nombre de Dios, Yahvé, no puede ser una conquista del hombre; es una revelación de Dios, y una revelación muy peculiar. Dicha peculiaridad aparece ya en la elección del verbo hebreo que se utiliza, *hayah*, verbo que expresa una presencia y, a la vez, una actividad: Yahvé es el que está interviniendo constantemente. En otras palabras: de Dios sólo podemos decir que existe y que se hace presente como y cuando quiere. De aquí se deriva que el Nombre de Yahvé no sea una definición, sino más bien una señalización; pretende captar la atención de quien escucha o conoce este nombre. Es una manera no de informar sobre Dios, sino de ponernos al acecho sobre su actuar, sobre su venida²; podemos percibir

¹ Cf. Ex 33,12.

² Observemos también cómo en el Evangelio se nos invita reiteradamente a estar alerta, puesto que no sabemos el día ni la hora de la venida del Señor. Cf. Lc 12, 35-40; Mt 24, 42-44.46; 50; 25, 13...

que la expresión deja intacto el misterio de Dios³. Yahvé es una feliz fórmula para denominar al Dios de la Historia de la Salvación; el que crea los cielos es también el que acompaña al ser humano en la ruta de su realización personal porque sólo desde la libertad puede el hombre conceder a Dios una respuesta.

Dios no se define, pero se da un nombre para los suyos. En efecto, el Nombre de Dios no es una invención ni un descubrimiento de los hombres. Es una gracia, un don de Dios a Israel. Es revelación. Éste es el sentido de Ex 3,14-16. El Pueblo de Israel comprendió en su historia que Yahvé era un don para ellos. Por tanto, el efecto del Nombre divino es hacer sensible y constante la relación entre Dios y su pueblo.

Un Dios que hace de la historia su templo

En el principio de la Biblia se sitúa el acto creador de Dios que pone en pie al mundo y, con él, nuestra historia. Él está fuera del tiempo, en la eternidad, pero Israel ha concebido a Dios actuando en el tiempo, obra y criatura suya, de modo que todo cuanto acontece en el tiempo es un despliegue de su designio, puesto que Él conduce artesanalmente el destino de los hombres a través del túnel del tiempo hacia un final misterioso. Por este motivo, Dios no sólo es señor del tiempo, sino de todo lo que acaece en el tiempo: de los momentos buenos y de aquellos que no lo son tanto; es señor de la naturaleza y de la historia.

Poco a poco, Israel irá descubriendo en su propia existencia que la historia de la salvación no se realiza en círculos concéntricos, sino

³ Este mismo sentido lo encontramos en Ex 33,18-23, donde Dios es presentado de espaldas y no de cara. El rostro indica intimidad, y de Dios sólo podemos percibir su acción una vez ha transcurrido. Hablar de “la espalda de Dios” es una manera de expresar que Dios deja su huella en nuestra historia, huella que es una llamada a la confianza en su acción y, a la vez, una invitación a seguirle.

a través de acontecimientos únicos, irrepetibles, que pertenecen al designio misterioso de Dios, que se va realizando en un proceso lineal, con un pasado del que conviene hacer memoria, un presente que urge celebrar y con un futuro dinamizado por una esperanza escatológica. Israel, conocedor de las mitologías de los países vecinos, es consciente de la originalidad de su situación: ese Dios con el que pacta una Alianza es un Dios que no tiene historia divina, sino que comparte historia con el pueblo. Es un Dios *solo*⁴. No es un Dios de los ciclos naturales, sino de los *acontecimientos* que Él dirige hacia una meta determinada.

El prestigio de los dioses se jugaba en la guerra y se manifestaba en la magnificencia del culto y en el esplendor de sus templos. De manera diferente, ese Dios se mostrará reticente a tener un templo como lo tiene el común de los dioses⁵, porque asignarle a Dios un espacio es una manera de delimitarle, de encasillarle:

Así dice Yahvé:

Los cielos son mi trono
y la tierra la alfombra de mis pies.
Pues ¿qué casa me vais a edificar
o qué lugar de reposo,
si el universo lo hizo mi mano
y todo vino al ser?

—Oráculo de Yahvé— (Is 66, 1-2a).

Es un Dios que se revela en los acontecimientos, e Israel recibe el don de comprenderlos como *Palabra* que le viene de parte de Dios. Por esto se nos dice que, en tal o cual acontecimiento, el Nombre de Dios se manifestará. Dios es libre en sus intervenciones; nunca se posee a Dios. Yahvé es “Dios-con-nosotros”, “Dios para nosotros”, pero nunca “un Dios a nuestra disposición”. Él viene como y cuando quiere.

⁴ Este hecho no sólo es desconcertante para los pueblos antiguos, sino que escandalizará, posteriormente, a griegos y romanos.

⁵ Cf. 1Sa 8, 5-7; 2Sa 7, 4-10.

Resumiendo:

Por un lado, Dios se revela y, por otro, continúa incomprendible. Da su nombre propio, pero continúa siendo el Innombrable. “Ya veréis quién soy Yo” (YHWH), según Ex 3, 14, indica el deseo de Dios de manifestarse en la historia. Al tiempo que Dios es libertad, es también compromiso. El Nombre de Dios se irá llenando de contenido en las diferentes acciones que Él irá realizando. En virtud de lo que ha llevado a cabo, Dios actuará; y su actuación se convertirá en garantía de futuro. Yahvé es un Dios personal, como el de los patriarcas, pero no está ligado a ningún lugar; es el Dios libre que forja a un pueblo libre para enseñarle a vivir en la verdadera libertad.

Un Dios que exige un culto peculiar

No olvidemos que el antropomorfismo y el politeísmo eran los dos pilares sobre los cuales se habían edificado las religiones de los pueblos del Antiguo Oriente. En la época de Moisés había innumerables dioses; según aquella concepción, estos dioses podían ser imaginados conforme a nuestra propia imagen: eran como hombres, pero más grandes, más fuertes, más poderosos, más inteligentes y, por encima de todo, inmortales. Pero eran imaginados con una forma y figura humanas. Moisés pasará de Egipto, un mundo donde se conocía a todos los dioses por su nombre, a un ámbito que propiciará el encuentro con un Dios que le conoce a él por su propio nombre, pero que, por ser el Transcendente, no es accesible al hombre. Moisés hace experiencia de un Dios totalmente diferente, demasiado grande, demasiado sublime y demasiado distante para poder ser representado de alguna manera, puesto que dar una imagen de ese Dios equivaldría a dar una imagen ampliada de nosotros mismos.

Y al negar Moisés la cualidad de Dios a todo aquello que no era Yahvé, desafió al politeísmo y, al negarse a conocer de Yahvé otra

cosa que no fuera lo que expresaba su nombre (¿la mera existencia captada como actuación salvífica?), ya no había manera de representarlo bajo el aspecto de figura humana: por esta vía se eliminaba el antropomorfismo. Moisés invitó a los suyos a adorar un Dios totalmente revolucionario e inaudito en relación con las formas religiosas de su momento histórico.

Por este motivo, Moisés se mostró anicónico al negarse a dar un rostro concreto a Yahvé. Éste es un punto clave de su mensaje. Prohibió toda imagen y todo aquello que pudiera evocar cualquier humanidad de Yahvé. Un Dios tan peculiar postulará un culto desconocido hasta el momento, tanto en Mesopotamia como en Egipto.

No olvidemos que, en estos países, los dioses requerían de los hombres alimento, vestidos, ofrendas...; pero Yahvé es un Dios que no necesita ni pide ofrendas materiales, sino que postula una determinada actitud personal. Por consiguiente, Moisés cambia radicalmente los términos de la relación Dios-hombre al poner el acento en el único culto digno de crédito a los ojos de Yahvé: caminar por sus caminos, obedecer su voluntad y unirse a Él en un pacto de amistad. Este Dios, Yahvé, es el único que puede ser importante para Israel.

Paulatinamente, Israel irá descubriendo también que, así como la naturaleza va alternando ritmos de actividad, de germinación y de crecimiento, con tiempo de inacción, la persona humana ha de asegurar una cierta alternancia entre productividad y ocio, entre trabajo y descanso. Más aún, el hecho de dedicar un tiempo sin actividad para gozar, contemplar y alabar a Dios, es un tiempo sagrado, una forma de dar culto a Dios. De este modo, nacerá el *shabat* como un gran regalo de Dios al hombre, el regalo de un tiempo vivido en libertad.

Desde esta óptica teológica, vemos cómo la interrupción del trabajo contribuye a dignificar tanto el trabajo como el descanso, puesto que ante Dios tan sagrado es trabajar como descansar. De aquí que

romper el ritmo laboral diario, abandonar por un tiempo las obligaciones cotidianas, prescindir de una monótona productividad, sumerge al hombre en un ámbito de gratuidad y libertad gratificantes que le ayudan a sentirse persona libre, criatura privilegiada por el Creador, aprendiendo a convivir, a amar, a valorar la comunidad, a dar la mano al otro, compartiendo la fiesta, sabiéndose y sintiéndose persona, sin las consabidas etiquetas impuestas por el desenfrenado ritmo del producir o el tener.

A partir del *shabat*, todo encuentra aquella perfecta armonía que preside el primer capítulo del Génesis. La persona sintoniza con la naturaleza en un compromiso mutuo de respeto y de paz, puesto que ambas son obras del mismo Creador. La persona, al reconciliarse con el medio ambiente, es capaz no sólo de ver su entorno, sino de admirarlo, de gozarlo, en un profundo sentimiento que, pasando por la ecología, la trasciende al experimentar como cierto y evidente que *vio Dios que todo era bueno*. De esa manera, la relación con ese Dios no sólo es personal, sino que es personalizante.

Esta conciencia, que debe mantenerse siempre viva, ha de contribuir a que el pueblo de la Alianza no recaiga en la tentación de ser inhumano con los demás: no puede convertirse en opresor del esclavo, del inmigrante, de los de casa o los de fuera. Dios fue y será siempre el defensor de los pobres, de los débiles. La hazaña de la liberación debe celebrarse descansando y haciendo que descansen todos los que de Él dependen:

Guardarás el día del sábado santificándolo, como te lo ha mandado Yahvé tu Dios. Seis días trabajarás y harás todas tus tareas, pero el día séptimo es día de descanso, consagrado a Yahvé tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el forastero que vive en tus ciudades; de modo que puedan descansar, como tú, tu siervo y tu sierva. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y tenso brazo; por eso Yahvé tu Dios te manda guardar el día del sábado (Dt 5, 12-15).

Éste es el culto que pide Yahvé, un culto que no se puede desvincular de la vida. El descanso sabático será siempre un signo de este compromiso. Por eso Dios bendijo el *shabat*, bendición que le otorga fecundidad. El descanso sabático será, precisamente, el que proporcionará fecundidad al trabajo semanal. Trabajar para producir, consumir y gozar puede llevar al hombre a un círculo peligroso de autosuficiencia, que le lleve a olvidar a Dios y a la pérdida de sí mismo. El descanso del *shabat* ha de recordar a los hombres y mujeres de todos los tiempos que Dios los ha colocado en el mundo para algo más que para trabajar. La primera vocación es la de ser, verdaderamente, personas.

Y a evitar que esta memoria caiga en el olvido ayudarán las fiestas que interrumpen el ritmo diario de labor con la finalidad de poner al pueblo en contacto con su Creador. La comunidad entera entra en unión con el Dios de la vida. Las fiestas del antiguo Israel aparecen profundamente enraizadas en la vida social del pueblo; no es el culto el que sostiene la vida, sino la vida la que impregna el culto. En la fiesta se respira gratuidad, libertad, espontaneidad...⁶ Quienes en ella participan son capaces de dar y de darse, no sólo en el recíproco regalo de intercambio, sino, sobre todo, en la expresión de acogida mutua, que es el más preciado regalo. Los que participan se sienten invitados, nunca obligados y mucho menos manipulados.

Para entender este culto nuevo indisociable de la vida conviene leer y releer Dt 14, 22-15, 23. Llama la atención el nervio vertebrador de todos estos textos: los deberes religiosos, humanos y sociales que se

⁶ Este mensaje impregna el Nuevo Testamento. Jesús, en su predicación, para hablar del Reino, utilizaba realidades tan sencillas como semillas, peces, fiestas... Sí, sobre todo ¡fiestas! El Padre que perdona organiza una fiesta; el Reino de Dios es semejante a un banquete... Los evangelistas narran, asimismo, que Jesús se dejaba invitar a fiestas y, según Juan, el primer gran signo se inaugura con una fiesta en Caná de Galilea. Y, antes de partir, quiso inmortalizar su memoria en el contexto de una fiesta, en cuya despedida, según el evangelio de Juan, Jesús nos promete aquella alegría que el mundo no puede dar y que nadie podrá quitar.

derivan de los dones recibidos. El israelita está llamado a gozar de los bienes, pero ha de reconocer, compartiendo, que el Señor los ha dado y que hay que agradecerlo abriendo el corazón y la mano a todos los necesitados.

La fe no se puede dissociar del culto, de la misma manera que el culto no se puede separar de la vida. La ofrenda del diezmo, la décima parte de los productos del campo, era una práctica común en el Antiguo Próximo Oriente. Esta práctica reflejaba la convicción de que la tierra pertenecía a Dios. Los diezmos se asignaban generalmente a los santuarios para el mantenimiento del culto y de las personas a él consagradas, pero podían convertirse también en impuestos reales, según legislación vigente, para hacer frente a los gastos de la corona. De manera diferente, en el código deuteronomico, el diezmo no se destina al mantenimiento del templo o del palacio, sino para gozar de él el propio donante juntamente con su familia, compartiéndolo con el pobre y el necesitado. La prescripción de comer el diezmo ante el Señor es típicamente deuteronomica.

Para recalcar que lo que importa no es la ofrenda en sí misma, sino la actitud de quién la ofrece, cuando el santuario queda demasiado lejos y resulta difícil llevar el diezmo del trigo, del mosto y del aceite, la ley deuteronomica aconseja vender el diezmo y con el dinero obtenido comprar lo que apetezca, con la finalidad de comerlo y gozarlo en presencia del Señor:

Si el camino te resulta demasiado largo, si no puedes transportarlo (el diezmo), porque el lugar que habrá elegido Yahvé para poner allí su nombre te cae demasiado lejos, y Yahvé tu Dios te ha bendecido, lo cambiarás por dinero, llevarás el dinero en tu mano e irás al lugar que haya elegido Yahvé tu Dios; allí emplearás este dinero en todo lo que desees, ganado mayor o menor, vino o bebida fermentada, todo lo que te apetezca, y comerás allí en presencia de Yahvé tu Dios y te regocijarás, tú y tu casa. Y al levita que vive en tus ciudades no lo abandonarás, ya que él no tiene parte ni heredad contigo. Cada tres años apartarás todo el diezmo de tu cosecha de ese año y lo depositarás a tus puertas.

Así vendrán el levita, ya que él no tiene parte ni heredad contigo, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades, y comerán y se hartarán, para que Yahvé tu Dios te bendiga en todas las obras que emprendas. (Dt 14, 24-29)

La Ley espera llegar al corazón mismo del hombre y desde aquí mover su mano en favor del indigente. El ideal que se nos presenta en el Deuteronomio se aproxima considerablemente al de una sociedad sin clases: un único pueblo de hermanos, imagen que prepara ya para el futuro Reino de Dios, en el que Dios será el Padre de todos.

Un Dios que muestra predilección por los pequeños, los débiles...

Desde un principio podemos advertir cómo ese Dios muestra una particular predilección por los pequeños, los aparentemente débiles. El capítulo 4 del Génesis, al presentarnos a los dos hijos de Adán y Eva, señala que Dios se complacía en Abel, padre de los nómadas, el pequeño de los dos hermanos. Caín, el primogénito, considerado como el padre de los sedentarios, era prototipo de riqueza, de poder, de fuerza... El mismo nombre de Abel (*habel*⁷) conlleva en sí mismo el drama de la fragilidad y la fugacidad de su existencia.

En Gn 16, se nos presenta a Ismael como hijo primogénito de Abraham pero, sin embargo, la bendición acompañará a Isaac, el segundo de los dos hermanos. La misma historia se repite en el caso de Esaú y Jacob, hijos de Isaac⁸, y un hecho similar encontramos en el libro del Éxodo al relatarnos cómo Yahvé se conmueve al ver el dolor de un pequeño grupo oprimido⁹; y no sólo lo libera,

⁷ En hebreo: 'soplo', 'viento', 'vacío', 'vanidad', 'ilusión'...

⁸ Cf. Gn 25, 19-26.

⁹ Cf. Ex 3, 7-10.

sino que convierte a ese puñado de esclavos en su pueblo elegido. Esta actitud se convierte en un hilo conductor que va tejiendo sutilmente la Historia de Salvación. Más adelante, podemos observar cómo Dios elige para rey de Israel a David, el benjamín de la familia de Jesé, fenómeno que desconcierta no sólo a su propio padre, sino también al mismo profeta Samuel.

Siempre, a lo largo de la Biblia, nos tropezamos con "los pequeños" y con el concepto de "resto". Lo que, visto desde cierta óptica humana, no pasaría de ser "un residuo", a los ojos de Dios adquiere un valor especial. Y ese Dios no sólo se muestra especialmente sensible ante el débil, el pequeño, por compasión, sino que, en su absoluta libertad, se servirá de los pequeños para hacer cosas grandes, como canta el salmista¹⁰:

Unos con los carros, otros con los caballos,
pero nosotros invocamos a Yahvé, nuestro Dios;
ellos se doblegan y caen,
nosotros seguimos en pie. (Sl 20,8-9)

Los pobres, los sencillos, encontrarán siempre en Dios un protector y defensor; más aún, quien ofende u oprime a uno de ellos ofende a Dios, mientras que quien honra al pobre da culto al Creador. Conscientes de esta especial protección por parte de Dios, surgirá en Israel una auténtica espiritualidad de los pobres, espiritualidad que vemos reflejada en el libro de los Salmos al presentarnos las súplicas angustiadas de aquellos que no tienen otro baluarte que su confianza en Dios¹¹.

Llama la atención ver también cómo en una sociedad patriarcal donde la mujer tiene poco peso específico, Dios se mueve en unos parámetros muy distintos. En primer lugar, ya desde un principio,

¹⁰ Idea que vertebra también el Magníficat (Lc 2, 46-53).

¹¹ Este aspecto se pondrá de relieve, más todavía, en el Nuevo Testamento, donde se nos presenta a Jesús naciendo entre los pobres, escogiendo a los suyos entre los sencillos y prometiendo a los humildes un lugar privilegiado en su Reino.

le concede la dignidad que, con frecuencia, los hombres le niegan. Según Gen 1, 27, es creada conjuntamente con el hombre. Los dos surgen instantáneamente de la nada como resultado de la intervención creadora de Dios:

Dijo Dios: "Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra". Y creó Dios el hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; macho y hembra ('iṣ-ṣ'ia) los creó". (Gn 1,26-27)

El texto señala con claridad que la distinción de sexos es buena, y que el pleno sentido de la humanidad ("*adam*") sólo se realiza cuando hay hombre y mujer; de la misma manera que la responsabilidad en la obra de la creación se delega a los dos conjuntamente, en régimen de corresponsabilidad.

En segundo lugar, se muestra sensible a su sufrimiento. En Gn 16, Dios escucha el clamor de la angustia de Agar huyendo a través del desierto¹², como escuchará el dolor orante de Ana¹³, madre de Samuel, así como el de tantas mujeres que a lo largo de la historia pedirán a Dios la comprensión que no encuentran en los hombres¹⁴.

En tercer lugar, le confía una misión. En una sociedad en la que, salvo por su función maternal, la mujer cuenta bien poco, Dios le brinda la posibilidad de intervenir, de tomar parte en la historia; más aún, de hacer historia. Sorprende el hecho de encontrar en las grandes encrucijadas de la historia de Israel una mujer que da el tono, con discreción, pero de manera significativa.

Sin olvidar el papel que juegan las mujeres en las diferentes historias patriarcales, podemos divisar, en los albores del nacimiento del pueblo de Dios, cómo la alabanza emana, en forma de cántico, del

¹² Cf. Gn 16, 7-15.

¹³ Cf. 1S 1, 9-11

¹⁴ El Nuevo Testamento se muestra más explícito aún. Cf. Mc 5, 25-34, Lc 13, 10-37; Mt 15, 21-28...

corazón de Miriam¹⁵ después de hacer experiencia de Yahvé liberador. En el proceso de sedentarización se nos presenta el canto de Débora¹⁶, profetisa y líder popular. En el tránsito de la vida tribal a la monarquía se nos ofrece el canto de Ana¹⁷. Al lado del rey Josías, para ayudarle en la ardua tarea de la reforma, encontramos a la profetisa Hulda¹⁸.

A partir del exilio, cuando densas nubes hacen más opaco el papel de la mujer en la vida social y religiosa del pueblo, no dejamos de hallar autores inspirados que, navegando contra corriente, nos brindan unos ejemplos significativos: en momentos de cerrazón, cuando una línea muy ortodoxa impone la pureza de sangre, el libro de Rut nos muestra cómo una mujer inmigrante puede ser modelo no sólo de ternura y amor, sino también de una gran fe. Asimismo, en plena época helenista, momento de gran crisis política y religiosa, un autor inspirado nos presenta a Judit, mujer capaz de mantener viva la memoria histórica con una fe de gran talla, fe que no se percibe en los responsables de su pueblo en aquel momento; sin pasar por alto el libro de Ester, mujer arriesgada que se juega su vida para interceder por los suyos.

Porque la mujer, instrumentalizada y oprimida de diversas maneras bajo el dominio masculino a lo largo de los tiempos y en la amplitud de las diversas culturas, relegada hasta el ostracismo en aspectos relevantes de la vida social de su tiempo, es contemplada y valorada de manera distinta desde la óptica bíblica. Una lectura atenta de los textos nos revela, aunque con trazos bastantes discretos, que la mujer, con su sensibilidad, que le permite captar el punto neurálgico de las cosas y de la situaciones, con la inteligencia del corazón, reúne muchas posibilidades para intuir cómo ayudar a hacer más transparente ese Dios entrañable, ese Dios Padre-Madre, que encontramos dibujado, entre muchos otros textos, en el capítulo 11 de Oseas.

¹⁵ Cf. Ex 15, 20-21.

¹⁶ Cf. Jc 5, 1-31.

¹⁷ Cf. 1S 2, 1-10.

¹⁸ Cf. 2R 22, 11-20.

Un Dios que da la impresión, a veces, de dejar en la estacada

Ése es, también, un rasgo característico de ese Dios desconcertante. Son muchos los salmos que recogen este sentimiento. También los profetas, en ciertos momentos de su misión, experimentaron esta sensación. Valga como ejemplo el testimonio de *las confesiones de Jeremías* que, más allá de un simple desahogo del profeta, presentan un marcado acento jurídico: El profeta se lamenta ante Dios, porque parece no haber sido fiel a su palabra de apoyo, tal y como era de esperar.

Tú llevas la razón, Yahvé,
cuando discuto contigo;
no obstante, voy a tratar contigo
un punto de justicia.
¿Por qué tienen suerte los malos
y son felices todos los felones?
Los plantas, y enseguida arraigan,
van a más y dan fruto.
Cerca estás Tú de sus labios,
pero lejos de su corazón.
En cambio a mí ya me conoces, Yahvé; me has visto
y has comprobado que mi corazón está contigo.
Llévatelos como ovejas al matadero,
conságralos para el día de la matanza.
(¿Hasta cuándo estará de luto la tierra y la hierba de todo el
campo estará seca? Por la maldad de los que moran en ella han
desaparecido bestias y aves).
Porque han dicho:
"No ve Dios nuestros senderos". (12,1-4)

El profeta empieza confesando humildemente la justicia de Yahvé, aunque su tono amargo deje al descubierto que, con frecuencia, la realidad pone en tela de juicio dicha afirmación. Si Dios es justo, ¿cómo es posible que los honrados se vean ultrajados y los impíos lleguen a prosperar? Como un día Abraham¹⁹, Jeremías plantea

¹⁹ Cf. Gn 18.

modestamente su problema ante Dios, que tiene en sus manos el destino de las personas y el curso de los acontecimientos. De ahí arranca la amarga queja del profeta. Se diría a simple vista que son los malvados quienes gozan de la bendición de Dios, a pesar de andar por veredas retorcidas al margen de Dios y de sus mandamientos. Por este motivo, el profeta provoca a Dios a fin de que escudriñe su corazón y le dé una respuesta consoladora. Pero la respuesta que Dios le ofrece es del todo desconcertante. No sólo no responde, sino que replica con nuevas preguntas:

Si con los de a pie corraste y te cansaron,
¿cómo competirás con los de a caballo?
Y si en tierra abierta te sientes seguro,
¿qué harás entre el bosque del Jordán?
Porque incluso tus hermanos y la casa de tu padre,
ésos también te traicionarán y a tus espaldas gritarán.
No te fies de ellos cuando te digan hermosas palabras. (Jr 12, 5-6)

Es fácil percibir el duro contraste entre la cuestión planteada por el profeta y la respuesta que Dios le brinda. Por eso creo que vale la pena ahondar en este aspecto de la relación entre Dios y el hombre acuciado por el dolor. Y por ser el libro de Job uno de los libros de la Biblia que más nítidamente pone de relieve este aspecto, en él nos vamos a centrar.

El Dios *desconcertante* en el libro de Job

En el libro de Job el lector se encuentra, por un lado, con descripciones de un Dios aparentemente indiferente al dolor del hombre, hasta el punto en que parece burlarse de él; y por otro, tropieza con afirmaciones verdaderamente sublimes sobre la majestad de Dios y la exigüidad de la vida humana. En este sentido, en 33, 12 encontramos una expresión, altamente significativa, que en los capítulos posteriores se pondrá de relieve: "Pues te digo que no tienes razón, porque Dios es más grande que el hombre".

Por lo que se refiere a este tema, los capítulos 38-40 son significativos. El capítulo 38 nos habla de un Dios que, después de ver el sufrimiento abrumador de Job y escuchar su grito exasperado, empieza a hablar de los fundamentos de la tierra y el canto de las estrellas; de los depósitos de nieve y de los almacenes de granizo; de cómo hacer llover en el desierto y cómo encadenar a las Pléyades. Ciertamente, todo esto suena a música celestial.

Este capítulo, considerado a simple vista, parece más una clase de ciencias naturales que un discurso teológico. Aparentemente, la imagen de Dios que se nos presenta es bastante enigmática, ya que, después de ver el desespero de Job, parece dejarlo a un lado para centrar la atención en toda una serie de fenómenos de la naturaleza (muy desconcertante por cierto). En los capítulos anteriores, vemos a Job debatiéndose en la angustia, mientras los teólogos que el autor, irónicamente, llama amigos, le hacen una barroca catequesis en defensa de Dios, aunque sea a costa de hundir al hombre; y, por encima de todo y de todos, Dios, espectador misterioso, aparentemente indiferente, que calla y deja hacer.

De improviso, Dios rompe el silencio, irrumpe desde la tormenta y empieza a hablar de leones y de ciervos, de asnos salvajes y de avestruces, de gaviñanes y de cuervos. Podemos observar que los temas presentados por Dios son totalmente ajenos al debate entre Job y sus amigos. Y uno puede formularse esta pregunta: ¿Es que el clamor del hombre no llega ya hasta el cielo, como testimoniaba la historia de la tradición bíblica? ¿O tal vez Dios se desentiende del sufrimiento del inocente para fijar su mirada en las maravillas de la naturaleza? ¿Es que el Dios de la Creación (*Elohim*) ha dejado de ser el Dios de la Historia (*Yahvé*)?

Podemos percibir hasta qué punto el problema del mal se convierte, en Israel más que en ningún otro lugar, en un verdadero obstáculo, dada su conciencia histórica de ser el pueblo elegido por Yahvé, Dios salvador por esencia. ¿Qué significa, por tanto, ser el

pueblo elegido? Lentamente el lector podrá percibir que el objetivo del autor de este libro es salvaguardar la independencia de Dios, un Dios que no puede ser condicionado ni por la sabiduría ni por el mérito.

Si los monólogos de Job resultan sorprendentes, más desconcertante resulta el hecho de descubrir que el discurso de Dios que encontramos en los capítulos 38-41 deja plenamente consolado a Job, que se expresa en términos de sincera confesión. Parece ser que Job se ha dado cuenta de algo, algo nuevo e insólito. Más allá del túnel de la sin-razón, ha visto una luz, se le ha abierto una puerta. En medio del desconcierto, ha hecho experiencia del *Dios desconcertante*.

Por su peso específico en el conjunto del libro, vale la pena profundizar en estos capítulos, considerando no sólo el texto, sino también el contexto. Una lectura atenta nos muestra tres concepciones de Dios muy diferentes: a) la imagen de Dios que descubrimos a través de los discursos de los amigos de Job, b) la imagen de Dios que podemos entrever a través de las imprecaciones de Job y c) el Dios diferente que, de manera desconcertante, interpela a Job. Veámoslo con más detalle.

- **A. La imagen de Dios que descubrimos a través de los discursos de los amigos de Job²⁰**

El punto de vista de los amigos de Job está bien claro: el sufrimiento es un castigo, una prueba, un recurso pedagógico de Dios, justificado aunque incomprensible. Ellos están tan convencidos de la doctrina de la retribución, que encuentran imposible que Dios deje de actuar según estos cánones. Su lógica es clara y simple: no hay efecto sin causa; un efecto que se manifiesta en forma de retribución y que funciona en un doble sentido: hay un premio para los buenos y un castigo para los malos.

²⁰ Sobre las tesis de los amigos y las respuestas que les da Job, ver J. Lévêque, *Job et son Dieu*, I, pp 239-291.

Los amigos vienen a decir que el sistema de retribución no es un invento del hombre, sino que es casi una ley. Apuntalan sus argumentos amparándose en la sabiduría de los padres²¹ e incluso en la ley natural que rige el universo²². Job no se deja convencer tan fácilmente y les replica desde su conciencia, que considera limpia:

¿Cuántos son mis errores y culpas?
Hazme ver mis delitos y errores (13, 23).

No es que Job niegue la doctrina de la retribución. No, él no rechaza la sabiduría de sus ancestros; comprueba simplemente que las cuentas no le salen. Sus amigos estarían en lo cierto en el caso que se sintiera culpable, pero no es ésta la cuestión. Y porque no es así, no se deja adoctrinar con facilidad. Job es crítico ante la doctrina que le presentan. La vida aparece ante sus ojos como un torbellino caótico, pero sus amigos parecen vivir en la inopia. De ahí que Job se sienta defraudado por su actitud y, en su frustración, llegue a desear una muerte que no le sobreviene²³. En tal situación, reaccionará con un monólogo²⁴ primero, con una invectiva después²⁵, para acabar con una plegaria²⁶. Su clamor, lentamente, va subiendo de tono, hasta llegar a ser acerbo, hiriente, agresivo.

Si el mundo es imaginado como una gran y compleja maquinaria, en la que cada detalle tiene su justificación, el sufrimiento de Job debe obedecer a alguna causa. Antes de poner en entredicho la doctrina establecida, antes de cuestionarse su imagen de Dios, los ami-

²¹ Cf. 8,8s.

²² Cf. 15, 17-35.

²³ B. Maggioni escribe: "Los amigos acusan a Job de destruir la religión, de ser un incrédulo, de ser como el orgulloso que rechaza la pobreza ante el misterio de Dios. En realidad, los incrédulos, los ricos de espíritu, son propiamente ellos mismos: construyen un Dios a su medida y niegan que Dios pueda actuar al margen de sus esquemas de justicia. Job no destruye a Dios; lo que destruye es una religión falsa, un Dios muerto", *Job y Cohélet*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1993, p. 31.

²⁴ Cf. 6, 12-13.

²⁵ Cf. 6, 14-30.

²⁶ Cf. 7, 1-21.

gos se decidirán por endosarle a Job unos cuantos pecados. Hay que salvar el sistema por encima de todo. Así todo encaja, el sistema funciona y Dios puede dormir tranquilo. Pero en la premisa de dicha doctrina se esconde un gran malentendido: el absolutismo del sistema de la retribución. Si el dolor de Job existe, y esto es evidente, ha de tener una explicación, que no puede ser otra que algunos pecados de Job, presentes o pasados. Esto, considerado con atención, convierte a Dios en prisionero de un baremo inamovible según la disertación de esos doctos fieles creyentes. En este caso, la actividad de Dios es totalmente razonable, incluso prevista de antemano; pero Dios se ve atado de pies y manos al verse condicionado, obligado a actuar como respuesta a la acción del hombre, que es quien le marca la pauta y, con ello, hipoteca su libertad. Ésta es la tesis de los "buenos amigos" de Job, una tesis que representa el esfuerzo humano por abastecerse de sólidos argumentos, que le proporcionen una confortable seguridad espiritual. Job pondrá de relieve que éste es un callejón sin salida.

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 calmaría²⁷ (16,2-5).

²⁷ La argumentación de los amigos parte de este postulado: ningún hombre es inocente a los ojos de Dios; por tanto, todos tienen que sufrir. El sufrimiento empuja al hombre a volverse hacia Dios y a confesar su pecado. Dios acepta esta confesión y así quedan restablecidas las relaciones entre la divinidad y el ser humano. La justicia humana consistía en convertirse a Dios, con la correspondiente aceptación divina. Job, por el contrario, afirma: Yo soy inocente a los ojos de Dios. Ha sido Él, y no yo, el que ha destruido nuestras relaciones. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid, 1985, p. 275.

• ***B. La escandalosa imagen de Dios que percibimos a través de las imprecaciones de Job***

Conviene distinguir entre el Job del relato en prosa²⁸ y el Job del resto del libro. En el prólogo, como también en el epílogo, encontramos la teología clásica de la retribución: Job es presentado como un hombre justo que tiene temor de Dios y se aparta del mal; por esto le acompaña en todo momento la bendición de Dios. Es un creyente, pero podemos preguntarnos hasta qué punto es gratuita su fe. Según el prólogo, Satán le dice a Dios que se hace ilusiones sobre la fe de los hombres, una fe más movida por el interés que por el amor. Esta primera parte del libro parece converger más sobre la gratuidad de la fe²⁹ que sobre el significado del sufrimiento. El sufrimiento es el vehículo que puede sondear el corazón del hombre, el crisol que purifica su fe, la balanza que indica los quilates de la fe confiada del hombre.

Por esto, en un principio, Job, a pesar de estar cubierto de llagas y ser increpado por su mujer, se mantiene firme. Le basta con saber que su dolor viene de la mano de Dios. Y Job sale vencedor de la prueba. El antiguo relato se clausuraba con el epílogo³⁰, y el círculo queda, pues, bien cerrado. Dios le había concedido bienes, posteriormente se los retira y, finalmente, se los devuelve con creces.

Lo que se convierte en motivo de escándalo es que Job sufre injustamente. Si fuera culpable, no habría ningún tipo de dificultad. ¿Hay que aceptar, de manera lúcida, la presencia de un dolor injusto y continuar creyendo en el amor entrañable de Dios? Ésta es la pregunta a la cual el libro quiere dar respuesta.

Si el del prólogo era un Job dócil, en el núcleo del libro (del capítulo 3 hasta 42, 6), encontramos un Job angustiado que en ciertos

²⁸ Cf. caps. 1-2 y 42, 7-16.

²⁹ No olvidemos que estamos en un momento en que empieza a desarrollarse la teología del mérito. A partir del absolutismo de la Ley, hecho que tuvo lugar en el judaísmo post-exílico, crece la convicción de que las buenas obras aumentan el crédito ante Dios y se convierten en un banco de méritos. Cf. J. Bright, *La historia de Israel*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1970, p. 527.

³⁰ Cf. 42,10-17.

momentos llora, en otros lanza sus improperios y en otros implora al cielo con todas sus fuerzas, reivindicando la propia inocencia ante la sociedad y ante Dios. Es la libre expresión de quien no conoce censura en su comunicación con Dios. Nos hallamos ante el anti-Job del prólogo. En estos capítulos se cuestiona la existencia misma del hombre que sufre, y no se pone ningún impedimento a la queja exacerbada que puede ser asumida por hombres y mujeres de todos los tiempos, que se preguntan por el sentido de su vida al ver quebrantado su espíritu y crucificado su cuerpo por el dolor. Se nos presenta, sin embozos, cómo se vive desde esta situación, cuando la vida no es vivida, sino más bien sufrida. En estas circunstancias, Dios es visto como un enemigo, un adversario:

Vivía yo tranquilo y me zarandé,
me agarró por la nuca y me despedazó;
en su blanco me convirtió.
Me cercaron sus arqueros,
traspasó mis entrañas sin piedad,
derramando por tierra mi hiel.
Rasgó mi cuerpo brecha tras brecha,
lanzándose cual guerrero contra mí.
He cosido un sayal sobre mi piel,
en el polvo ha acabado mi vigor.
El llanto enrojece mi rostro,
una sombra mortal recubre mis ojos,
aunque en mis manos no había violencia
y era sincera mi oración (16, 12-17).

Este rápido viraje pone de relieve un nuevo enfoque del problema del sufrimiento. Ya no es considerado como una prueba, que verifica la gratuidad de la fe, sino más bien como una dantesca niebla que oculta la imagen que Job tenía de Dios. Paulatinamente, la fe de Job irá madurando hasta comprender que Dios es más grande que el hombre. Poco a poco se irá desvaneciendo la niebla y se encontrará cara a cara con el misterio de Dios. También verá desmoronarse todos sus antiguos principios. Sus viejos esquemas se derrumbarán como un castillo de naipes. De aquí que la reacción de Job sea tan

diferente; se trata de una reacción atormentada, porque se le viene abajo todo aquello que anteriormente había cimentado su fe.

Ahora, Job arremeterá contra todo: contra el día de su nacimiento, contra la vida y contra él mismo, pues no sabe por qué ha de vivir quien sufre tanto. Pero, en el fondo, las invectivas van contra Dios, contra su providencia, contra sus planes, que, contrariamente a lo que afirma la historia, parecen ser arbitrarios, por más que la tradición insista en presentarlos como salvíficos. En semejantes circunstancias, Job no sólo se quejará, sino que se dispondrá a maldecir: "Después de esto, Job abrió su boca y maldijo su día" (Jb 3, 1).

Job se rebela contra Dios, presentado como un juez quisquilloso, que parece gozar fustigando al hombre hasta el agotamiento. No podemos olvidar que Job ha sido formado en la misma escuela teológica que sus amigos y, en el fondo, tiene la misma idea de Dios. La diferencia está en el hecho de que los amigos la aceptan dócilmente, mientras que él ofrece resistencia. Contra esa idea es contra la que se rebela:

Te pido auxilio y no respondes,
me presento y no haces caso.
Te has vuelto cruel conmigo,
tu fuerte mano se ceba en mí.
Me haces cabalgar sobre el viento,
sacudido a merced del huracán (30, 20-22)

En esta situación, la vida pierde todo valor, porque ya no es un regalo de Dios, el marco para un encuentro con Él, sino que es un pesado fardo del que uno anhela liberarse; y cuando resulta difícil vivir, la muerte es deseada como una bendición:

Ojalá se cumpla mi deseo
y Dios responda a mi esperanza,
que tenga a bien aplastarme,
dejarme de su mano y rematarme.
Tendría al menos un consuelo:
torturado sin piedad, exultaría,
pues nunca he rechazado los decretos del Santo (6, 8-10)

He aquí lo que llama la atención, como bien dice G. von Rad³¹:

Lo que realmente acapara la atención es la absoluta novedad de sus perspectivas teológicas. La imagen de Dios, que destroza sus más profundas convicciones, no nace de la mera experiencia de una normativa, y lo mismo se puede decir de esta auténtica concepción de Dios por la que Job lucha de manera tan apasionada. El origen de toda esta visión de Job hay que buscarlo, en última instancia, en el diálogo secular que Israel ha venido manteniendo con Dios en las celebraciones cúllicas. La resonancia de una voz transmitida de generación en generación, que afirma que el Señor es el Dios de Israel, su defensor y su salvador, ha configurado esta idea. Por eso Job, superando ampliamente la problemática de sus amigos, se remonta a la pregunta originaria; es decir, esa potencia que ha convulsionado su vida personal, ¿sigue siendo todavía el Dios auténtico de Israel? Mientras él no reciba una respuesta satisfactoria a esta pregunta, de nada le sirven todas las verdades que sus amigos deducen de esta experiencia, porque todas ellas presuponen un Dios de Israel puramente convencional.

Una nota del drama de Job, ¿y de gran parte de los que sufren?, es que se siente abandonado, solo, lejos de todo y de todos, incluso de Dios:

Si grito: ¡Violencia!, no obtengo respuesta;
por más que apelo, no hay justicia (19, 7).

La ausencia de Dios es la cruz de la teodicea. En el libro del Éxodo, como también en los Profetas, se observa cómo el clamor del oprimido llega hasta Dios, que "escucha", "ve", "conoce" el lamento de la humanidad sufriente. Pero esto es agua pasada. Eran otros tiempos. Hoy, ahora y aquí, Job se siente abatido, solo en un mundo vacío de sentido, vacío de Dios. Por eso, el dolor de Job no es un dolor físico. Éste es tan sólo el punto de partida. El verdadero dolor de Job nace del corazón mismo de su fe; es el dolor de quien se sabe abandonado de la mano de Dios:

³¹ *O.c.*, pp. 278-279.

¿Por qué me ocultas tu rostro
y me tienes por enemigo?²³ (13, 24).

Aquella creación, que hablaba de la presencia amorosa de Dios³³, no pasa de ser un espejismo. La realidad es lo que cuenta y, por cierto, la realidad es bien amarga; mientras que Dios... ¡véte a saber dónde está Dios! Esto nos lleva a contemplar una nueva faceta de la imagen de Dios que encontramos en las expresiones de Job.

Si el Dios de los amigos de Job lo había hecho todo con armonía, no es visto de la misma manera por Job. Él ve el mundo plagado de contrasentidos; por tanto, la Creación viene a ser como un grotesco rompecabezas con piezas que no encajan³⁴. Job recrimina a sus amigos un discurso que suena a verborrea. No es que sean malos, simplemente no saben ponerse en la piel de quien sufre; se limitan a ser portavoces de una doctrina segura y apuntalada por los cuatro costados, pero con suficientes resquicios para que haga aguas cuando el torrente de la vida se desborda. Por esto, sus respuestas son vacías y erróneas, porque pretenden hacer renegar a Job de su experiencia. Son las eternas respuestas que los ricos dan a los pobres³⁵, o las clásicas recetas de conformidad que dan los que tienen buena

²³ Sobre esta animadversión que, aparentemente, parece existir entre Dios y Job, ver J.L. Crenshaw, *A Whirlpool of Torment*, Filadelfia, 1984, pp. 62-75.

²⁴ Cf. Sl 8; 19, 1-7; 29; 66, 1-6.

²⁵ La "sordera" de Dios preside este orden de cosas. Puesto que no aplica la ley en el mundo o porque su Ley (lo que viene a ser lo mismo) no es ni omnisciente ni omnipotente, la Ley de Dios consiste en dejar que el desorden del mundo juegue su juego. Pero, al escoger ausentarse, Dios le impone al mundo una Ley implacable: la ilegalidad, el desorden. El mundo se pliega bajo la ley del mal, que es ausencia de ley, neutralidad, atonía y apatía del mundo, ofreciéndoles a quienes se mantienen al margen de la ley la benevolencia de su neutralidad, concediéndoles a unos la fuerza de aplastar a otros y, en ocasiones, a éstos, el recurso de la venganza; protectora a la vez que despiadada, insignificante. Contrariamente a los que hacen además de creer a los Doctores de la Ley, en este mundo no hay Ley ninguna, ninguna providencia, ni recompensa, ni castigo (Ph. Nemo, *Job y el exceso del mal*, Madrid, 1995, p. 89).

²⁶ Cf. Jm 2, 15-16.

salud, cuando visitan a un enfermo postrado en el lecho del dolor. Los consejos en sí no son malos; son sencillamente inútiles. Por esto, Job se preguntará si puede ser verdad que Dios lo hizo todo tan perfecto como dice el primer capítulo del Génesis. Ahora y aquí, el mundo ya no es un todo, en el seno del cual se encuentra el hombre; se ha roto el *shalom* entre el mundo y el hombre, porque antes se ha roto la armonía con Dios. Como podemos ver también en el capítulo 3 del Génesis, cuando el hombre rompe su relación con Dios, se siente a la vez distante del mundo. El Dios al cual se dirige Job es el responsable de ese caos cósmico, cuando debería ser el garante del orden del universo; es el maquinista de un tren que no lleva a ninguna parte. Esto provoca la reacción airada de Job que, hablando metafóricamente, hace un gran garabato sobre la primera página del Génesis. Si aquí se empezaba diciendo: "Dios dijo: que haya luz y la luz existió. Dios vio que la luz era buena"²⁷, Job lo invade todo de tinieblas:

Muera el día en que nací,
la noche que anunció: "¡Ha sido concebido un varón!".
Que ese día se vuelva tinieblas,
que Dios, desde lo alto, no lo eche en falta,
que la luz no brille sobre él.
Que lo reclamen tinieblas y densas sombras,
que una nube se cierna sobre él,
que un eclipse lo aterrice.
Sí, que la oscuridad se apodere de él,
que no se sume a los días del año,
ni entre en el cómputo de los meses.
Que esa noche sea estéril,
vacía de gritos de júbilo.
Que la maldigan los que maldicen los días,
los expertos en despertar a Leviatán.
Que se ofusquen las estrellas de su aurora,

²⁷ Cf. Gn 1, 3-4a.

que espere en vano la luz
y no contemple el parpadeo del alba,
por no haberme cerrado las puertas del vientre
y no haber evitado el sufrimiento a mis ojos²⁸ (3, 3-10).

Este poema del capítulo 3 viene a ser como una gran lamentación preñada del deseo, por parte de Job, de poner la creación al revés; como si por esta vía se consiguiera invertir la situación que le toca vivir. Se habla de muerte donde se hablaba de vida, de tinieblas en lugar de luz, de noche en lugar de día. Job ya no puede más. Después de siete días y siete noches, símbolo de la duración en el sufrimiento, lanza con amargura sus improperios: contra la luz, contra el ritmo encadenado de días y noches. En el fondo, hay una sórdida queja contra la teología de la retribución por el mero hecho de no encajar en su experiencia. No es que rechace la doctrina en sí, sino que se duele de que en él no se aplique. Aquí, Job parece estar lejos de todo y de todos, incluso de Dios. El lenguaje suena a blasfemia. El Dios creador, no sólo no ha hecho un mundo ordenado, sino que es quien enmaraña la situación, quien lo desordena con sus designios arbitrarios. De ahí, saca Job la conclusión de que ciertamente Dios no le ama, porque le quiere mal; es, por tanto, su enemigo. Después de siete días de silencio, Job toca fondo en su condición de criatura.

Pero podemos ver cómo, en medio de su aflicción, Job no duda en ningún momento de la existencia de Dios; duda de su bondad, de la imagen de Dios que le han enseñado. No es posible creer en un Dios Providente, que ama a los hombres y vela por ellos. Por tanto, para Job, Dios es un déspota arbitrario; no el Dios de bondad con entrañas de misericordia como se ve en tantos otros textos bíbli-

²⁸ Generalmente, en el Antiguo Testamento la luz es símbolo de la vida, imagen de la prosperidad y de la felicidad, mientras que la tiniebla es imagen de desgracia y de muerte. En todo el capítulo 3 del libro de Job, se observa una inversión de valores de estos símbolos arquetípicos: la tiniebla es aquí felicidad, mientras que la luz es tristeza y fracaso. Esta perversión simbólica no es otra cosa que el reflejo de la perversión que Job percibe en el orden natural en el que se ve inmerso.

cos²⁹. Si los amigos tenían a Dios perfectamente y correctamente situado, enmarcado, Job dice que Dios es un amo absoluto y que hace todo cuanto le apetece.

El sufrimiento de Job y, por tanto, su mal es un eco del sufrimiento de todos los inocentes de todos los tiempos, de todos los lugares... Pero este dolor se ve agravado en un contexto de elección. En el pasado, Israel, urgido por la denuncia profética, había comprendido que el castigo era justo; que había ido al exilio por su culpa, puesto que se había apartado del camino de la Alianza. Pero ahora es distinto. El pueblo ha vuelto renovado, convertido, ha hecho penitencia, ha pedido perdón. Se han multiplicado los sacrificios de expiación³⁰. Han renovado su amor por la Ley; más aún, la Ley es la constitución misma del pueblo. Toda la vida gira en torno a la Ley y al templo. Sin embargo, Dios calla. Por esto, los creyentes con más sensibilidad religiosa experimentan con dolor este aparente abandono por parte de Dios. ¿Qué quiere decir, ahora, ser el pueblo elegido?

El libro de Job es un libro valiente, porque no tiene miedo de llegar hasta el fondo de la cuestión. Siempre en busca de un sentido, denuncia todos los sin sentidos en los cuales se ve inmerso el pueblo de Dios. Al final, se dibuja una disyuntiva: o seguir el camino de los impíos o entrar por una senda nueva. Nos encontramos con un nuevo punto de partida, que sólo se alcanza si se resiste a la tentación del miedo, si no se esconde la cabeza debajo del ala, como el avestruz, como hacen los amigos de Job al negar la evidencia para no lesionar sus teoremas doctrinales. Por otra vía, Job llegará a subvertir los esquemas sacando una conclusión que no es tan simple como parece a primera vista: no es que Dios no sea justo, es que la

²⁹ Vemos en los salmos cómo el amor fiel de Dios (*h.ésed*) llena la tierra (Sl 33, 5); llega a lo alto del cielo (Sl 36, 6); baja sobre los hombres y es más grande que ellos (Sl 33, 2); rodea a los que temen a Dios (Sl 32, 10); sigue al hombre (Sl 23, 6); sacia al hombre (Sl 90, 14); Dios tiene *reh.em*, "amor entrañable", como un padre (Sl 103, 13a); y como una madre (Is 49, 15a).

³⁰ Cf. Lv 4-7;11-16.

justicia de Dios es diferente a la de los hombres. Resulta significativo que el discurso de Job acabe en una declaración de inocencia:

¡Ojalá que alguien me escuchara!
 ¡He dicho mi última palabra!
 A Shaddai le toca responder.
 El libelo que haya escrito mi adversario
 ¡juro que sobre el hombro lo llevaré,
 ceñido como una diadema! (31, 35-36).

Pidiendo a Dios que tome la palabra, Job parece reconocer que este Dios, al que se dirige, es distinto del Dios de sus amigos; por esto es capaz de decir una palabra nueva. Si no hubiera existido un hombre al estilo de Job, la doctrina del Antiguo Testamento sería menos madura; la revelación se habría visto entorpecida, no habría seguido adelante, o habría avanzado con más lentitud. Job ha pasado a la historia como prototipo de paciencia cuando, en realidad, debería serlo de la impaciencia. Gracias a su inconformismo, fue capaz de tergiversar esquemas. Gracias a él, la teología bíblica da un paso gigantesco, impulsada por el espíritu de ese Dios que tiene una palabra nueva para cada situación nueva de la historia personal o colectiva. El drama de Job es, por tanto, llegar a intuir una imagen de Dios que vaya más allá de la idea de un simple legislador del mundo, compensador del bien y castigador del mal.

• *C. El Dios diferente que, de manera desconcertante, interpela a Job*

Hemos visto cuál era el Dios de los amigos de Job y qué imagen de este Dios tenía Job. Hasta el momento se ha hablado sobre Dios, pero sin que éste interviniera. Ahora, Dios habla y es muy significativo lo que dice porque, aparentemente, no tiene ningún sentido. Llama la atención que dos veces se diga que Yahvé respondió a Job desde la tormenta: "Yahvé respondió a Job desde el seno de la tempestad"³¹.

³¹ 38, 1a; 40, 6.

Ha llegado el momento de la intervención de Dios³². Hasta el presente callaba; ahora cambia la situación. Aparentemente, Dios se presenta como un acusado que se defiende, pero es tan sólo un recurso, una estrategia. De hecho, Dios no responde, a primera vista, a Job; no recoge su acusación: "Si Él es bueno, ¿por qué permite el sufrimiento?", ni rebate sus argumentos, sino que los deja sencillamente a un lado. No entra en su juego. Al contrario, es Dios quien toma la iniciativa y a Job le corresponde responder. Él es el acusado³³.

Ahora, impera un silencio expectante; todos callan: los amigos de Job y Job mismo. La palabra de Dios lo llena todo. La expresión *desde el seno de la tempestad* nos habla de teofanía, de la majestad de Dios. Se alude a la llegada de Dios y a los fenómenos que acompañan dicha presencia³⁴. Los elementos son tradicionales en la Biblia; encontramos tormenta, rayos y truenos muchas veces³⁵. Con esta expresión se nos quiere decir que el Dios misterioso, transcendente, desconcertante, se revela a Job manifestándose de tal manera que no se puede poner en duda. O, dicho más sencillamente, Job hace experiencia de Dios. En este libro, el silencio de Dios no tiene la última palabra, sino todo lo contrario.

³² En palabras de Vilchez, "Como buen director de escena, el autor es el que dirige la acción del drama. Él está detrás de cada personaje, también detrás de Dios, personaje principal del drama que se representa en el libro de Job. Toda la acción del libro se orienta hacia el momento final: el encuentro de Dios con Job. El libro entero carecería de sentido si al final no apareciera Dios para hablar. Tal vez se hayan puesto demasiadas esperanzas en este momento final. Han sido muchas las preguntas que se han hecho y muchos los problemas que se han dejado sin resolver. En realidad, el que va a responder es el autor, el mismo que ha propuesto los enigmas. En la ficción literaria, el autor se sirve de Dios para expresar solemnemente sus propias convicciones, las soluciones que él da a los problemas planteados por su protagonista Job. Estas soluciones corresponden a la capacidad del autor, no a los atributos divinos de sabiduría, bondad, justicia, poder, etc. Por esto no pueden satisfacer plenamente, sino que tienen que estar abiertas a ulteriores propuestas conforme al desarrollo de la misma fe en Dios" (*Sabiduría y sabios en Israel*, Estella, 1995, pp. 205-206).

³³ Cf. L. Alonso Schökel / J.L. Sicre, *Job*, Madrid, 1983, pp. 55-63.

³⁴ Cf. Ex 19, 16-20; 20, 18; Sl 50, 3.

³⁵ Cf. Jt 5, 4-5; Sl 187-15; 97, 1-5; 144, 5-6; Is 19, 1; 64, 1-3; Mi 1, 3-4; Na 1, 3-5.

Las palabras de Job parecían querer llevar a Dios a juicio en su intento de mostrar la propia inocencia y, por tanto, la injusticia de su sufrimiento. Y Yahvé no se hace el sordo. En la primera intervención responde a la acusación de Job sobre la absurdidad del mundo, un caos sin orden ni concierto:

¿Quién es éste que denigra mi designio
diciendo tales desatinos?
Si eres valiente, cíñete los lomos:
te voy a preguntar y tú me instruirás.
¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra?
Dilo, si tanto sabes y entiendes.
¿Sabes quién fijó sus medidas,
o quién la midió a cordel?
¿Dónde se asientan sus bases?
¿Quién puso su piedra angular
entre el vocerío de los luceros del alba
y las aclamaciones de los Hijos de Dios?³⁶ (38, 2-7).

Job había interpelado a Dios en muchas ocasiones y lo había acusado de muchas cosas. Ahora Él se dispone a responder. A primera vista, parece como si Job hubiera salido victorioso; no obstante, Dios contesta con una serie de interpelaciones. Job es incriminado, pero no de alguna falta concreta, sino de exceso de palabras en su atrevida ignorancia³⁷, y de querer delimitar a Dios con sus méritos.

Como bien observa R. Sivatte³⁸ ante la cuestión planteada por Job de los proyectos de Dios en la historia y en la vida, Dios le responde que sus proyectos nacen de la gratuidad del amor creador. Lo hace remontándose a los orígenes y dice a Job que es un error pen-

³⁶ Dios renuncia a dar cualquier clase de explicación sobre sus "designios" para evitar confusiones. Prefiere pasar a la ofensiva con una serie interminable de preguntas sobre la creación y sobre el orden y desarrollo del universo. Por tanto, no se trata de divagaciones teóricas ni de principios genéricos de la actuación divina, sino de realidades fácticas y cotidianas (G. von Rad, *o.c.*, p. 284).

³⁷ Cf. 38, 2.

³⁸ *La sabiduría de Israel, ¿conformismo o liberación?*, UCA, El Salvador, 1992, pp. 46s.

sar que todo ha sido creado para una utilidad inmediata del hombre y en función de la teología de la retribución. Además, no es cierto que la acción de Dios sea previsible y delimitable, ya que esto contradiría la auto-revelación de Dios como *Yahvé*, hecha a Moisés, como el que estará siempre presente en la historia y que se irá manifestando a medida que se vaya viviendo.

Está claro que Dios tiene sus planes y sus designios sobre el mundo en general, sobre los hombres en el mundo y sobre cada individuo en particular, pero el ser humano no puede abarcar estos designios ni comprenderlos, debido al abismo insondable existente entre Dios y la pequeñez humana. Son los mismos sentimientos que encontramos expresados en el profeta Isaías:

Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos,
ni vuestros caminos son mis caminos –oráculo de Yahvé–.
Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra,
así aventajan mis caminos a los vuestros
y mis pensamientos a los vuestros³⁹ (Is 55, 8-9).

Dios, pedagogo paciente, se muestra dispuesto a explicar a Job, en amigable confianza, los misterios y las intimidades de la Creación. Así, tenemos que el primer discurso de Dios nos lo presenta como un guía turístico que lleva de excursión a su alumno para que, viendo con sus propios ojos, llegue a entender aquello que no sabe o le cuesta aprender. La Creación es presentada como un portavoz del testimonio que Dios da de sí mismo⁴⁰. Pero, como dice Von Rad⁴¹, esta voz del universo creado no se concibe aquí

³⁹ Cf. Sl 92, 6.

⁴⁰ Dios no habla por sí mismo, sino por medio de otro, es decir, mediante la creación. Dios presta su voz a la creación para que hable de las maravillas divinas. Evidentemente, Dios cuenta con que la creación le pertenece y de tal manera le está sometida y a su plena disposición, que al hablar de la propia entidad creada se está hablando precisamente del creador. Dios está tan seguro de su criatura que no puede dudar en absoluto de que la misma epifanía del ser creado es, en definitiva, un servicio que la criatura presta a su creador (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV, 3, y part, 1959, p. 495).

⁴¹ *O.c.*, p. 284.

como un himno de alabanza cósmica, que se eleva hasta la esfera divina, sino como una palabra dirigida al hombre a fin de estimular su capacidad cognoscitiva. La arrogancia de Job, radicalmente impotente para responder a una sola de estas preguntas, restituye en cierta manera en las manos de Dios este universo que existe para alabanza de la gloria divina y que sólo en la providente soberanía de Dios tiene su consistencia y la seguridad de su conservación.

Job había acusado también a Dios al cuestionar su bondad. También para esto hay una respuesta:

Yahvé siguió diciendo a Job:
 ¿Tiene más que decir el censor de Shaddai?
 ¡Que responda el acusador de Dios!
 Si eres valiente, cíñete los lomos:
 te voy a preguntar y tú me instruirás.
 ¿Quieres acaso violar mi derecho,
 condenarme para quedar absuelto? (40, 1-2; 7-8).

Dios interpela a Job reiteradamente. Le hace preguntas que éste no es capaz de responder, porque está situado en un ángulo erróneo y todo lo ve distorsionado: ve las cosas, la realidad, desde el ángulo utilitarista⁴², y la acción de Dios se enmarca en un contexto de gratuidad que es el polo opuesto. Gratuidad y libertad son los dos ámbitos que Dios subraya. La respuesta de Job es humilde, se sienten avergonzado:

Hablé a la ligera, ¿qué replicaré?
 Mejor si me tapo la boca con la mano.
 Hablé una vez, no responderé
 dos veces y nada añadiré (40, 4-5).

Vemos aquí cómo Job queda sin habla⁴³. El tema que Job había propuesto para debatir es desplazado, y este desplazamiento pilla a

⁴² No olvidemos que, en el prólogo, Satán ya había dicho a Dios que los hombres le servían interesadamente. Cf. 1, 9-11.

⁴³ Sobre el silencio de Job, cf. A.M. Olson, "The Silence of Job as the Key of the Text", en *Semeia* 19, 1981, 113-119.

Job por sorpresa y lo deja fuera de juego. Ante este hecho, opta por un silencio respetuoso, un silencio elocuente⁴⁴. Job había dudado de la justicia de Dios, del valor de la doctrina de la retribución, pero nunca de su poder. ¿Cómo confiesa ahora su ignorancia y proclama su conocimiento imperfecto de Yahvé, cuando, según el prólogo, la relación entre Yahvé y Job era buena?⁴⁵.

Es como si Job se hubiera dado cuenta de que Dios respondía a sus preguntas, al menos así lo percibía, y Dios no ha hablado del porqué del sufrimiento de Job. Esto nos lleva a profundizar un poco en este discurso de Dios que, sin contestar a Job, aparentemente, le da una verdadera respuesta, porque parece ser que aquí radica el nervio de la cuestión.

Job había pedido un encuentro con Dios⁴⁶; y lo consigue. Y Yahvé no le echa en cara sus pecados, lo cual es una manera de reconocer su inocencia, de darle la razón, al menos en parte. Como dice V. Morla⁴⁷, a pesar de ser un hombre que temía a Dios, un hombre religioso, resulta que solamente conocía a Dios de oídas. Tan sólo la "visión" de Yahvé, guía sabio del orden cósmico, tan sólo la proximidad y la experiencia del misterio ayudan a Job a buscar un camino de salida⁴⁸. Desde esta perspectiva, puede afirmarse que los discursos de Yahvé desde la tormenta recogen las quejas de Job, no de forma directa siguiendo las condiciones puestas por Job (¿quién

⁴⁴ A Job sólo le queda el silencio como actitud lúcida. Pero el suyo será un silencio activo; no se dejará arrastrar por una pasividad obtusa. En la renuncia al derecho de réplica no hay amargura, sino adoración. Será una capitulación gozosa y libre: su justicia ética no ha sido reconocida como un arma para conquistar a Dios, pero podrá hablar con Dios y descubrir que Dios es. Hasta ahora, con su comportamiento, había violado el espacio divino, la integridad de Dios. Ahora se da cuenta de que Dios es Dios y que él es hombre; se da cuenta de que reconocer los derechos de Dios no significa recortar ninguno de los derechos del hombre, sino todo al contrario (F. Raurell, *Del text a l'existència*, Facultat de Teologia de Barcelona, 1980, pp. 171-172).

⁴⁵ Cf. L. Alonso Schökel, "La respuesta de Dios", en *Conc* 189, 1983, 392-402.

⁴⁶ Cf. 23, 3; 8-9.

⁴⁷ V. Morla, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella, 1994, p. 163.

⁴⁸ Cf. 42, 5.

tiene razón, Yahvé o yo?), sino de manera indirecta, desde el punto de vista de la divinidad: necesidad de la mediación de su presencia para la adquisición de un verdadero conocimiento. Sólo desde la pobreza y a la intemperie, desprovisto de otras seguridades, sin otra realidad que interfiera en el encuentro Dios-hombre, es capaz Job de dejar entrar la luz a través de la cortina de confusión que le envolvía⁴⁹.

Por esto, Job pasa de la acusación a la alabanza⁵⁰. En efecto, la vida es gratuidad y no puede ser vivida desde el sistema de compra-venta de la teología de la retribución. El hombre ha de ser temeroso de Dios porque sí. En este preciso momento se inicia el camino de la auténtica sabiduría.

Hemos comprobado cómo la respuesta de Dios no deja de resultar curiosa, al dar una lección de ciencias naturales a un hombre que se ahogaba en la angustia y el desespero. Dios no responde por la vía directa, sino que hace salir a Job de su mundo para entrar en otro; le hace entrar en el corazón mismo de la teología de la Creación. Job, en su situación de anonadamiento, se sentía más cercano al caos que a la Creación, y Dios le retorna al lugar que le corresponde.

Una lectura atenta del primer discurso de Dios⁵¹ nos muestra la armonía de la Creación. El poeta recurre a la teología de la Creación, a la sabiduría de la naturaleza⁵². Ciertamente, no es el caos quien gobierna el universo. La Creación aparece como la gran obra maestra de Dios, que ha hecho todas y cada una de sus partes. La primera página del Génesis no es una quimera. Dios es Dios y

⁴⁹ Sobre la respuesta espiritual de Job, ver R.A.F. Mackenzie, "The Transformation of Job", en *BibTB* 9 (1979) 51-57.

⁵⁰ Cf. D. Patrick, "Job's Address of God", en *ZAW* 91 (1979) 268-282.

⁵¹ Cf. caps. 38-39.

⁵² Sobre este punto cf. R.A.F. MacKenzie, "The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job", en *Bib* 40 (1959) 435-445; G. Fohrer, "Studien zum Buche Hiob", Berlín / Nueva York 2 (1983) 114-134.

no puede entrar en nuestro juego. Por esto, opta por llevar a Job al silencio ante el misterio, no ante el misterio de Dios en sí mismo, sino ante el misterio del actuar de Dios tanto en la vida de los hombres como en el curso de la historia. Y ante la grandeza de Dios, el hombre cobra conciencia nítida y definida de sus propios límites.

A la experiencia caótica de Job Dios opone todo el ingenio y la belleza de la Creación. No explica el sentido del sufrimiento, sino que muestra cómo este mundo tiene pleno sentido. Fue Dios quien fijó las leyes de la naturaleza, quien trazó el recorrido del sol y quien señaló el curso de los ríos. En 38,8-11 se nos muestra el dominio de Dios sobre el mar:

¿Quién cerró el mar con compuertas,
cuando escapaba impetuoso de su seno,
cuando le ponía nubes por mantillas,
nubes tormentosas por pañales,
cuando le marcaba las lindes
poniendo puertas y cerrojos?
Le dije: "Hasta aquí llegarás, no pasarás,
aquí se estrellará el orgullo de tus olas".

Es de sobra conocido el significado que tenía, tanto para Israel como para sus vecinos, el mar, símbolo del mal, personificado en Tiamat. El mundo no está en manos del caos, sino en manos de Dios. Por analogía, este dominio se puede extender también a la humanidad. Todo está en manos de Dios, genial arquitecto y constructor del cosmos. Esta teología de la Creación es un tema común en los libros sapienciales.

Es así que, a pesar de las quejas, Job ha de admitir que hay un orden en toda la creación, que asegura que los pobres humanos no son criaturas indefensas enclaustradas en un barco que va a la deriva, sino que, a pesar del encrespado oleaje, la nave tiene un capitán que la conduce a buen puerto. Este Dios es, también, un Dios que se encuentra ocupado, siempre en lucha con los poderes hostiles a la creación:

¿Has entrado hasta las fuentes del mar?,
 ¿has paseado por el fondo del Abismo?
 ¿Te han enseñado las puertas de la Muerte?,
 ¿has visto las puertas del país de las Sombras?
 ¿Tienes idea de las dimensiones de la tierra?
 Dilo, si todo lo sabes.
 ¿Has llegado a los silos de la nieve?,
 ¿has visto los graneros del granizo,
 que administro para tiempos de angustia,
 para días de guerra y combate? (38, 16-18; 22-23).

Existen, cierto, unas fuerzas del mal, opuestas a Dios. Contra la imagen distorsionada por la desesperación, según la cual Dios es un déspota omnipotente que se mofa de la humanidad impotente, el discurso de Dios nos presenta un Dios que defiende su Creación, un Dios en lucha con las potencias del mal. Dios no puede permitir que su creación se eche a perder o retorne al caos.

Con el fin de abrirle los ojos, Dios lleva a Job al terreno de la Creación, porque, en el ámbito del mal donde le buscaba, Dios no se encontraba. La teología de la Creación es, aquí, una invitación a la confianza, una apuesta en favor del Dios de la vida. El discurso nos dice que, a pesar de que la creación esté rodeada de poderes malignos, Dios los tiene controlados; nada escapa a su poder. Dios no es impotente ante el mal, ante la injusticia o el sufrimiento. Por tanto, si Dios, que lo puede todo, permite el mal, quiere decir que el mal juega algún rol en la historia, aunque esto constituya para el hombre un enigma que se empeñará siempre en resolver sin conseguirlo. No podemos violentar el misterio.

La primera respuesta de Dios ha dejado a Job sin palabras, pero no era ésa su pretensión. Él no quiere humillar a Job, sino que su objetivo es ayudarlo a entender, invitarle a entrar en su juego; quiere darle una respuesta no de palabra, sino en verdad. Por esto, pacientemente, hace entrar a Job en diálogo y de nuevo toma la palabra. En esta segunda intervención, Dios le dice:

*Si eres valiente, ciñete los lomos:
 te voy a preguntar y tú me instruirás.
 ¿Quieres acaso violar mi derecho,
 condenarme para quedar absuelto? (40,7-8).*

Aquí, el texto no trata tanto de la gratuidad de la Creación como del gobierno justo de Dios. Job había puesto en entredicho esta justicia⁵³, la había cuestionado y ahora Él toma la palabra y responde con el recurso pedagógico de la alusión a dos animales: Behemot (hipopótamo) y Leviatán⁵⁴ (cocodrilo); pero la intención es mucho más profunda que el mero hecho de dar detalles de estos animales. El término *hipopótamo* (*behemot* en hebreo) es el plural de *behemah*, que significa “bestia, animal”, y la forma, un intensivo, podría expresar algo así como “la gran bestia” o “la bestia por excelencia”. Según Eberhard Ruprecht⁵⁵, en el mito egipcio del combate entre el Dios Horus y el malvado Seth, éste acaba convertido en un hipopótamo y el mito acaba cuando Horus mata al animal clavándole un arpón; entonces se proclama rey de Egipto.

Podría ser muy bien que, en este lugar, *Behemot* fuera uno de los poderes del mal a los cuales se aludía en la primera parte del discurso de Dios, del capítulo 38. De aquí la pregunta que Dios hace a Job:

*¿Quién lo agarrará por los ojos,
 le taladrará el hocico con punzones? (40,24).*

Job sabe que esto no es posible; nadie puede hacerlo. Ningún ser humano es capaz de hacer frente a los poderes ocultos, pero Dios sí que puede hacerlo. El otro animal que se cita es Leviatán, otro ani-

⁵³ Cf. 19,6-24.

⁵⁴ La simple mención de estos animales nos lleva a pensar en el espanto, el horror. Al lado de la perplejidad que provoca en el hombre su magnificencia, aparece también la impotencia total del hombre ante las fuerzas del mal.

⁵⁵ Cf. “Das Nilpferd im Hiobbuch”, en VT 21, pp. 209-231.

mal mitológico⁵⁶, mezcla de cocodrilo y dragón. Este monstruo aparece en muchos de los relatos de la batalla que Dios sostiene con las fuerzas del caos⁵⁷. El aspecto diabólico de este animal suele expresarse mediante un dragón, de aspecto terrorífico, escupiendo fuego:

Si se yergue se asustan las olas,
 las ondas del mar se retiran.
 Las carnes de su cuerpo son compactas,
 tan pegadas que quedan inmóviles;
 Su corazón es sólido como roca,
 resistente como piedra molar.
 La espada lo golpea y no se clava,
 ni dardo, jabalina o lanza.
 El hierro es para él como paja,
 madera podrida el bronce (41,17-19).

Pues, a propósito de este animal, Dios dice a Job:

¿Jugarás con él como con un pájaro,
 lo atarás para diversión de tus hijas? (40,29).

Job sabe que no es capaz de hacerlo, pero para Dios no hay imposibles. En el Salmo 104,26b leemos: “El leviatán, que tú creaste para jugar con él”. En este segundo discurso se nos brinda un mensaje parecido al primero, sólo que acentúa más la existencia de los poderes del mal. Hay poderes malignos que explican ciertos aspectos amargos de la vida, pero dichos poderes están sujetos a Dios. De aquí que los seres humanos no podrán convertirse en sus vícti-

mas, porque Dios es más fuerte que ellos⁵⁸. A partir de la explicación de Dios sobre la naturaleza, Job hará su experiencia de Dios, del Dios diferente. Retirá sus quejas, porque se habrá dado cuenta de que su destino está seguro, precisamente en el corazón del misterio de Dios.

Dios es presentado aquí como el “rey de la Creación”, en plena consonancia con el “Yahvé Sebaoth” del cual nos hablaba Isaías en el capítulo 6. Job no claudica de su inocencia, de la misma manera que no renuncia a mantener un diálogo con Dios, en esa búsqueda de un sentido a su situación. Por esta vía, será llevado a creer en la fidelidad de Dios, a pesar de todo. Esto implica una fe muy madura, que muestra una doble vertiente: por una parte, impide que el dolor le lleve a negar a Dios; por otra, esta fe le llevará a intuir que se trata de un Dios más grande y misterioso que el que le habían enseñado. Job queda sorprendido después de esta experiencia de Dios. Sólo puede afirmar:

Me doy cuenta que todo lo puedes,
 que eres capaz de cualquier proyecto.
 [Dijiste:] “¿Quién es éste que vela mi designio
 con razones carentes de sentido?”.
 Sí, hablé sin pensar de maravillas
 que me superan y que ignoro⁵⁹ (42,2-3).

Es el momento de la conversión de Job, pero una conversión que no tiene nada que ver con el acto penitencial que le exigían sus amigos. Ellos le echaban en cara unos pecados muy concretos; faltas ocultas,

⁵⁶ Este animal se encuentra en la mayoría de las religiones del Próximo Oriente. Siempre aparece como un ser hostil a Dios. La victoria sobre él significa, en los mitos y en las diferentes fábulas, la victoria sobre el caos y las tinieblas. En la cosmogonía de Israel, este monstruo guarda relación con el mar (cf. Sl 74,13s). El dragón y la serpiente son intercambiables, en el lenguaje de los símbolos. Más tarde, en el Apocalipsis encontraremos también el dragón como símbolo del adversario de Dios, que intenta impedir desde un principio la obra mesiánica. En la Edad Media aparece una imagen definida por este monstruo: un reptil alado con escamas, a menudo con cabeza de cocodrilo o de lobo. Estos motivos fueron utilizados en el arte Románico y en las letras iniciales de los libros para simbolizar la destrucción del mal.

⁵⁷ Cf. Sl 74,14; 104,26; Is 27,1; Jb 3,8.

⁵⁸ El hecho de hablar de monstruos, “¿puede dar pie a pensar que el autor cree que en la Creación puede darse la monstruosidad?” ¿Que hay errores, pero que no vienen de Dios sino de los poderes malignos?

⁵⁹ Hay autores que perciben el núcleo del libro de Job en la relación entre *creación* y *redención*. Tomando como base la doctrina bíblica de la retribución, opinan algunos que la fe no puede encontrar apoyo en el discernimiento de los mecanismos de esa doctrina, como querían los amigos de Job, sino en la autorrevelación de Dios como creador en cc. 38-41. Sin embargo, y como en definitiva el des-orden que supone el sufrimiento no encaja significativamente en la armonía de la creación, Job acaba descubriendo el Dios redentor, que es el Dios de la gracia, de la gratuidad (V. Morla, *o.c.*, p. 173).

pero faltas reales. Dios le recrimina el hecho de erigirse en juez capaz de llevar a Dios a juicio. Es la actitud de la persona que se considera conocedora del bien y del mal, el pecado de la criatura que no acepta su situación creatural. Es el mismo pecado que encontramos ya en Génesis 3. Es el pecado del hombre que quiere jugar a ser Dios.

En este proceso de conversión, Job ha de pasar del Dios “de toda la vida”, ¿el Dios que le habían enseñado, el Dios en quien creía hasta el momento presente?, al Dios vivo, el Dios verdadero, el Dios Transcendente, el Dios infinitamente más grande que todo cuanto se pueda decir de Él. Job llega a este Dios por el arduo sendero del dolor, de la soledad, de la crisis, de la tentación del desespero.

Sólo de oídas te conocía,
pero ahora te han visto mis ojos (42,5).

Job responde con humildad. Entiende que ha hablado en exceso y fuera de tono. Finalmente, percibe que Dios no es una categoría humana que pueda ser delimitada, ya sea en uno o mil conceptos. Siempre será una tarea inútil. *Ahora te han visto mis ojos*. Hasta ahora se sentía constantemente “observado”, “mirado”, “espiado” por Dios, pero él no veía nada; simplemente naufragaba en la oscuridad. Ahora, también él “ve”, “contempla”. Ya hay luz. Se trata, por tanto, de un encuentro, de una profunda experiencia personal de Dios, que excede todas las especulaciones de los amigos teólogos. Job había aceptado su pequeñez dentro del cosmos; ahora, da un paso adelante: es invitado a aceptar a Dios tal como es. Sólo desde aquí puede tener con Él una relación gratuita. Pero para llegar hasta aquí, ha debido reconocer que Dios tiene sus proyectos y que éstos son ajenos a la teología de la retribución. Los planes de Dios son ininteligibles, porque son fruto de la gratuidad y de su libertad, lo que no significa que sean absurdos y que el mundo sea un caos. Después de este encuentro, Dios ya no es una definición de catecismo fielmente memorizada, sino un amigo. Hasta aquí nos lleva o intenta llevarnos el libro. Y desde esta cumbre, Job puede hacer balance de su vida y reinterpretarla a la luz de otros objetivos.

La divinidad de Dios es percibida como una verdadera teofanía. Ahora, se da cuenta de que el Creador lo puede todo. Y este Creador que lo tiene todo en sus manos está por encima de la Ley y por encima de las coordenadas temporales. Si Job existe es gracias a él. El que todo lo ha hecho puede deshacerlo en un momento y, a su vez, puede rehacerlo en un abrir y cerrar de ojos. Job no necesita nada más. Ha experimentado que cuenta con su amor y su gracia y esto le basta. Y es precisamente ahora cuando Dios justifica a Job, cuando ha renunciado a su propia justicia, que esgrimía como un arma. Cuando Job es capaz de aceptar, de asumir su situación de pobreza radical, Dios lo rehabilita públicamente. Se trata de aquella situación que San Juan de la Cruz llamará “noche oscura”, o también una situación similar a la que vivió San Francisco de Asís, aquella noche crítica, impregnada de anonadamiento, de angustia, pero que culminó con un canto al Creador: el *Cántico de las Criaturas*.

Al final de este libro se nos invita a no cuestionarnos tanto sobre ciertos “porqués”, para centrar la atención en la llamada a iniciar un recorrido que nos lleva hacia parajes desconocidos⁶⁰. Las contradicciones de la historia no pueden encontrar una respuesta en el ahora y aquí de nuestro momento. Así parece haberlo entendido el médico psiquiatra V. Frankl, cuando en sus memorias del campo de concentración, escribe:

«Un poco más tarde, según recuerdo, me pareció que no tardaría en morir. En esta situación crítica, sin embargo, mi interés era dis-

⁶⁰ Este mismo tema lo encontramos ya en el Deuterocanónico. Con las consoladoras, aunque enigmáticas, palabras del último poema del Siervo (52,13-53,12), objeto de múltiples lecturas, el profeta impidió que sus contemporáneos se dejaran llevar por la desesperación a causa del sufrimiento y ayudó a comprender que el sufrimiento, aceptado con obediencia, es camino de esperanza. Y el mismo Jesús de Nazaret hará un recorrido similar partiendo de Galilea hasta Jerusalén, un camino teológico más que geográfico. Y Marcos acaba su evangelio invitando a los discípulos a ir a Galilea. Allí lo verán. Lo que implica que, sólo en la medida en que sean capaces de recorrer el mismo camino que Jesús, podrán conocerle.

tinto del de mis camaradas. Su pregunta era: "¿Sobreviviremos a este campo? Pues si no, este sufrimiento no tiene sentido". La pregunta que yo me planteaba era algo distinta: "¿Tienen todo este sufrimiento, estas muertes en torno mío, algún sentido? Porque si no, definitivamente, la supervivencia no tiene sentido, pues la vida cuyo significado depende de una casualidad, ya se sobreviva o se escape a ella, en último término no merece ser vivida"⁶¹».

El autor de la parte central del libro de Job, el autor del poema, nos muestra, pues, una gran novedad: el sufrimiento no es tan sólo una prueba de purificación, una imagen medicinal o una verificación de la fe, como se decía en el prólogo, sino que se convierte en lugar teológico, un lugar de revelación para quien tenga la fuerza y el coraje de llegar hasta ahí⁶². Para alcanzar este punto, hace falta valor y mucha confianza. Esta confianza de Job es un aspecto clave en el libro. Ésta es su fe, una fe moldeada por la confianza; una fe que va en busca de Dios, no a partir de unas teorías doctrinales, sino a partir de su experiencia más radical: una vida zarandeada por los contratiempos, por la incomprensión y por el sufrimiento. Job nos enseña, porque lo aprendió antes, que la fidelidad no es otra cosa que la preferencia dada al espíritu por encima de la letra. Por tanto, el epílogo del libro de Job nos dice que la justicia de Dios existe, pero que va mucho más allá de nuestras coordenadas inte-

⁶¹ *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, 1993 15, p. 113.

⁶² Sobre el sufrimiento como lugar de revelación de Dios, cf. M. Tsevat, "The meaning of the Book of Job", en *HUCA* 37, 1966, 73-106. No se trata de preguntarnos sobre el origen, la causa y el por qué del sufrimiento, sino por la actitud que ha de tomar el hombre que sufre. Otros autores se inclinan por ver el libro de Job desde la óptica de los pobres, en la línea de la teología de la liberación. G. Gutiérrez hace esta reflexión: "La inocencia que Job reivindica enérgicamente nos ayuda a comprender la inocencia de un pueblo oprimido y creyente en relación con la situación de dolor y de muerte que le es impuesta... Job señala una pauta a través de su vehemente respuesta, su descubrimiento del compromiso concreto con el pobre y con todo aquel que sufre injustamente, su enfrentamiento con Dios, y a través del reconocimiento de la gratuidad de su proyecto sobre la historia humana" (G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, 1986, pp. 26-185).

lectuales y que sólo puede acogerla, como un don gratuito, aquella persona que, liberada de viejos esquemas, es capaz de saltar de la teología del mérito a la teología de la gracia.

Según J. Vilchez⁶³, si aceptamos que el libro de Job es un libro de tesis, nos damos cuenta de que Job opta por el hombre, por todo hombre que sufre sin entender el porqué. En este sentido, Job nos representa a todos, al menos en algún momento de nuestra vida. La vida entre los hombres ofrece tantas contradicciones que, incluso el más prevenido, el más honesto y cabal puede verse envuelto en la injusticia que todo lo impregna y ser una de las víctimas o uno de sus cómplices, sin saber exactamente cómo se ha llegado a este extremo. El hombre se siente atrapado e impotente ante situaciones que lo sobrepasan. Pensemos en las guerras fratricidas, en las grandes catástrofes naturales provocadas por el hombre o por las fuerzas violentas de la naturaleza, en las enfermedades de todo tipo. Estas situaciones no hacen distinción entre inocentes y culpables, sabios o necios, ricos o pobres, adultos o niños. Lo que dice el Job rebelde del poema se puede aplicar con pleno derecho a todo hombre enjaulado por circunstancias adversas, que encontramos casi cada día; si es inocente, por serlo; y si no lo es, porque su sufrimiento excede con mucho su grado de culpabilidad.

Hoy más que nunca, paradójicamente, el fantasma horrible de la muerte, de la aniquilación de la vida, ha dejado de ser una fantasma; es una realidad que amenaza sin metáforas, que está a la vuelta de la esquina. Nunca la vida ha tenido tan poco valor, ni ha estado más en peligro. En estas circunstancias, ¿hasta qué punto es válida la solución que se nos presenta en el libro de Job? Creo que podemos asumir plenamente su tesis aquellos que creemos que Dios es Señor absoluto de todo lo que existe, lejano y cercano, oculto y manifiesto, de la naturaleza y de la historia. Dios es más que el hombre y no está sometido a nuestras normas ni medidas. El ser

⁶³ Cf. *O.c.*, pp. 215-217.

humano no es quién para juzgar aquello que Dios hace o deja de hacer. Jesús nos enseñará a llamar a Dios Padre, porque lo es; a fiarnos, a confiar en Él en todas las circunstancias de nuestra vida, especialmente en las más difíciles. Pero Job ya nos lo había insinuado en sus respuestas.

El Dios desconcertante en el libro del Qohélet

Si Job se debatía contra una imagen de Dios que le resultaba escandalosa y fue lo bastante audaz, a la vez que humilde, para ir en busca de un nuevo rostro de Dios, Qohélet hará un camino similar pero por una senda distinta: la senda de la duda existencial, siempre en búsqueda de sentido, no del sentido del sufrimiento, como Job, sino del sentido de la vida. Partiendo del Dios que le han enseñado, irá en busca del Dios misterioso, muy superior a todo cuanto se nos haya podido decir de Él. Si Job derivaba el problema hacia una Alteridad de Dios, cuyos designios sobrepasan todo proyecto humano, Qohélet se centrará en la actitud del ser humano en el corazón de esta encrucijada. A diferencia de Job, no tomará ante Dios el papel de acusador, pero sí que se atreverá a cuestionar el sagrado valor de la vida con la reiterada pregunta: ¿Vale la pena vivir?

He detestado la vida, porque me repugna cuanto se hace bajo el sol, pues todo es vanidad y atrapar vientos (2,17).

En este camino, Qohélet pondrá de relieve en primer lugar todos los contrasentidos que forman el tejido de la existencia humana durante el breve período que Dios nos concede sobre la tierra, contrasentidos que, en ciertos momentos, por inconsciencia o por miedo, intentamos esquivar. Con ello, nos dedicamos a sobrevivir más que a vivir en profundidad.

El problema vital de la relación Dios-hombre está en el corazón mismo de su pensamiento. Él sabe que "todo viene de su mano"⁶⁴,

⁶⁴ Qo 2,24

pero..., ¿por qué unos pueden gozar de sus bienes y otros no?⁶⁵. Tiene muy bien aprendido que Dios "es el dueño de los días de nuestra vida"⁶⁶, pero..., ¿de qué sirve la vida si uno no llega a conocer la felicidad?⁶⁷. Le han enseñado que "todo cuanto Dios hace subsistirá para siempre; nada se le puede añadir y nada se le puede quitar"⁶⁸, pero... contempla a humanos y los ve "como peces atrapados en una red mortal, como pájaros atrapados en una trampa"⁶⁹.

Es cierto que la alegría de la vida es un don suyo⁷⁰, pero... no es menos cierto que el mal que pesa sobre el hombre es grande; porque no sabe lo que va a suceder y ¿quién le indicará cuándo será?⁷¹ ¿Quién sabe lo que es bueno para el hombre en la vida durante el número insignificante de los días de su vida inconsistente donde permanece como una sombra? ¿Quién explicará al hombre lo que existirá después de él bajo el sol?⁷².

Muy cierto que nuestro sabio es persona de preguntas más que de respuestas. No para de interrogarse. En este proceso llegará a la conclusión de que Dios es incuestionable, mientras él no cesa de cuestionarse. Éste es el gran dilema: Dios es incuestionable, aunque se pueda poner en tela de juicio todo cuanto de Dios se dice. Este discernimiento es tarea del sabio. Si la obsesión era descubrir en esta historia un signo, una huella de Dios, al final llegará a hallar que Dios se hace presente en la vida de todo hombre y de toda mujer a través de su solicitud, en el hecho de ver cómo Dios puede complacerse viendo gozar al hombre. Es una manera de intuir ya el valor divino de lo humano.

⁶⁵ Cf. 5,8; 6,2.

⁶⁶ Cf. 8,15; 5,17c.

⁶⁷ Cf. 6,6.

⁶⁸ Qo 3,14.

⁶⁹ Qo 9,12.

⁷⁰ Qo 5,18c.

⁷¹ Qo 8,6b-7.

⁷² Qo 6,12.

A partir de la experiencia de que todo es *hebel*⁷³, todo se muestra efímero, todo es provisional... se apunta hacia algo definitivo: el anti-*hebel*. Es decir, a alguien muy distinto de lo conocido: el **Dios totalmente otro** que había experimentado ya Job.

De lo que existe, ya se anunció su nombre, y se sabe lo que es un hombre: no puede pleitear con quien es más fuerte que él (6,10).

¿Qué novedad aporta Qohélet? Un acento radicalmente crítico. Dios –nos dice– lo hace todo de manera incomprensible⁷⁴:

Él ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo; y también ha puesto el conjunto del tiempo en sus corazones, pero el hombre no es capaz de descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin (3,11).

Si el pensamiento bíblico confiesa un Dios que dirige una historia de salvación, incomprensible por su grandeza, Qohélet no conoce otro Dios que el que determina totalmente la existencia humana sin que el ser humano pueda entrever sus designios. Él no ve intervenciones positivas. En Qohélet no encontramos ni alabanza ni acción de gracias, lo cual no deja de sorprender en un autor bíblico. Nuestro sabio se mantiene en su rol de observador de la realidad, aparentemente neutral, ante cuanto ve, siente o percibe, como si de levantar acta se tratara.

Como buen semita, tiene en su mente una idea de la existencia humana plenamente dependiente de Dios, pero de un Dios que con-

⁷³ Palabra que, como se decía en las primeras páginas, significa en hebreo 'soplo, viento, inconsistencia, suspiro, vacío, nada, irrealidad, vanidad, ilusión, fatuidad, fantasma, ídolo'. Cf. L. Alonso Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*. Este término metafórico le sirve para expresar todo aquello que es efímero, inconsistente... El matiz exacto dependerá del contexto.

⁷⁴ Esta incomprensibilidad no es tan sólo evidente para Qohélet. También en el Nuevo Testamento encontramos textos que nos poseen en actitud de alerta a fin de no simplificar los designios de Dios. Así, ¿a quién no sorprenden estas palabras de Jesús donde se hace eco de Is 6,9-10? Él les dijo: «A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, para que *por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdona*». (Mc 4,11-12).

duce esta existencia de manera incomprensible a los ojos de los humanos. La doctrina tradicional confesaba que Dios tenía en sus manos las riendas de la historia que, de esta forma, se convertía en historia de Salvación, pero Qohélet conoce tan sólo un Dios que dirige la existencia humana de tal manera que no resulta nada fácil leer en ella una actuación salvífica. Por si fuera poco, Qohélet dice que Dios lo hace a propósito, intencionadamente. Eso lo hace más difícil todavía. ¿Por qué Dios actúa de esta manera? ¿Por qué este autor bíblico dice lo que dice?

*Comprendo que cuanto Dios hace es duradero.
Nada hay que añadir ni nada que quitar.
Y así hace Dios que se le tema (3,14).*

Según él, esta existencia es obra de un Dios del cual el ser humano no conoce las intenciones. No ve comunión entre Dios y el ser humano; tan sólo una relación de dependencia por parte de éste. Aquella comunión que encontrábamos en las primeras páginas del Génesis, donde se presentaba un Dios en busca de un diálogo con el ser humano, se ha desvanecido. Ahora no sólo se constata una falta de comunión, sino que incluso, en ciertos momentos, parece existir un abismo. Eso contribuye a que el hombre/mujer viva bajo el pesado fardo de su situación. Dios podrá hacerse presente objetivamente en su obra, pero se hace difícil el diálogo con el ser humano. Y es preciso el diálogo para que exista comunión. La obra de Dios, a los ojos de nuestro sabio, es un testimonio silencioso –lo cual no quiere decir que sea mudo– de un poder que sobrepasa la capacidad cognoscitiva del ser finito. ¿Dónde queda la Alianza de Dios con su pueblo? ¿Se va al traste todo lo que le enseñaron? La respuesta que nos da Qohélet es que Dios lo hace a propósito para que se le tema.

Ahora bien, ¿de qué temor se trata? Se reduce tan sólo a “guardarse de él”?, ¿a estar al acecho de todo cuanto me pueda hacer o enviar?, ¿a no pasarme de la raya por miedo a un posible castigo? Una atenta lectura del libro del Qohélet nos muestra que el autor

no va en esa dirección. Según su pensamiento, el temor devuelve a Dios lo que es de Dios y sitúa al ser humano en su justa dimensión⁷⁵. Aquí hay una radicalización desmesurada, según la visión tradicional, pero no en la lógica del autor. Y las preguntas que nos quedan son: ¿por qué este maestro ha obrado así? ¿Por qué ha llevado la radicalidad de la incompreensión de la obra de Dios hasta tal extremo? ¿Por qué acentúa esta ignorancia de tal manera que la existencia del cosmos y del ser humano se convierta en “Silencio de Dios” en lugar de “Palabra de Dios”? Tal vez Dios –sospecharía Qohélet– quiere inspirar temor para mantener al ser humano a raya; para impedir que, seguro de su inteligencia, recaiga en la tentación primigenia de escapar de su condición de criatura y apoderarse de la Ciencia del Bien y del Mal, es decir, ser como Dios⁷⁶.

Por tanto, podemos preguntarnos una vez más: el libro de Qohélet, ¿es el testimonio de una persona que, ante la incompreensibilidad de la obra de Dios, vive la vida con desolación, cierta amargura, con la crítica como respuesta ante el drama de vivir una existencia sin saber el norte? ¿O tal vez nos quiere decir algo al poner ciertos acentos? Sus palabras ¿se limitan a constatar? ¿No podría asumir la desolación de una persona honesta –o de una parte del pueblo– que vive, en sus circunstancias presentes, una existencia no sin Dios, pero sí sin un Dios de Salvación? La expresión “¡Comamos y bebamos, que la vida son cuatro días!” –*Carpe diem* del momento–, ¿lo dice Qohélet a la gente, o él, haciéndose eco de lo que sus contemporáneos decían, asume la expresión para darle un nuevo significado?

⁷⁵ También en el Nuevo Testamento podemos percibir como Jesús reivindica esta justa delimitación: *Jesús les preguntó: “De quién son esta cara y esta inscripción?”. “Le responden: “Del César”. Jesús les dice: “Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22,20- 21)”*.

⁷⁶ Es importante no perder de vista en todo momento las coordenadas de la época en que le tocó vivir: unas pretensiones helenistas que levantaban el techo de las posibilidades del ser humano casi hasta el infinito, incluso permitiendo que un ser humano se pudiese autocomprender como manifestación de Dios.

Este sabio, fundamentado en su concepción y en la experiencia de la distancia que separa a Dios del hombre, destacará de nuevo los aspectos numinosos; es decir, el temor ante el misterio, el trascendente, que se manifiesta en la intensa conciencia de la finitud y dependencia humana.

En 3,14 percibimos una clave interpretativa del pensamiento de su autor. Se nos dice que en el desconocimiento de la obra de Dios, éste oculta una intencionalidad. Por tanto, lo que se postula es el temor de Dios, única actitud que Él pide.

*Comprendo que cuanto Dios hace es duradero.
Nada hay que añadir ni nada que quitar.
Y así hace Dios que se le tema.*

En un segundo bloque⁷⁷, donde se nos habla de la relación hombre-Dios encontramos de nuevo la misma conclusión, esta vez en forma de exhortación:

*Cuantos más sueños,
más vanidades y palabrería.
Pero tú teme a Dios. (5,6)*

Al final del libro, en Qo 12,13, descubrimos el mismo consejo y también en imperativo. Si el texto es de un discípulo se mantiene fiel a la doctrina del maestro:

Basta de palabras. Todo está dicho. Teme a Dios y guarda sus mandamientos, que eso es ser hombre cabal. Porque toda obra será juzgada por Dios, también todo lo oculto, a ver si es bueno o malo.

A grandes rasgos y a la luz de los textos, podemos decir que “vivir en actitud de temor de Dios” implica, según Qohélet, tres cosas:

A) Aceptación de la propia finitud. El ser humano no puede descubrir los planes de Dios

B) Aceptación de la infinitud de Dios, el Dios diferente, más grande que todo cuanto se pueda decir de Él. Es preciso, pues, descar-

⁷⁷ Cf. Qo 4,17-5,6

tar todo intento de querer comprender a Dios, bajo cualquier pretexto, puesto que: “Dios está en el cielo, pero tú en la tierra: sean por tanto pocas tus palabras” (5,1b).

C) Las premisas anteriores condicionan un nuevo tipo de relación con Dios, una nueva forma de entender el culto. Con ello se pretende hacer una seria amonestación: hay que ser muy prudente en la relación con Dios.

– Tanto en lo concerniente a los sacrificios:

Guarda tus pasos cuando vas a la Casa de Dios. Acercarse obediente vale más que el sacrificio de los necios, porque ellos no saben que hacen el mal (4,17).

– Como referente a la oración:

Que no se precipiten tus labios ni se apresure tu corazón al pronunciar una palabra ante Dios. Dios está en el cielo, pero tú en la tierra: sean por tanto pocas tus palabras. Las muchas preocupaciones afloran en los sueños, y en las muchas palabras la voz del necio (5,1-2).

– Como en el ámbito de los votos y promesas:

Si haces un voto a Dios, no tardes en cumplirlo, pues no le agradan los necios. El voto que has hecho, cúmplelo. Es mejor no hacer votos que hacerlos y no cumplirlos. No permitas que tu boca haga de ti un pecador, y luego digas ante el Mensajero que fue inadvertencia. ¿Por qué dar a Dios la ocasión de irritarse contra ti y de arruinar lo que haces? (5,3-5)

De ahí se deriva una conclusión:

Pero tú teme a Dios (5,6b).

En 4,17 se nos dice con qué actitud hay que acercarse a Dios: obedientemente, con actitud receptiva, porque al templo se va a escuchar:

No te precipites a hablar, ni tu corazón se apresure a pronunciar una palabra ante Dios. Pues Dios está en el cielo, pero tú en la tierra: sean por tanto pocas tus palabras (5,1).

Eso es fundamental. Hay que saber guardar silencio, porque se está a la espera de una Palabra y es Palabra de Dios. Sólo Él puede responder a tantas preguntas que se agitan en nuestro interior. De hecho, sólo Él es la respuesta⁷⁸ pero no podemos oírle si antes no tomamos una actitud de escucha⁷⁹. Por ello es preciso ser paciente y dejar que Dios tome la iniciativa, ya que podemos arriesgarnos, al hablar con Dios, a conceder tanta importancia a lo que le decimos que no demos cabida a lo que nos tiene que decir. Sin esta actitud de silencio acogedor, la ofrenda se convierte en fórmula vacía de contenido.

Vemos que si Qohélet subraya la distancia no es para alejar a Dios, sino para remarcar la finitud humana a diferencia de la teología tradicional que, en su concepto de santidad, alejaba a Dios del hombre, dejando al sacerdote la exclusividad de la mediación. Esto tendrá múltiples consecuencias y no, por cierto, positivas.

Con tales consejos, el sabio quiere ponernos en guardia a la hora de relacionarnos con Dios, teniendo siempre presente 3,11-15:

Él ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo; y también ha puesto la eternidad⁸⁰ en sus corazones, pero el hombre no es capaz de descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin. Comprendo que no hay para el hombre más felicidad que alegrarse y buscar el bienestar en su vida. Y que todo hombre coma y beba y disfrute bien en medio de sus fatigas, eso es don de Dios. Comprendo que cuanto Dios hace es duradero. Nada hay que añadir ni nada que quitar. Y así hace Dios que se le tema.

Una relación de este tipo no nos da pie a sacar la conclusión de que la imagen de Dios del que nos habla Qohélet sea un Dios lejano,

⁷⁸ Cf. 5,9.

⁷⁹ Según D. Bonhoeffer, lo que caracteriza la soledad es el silencio, de la misma manera que la palabra es lo que caracteriza a la comunidad. Silencio y palabra mantienen una íntima relación y diferenciación, como soledad y comunidad. La una no existe sin la otra. La recta palabra nace del silencio y el recto silencio nace de la palabra. Cf. *Vida en comunidad*, Buenos Aires, 1966, p. 75.

⁸⁰ Texto difícil de traducir. Hay quien lo traduce por “afán” o por “mundo”.

serio, solitario o triste. En ciertos momentos puede parecer ausente pero no quiere decir que lo esté, sino sencillamente que no se le percibe, que no se le tiene al alcance de la mano. Podemos ver cómo el sabio pide unas actitudes más cercanas a la fe bíblica: actitud de escucha, respeto reverencial, fidelidad..., en contra de ciertas actitudes más cercanas a la magia que a la fe auténtica.

El temor del que se habla no implica dejar de vivir la vida o vivirla con el corazón encogido o con miedo, sino todo lo contrario: hay que vivir y gozar de cuanto la vida nos pone al alcance sin exigir más de lo que se nos puede dar. Ese temor de Dios nos brinda la clave para discernir cómo hay que vivir, y es de sabios aceptar que el ser humano no puede llegar a conocer los proyectos de Dios:

Fui viendo que el ser humano no puede descubrir todas las obras de Dios, las obras que se realizan bajo el sol. Por más que se afane el hombre en buscar, nada descubrirá, y el mismo sabio, aunque diga saberlo, no es capaz de descubrir (8,17).

De ahí se deriva que dicho temor no puede identificarse con el miedo; es decir, no implica una reacción psíquica nerviosa y corporal que nosotros calificamos de miedo, sino que pertenece al ámbito de la relación. La traducción por *respeto*, *veneración*, es válida si no se desvincula del campo relacional. Porque no se trata de “guardar las apariencias” o de simple cortesía, puesto que caeríamos de nuevo en la trampa de las formas. Se trata más bien de la conciencia lúcida de la infinita seriedad, del reconocimiento del “totalmente otro”, a la vez que tremendamente cercano porque su presencia misteriosa llena todos los rincones de la existencia del ser humano. Temor y respeto implican necesariamente una proximidad de Aquél que es infinitamente lejano, pero una proximidad envuelta de cierto deseo y de una gran dosis de esperanza.

La verdadera sabiduría no se encuentra, por tanto, en los sacrificios, en el culto, en los rituales, sino en el corazón de la persona que, de manera valiente y a la vez humilde, sabe permanecer en presencia de Dios. Creo posible poder afirmar que el temor de Dios

es, en el libro de Qohélet, la piedra angular de su teología. Y con el temor de Dios, entendido de esa manera, nuestro sabio abre un camino, postula un retorno a la fe primera por una senda diferente de la que era usual en su tiempo: la vía de los rituales y de los sacrificios propia del postexilio.

De ahí el radicalismo de Qohélet: “Teme a Dios y guarda sus mandamientos que eso es ser hombre cabal” (12,13b). Este es el punto fijo, estable, el verdadero centro: reconocer a Dios como Dios y al ser humano como a tal. Lo que da sentido a tantos hombres y mujeres creyentes es su relación con Dios. Al margen de ello, todo es vanidad y sólo vanidad⁸¹.

Este temor de Dios configura todo un estilo de vida: caminar en su presencia y hacer lo que es grato a sus ojos

Si en 3,11-15 se nos habla de la relación de Dios con el ser humano y en 4,17-5,6 se nos alerta sobre el peligro de una relación con Dios en falso, presentándonos como único camino el temor de Dios, ahora se concreta cómo hay que vivir esta actitud en la cotidianidad del día a día:

Esto he experimentado: lo mejor para el hombre es comer, beber y disfrutar en medio de sus fatigas y afanes bajo el sol, en los contados días de la vida que Dios le concede; porque ésta es su paga. Además, cuando Dios concede a un hombre riquezas y tesoros, le deja disfrutar de ellos, tomar su porción y holgarse en medio de sus fatigas; esto sí que es don de Dios. No recordará mucho los días de su vida, mientras Dios le llena de alegría el corazón⁸² (5,17-19).

⁸¹ Dice A. Bonora: “Éste es el verdadero centro del Qohélet. Sin la relación con Dios, todo se convierte en ilusión, actuar inútil, palabra vacía. En el temor de Dios, incluso la búsqueda humana de sentido, con su provisionalidad y precariedad de resultados, se vuelve una aventura maravillosa”. “Esperienza e timor di Dio in Qohélet”, en *Teologia* 6, 1981, 171-182.

⁸² Literalmente: Dios es su respuesta en la alegría de su corazón.

*Anda, come con alegría tu pan
y bebe de buen grado tu vino,
que Dios está ya contento con tus obras.
Viste ropas blancas en toda sazón,
y no falte perfume en tu cabeza.
Vive la vida con la mujer que amas,
todo el tiempo de tu vana existencia que se te ha dado bajo el sol,
ya que tal es tu parte en la vida
y en las fatigas con que te afanas bajo el sol (9,7-9).*

Se nos viene a decir que sólo quien acepta los bienes como un don de Dios puede gozar de ellos en plenitud, pero no es menos cierto que sólo quien es capaz de gozar abiertamente de esos dones puede percibirlos como un regalo. Nos encontramos con un círculo hermenéutico. Eso no significa la ausencia de problemas o quebraderos de cabeza pero, según el sabio, en el gozo profundo, hallará una respuesta en su corazón. Con ello, Qohélet apunta a un modo peculiar de hacer experiencia de Dios⁸³. A la conciencia de recibir la vida como un don de Dios, éste responde con la alegría del corazón. La alegría se convierte, de alguna manera, en el Qohélet, en un lugar teológico, de la misma manera que el sufrimiento lo había sido para Job. Tal vez por esto, la tradición judía ha situado la lectura de este libro en una de las fiestas más alegres del año: la fiesta de Sukkot, o de las tiendas, que se celebra en otoño, en la época de la vendimia.

Contrariamente, el necio es quien no sabe gozar de los bienes y, en consonancia, no sabrá dar gracias profundamente. Sabrá, ciertamente, pedir, y lo hará con todos los recursos a su alcance: no ahorrará sacrificios con el fin de obtener la benevolencia de Dios; por eso, es necio, no malo. Queda sin aclarar el problema no resuelto:

⁸³ Cuando más insiste Qohélet en el temor de Dios, es precisamente al hablar de gozar de los momentos agradables de la vida (*kairoi*). El hecho de gozar de la vida es, en el Qohélet, parte del temor de Dios. La vida parece sin valor, sin provecho, pero con temor de Dios; hay que aprovechar sus oportunidades, sus *kairoi*, como un don de Dios. Cf. B. Celada, "Pensamiento radical en un libro sagrado. El Qohélet o Eclesiastés", *CulBib* 23, 1966, 181.

unos pueden gozar de la vida y otros no. Por eso, el verdadero don, según Qohélet, no son los bienes en sí mismos, sino la capacidad de poder o saber gozar de ellos; es decir, el hecho de descubrir que cada pequeño detalle procede de la mano de Dios. Eso es lo que proporciona la alegría del corazón. Y siempre es un don gratuito. De manera muy diferente a la postura tradicional, Qohélet dirá que no es una larga vida lo que verdaderamente importa, pues, por larga que sea, siempre tropezará con un límite, sino el saber gozar de ella, trátase de una vida corta o larga. Es lo que hoy llamaríamos "una vida de calidad". Por eso el sabio acaba siempre con un saludable consejo: procura gozar de las cosas buenas del momento presente, ya que eso le place a Dios. Vivir de este modo, sincera y profundamente, es una buena manera de librarnos de muchas neurosis.

Resumiendo, ese Dios del que ha hecho experiencia el sabio Qohélet, pide un culto en esa dirección:

A) Aceptar la situación creatural y, por tanto, referencial del hombre.

Dios está en el cielo, pero tú en la tierra (5,1b).

B) Vivir la vida con actitud celebrativa:

No hay mayor felicidad para el hombre que comer y beber, y disfrutar en medio de sus fatigas (2,24a).

C) Vivir la vida con la conciencia de que todo es don suyo:

Yo veo que también esto es don de Dios, pues ¿quién come y quién bebe, si Él no lo permite?(2,24b-25)

Para nuestro sabio, la alegría no es una conquista del ser humano, entendiéndola como un gozo profundo que emana del corazón. El hombre/mujer puede conquistar un barniz de alegría que será ciertamente efímera, como todo cuanto pueda proporcionarse el ser humano por sí mismo. Puede conseguirse placer, pero no la alegría del corazón, aquel gozo profundo que viene ciertamente de fuera de nosotros mismos. Según este sabio, la alegría viene de Dios.

Resulta curioso ver cómo Qohélet tergiversa la teología de la retribución, en la que Dios otorgaba felicidad a quien era bueno. En la teología de este maestro, Dios permanece siempre misteriosamente libre, tanto para dar como para tomar. Ahora bien, si la existencia de Dios es incuestionable no significa que lo sean las imágenes que de Dios se nos han dado. Y al variar dichas imágenes, variarán también las coordenadas de esta relación de la persona humana con Dios, ya que es un postulado derivado del anterior. Para nuestro sabio, Dios es un Dios con mayúscula.

Su credo es tan simple que comienza con la afirmación categórica de que Dios está en el cielo, mientras que nosotros nos movemos a ras de tierra. Él, tan explícito a la hora de hablar del eterno retorno de las estaciones y que se deleita contemplando el vaivén del transcurrir del tiempo⁸⁴, a la hora de hablar de Dios se limita a decir que todo lo hizo bello en su momento y que lo que hizo es y será. Tal contraste no deja de ser significativo. Al hablar de Dios resulta insuficiente la lógica de las palabras. Por eso se expresará con silencios, porque sabe que intentar definir a Dios es algo parecido a querer introducir un huracán en una caja de cerillas. Dios no puede ser una proyección de nuestra mente humana porque en ese caso no sería muy diferente a nosotros. A este sabio maestro le basta con saber que Dios existe, que se hace presente, pero siempre como Absoluto, y siempre incomprensible. De ahí que para él Dios sea tan grande y él tan humilde. Sabe que si él fuera capaz de hacer entrar a Dios en sus coordenadas, Dios no pasaría de ser un mero concepto filosófico.

Podemos captar cómo la osadía de este personaje fue soberana al defender que todo es cuestionable o debería ser cuestionable; incluso todo cuanto decimos de Dios debería serlo. Porque cuanto se ha dicho de él lo han expresado los humanos (Dios sólo se ha mostrado personalmente en la persona de su hijo y aun la interpretación

⁸⁴ Cf. Qo 1,4-7; 3,1-8.

de sus palabras ha sido presentada por hombres). La Biblia recoge el testimonio creyente de unas personas que en su vida, en su historia han hecho experiencia de Dios. Y en cada circunstancia, en cada momento la han vivido, sentido, sufrido de manera nueva. Dios está por encima de este vaivén. Es siempre el mismo, pero varía la percepción que se ha tenido. Sólo Dios ve desde el Absoluto; en nosotros todo es contingente.

Qohélet se atreve a plantear problemas que no tienen solución en aquel momento y es lo suficientemente maduro para evadir los subterfugios. Como dice Dubarle⁸⁵, “más que un mensaje, Qohélet nos brinda un testimonio”, y este testimonio nos ha de mover a una gran respeto hacia todas aquellas personas que, impulsadas por una integridad, son críticas, con un sentido crítico que a veces las lleva a detenerse en el umbral mismo de la fe. En esta situación, este hombre nos enseña a ir por la vida ligeros de equipaje. Viene a recordarnos que todo hace referencia a un *Absoluto* que será siempre el *totalmente otro*, un misterio que jamás podremos violentar. Creo sinceramente que, a veces, las religiones son poco humildes y olvidan esto con harta frecuencia. Se intenta definir demasiado a Dios, justificarlo demasiado, acusarlo demasiado o defenderlo demasiado. Se intenta –a menudo ingenua o inconscientemente– hacer el misterio demasiado “razonable”, entendiendo la racionalidad como adecuación, evidencia, con lo cual se lesiona el misterio y como contrapartida puede producirse el eclipse de la magia.

El mensaje de Qohélet puede continuar escandalizando hoy, como podía sorprender a la gente de su tiempo, ya que nos desinstala de nuestras seguridades, nos arranca de la falsa paz de los tranquilizantes que son nuestros mecanismos de defensa. Porque ante el Absoluto de Dios intentamos defendernos de los modos más pintorescos: negándolo, ignorándolo, intentando comprarlo a base de méritos, para ponerlo así de nuestra parte; podemos maquillar

⁸⁵ *Los sabios de Israel*, p. 149.

hasta convertirlo en imagen nuestra en lugar de aprender a vivir nosotros como imagen suya; podemos diluirlo, es decir, despersonalizarlo, con la finalidad de hacerlo más impersonal y, por tanto, menos exigente...

Se puede llegar a pensar e incluso a decir que Qohélet era un sabio, pero no muy religioso que digamos. En realidad, es un hombre profundamente creyente. La religión nos puede llegar a dar seguridades, por eso el ser humano necesita de ella. La fe no la proporciona; por eso resulta tan difícil creer. Jesús mismo dijo: "Pero cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe sobre la tierra?"⁸⁶ La religión puede dejarnos satisfechos; la fe nos hace disponibles, pero jamás satisfechos. La fe puede poner la alegría en el corazón humano, pero jamás la tranquilidad. La fe nos hace receptivos, y la receptividad engendra confianza, confianza que nos hace más acogedores aun si cabe, porque es esencialmente dinámica. Sin embargo, nunca tendremos seguridad de nada. La religión puede llevarnos a hacer cosas y a quedarnos tranquilos una vez las hemos hecho. La fe nos dice que debemos llegar más allá, que no somos merecedores o merecedoras de nada; que todo lo recibimos gratuitamente y que podemos dejar de recibirlo también gratuitamente. A partir de aquí podemos ser capaces de dar también gratuitamente⁸⁷.

Hoy en día vemos tambalearse muchas seguridades externas, valores familiares, ideales políticos y sistemas económicos; se puede caer fácilmente en el peligro de ir a la caza y captura de nuevas seguridades. El ámbito religioso no constituye una excepción. No deja de ser un riesgo. La seguridad puede llevar a encerrar a Dios en unas coordenadas que lo limiten; la fe, jamás. Nunca podremos tener evidencia de nada. Hemos de creer.

Incluso después de recibir la plenitud de la revelación en la persona del Hijo (don gratuito), que nos anuncia hasta qué punto Dios

ama al hombre, parece que todo debería estar más claro pero, a la hora de la verdad, nos debatimos entre ambigüedades porque el misterio del mal hace de cortina que puede provocar muchas opacidades. Si todo estuviera claro, nos veríamos aplastados por el peso de la evidencia de este amor de Dios y no podríamos hacer otra cosa que aceptarlo. El Dios creador que todo lo hizo bello en su tiempo y puso en marcha el engranaje de la libertad humana, no puede contradecirse en su obra, "¿quién podrá enderezar lo que Él ha torcido?"⁸⁸ Él es Dios y los humanos serán siempre criaturas, aunque en ciertos momentos sientan la nostalgia del paraíso perdido y pretendan jugar a la omnipotencia divina. La ciencia puede hacer muchos adelantos, pero en el terreno de la fe no se dejará de andar a tientas.

Hoy, como en tiempos de Qohélet, vemos las lágrimas de los oprimidos sin que se encuentre quién los consuele y muchas opresiones diariamente bajo la capa del sol. Vemos también cómo muchos justos acaban mal, mientras otros tantos sinvergüenzas no dejan de medrar. ¿No parece esta realidad contradecir la convicción de que Dios ama al débil, al pobre, al oprimido...? No, ni después de Jesús de Nazaret no podemos decir que tenemos "evidencias". Por eso el libro de Qohélet es de actualidad. Y en plena línea juánica se mueve entre el "ver" y el "creer". Lo importante no es ver, sino creer. Los judíos querían ver y sólo unos pocos creyeron. También Tomás quería ver, y Jesús declara felices a los que creen sin garantías de evidencia. También el hombre de hoy quiere ver y le cuesta creer. Qohélet nos marca lúcidamente la diferencia. Su mensaje parece desnudo porque lo ha podado a conciencia; puede parecer arisco porque no brinda ninguna seguridad. Incluso llega a afirmar que Dios queda lejos. De hecho, nos dice que Dios está en el cielo y nosotros con los pies en el suelo. En realidad, esto es una gran verdad pero, a la vez, la mejor garantía.

⁸⁶ Lc 18,8b.

⁸⁷ Cf. Parábola de los trabajadores en la viña: Mt 20,1-16.

⁸⁸ Cf. 7,13b.

El misterio de Dios continúa hoy intacto e inescrutable. No podemos reducir el Dios vivo a un Dios a nuestra medida. Gracias a Dios la Biblia se opone a las diferentes concepciones que, de una manera u otra, se esfuerzan en suprimir el misterio. Hay que aceptar el sufrimiento del justo como un signo del misterio de Dios, que se revela a la vez que se oculta en la vida de toda persona humana. Ésta es una óptima preparación para la comprensión del misterio de Cristo.

Este libro nos ayuda a comprender también que Dios no puede ser nunca *el plenamente conocido*, porque es el que se muestra constantemente⁸⁹. Dios conoce al hombre, pero el hombre no puede afirmar que conoce a Dios. Más aún, Dios no sólo no puede ser conocido, sino que *es el siempre sorprendente, el eterno desconcertante*⁹⁰, que jamás podrá ser delimitado. Cada día nos sorprenderá de una manera nueva, que superará la anterior. Esto nos impide caminar con la mirada anclada en el pasado, puesto que su creatividad nos sorprenderá siempre. Por este camino consigue hacer añicos todos los esfuerzos del hombre por retenerlo, por dominarlo, ya sea con la razón, con el culto o con la misma teología.

A la vez, este Dios sorprendente, desconcertante, se convierte en *Buena Noticia*, porque es garantía de pasado, de presente y de futuro. Dios siempre tendrá una palabra nueva en cada situación nueva de la historia, ya sea personal o colectiva⁹¹. De no ser así, Dios habría quedado archivado en los anales de la historia. Si Qohélet hubiera conseguido explicar cómo era Dios, este Dios ya habría caducado.

⁸⁹ Dinamismo implícito en el mismo nombre de *Yahvé*.

⁹⁰ La gran sorpresa nos vendrá con la Encarnación del mismo Dios en carne humana y, de manera especial, en la pasión y muerte de Jesús, al ponerse de relieve la vulnerabilidad de Dios en la Persona de Jesús de Nazaret. El Dios fuerte, omnipotente, presente a lo largo del Antiguo Testamento, se vuelve débil. El Dios incompatible con el mal se verá envuelto en la maldad, más aún, cargará con la maldad. El Dios, Señor de la Vida, se verá sumergido en la muerte. No es de extrañar que los discípulos huyeran, presos del desconcierto.

⁹¹ En Jesucristo esta Palabra se hace real, única, definitiva, pero Él mismo nos dice que el Espíritu nos dará a conocer aquello que Él ha enseñado. Permanece abierto el campo de la acción libre de la Palabra.

Me gustaría acabar con tres sonetos inéditos de un compañero de Facultad, Luís Molina del Caso, filósofo de profesión y poeta de vocación. Me consta que éste es un tema que le inquieta desde hace mucho tiempo. Sus poemas dan fe de ello. Él se confiesa unamuniano y creo que lo es de pura cepa. Escribe mucho, pero es demasiado discreto para publicar lo que escribe. Con todo, debo agradecer que me haya permitido poner aquí estos poemas, testimonio de una batalla que hace años viene librándose en las lides de su fe; un ejemplo vivo de que el libro de Job o el Qohélet son mucho más que unos libros del pasado. Me gustaría que estos sonetos fueran un sencillo gesto de reconocimiento a los Job y a los Qohélets de todos los tiempos y de los distintos lugares, porque siempre habrá un Job y un Qohélet de turno. A Dios gracias.

Llevo días y noches golpeando
con el duro aldabón tu vieja puerta,
a ver si un serafín la deja abierta
para poder entrar. Sigo llamando,
aunque fatiga estar siempre esperando,
sobre esta paramera oscura y yerta,
con el alma cansada y casi muerta,
que me quieras abrir. Estoy llorando.
Deseo entrar, Señor, a tu morada,
paraíso de luz donde Tú habitas,
y encontrar junto a ti la paz ansiada.
Reconozco que no me necesitas,
por eso no respondes mi llamada;
pero dime, Señor, por qué me evitas.

Aquí me quedo, mendigo abandonado
a la puerta de tu casa prometida.
Sé que es ésta, Señor, la apetecida
mansión por la que había suspirado.
Pero no logro verte. Desdichado,
aunque encontré tu casa, prohibida
se me tiene la entrada. Traigo herida
el alma de dolor. Y estoy cansado.

Esperaré, no tengo más remedio,
hasta que al fin te apiade mi insistencia,
sin cesar de llamar momento alguno.

No dejaré que me consuma el tedio,
sujetaré con sogas la impaciencia
hasta que me abras por inoportuno.

Ya dije en un poema dolorido
que, después de seguir todas las huellas
de Dios, por tierra, mar y estrellas,
estoy desconcertado y confundido.

Peor aún. Después de recorrido
tantísimo camino detrás de ellas,
me han engañado todas esas huellas
y me han dejado exhausto y aturdido.

Para qué he de seguir buscando en vano,
si al rastrear jamás encuentro nada
y Dios es un enigma y un arcano...

A pesar de la noche, esperanzada,
el alma ilusa, cree que, cercano,
al final Dios vendrá de madrugada.

El Dios sufriente

María del Carmen Aparicio Valls

María del Carmen Aparicio Valls nació en Cartagena (Murcia) en 1954. Vivió en Valencia hasta que su familia se trasladó a Madrid donde realizó los estudios. Es licenciada en Ciencias Matemáticas, por la Universidad de Madrid. Después de algunos años de dedicación a la enseñanza de las matemáticas (tarea compartida con tutorías y gran dedicación a la pastoral juvenil) en 1984 se trasladó a Roma donde estudió filosofía y teología, obteniendo la licenciatura en Teología Fundamental en la Universidad Pontificia Gregoriana (1991). De 1989 a 1999 trabajó en el Consejo Pontificio para los Laicos, en la Sección de Jóvenes. En 1996 defendió la tesis doctoral sobre el tema "la Revelación en la *Gaudium et Spes*". Desde 1994 enseña teología en la Universidad Pontificia Gregoriana (Roma), donde desde 1999 es profesora adjunta. Ha publicado: *La plenitud del ser humano en Cristo. La Revelación en la Gaudium et Spes*, PUG, Roma, 1997 (Collanna Tesi Gregoriana, 17). Y los artículos: "La revelación y su significado hoy", *Crítica*, XLVII/n. 849 (nov. 1997), 52-53; "La revelación divina en la elaboración de la *Gaudium et Spes*", *Revista española de teología*, 59 (1999), 245-304. "Propuesta para un proyecto de vida: la ascesis cristiana, crecimiento en el amor", *Testimonio*, 180 (2000), 33-40.

EL DIOS SUFRIENTE

María del Carmen Aparicio Valls

EL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO ESTÁN ÍNTIMAMENTE UNIDOS al ser humano y, sin embargo, es algo que lo contradice en su mismo ser: el hombre por naturaleza quiere ser feliz, está llamado a la vida y no a la muerte. El sufrimiento siempre está presente en el mundo pero hablar de él es algo que sobrecoge y que deja sin palabras. Situarnos ante el sufrimiento del mundo, ante el clamor de tantos hombres y mujeres de nuestro tiempo y de la historia de la humanidad, ante el grito de abandono de tantos inocentes, nos hace sentirnos privilegiados, casi avergonzados por el sufrimiento de nuestros hermanos y hermanas, y nos plantea muchas preguntas: ¿Por qué todo esto? ¿Por qué tanto dolor? ¿Qué podemos hacer ante estas situaciones que son contrarias a la dignidad humana? ¿Tiene sentido el sufrimiento? ¿Se puede explicar? ¿A quién hay que pedir razón?

Las preguntas más dramáticas se dirigen a Dios porque el sufrimiento lleva a poner en duda la existencia de Dios; confrontarse

con el dolor del mundo lleva a repensar a Dios¹. Es el gran problema que la teodicea ha planteado desde siempre. ¿Cómo Dios, bondad infinita, puede permitir el sufrimiento? ¿Por qué Dios permite estas situaciones? Son las cuestiones normales de quien mira el sufrimiento desde fuera². Quedarnos en un plano racional planteando así las preguntas es entrar en un callejón que no conduce más que al ateísmo. ¿Es posible seguir hablando de Dios viendo la historia de sufrimiento del mundo, de su mundo? ¿Qué hace el Padre de misericordia ante estas situaciones? ¿Dios sufre con el sufrimiento de los hombres y mujeres del mundo o está lejos de ellos?

Es difícil, por no decir imposible, dar respuestas teóricas a las interrogaciones que brotan desde el dolor profundo. Las reacciones pueden ser múltiples: callar, desesperar, acusar, pedir cuentas, huir, tratar de ayudar, preguntarse, gritar...; pero nunca encontraremos una respuesta racional que sea convincente, a no ser que intentemos engañarnos a nosotros mismos o analizar el problema desde una óptica simplista. Tenemos el peligro de vanalizarlo o de reducirlo a un juego de causa-efecto viéndolo sólo desde la culpa y oscureciendo de esta forma la justicia de Dios³. Sin embargo, basta tomarse mínimamente en serio el tema para darse cuenta de que no todo sufrimiento es causa de algo, que no todo sufrimiento es educativo, que no todas estas situaciones generan vida⁴; es más, muchas veces el motivo del sufrimiento es injusto: son los mismos hombres los que provocan el sufrimiento a causa del sexo, de la raza, de la fe.

¹ Sobrino, Jon, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander, 1992, 55.

² Moltmann, Jürgen, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Queriniana, Brescia, 1995, 35-36.

³ Metz, Johann Baptist, «Un hablar de Dios sensible a la teodicea, en *Idem (dir)*, *El clamor de la tierra*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996, 13.

⁴ Johnson, Elisabeth A. presenta un estudio interesante sobre los distintos tipos de sufrimiento en su libro *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia, 1999. Una parte del estudio está centrada en las metáforas femeninas del Dios sufriente (muchas de ellas las encontramos en la Sagrada Escritura), 491-511.

El sufrimiento lleva a una experiencia grande de soledad porque quien sufre en el fondo está solo con su dolor, tiene que luchar con él y en él hace experiencia de su impotencia y finitud. Significa palpar de cerca la muerte, incluso en el acto natural de dar la vida a un nuevo ser humano. Se experimentan la debilidad y el miedo, sólo superables por un amor más grande que la muerte⁵.

¿Qué razón podemos dar al sufrimiento? La respuesta al por qué hay sufrimiento no existe. Ante quien sufre no es posible ninguna justificación. Tampoco es creíble ninguna teodicea. Y sin embargo, el sufrimiento está ahí, está presente en todos los seres humanos, en el mundo. ¿Sólo nos queda la resignación? Tal vez tengamos que cambiar nuestras quejas, nuestro modo de acercarnos a él, salir de un nivel teórico y entrar en otro nivel desde donde se descubre que Dios no sólo no es la causa del mal, sino que ayuda a asumirlo y a luchar contra él. Esto ya indica algo: para poder decir una palabra sobre el sufrimiento tenemos que salir de la lógica racional y entrar en la lógica de Dios: es la lógica del amor, del dar la vida hasta el extremo.

Quizá de esta manera nos demos cuenta de que la pregunta que tenemos que dirigir a Dios no es la del por qué, que no se trata de pedirle una explicación, sino que hay que preguntarle dónde está Él cuando hay alguien que sufre⁶. Sólo así podremos entrar en otra lógica, en la lógica del amor que Jesús nos ha enseñado. Quizá de esta forma descubramos un nuevo rostro de Dios, aquel que se manifiesta en todos aquellos que penan por cualquier causa, sobre

⁵ Gesto que continuamente vemos cuando una mujer da a luz un hijo.

⁶ En la literatura actual es altamente significativo el testimonio de Elie Wiesel, superviviente del campo de concentración de Auschwitz, recogida en su obra *La noche*: «La SS colgó a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente, la agonía del joven duró media hora. Alguien detrás de mí preguntaba: "¿dónde está Dios?, ¿dónde?". Cuando, después de un buen rato, el joven continuaba sufriendo colgado de la soga, oí otra vez al hombre decir: "¿dónde está Dios ahora?". Y en mí mismo escuché la respuesta: "¿dónde está? Aquí... Está ahí, colgado de la horca"» (*La notte*, Giuntina, Firenze, 1996, 66-67. Traducción en Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, 1987, 170).

todo si es injusta: en sus rostros, en sus vidas, está presente ese Dios que es Padre y Madre, que sufre en cada y con cada ser humano sufriente. De esta forma, el sufrimiento se transforma en un ámbito de encuentro con un Dios que se compromete con el dolor humano, con un Dios que es con-sufriente. Es entrar en la lógica del amor porque sólo desde el amor es posible decir una palabra sobre el sufrimiento, estar con el que sufre.

Hablar de este Dios que sufre con la humanidad, que es sufriente, no supone un deseo de cancelar el sufrimiento del mundo, o de querer buscar una explicación de acomodación. Tampoco se trata de buscar respuestas a preguntas que no se pueden contestar. Nos encontramos con un misterio ante el que la razón no puede responder, y por tanto, nos obliga a mirarlo desde otra óptica, a cambiar nuestras categorías. Mirarlo desde Dios y no desde la razón nos llevará a descubrir a un Dios comprometido con todos y cada uno de los seres humanos, con el mundo, con la historia; nos llevará a descubrir un Dios que porque es todopoderoso es amor infinito.

¿Dios sufre?

La fe cristiana confiesa y cree en un Dios que es creador, todopoderoso, Señor de cielos y tierra. Muchas veces nuestro lenguaje y comprensión racionalista ha ido limitando el sentido de estas palabras y todos estos atributos de Dios, llenos de significado, nos han ido llevando a la idea de un Dios lejano, inmutable, impasible, más cercano al Dios de los filósofos que al Dios de Jesucristo que hace suyo el sufrimiento humano. Esto no nos puede extrañar porque el sufrimiento de la divinidad es una contradicción en sí mismo.

¿Es posible creer en un Dios que sufre??. Frecuentemente se ha pensado que el ámbito del sufrimiento no es apto para hablar de Dios. A veces se ha identificado el sufrimiento con el castigo, con la debi-

⁷ Moltmann, J., *Chi è Cristo per noi oggi?*, 48ss.

lidad, con la finitud; se ha visto como una imperfección... y esto no es compatible con la divinidad⁸. Desde estas categorías hablar de un Dios que sufre es escandaloso. ¿Cómo es posible que Dios viva las consecuencias de los límites humanos? Pero Dios no sufre por ser limitado, sino porque ama, porque escucha y responde el grito del dolor, porque se compromete y salva. El sufrimiento de Dios está unido a la salvación, al amor: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16); «mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rm 5,8). Si Dios fuese invulnerable, no sería el Padre y Madre que se conmueve y no abandona a su hijo necesitado⁹, no nos podríamos dirigir a Él como un niño lo hace con sus padres¹⁰.

Que Dios sea todopoderoso, fuerte... no quiere decir que Dios esté lejos de los hombres y mujeres del mundo. Si lo puede todo significa que llega incluso allí donde nosotros no podemos llegar, o a donde sólo llegamos de una forma limitada. Por eso podemos comprender que Dios sea también compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en bondad; que Dios sea amor. Esto nos desconcierta más todavía. ¿Cómo es posible compaginar estas dos cosas? Ser compasivo significa estar con el que sufre de una forma desinteresada, sólo porque sufre, hacer nuestro el sufrimiento del otro, y esto no es pasividad o indiferencia, sino cercanía y amor desinteresado. ¿Podemos pensar que alguien que no sólo vive el amor, sino que Él

⁸ Johnson, E.A., *Colei che è...*, 475.

⁹ Son muy significativos algunos textos proféticos que nos hablan de un Dios lleno de ternura: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49,15); «En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido –dice Yahvé tu Redentor–» (Is 54,8). También destacan los primeros capítulos del profeta Oseas, donde además la compasión de Dios va acompañada de un cambio de nombre: «Y en el lugar mismo donde se les decía «No-mi-pueblo», se les dirá: «Hijos-de-Dios-vivo» [...] Decid a vuestros hermanos: “Mi pueblo”, y a vuestras hermanas: “Compadecida” [...]. Me compadeceré de «No-compadecida», y diré a “No-mi-pueblo”: Tú “Mi pueblo”, y él dirá: “¡Mi Dios!”» (Os 2,3.5.25).

¹⁰ Cfr. Sl 131, Is 63.

mismo es amor (en su misma esencia), no sea vulnerable ante el sufrimiento de quien ama? Basta que pensemos en nosotros mismos, en nuestros testigos, en tantas madres que arriesgan todo por salvar a un hijo: quien ama sufre. El sufrimiento y el amor van juntos hasta el punto que quien es incapaz de sufrir es incapaz de amar: el amor exige la capacidad de consufrir¹¹. No hay otra posibilidad. Quien ama es vulnerable, compasivo, está con el que sufre dando vida, sufre para dar la vida.

Es verdad que la fe cristiana siempre ha afirmado la presencia comprometida de Dios en el dolor y el sufrimiento humano¹²; sin embargo, también es verdad que el lenguaje cristiano sobre Dios muy pronto perdió su sensibilidad hacia el sufrimiento, transformándolo en una moral del pecado, viendo de esta forma el sufrimiento únicamente como causa del pecado¹³. Sin embargo, confrontarnos con el dolor nos lleva a descubrir a Dios. ¿Cómo se revela Dios en el sufrimiento? Sin duda, es de gran ayuda pararse a ver el recorrido que hizo el pueblo elegido que, desde una experiencia vital, fue descubriendo el auténtico rostro de Dios. Experimentando el sufrimiento y preguntándose sobre él, Israel descubre que el mundo no le puede ofrecer una respuesta, y por eso busca la respuesta en Dios¹⁴. De esta forma, podremos entender con más profundidad el misterio de la Cruz de Cristo, máxima manifestación del sufrimiento de Dios.

Dios escucha el clamor del pueblo que sufre (Ex 1-15)

El libro del Éxodo narra la liberación de los israelitas del pueblo que los oprimía y su marcha por el desierto hacia la tierra prometi-

¹¹ Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1977.

¹² Johnson, E.A., *Colei che è...*, 479.

¹³ Metz, J.-B., «Un hablar de Dios, sensible a la teodicea», 13.

¹⁴ Bustos Saiz, José Ramón, *El sufrimiento. ¿Roca del ateísmo o ámbito de la Revelación divina?*, Lección inaugural del curso académico 1998-1999 de la Universidad Pontificia de Comillas, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998, 19.

da. Desde el principio Dios se manifiesta como Aquel que escucha el clamor del pueblo que sufre y actúa para liberarlo: se pone en contraste la situación de esclavitud precedente con la liberación que viene prometida.

Son significativos los primeros capítulos donde se muestra la vida de los israelitas en el país de Egipto: el pueblo de Israel crece y prospera en tierra extranjera, y esto va a ser la causa de su aflicción. El rey de Egipto siente miedo ante el crecimiento en número y en riqueza de un pueblo extranjero y los somete a la esclavitud. De forma breve y concisa se presenta la nueva situación de los israelitas a quienes, sometiéndolos a duros trabajos les viene negada su dignidad y libertad; incluso las parteras reciben la orden de matar a los hijos varones de las mujeres hebreas. Los últimos versículos del segundo capítulo nos hacen ver la desesperación del pueblo: ya no hay nada que pueda hacer cambiar la situación, ni siquiera la esperanza de un nuevo rey es posible.

«Durante este largo período murió el rey de Egipto. Como los israelitas gemían y se quejaban de su servidumbre, el clamor de su servidumbre subió a Dios. Dios escuchó sus gemidos y se acordó de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob. Dios se fijó en los israelitas y reconoció...» (Ex 2, 23-25)¹⁵.

El texto nos dice que los israelitas gemían y se quejaban y que su clamor subió a Dios. Con estas expresiones se nos está hablando de un sufrimiento profundo, de una situación desesperada. Se pone de manifiesto cuál es la condición del pobre, del que no tiene posibilidad de hacer algo para que cambien las cosas. No se trata de una oración, de una súplica dirigida a Dios. Es un grito que ni siquiera está dirigido a Dios, pero que llega hasta Él porque, como veremos, Dios está presente donde hay alguien que sufre. La respuesta de Dios no se deberá a la fuerza de la oración. Dios respon-

¹⁵ En estos pocos versículos se pone en evidencia un esquema que encontramos frecuentemente: opresión del pueblo, lamento, escucha de Dios, misión de un enviado.

de porque se toma en serio la situación del que sufre, porque Dios no abandona: «se acordó de su alianza».

A partir de este momento empieza la nueva historia del pueblo, donde cambiará su suerte. Es la historia de la respuesta de Dios, la historia de la salvación. No es la historia del poder de Dios, sino la historia del Dios que oye el clamor de su pueblo, el gemido del pobre, y éste conmueve sus entrañas. Por eso Dios interviene en la historia:

«He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel [...]. Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. Ahora, pues, ve: yo te envió al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto» (Ex 3, 7-10)¹⁶.

En estos versículos se nos describe el movimiento con el que Dios entra en la historia: ha visto, ha escuchado, conoce... y ha bajado para liberarlos y subirlos a una nueva tierra. Todo verbos cargados de significado que indican distintas formas de comprometerse, de vivir lo que vive el otro. Dios se da a conocer a través del otro y, precisamente, a través de aquel que es pobre, que sufre.

Dios ha visto, ha escuchado, conoce... y actúa. Nos encontramos con otra novedad: la actuación de Dios no es inmediata: confía su misión a Moisés, que tendrá que conducir al pueblo hacia esa tierra prometida por un camino que no será fácil. Como signo de su presencia Dios revelará su nombre de una forma misteriosa: «Yo soy el que soy». Dios se da a conocer como el que está presente, el que actúa, el que interviene en la historia. Algunas traducciones lo expresan en tiempo futuro: «yo soy el que estará», indicando así una esperanza. El nombre de Dios es promesa y salvación. Es el

Dios de nuestros padres, el Dios de Abrahán de Isaac y de Jacob. Es el Dios que no abandona, el Dios fiel, el Dios que se acuerda de su alianza: “Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios” (Ex 6, 7)¹⁷.

Sin embargo, los caminos de Dios no son nuestros caminos. El gozo se transformará en una queja. El camino hacia la libertad será duro y fatigoso y, ante las dificultades, el pueblo se revelará más de una vez. Dudará de Dios, de su promesa: ¿Dios es de verdad bueno? ¿Por qué nos ha traído aquí?, ¿no estábamos mejor en Egipto? Sin embargo, será a través de las dificultades, de la rebelión, como el pueblo irá descubriendo el verdadero rostro del Dios que está junto a él. Será a lo largo del éxodo cuando el pueblo descubrirá a Dios en las obras que hará en su favor; descubrirá que el Dios de la creación es el Dios que le sale al encuentro, el Dios que escucha, que guía la historia, que es providente. Es el Dios que ante el sufrimiento es vulnerable y actúa, el Dios que salva. «Aquel día salvó Yahvé a Israel del poder de los egipcios» (Ex 14,30): éste será el descubrimiento que hará Israel. El Señor es un Dios que salva porque oye el grito del pobre; el Señor ha cambiado la suerte de los israelitas, sólo porque era un pueblo oprimido. Israel experimentará que Dios es la confianza de los débiles, la esperanza de los desesperados, la liberación de los oprimidos. Por eso podrá cantar el canto de victoria (Ex 15) que se contrapone al clamor de los primeros capítulos: la presencia de Dios transforma el lamento en un canto de victoria. Entre ellos está la salvación, una historia que no opone la fuerza de Dios y la fuerza del faraón, sino que cuenta la acción de Dios que está junto al sufrimiento de su pueblo. La fuerza de Dios está en el sufrimiento, en su capacidad de sentir el sufrimiento del otro y de darle respuesta¹⁸. El Dios del éxodo es el Dios de la promesa y del amor: Dios promete porque ama, elige por amor.

¹⁷ Expresión que recorre la Sagrada Escritura indicando la nueva relación de Dios con su pueblo.

¹⁸ Di Sante, Carmine, “Ripensare i sacramenti: dal paradigma naturalistico al paradigma dialogico”, *Note di Pastorale Giovanile*, XXVI/8, 1992, 28-35.

¹⁶ Ver también entre otros Ex 6,5-8.

La retribución divina

En la experiencia que hace Israel de Dios pronto se establece una dialéctica entre la experiencia de la vida y lo que enseña la tradición. Según esta última Dios es justo y dirige el mundo con una justicia retributiva: recompensa al justo y castiga al malvado. Esta forma de retribución la encontramos frecuentemente en los textos bíblicos:

«No envidies al hombre violento,
ni elijas ninguno de sus caminos;
porque Yahvé abomina a los perversos,
pero su intimidad la tiene con los rectos.
La maldición de Yahvé en la casa del malvado,
en cambio bendice la mansión del justo.
Con los arrogantes es también arrogante,
otorga su favor a los pobres.
La gloria es patrimonio de los sabios
y los necios heredarán la ignominia» (Prov 3,31-35)¹⁹.

Sin embargo, esta forma de entender la justicia de acuerdo con los cánones humanos, no concuerda con la experiencia: frecuentemente el justo sufre, es pobre, mientras que el malvado progresa. Israel reflexiona sobre el destino de los individuos en relación a la justicia de Dios. No se pone en duda la justicia de Dios, pero la situación plantea problemas.

«Miradlos: éstos son los impíos,
y, siempre tranquilos, aumentan su riqueza [...].
me puse, pues, a pensar para entenderlo,
¡ardua tarea ante mis ojos!
Hasta el día en que entré en los divinos santuarios,
donde su destino comprendí» (Salmo 73,12.16-17).

La primera solución bíblica al problema del mal del justo fue relacionar la culpa con el sufrimiento, es decir, se identificó el sufrimiento con la consecuencia del pecado.

De esta forma el sufrimiento viene interpretado como un castigo pedagógico de Dios que invita al hombre a reconocer su culpa y a convertirse. En este sentido, aunque parezca contradictorio con la esencia de Dios, el sufrimiento es una señal de la fidelidad y del amor de Dios que quiere restablecer una relación de alianza. Esta forma de entender el sufrimiento trata de conciliar la imagen del Dios bueno con los desastres sufridos. Por tanto, el castigo se convierte en una respuesta a la teodicea²⁰ y el sufrimiento pasa a ser un ámbito de encuentro con Dios²¹.

La situación de sufrimiento es un signo de que nuestra relación con Dios no marcha bien, algo se ha roto de tal forma que la suerte ha sido cambiada, algo ha pasado para que Dios no esté presente en nuestra vida. La primera solución para restablecer la relación dañada se busca en la oración²², donde la súplica o el lamento piden la misericordia de Dios. Esta oración es el grito desesperado del que sufre pero, a diferencia de Israel en Egipto, este grito ahora se dirige a Dios, con la certeza de que su amor misericordioso se manifestará. El lamento es una oración al mismo tiempo de queja y de confianza, a veces en una situación desesperada.

«Tiende tu oído, Yahvé, respóndeme,
que soy desventurado y pobre,
guarda mi alma, porque yo te amo,
salva a tu siervo que confía en ti.
Tú eres mi Dios, tenme piedad, Señor,
pues a ti clamo todo el día;
recrea el alma de tu siervo,
cuando hacia ti, Señor, levanto mi alma.
Pues tú eres, Señor, bueno, indulgente,
rico en amor para todos los que te invocan;

¹⁹ Este mismo esquema de justicia retributiva lo encontramos frecuentemente en los salmos, por ejemplo en el Salmo 1.

²⁰ Bustos Saiz, J. R., *El sufrimiento...*, 18-19.

²¹ Cox, Dermot, *I salmi. Incontro con il Dio vivente*, Paoline, Torino, 1986, 91.

²² Cox, D., *I salmi*, 90-91.

Yahvé, presta oído a mi plegaria,
atiende a la voz de mis súplicas.
En el día de mi angustia yo te invoco,
pues tú me has de responder» (Sal 86, 2-7).

El sufrimiento así concebido no cuestiona la cercanía de Dios, no se convierte en una pregunta sobre Dios o en un pedirle cuentas; es un lamento que se dirige a Dios con la certeza de que Él está presente aunque oculte su rostro:

«Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo;
¿cuándo podré ir a ver la faz de Dios?
¡Son mis lágrimas mi pan, de día y de noche,
mientras me dicen todo el día:
¿En dónde está tu Dios?» (Sal 42, 3-4).

Por eso se invoca la presencia de Dios, porque el mayor sufrimiento es su lejanía. Se levanta un clamor confiando en la respuesta del Señor:

«¿Hasta cuándo, Yahvé, me olvidarás? ¿Por siempre?
¿Hasta cuándo me ocultarás tu rostro?
¿Hasta cuándo tendré congojas en mi alma,
en mi corazón angustia, día y noche?
¿Hasta cuándo triunfará sobre mí mi enemigo?
¡Mira, respóndeme, Yahvé, Dios mío!
¡Ilumina mis ojos, no me duerma en la muerte,
no diga mi enemigo: "¡Le he podido!",
no exulten mis adversarios al verme vacilar!
Que yo en tu amor confío;
en tu salvación mi corazón exulte» (Sal 13, 2-6a)²³.

La respuesta de Dios no siempre es inmediata, y en lugar de su presencia se experimenta el silencio aparente de Dios. Ante este silencio surgen nuevas preguntas: ¿Dios se interesa por nosotros? ¿Nos escucha? ¿Está con nosotros?²⁴:

²³ Ver también el Sal 6.

²⁴ Cox, D., *I salmi...*, 99-102.

«Hacia ti clamo, Yahvé,
roca mía, no estés mudo ante mí;
no sea yo, ante tu silencio,
igual que los que bajan a la fosa.
Oye la voz de mis plegarias,
cuando grito hacia ti,
cuando elevo mis manos, oh Yahvé,
al santuario de tu santidad» (Sal 28, 1-2).

Otras veces su respuesta es todavía más desconcertante y en lugar del Dios rico en piedad y misericordia se manifiesta como el Dios destructor, parece que en lugar de su misericordia su ira se ha desatado contra nosotros²⁵. Es la experiencia que Israel hizo en el exilio. En la lamentación de Israel en este momento encontramos algunas de las acusaciones más duras contra Dios:

«El Señor ha destruido sin piedad [...],
ardiendo en cólera ha quebrado todo el poder de Israel [...].
Se ha portado el Señor como enemigo [...],
ha decidido destruir [...].
Yahvé ha realizado su designio, ha cumplido su palabra,
que había empeñado desde antiguo;
ha destruido sin piedad, te ha hecho irrisión del enemigo,
ha exaltado el poder de tu adversario» (passim Lam 2).

El Señor ha destruido sin piedad, se ha portado como un enemigo. ¿Es esto compatible con el Dios que está con su pueblo, con el Dios rico en misericordia, con el Dios que sufre con quien sufre, que oye el lamento del oprimido? Dios no se manifiesta como Dios, es como si no existiera, ya no tiene piedad²⁶. La situación que vive el pueblo exiliado es terrible, difícil de describir:

«Se agotan de lágrimas mis ojos,
las entrañas me hierven,
mi hígado por tierra se derrama,

²⁵ Johnson, E. A., *Colei che è...*, 495ss.

²⁶ Lam 3, 37-38; Amos 3, 6; Is 45, 7.

por el desastre de la hija de mi pueblo,
mientras desfallecen niños y lactantes
en las plazas de la ciudad» (Lam 2,11).

No hay pan, hay muertos por todas partes, los niños mueren en los brazos de sus madres, pero sobre todo han caído los profetas, los sacerdotes y el templo²⁷. Jerusalén, que había sido la niña de sus ojos, ha sido destruida, arrasada. Donde había alegría ahora hay llanto, donde había sobreabundancia ahora hay hambre, donde había vida hay muerte.

En una situación semejante se busca a alguien que pueda consolar: ¿Quién te podrá salvar y consolar? ¿Quién te podrá curar? En lugar de la misericordia se ha desatado la ira de Dios. ¿Es ésta compatible con la misericordia? ¿Cómo puede ser ésta la respuesta de un Dios que sufre con su pueblo?

Es difícil de explicar, pero precisamente cuando sólo se percibe muerte y destrucción el pueblo descubre que el único que puede consolar, el único que puede salvar es ese Dios al que se le acusa de haber destruido, de haberse comportado como enemigo. Por eso se invita a gritar a Dios (Lam 2,18-22), con la certeza de que Dios se conmoverá:

«Mira, Yahvé, y recapacita:
¿a quién has tratado de esta suerte?
¿Tenían las mujeres que comer a sus hijos,
a sus niños de pecho?
¿Tenían que ser asesinados en el santuario del Señor
sacerdotes y profetas?» (Lam 2,20).

El camino hacia esta comprensión ha sido largo y penoso. Los profetas ayudarán a iluminar esta situación contradictoria con la misma esencia de Dios. El culpable no es Dios, sino el mismo pueblo que no ha practicado la justicia:

«Recorred las calles de Jerusalén, mirad bien y enteraos; buscad por sus plazas, a ver si topáis con alguno que practique la justicia, que busque la verdad, y yo la perdonaría.

Pues, si bien dicen: “¡Por vida de Yahvé!”, también juran en falso. ¡Oh Yahvé!, tus ojos, ¿no son para la verdad? Les heriste, mas no acusaron el golpe; acabaste con ellos, pero no quisieron aprender. Endurecieron sus caras más que peñascos, rehusaron convertirse» (Jer 5,1-3).

La muerte del exilio es consecuencia del pecado del pueblo y por tanto la ira de Dios es la respuesta a este pecado. La ira de Dios se provoca cuando algo bueno ha sido violado: manifiesta que la santidad de Dios no es compatible con el pecado²⁸. La ira es la reacción de quien quiere destruir el mal. Desde esta perspectiva la ira de Dios tiene un carácter pedagógico: más que un castigo es un medio para que el pecador vuelva al camino de Dios, para que convierta su corazón. La ira de Dios no es abandono o desinterés, sino solicitud; no es odio, sino amor. En realidad la ira es una manifestación de quien sufre con algo o con alguien, es la reacción cuando se quiere acabar con algo que impide la concordia, que ha roto la relación de alianza. Es un signo de fidelidad. No se opone a la misericordia. Es una forma de manifestar el amor ante algo que no marcha bien, una forma de reconducir las cosas a su justo cauce. De esta manera, mediante la ira, Dios destruye el mal y salva a la persona²⁹.

El exilio es interpretado como una consecuencia del pecado. En él Dios se ha manifestado como una contradicción de sí mismo, como el que está ausente, sordo al lamento de quien sufre. Sin embargo, el pueblo, a través de esta manifestación, llegará a comprender que la salvación sólo le puede venir de ese Dios al que ha acusado de sus males, que detrás de cada castigo se esconde la ternura de

²⁷ Lam 2. Se trata de tres instancias a través de las cuales el pueblo vive su relación con Dios.

²⁸ Jer 18,11.

²⁹ Johnson, E. A., *Colei che è...*

Dios³⁰. Al reconocer la misericordia de Dios surge la necesidad de confesar el propio pecado, de hacer penitencia, de suplicar perdón. El grito de protesta se transforma en una súplica de compasión, confiando en el Señor que no olvida a su pueblo:

«¿Dónde está tu celo y tu fuerza, la conmoción de tus entrañas? ¿Es que tus entrañas se han cerrado para mí? Porque tú eres nuestro Padre, que Abraham no nos conoce, ni Israel nos recuerda. Tú, Yahvé, eres nuestro Padre, tu nombre es “El que nos rescata” desde siempre. ¿Por qué nos dejaste errar, Yahvé, fuera de tus caminos, endurecerse nuestros corazones lejos de tu temor? Vuélvete, por amor de tus siervos, por las tribus de tu heredad [...].

Te haces contradictorio de quienes se alegran y practican justicia y recuerdan tus caminos. He aquí que estuviste enojado, pero es que fuimos pecadores; estamos para siempre en tu camino y nos salvaremos. Somos como impuros todos nosotros, como paño inmundo todas nuestras obras justas. Caímos como la hoja todos nosotros, y nuestras culpas como el viento nos llevaron. No hay quien invoque tu nombre, quien se despierte para asirse a ti, pues encubriste tu rostro de nosotros, y nos dejaste a merced de nuestras culpas.

Pues bien, Yahvé, tú eres nuestro Padre. Nosotros la arcilla, y tú nuestro alfarero, la hechura de tus manos todos nosotros. No te irrites, Yahvé, demasiado, ni para siempre recuerdes la culpa. Ea, mira, todos nosotros somos tu pueblo.

Tus ciudades santas han quedado desiertas, Sión desierta ha quedado, Jerusalén desolada. Nuestra Casa santa y gloriosa, en donde te alabaron nuestros padres, ha parado en hoguera de

fuego, y todas nuestras cosas más queridas han parado en ruinas. ¿Es que ante esto te endurecerás, Yahvé, callarás y nos humillarás sin medida?» (Is 63-64)³¹.

En el sufrimiento, reconociendo la propia culpa, se invoca la misericordia de Dios. Dios ha manifestado su ira, pero ésta no es más que una manifestación de su sufrimiento por la humanidad infiel. Reconocer la propia infidelidad lleva a reconocer la fidelidad del otro. La súplica a Dios va acompañada de la certeza de que Dios responderá, hará algo por salvar a su pueblo. Dios se acordará de su alianza, como ha hecho en otros momentos de la historia. Por eso, junto a la confesión de la culpa encontramos frecuentemente un canto a las maravillas que ha obrado Dios en la historia de su pueblo, maravillas que siempre van unidas a la fidelidad del Señor:

«Las misericordias de Yahvé quiero recordar, las alabanzas de Yahvé, por todo lo que nos ha premiado Yahvé, por la gran bondad para la casa de Israel, que tuvo con nosotros en su misericordia, y por la abundancia de sus bondades» (Is 63,7)³².

La culpa no es la última palabra, porque Dios responderá con el perdón, se manifestará como un padre que corrige³³. Ese Dios que aparece como el todopoderoso, el fuerte, el Dios de la ira..., ese mismo Dios es el Dios compasivo y misericordioso, el Dios que se conmueve ante el sufrimiento de sus criaturas, el Dios que no es inmutable ante el pobre, la viuda, el huérfano, ante todo aquel que con un corazón arrepentido clama su misericordia y su piedad; es el Dios que no resiste ver sufrir³⁴. Es el Dios cercano, sufriente, con entrañas de misericordia, el Dios lento a la cólera y rico en amor³⁵.

³⁰ Frecuentemente el sufrimiento de Dios viene expresado con imágenes del sufrimiento de la mujer: Dios sufre como una parturienta: «Estaba mudo desde mucho ha, había ensordecido, me había reprimido. Como parturienta grito, resoplo y jadeo entrecortadamente» (Is 42,14). También Dios sufre por el hijo de sus entrañas: «¿Es un hijo tan caro para mí Efraím, o niño tan mimado, que tras haberme dado tanto que hablar, tenga que recordarlo todavía? Pues, en efecto, se han conmovido mis entrañas por él; ternura hacia él no ha de faltarme—oráculo de Yahveh—» (Jer 31,20). Asimismo, siente la ternura de una madre por sus hijos. Ver también Is 49,14-16; 63,9.15; Os 11,8-9; Sab 11,9.

³¹ Son muchos los textos que nos manifiestan este cambio en el grito de lamento del pueblo que reconoce su pecado, sobre todo en los profetas y en los salmos. Por ejemplo: Lam 5; Sal 106.

³² Ver también Sal 89; 10; 105, Giudici 2,18; Sab 10ss.; Jc 2,18 y otros.

³³ Di Sante, C., «La preghiera nella Bibbia», *Note di pastorale giovanile* XXX/3, 1996, 7-26.

³⁴ Jc 10,16: «... y Yahvé no pudo soportar el sufrimiento de Israel».

³⁵ Jer 31,20; Si 30,7; Os 11,8-9.

Israel ha entendido que tanto la ira como la compasión en Dios brotan del amor. Las dos son manifestaciones de la presencia de Dios. Dios es todopoderoso, es grande en el amor, y por eso es sufriente y compasivo. Israel ha comprendido en su experiencia de sufrimiento que, aun cuando se ha alejado de Dios, Dios sigue interesándose por él, que sigue siendo importante para Dios; entiende que aún en su infidelidad Dios sigue siendo fiel.

El exilio es la imagen de la situación del hombre que se confronta con el sufrimiento y con manifestaciones de Dios que, en un primer momento, son incomprensibles. Pero Dios a través del exilio ha salvado y el pueblo de nuevo descubre que Dios es un Dios-con-nosotros³⁶, el Dios que no abandona al pobre y desvalido, es el Dios que, precisamente porque está, permanece con el pueblo amándolo, el Dios que salva.

En esta relación de culpa-sufrimiento, de ira-amor compasivo, encontramos una primera respuesta al problema del sufrimiento. Pero al tomarse en serio el sufrimiento del inocente, surge otro problema porque en este caso el binomio culpa-sufrimiento no funciona y sólo viene a demostrar la injusticia de Dios.

El sufrimiento del inocente

El libro de Job nos conducirá a una respuesta ante el problema del sufrimiento del inocente. Es un libro con muchas dificultades literarias y de interpretación en las que no vamos a entrar ahora. Nos interesa su mensaje: la experiencia de Dios de un inocente que sufre. La pregunta subyacente es: ¿Cómo conciliar el sufrimiento injusto y el amor y la justicia de Dios?

³⁶ Dios-con-nosotros no es una descripción (en este caso bastaría decir "Dios con nosotros"), sino que indica una definición de Dios. No es sólo el Dios que "está", sino el Dios que "es".

El libro de Job es el libro del dolor, del sufrimiento injusto, de la rebelión ante el mal y el inconformismo ante respuestas no satisfactorias. En Job podemos ver la imagen de toda la humanidad doliente, que en cualquier momento de la historia sufre sin causa. Job, no pudiendo soportar el dolor, grita y maldice el día en que nació porque para vivir así era mejor no haber nacido. Y pide una explicación:

«¡Perezca el día en que nací,
y la noche que dijo: "Un varón ha sido concebido!"
El día aquel hágase tinieblas,
no lo requiera Dios desde lo alto,
ni brille sobre él la luz [...]
¿Por qué no morí cuando salí del seno,
o no expiré al salir del vientre?» (Job 3,3-4.11).

Sus amigos, que llegan hasta él desde lejos, tratan de consolarlo (cfr. Job 2,11). Quieren compartir su pena y le piden que soporte, que recuerde los beneficios de Dios. Todos, tanto Job como los amigos, buscan una razón al sufrimiento. El problema es que los amigos, permaneciendo en la más pura ortodoxia, tratan de defender la justicia de Dios según el esquema de la retribución, sin hacer suya la situación de Job. Dios no puede ser injusto y por eso invitan a Job a reconocer su culpa, a convertirse. Job también conoce esas respuestas, pero asimismo sabe de su inocencia y no puede conformarse con ellas:

«¡Oh!, mis ojos han visto todo esto,
mis orejas lo han oído y entendido.
Sí, yo lo sé tan bien como vosotros,
no os cedo en nada.
Pero es a Saddy a quien yo hablo,
a Dios quiero hacer mis réplicas.
Vosotros no sois más que charlatanes,
curanderos todos de quimeras.
¡Oh, si os callarais la boca!
sería eso vuestra sabiduría.

Oíd mis descargos, os lo ruego,
 atended a la defensa de mis labios.
 ¿En defensa de Dios decís falsía,
 y por su causa razones mentirosas?
 ¿Así lucháis en su favor
 y de Dios os hacéis abogados?
 ¿No convendría que él os sondease?
 ¿Jugaréis con él como se juega con un hombre?» (Job 13,1-9).

La fuerza de los amigos está en la razón: Dios no puede ser injusto. Las respuestas de los amigos no sirven porque en ellas parece que poseen a Dios, que lo dominan, que saben todo sobre Él. En realidad no le dejan espacio. Transmiten conceptos, con una buena intención, pero son respuestas que quieren aprisionar a Dios. La fuerza de Job está en el sufrimiento. Job sabe de su inocencia y busca una solución. Arriesga todo, hasta su propia vida, para encontrarla. Llega al punto de llamar al mismo Dios a un pleito:

«Él me puede matar: no tengo otra esperanza
 que defender mi conducta ante su faz.
 Y esto mismo será mi salvación,
 pues un impío no comparece en su presencia [...].
 Mirad: un proceso he preparado,
 consciente de que tengo razón» (Job 13,15-16.18).

Job no duda de la justicia de Dios: si dudase no lo habría retado de ese modo. Si Job sufre tiene que haber una razón que sólo Dios puede conocer. La queja de Job es una búsqueda de la verdad, es el deseo de encontrar a un Dios que es el único que le puede responder. Su tormento no es sólo físico; sobre todo sufre por no saber la causa de su tormento.

Dios responde al proceso de Job, pero con su respuesta no entra en el juego de los amigos que, tratando de explicar lo inexplicable, no responden al por qué del sufrimiento de Job. Dios no se agota en esos límites, y su respuesta, sorprendente, conduce a Job a otro nivel: lo lleva a descubrirse ante el misterio de Dios. Dios se presenta como Señor y Creador, que domina las fuerzas del mal. Dios

no le dice el por qué de su dolor, le pide que se abandone en sus manos, que tenga confianza en Él. Y sólo por una razón: Dios lo ama, no lo abandona nunca. La respuesta no lleva a una justificación del por qué, sino a un conocimiento. La respuesta al por qué habría llevado todo a un círculo vicioso (como sucede con los amigos); sin embargo, Dios, respondiendo, manifiesta una presencia, también en el sufrimiento de Job. Es una autorrevelación o auto-manifestación de Dios. Es un modo de decir: “no temas, yo estoy contigo”³⁷. Job lo ha entendido. Esto no ha disminuido su sufrimiento físico, pero sabe que éste no quita nada a su inocencia: ahora en lugar de resignarse al dolor puede vivirlo.

El libro de Job nos muestra un salto de cualidad en la relación con Dios. No podemos dominar a Dios, no podemos encasillarlo en nuestros razonamientos, por muy nobles que sean, aunque traten de defenderlo. Dios es más grande que eso. Job encontrándose con Dios experimenta la vida, aun cuando el sufrimiento no ha terminado. No ha encontrado razón a su pena, pero ahora la vive con Dios. Su dolor es un dolor compartido, que no será inútil porque Dios es el Dios de la vida. Job ha tenido el valor de luchar con Dios, y en esa lucha descubre su amor y su presencia:

«Yo te conocía sólo de oídas,
 mas ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5).

No es casual que este descubrimiento sea desde el sufrimiento. El sufrimiento del inocente nos ha llevado a una certeza: hay que descubrir a Dios como Dios y en Él, descubrir la humanidad; hay que evitar todo aquello que suprime el misterio de Dios y que reduce a

³⁷ «Yahvé marchará delante de ti, él estará contigo; no te dejará ni te abandonará. No temas ni te asustes» (Dt 31,8); «No temas, que contigo estoy yo; no recees, que yo soy tu Dios. Yo te he robustecido y te he ayudado, y te tengo asido con mi diestra justiciera [...]. Porque yo, Yahvé, tu Dios, te tengo asido por la diestra. Soy yo quien te digo: “No temas, yo te ayudo”. No temas, gusano de Jacob, gente de Israel: yo te ayudo –oráculo de Yahveh– y tu redentor es el Santo de Israel» (Is 41,10.13-14). «No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre. Tú eres mío.» (Is 43,1).

Dios a una idea; hay que admitir su presencia, aunque ésta sea en el silencio. El encuentro con Dios supera la idea limitada de Dios.

Conociendo a Dios no funciona más el esquema culpa-inocencia. El problema sigue, pero no se trata de encontrar un culpable y un inocente, de justificar la retribución. El problema es conocer quién es Dios y para ello es necesario salir del binomio culpa-inocencia/castigo-bendición. Job nos muestra cómo el sufrimiento ha sido el lugar privilegiado para encontrar al Dios de la vida, porque Dios se ha dado a conocer como el que no abandona al que sufre; es el que está con él y lo consuela, no con palabras preconcebidas o inútiles, sino comprometiéndose con él en su situación.

En el libro de Job no encontramos la respuesta definitiva. Ésta la hallaremos en el Nuevo Testamento, cuando la sabiduría de Dios se descubre en la locura de la Cruz, donde muere el inocente para decir que no hay culpable, que la culpa ha sido vencida.

El siervo sufriente

Si el libro de Job es difícil en su composición, no lo son menos los Cantos del Siervo del Deutero-Isaías³⁸. El siervo es una figura emblemática, de oscura identificación: una figura colectiva, un personaje importante, el mismo Cristo. No vamos a detenernos en esto. Vamos a tomarlo así como está y tratar de descubrir en el comportamiento de ese personaje emblemático dónde se encuentra Dios en el sufrimiento.

El siervo vive y responde con su vida al drama de Job y enseña que el único modo de ofrecer una respuesta al dolor es atravesándolo, apropiándose de él³⁹. El siervo es símbolo del dolor, del inocente

³⁸ Is 42,1-4 (5-9); 49,1-6 (7-9); 50,4-9 (10-11); 52,13-53,12. Para determinar los versículos de cada uno de los cantos sigo la última edición de la Biblia de Jerusalén: *Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998.

³⁹ Natoli, Salvatore, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1989, 230.

que sufre para salvar a otros. Aquí está la gran diferencia: el sufrimiento del siervo es un sufrimiento elegido.

El siervo es alguien elegido, hacia el que se siente complacencia; desde siempre el Señor ha recordado su nombre (42, 1; 49, 1). Ha recibido una misión divina que cumplirá animado por el Espíritu (42, 1-4). Su misión es universal: dictará leyes a las naciones (42, 1), pero lo hará sin llamar la atención, con justicia, con fortaleza; será luz de las gentes para que la salvación alcance hasta los confines de la tierra (49, 6). El siervo tiene que enseñar a todos. Sufre persecuciones, es golpeado e insultado, pero él sabe bien que el Señor no lo abandonará (50, 4ss). Por eso, el siervo sufre con paciencia, en silencio, consciente de que su sacrificio es un martirio eficaz, que su sufrimiento es parte de su elección⁴⁰.

La apariencia humana del Siervo ha sido deformada, su aspecto no parecía de hombre, lo han reducido de tal forma que repugna mirarle –ante quien se vuelve el rostro–; se convierte en un “Don Nadie”. Si ha llegado a esa situación es porque ha cargado con nuestras dolencias, porque ha soportado nuestros dolores; hemos sido nosotros la causa de su dolor (52–53). Pero él sufre en silencio, no abre la boca; sufre en silencio, pero no resignado a su dolor. Es el silencio de quien se abandona en el único que podrá darle la vida. Con el siervo se indica que el dolor es un camino para la vida. Muestra que la victoria del mal se logra con el bien.

Su sufrimiento no ha sido inútil. El siervo será glorificado por su sufrimiento, porque con él salvará a muchos:

«Mas plugo a Yahvé quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca a Yahvé se cumplirá por su mano. Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos y las culpas de ellos él soportará.

⁴⁰ Natoli, S., *L'esperienza del dolore...*, 230ss.

«Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes» (Is 53,10-12).

En el siervo hay una respuesta, pero no una solución, al por qué Dios permite el sufrimiento. El siervo muere a causa de otros, ocupa un lugar de sustitución de forma que, con su sufrimiento, evita el dolor de otros: su sufrimiento es fuente de vida. El esquema de retribución se cambia por uno de sustitución⁴¹. Ahora hay un motivo que justifica el sufrimiento pero, ¿ha de ser éste el camino? ¿Dios no podía haber elegido otro modo de salvar a muchos?, ¿tiene sentido la expiación vicaria? La respuesta definitiva llegará con Jesús, que se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de Cruz.

Jesús y el dolor del mundo

«Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo» (Lc 6,36).

Jesús nos presenta como programa de vida el llegar a ser compasivos del mismo modo que lo es el Padre. Ser compasivos significa sufrir-con. Por lo tanto, si el Padre es compasivo quiere decir que el Padre es sufriente. La frase nos pone ante un programa de vida⁴², pero ¿cómo conocer la compasión del Padre?

Todo el programa de Jesús es dar a conocer al Padre. Los signos son reveladores de un Dios que ama la vida: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios... (Lc 4,16-22), los que sufren son bienaventurados (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23). Lucas nos presenta en su evangelio textos muy significativos para conocer cómo se com-

⁴¹ Natoli, S., *L'esperienza del dolore...*, 233ss.

⁴² Es importante tener en cuenta que Lucas coloca esta frase en una sección dedicada a la predicación de Jesús, donde se presenta la sabiduría que Jesús propone a los que quieren seguirle.

porta el Padre compasivo. Sin duda, el más relevante es la conocida parábola del hijo pródigo o, poniendo en el centro al Padre, "parábola del Padre misericordioso" (Lc 15,11ss.), donde, de una forma gráfica, se nos hace ver que somos compadecidos de Dios (cfr. 1Pt 2,10). La compasión del Padre está en relación con los dos hijos: sale a abrazar al que vuelve a casa, y sale a buscar a quien desde fuera se resiste a participar de la fiesta: tampoco él ha entendido la compasión del Padre. Dios sufre con los dos hijos: con uno porque se ha ido, con el otro porque aun estando a su lado no ha entendido su modo de amar. Los dos son causa de compasión, los dos necesitan volver a la vida, hacer fiesta. Hay quien en ese Padre compasivo ha visto la figura del padre y la madre que transmiten ternura, que acarician y sostienen, que abrazan respetando la libertad, que dan fuerza y consuelan...: todos aspectos de la compasión de Dios⁴³.

Jesús nos invita a ser como el Padre: no sólo a recibir compasión, sino también a darla. Toda la vida de Jesús es un hacer ver lo que es la compasión, lo que significa sufrir con el que sufre. En los evangelios con frecuencia leemos que Jesús sintió compasión. La primera mirada de Jesús es hacia quien sufre. Siente compasión ante quien se encuentra en necesidad, ante quien está en una situación de inferioridad, de desprecio, de "no-persona": ante los que no ven (Mt 20,29-34; Mc 10,47-48; Lc 18,38-39), ante los que la enfermedad les ha quitado la dignidad⁴⁴ (Lc 17,13; Mc 1,41), ante la madre que sufre por la muerte de su hijo único (Lc 7,13). Él mismo se conmueve por la muerte de un amigo (Jn 11,33.38). En todos estos casos hay un rostro concreto a quien mirar y reconocer. Otra veces se trata de un grupo: Jesús siente compasión ante la muchedumbre «porque estaban vejados y abatidos como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9, 36;

⁴³ Nouwen, Henri J.M., *L'abbraccio benedicente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia, 1994, 144-149. Comentando el detalle de las manos del Padre que abraza al hijo que vuelve a casa, Nouwen observa que una de las manos tiene rasgos masculinos y la otra femeninos.

⁴⁴ Particularmente significativo el milagro con la hemorroisa: Mc 5, 25-34; Lc 8, 43-48.

Mc 6,34) o porque después de tres días ya no tienen nada para comer (Mt 15,32; Mc 8,2), o ante las mujeres que se duelen al verle camino del Calvario (Lc 23,26). Jesús sufre ante la carencia material, pero también ante el sufrimiento interior de la persona.

Jesús siente compasión y se conmueven sus entrañas⁴⁵. Ante el sufrimiento, en Jesús se mueve algo que hace que toda su persona esté implicada. Jesús se compromete y nos revela el compromiso de Dios para acabar con el sufrimiento, porque Dios no quiere la muerte, sino la vida. El camino: hay que entrar en el dolor para redimirlo, hay que despojarse y tomar la condición de siervo, es decir, hay que asumirlo desde dentro⁴⁶. La compasión en Jesús es un sentimiento profundo que brota de una atención al otro y que exige dejar nuestra condición. Esto lo expresa maravillosamente el himno cristológico de la carta a los filipenses:

«[Cristo] siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2,6-8).

Es decir, Jesús deja su condición divina, se despoja de sí mismo para asumir nuestra condición. Dios, vaciándose, se hace cargo del mal del mundo y de la miseria de la humanidad. Aquí está la novedad: Dios sufre porque hace suyo el sufrimiento de la humanidad. Esto tiene serias consecuencias. Es una renuncia hecha por amor, y un amor que le lleva a aceptar la muerte de cruz. Ser compasivos como lo es el Padre quiere decir dar espacio en nosotros al sufrimiento de los otros, a los sufrimientos de todos, dejar que nuestras entrañas se conmuevan, que nuestro corazón llore y sufra con el dolor del hermano o el clamor de la muchedumbre⁴⁷.

⁴⁵ Estévez, Elisa, «Significado de *σπλαγχνίζομαι* en el NT», *Estudios Bíblicos* 48, 1990, 511-541.

⁴⁶ Bustos, Saiz J. R., *El sufrimiento...*, 41-43.

⁴⁷ Metz, J.B., «Un hablar de Dios sensible a la teodicea», 26-27.

Jesús ante su muerte

Para comprender dónde está Dios en el sufrimiento un momento privilegiado es la pasión del Hijo. Por eso es necesario penetrar, dejarse invadir por este misterio y descubrir en él qué sucede entre Jesús y el Padre⁴⁸, cómo participa el Padre en la pasión del Hijo⁴⁹.

En el centro de la fe cristiana está la pasión de Cristo, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles, fuerza y sabiduría de Dios (cf. 1Co 1,23-24). Sí, la salvación de Dios se realiza por medio de la Cruz de Cristo. En la pasión de Cristo vemos la máxima expresión del sufrimiento de Dios, porque la pasión del Hijo es la pasión del Padre. Por tanto, podemos decir que el Dios cristiano es el Dios crucificado. ¿Qué sentido tiene esto para el sufrimiento del mundo?

Jesús durante toda su vida nos manifiesta la centralidad de la compasión, pero en su pasión es donde de una forma más evidente y cruda nos hace ver hasta qué punto el sufrimiento de Dios es el sufrimiento del hombre. Jesús presenta el sufrimiento como algo que hay que abrazar voluntariamente: «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42)⁵⁰. Jesús experimenta el miedo ante la muerte, pide al Padre que le libre de ese momento, pero no huye; afronta el momento aceptando la voluntad del Padre sumido en una profunda tristeza: «Mi alma está triste hasta el punto de morir» (Mc 14,34). Busca el apoyo de los amigos pero éstos, vencidos por el cansancio, duermen⁵¹, dejándolo solo en ese momento crucial. Más tarde incluso lo negarán⁵². Jesús,

⁴⁸ Ésta es la propuesta de Moltmann en su obra *El Dios crucificado*, 265.

⁴⁹ Moltmann, J., *Chi è Cristo per noi oggi?*, 43-48.

⁵⁰ Cf. Mt 26,39; Mc 14,36; Jn 12,27.

⁵¹ Mt 26,36-46 y paralelos.

⁵² Mt 26,69-75 y paralelos. En el texto de Lucas es de particular expresividad la mirada de Jesús a Pedro en el momento en que canta el gallo.

en esa soledad, «sumido en agonía, insistía más en su oración» (Lc 22,44)⁵³.

Jesús en su oración pide dos cosas: que pase ese cáliz y que se haga la voluntad del Padre. La primera es la petición normal ante el sufrimiento y el dolor. Jesús había anunciado ese momento —«Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, y ser matado y resucitar al tercer día» (Mt 16,21)⁵⁴—, también por medio de parábolas, como por ejemplo la de los viñadores homicidas que matan al hijo querido del dueño de la viña para recibir su herencia (cf Mt 21,33-46; Lc 20,9-19; Mc 12,1-5). Ahora ha llegado la hora y Jesús pide que pase ese cáliz. A primera vista podría parecer que el Padre no oye la petición de Jesús. Sin embargo, la oración no termina ahí: «no se haga mi voluntad, sino la tuya». El Padre escucha la oración del Hijo. La voluntad del Padre puede parecer escandalosa y de nuevo ante ella surge la pregunta del por qué de ese modo. Pero en ese por qué, más que una razón queremos descubrir dónde estaba el Padre, dónde está con cada por qué que surge del dolor del mundo⁵⁵.

Jesús acoge la voluntad del Padre. Es coherente con toda su vida: «porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la

voluntad del que me ha enviado» (Jn 6,38). Acoger la voluntad de otro significa escucha, amor y libertad. Éstas son las actitudes de Jesús en el momento de su pasión. Jesús ya había experimentado la prueba de la tentación de abandonar la misión del Padre⁵⁶. Ahora, en esta nueva tentación, convergen todos los sufrimientos. A pesar de la resistencia interior, del terror, Jesús está decidido a seguir la voluntad del Padre con un amor obediente y libre.

La oración de Jesús nos dice que en el dolor el único refugio es el abandono confiado en el único que puede consolar. Cristo nos enseña que en el dolor es posible encontrar a Dios en la oración. La pasión de Cristo nos dice que Dios habla en el silencio, que su silencio es presencia fecunda y consolante porque allí donde hay dolor, Dios está con el que sufre.

• *Jesús en la cruz*

«Igualmente los sumos sacerdotes junto con los escribas y los ancianos se burlaban de él diciendo: “A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. Rey de Israel es: que baje ahora de la cruz, y creeremos en él. Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que de verdad le quiere; ya que dijo: “Soy Hijo de Dios”» (Mt 26,41-43).

En estas palabras que recoge Mateo, además del desprecio de la gente que rodea a Jesús en el momento de su muerte, leemos una pregunta: ¿dónde está tu Dios? ¿Te ha abandonado?

Sin duda es una pregunta dramática porque Jesús en la cruz experimenta el abandono del Padre. A su sufrimiento físico y dignidad humana pisoteada durante toda la pasión, hay que añadir el abandono, la lejanía del Padre que en ese momento experimenta. Lo mismo que Job, Jesús en la cruz no se queja del sufrimiento físico, sino del abandono de Dios.

⁵³ El Evangelio de Juan no nos narra la pasión del mismo modo que los sinópticos. La situación de Jesús en el momento de afrontar la muerte la encontramos en el capítulo 12, un capítulo de puente entre su predicación y su pasión. Podemos decir que es el capítulo del Signo: los que han acogido el signo y los que lo han rechazado. Por eso la pasión aparece como el máximo signo de la glorificación del Padre. A la invocación de Jesús pidiéndole al Padre que aleje ese cáliz se añade una frase: «Padre, glorifica tu nombre» (Jn 12,27). En un primer momento nos puede resultar extraño que el sufrimiento de Cristo pueda ser un camino, un signo, para glorificar el nombre de Dios. Sin embargo, será precisamente en el sufrimiento del Hijo donde el Padre manifestará todo su amor. Será en ese sufrimiento donde el anuncio de Jesús a Nicodemo cobrará luz: «Porque tanto amó Dios al mundo donde dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16).

⁵⁴ Paralelos en Mc 8,31-33; Lc 9,22. Ver también Mt 17,22 y paralelos Mc 9,30-32 y Lc 9,44-45.

⁵⁵ Ver nota 6.

⁵⁶ Los sinópticos lo recogen en las tentaciones en el desierto: Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13.

El grito es una expresión de quien busca ayuda. El grito de Jesús en la cruz no pide justificaciones a su pasión, sino que pide una respuesta al abandono del Padre. También para Él el sufrimiento es un misterio. Parece que el Padre no está presente, su silencio es total. Nunca nos podremos acostumbrar –y no deberíamos acostumbrarnos– a ese grito. En el centro de nuestra fe tenemos que oír el grito del abandonado. En él está presente el grito de tantos abandonados. En la pasión de Cristo está presente la pasión de la humanidad⁵⁷. El grito de quien sufre está unido al grito de Jesús en la cruz.

Pero en ese abandono Dios está presente, en el silencio Dios ha hablado y su última palabra no ha sido la muerte, sino la vida. El Dios compasivo está en el Hijo y con el Hijo, está presente en su dolor y, desde esa presencia, da la vida. No responde al por qué, pero dice que Él permanece, que su amor es apasionado. Jesús ya nos lo había dicho: «Mirad que llega la hora (y ha llegado ya) en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16,32)⁵⁸. Podemos suponer que Dios se deja afectar por el sufrimiento del Hijo: lo contrario estaría en contradicción con toda la predicación de Jesús. Por eso, el cristianismo ve en la Pasión del Hijo la pasión de la Trinidad⁵⁹: El Padre sufre porque por amor ha entregado al Hijo (Jn 3,16; Rm 8,32); el Hijo sufre entregando su vida al Padre; el

Espíritu es el acto supremo de la entrega de Jesús al Padre y del Padre a Jesús, donde podemos descubrir el amor⁶⁰.

La respuesta de Jesús cuando se siente abandonado por el Padre es el dejarse en sus manos: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23,46). A un abandono responde otro abandono; al silencio responde la entrega confiada. Y precisamente en ese gesto se cumplirá la salvación. Ese gesto nos permite encontrar la respuesta de Dios al sufrimiento, haciéndonos ver que Dios es un Dios sufriente, con-sufriente, que es el Dios que no abandona. Las mujeres fueron testigos privilegiados: «Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena» (Jn 19,25)⁶¹.

En la cruz de Cristo descubrimos que Dios no está al margen del sufrimiento del mundo, que ese Dios que ha sufrido con el sufrimiento del Hijo sufre con el sufrimiento de todos sus hijos e hijas. El Dios cristiano sufre con el dolor del mundo; no es un Dios impasible, sino com-pasivo, y con-sufriente. Además su presencia es activa porque el padecimiento a causa del amor apasionado siempre es activo: es el sufrimiento de quien se deja afectar por el ser amado, de quien no da cosas, sino que se da a sí mismo. En la cruz del Hijo se manifiesta que el poder de Dios es el amor.

En la cruz Jesús muere, y muere abandonado. En esa muerte escandalosa, fracaso para los que han puesto su confianza en una liberación de los poderes del mundo, se manifiesta Dios. El mismo Dios que no ha abandonado al Hijo en la cruz sale de su silencio y con la misma fuerza del amor lo resucita: la última palabra no es la

⁵⁷ Moltmann, J., *Chi è Cristo per noi oggi?*, 51.

⁵⁸ Sobre esta unidad entre la obra de Jesús y el Padre ver Forte Bruno, *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio della storia*, Paoline, Torino, 1985, 29.

⁵⁹ La dimensión trinitaria de la Cruz de Cristo es uno de los temas que trata ampliamente Moltmann en su obra *El Dios crucificado*: «Si la kénosis del Hijo hasta la muerte de cruz es la “revelación de toda la trinidad”, entonces este acontecimiento se puede exponer también únicamente como acontecimiento de Dios. En el hecho de la cruz se revelan las relaciones de Jesús, el Hijo, con el Padre y al revés. Desde la realidad de la cruz y su efecto liberador se nos revela la salida del espíritu partiendo del Padre. La cruz se halla en medio del ser trinitario de Dios, separa y une las personas en sus relaciones mutuas y las muestra concretamente, pues la dimensión teológica de la muerte de Jesús en cruz es, como dijimos, el acontecimiento entre Jesús y su Padre en el espíritu del abandono y la entrega» (o.c., 275).

⁶⁰ Forte, Bruno, *Sull'amore*, M. D'auria, Napoli, 1988. Es muy significativa la explicación que Forte presenta en este libro del icono occidental de la Trinidad: «En Occidente es frecuente representar la Trinidad mediante un icono del Crucificado sostenido por las manos del Padre, mientras que la paloma del Espíritu une y separa al Abandonador y al Abandonado» (*Idem*, 15. La traducción es mía).

⁶¹ No es indiferente el hecho de que las mujeres también sean los primeros testigos de la Resurrección: Mt 18,1-10; Mc 16,1-11; Lc 24,1-11; Jn 20,11-18.

muerte, sino la vida. Es ésta la palabra de Dios, la muestra de que su silencio no es abandono porque ha aceptado la muerte del Hijo. El sufrimiento de Dios no se manifiesta en hacer desaparecer el dolor, sino en ofrecer una vida nueva. La resurrección no elimina el sufrimiento, ni siquiera sus signos⁶², pero nos permite vivir el padecimiento con la esperanza de quien se sabe salvado y acompañado. No hay que borrar las heridas, hay que cicatrizarlas, y con ellas decir al mundo dónde está Dios cuando alguien sufre.

Cristo en la cruz nos enseña que el sufrimiento cristiano no es de resignación o de rebelión, soluciones que llevan al teísmo o al ateísmo⁶³. El sufrimiento cristiano es activo, de comunión con Cristo y en Él, con todo el sufrimiento de la humanidad. En la Cruz se pone de manifiesto que Dios y el sufrimiento no son una contradicción; al contrario, se nos dice que el Dios cristiano es sufriente.

Cristo ha amado apasionadamente, ha sufrido con los hombres y mujeres que sufrían, se ha hecho solidario con el dolor de los hombres y mujeres de su tiempo, con el dolor de los hombres y mujeres de todos los tiempos. Él conoce y vive a fondo el sufrimiento. Sin embargo, con su vida, muerte y resurrección, nos dice que el dolor vivido en el amor es fecundo, que en el padecimiento no estamos solos: que Dios está con nosotros. Por eso podemos repetir con Pablo:

«Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas? [...] ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?,

⁶² Los signos de la pasión de Cristo se convierten en signos de reconocimiento del Resucitado: Lc 24,39-40; Jn 20,20.25.27

⁶³ «La teología radical de la Cruz no puede dar una respuesta teísta a la pregunta del Cristo moribundo. Con ello lo único que adelantaría sería vaciar la cruz. Pero tampoco puede ofrecer una respuesta atea. Entonces no tomaría en serio el grito de muerte de Jesús llamando a Dios. El Dios del teísmo no puede haberlo abandonado en el sufrimiento de la cruz y no puede haber llamado en su abandono a un Dios inexistente» (Moltmann J., *El Dios crucificado*, 318).

¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?, como dice la Escritura: “Por tu causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero. Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó” (Rm 8,31-37).

Conclusión

Desde la experiencia del sufrimiento hemos ido descubriendo un nuevo rostro de Dios, de un Dios que no es ajeno a éste, sino que es compasivo, sufriente. Es difícil darse cuenta de la profundidad de lo que esto significa. No podemos responder al por qué del sufrimiento, simplemente constatar una certeza que es fuente de vida y esperanza.

Al principio nos preguntábamos si Dios puede sufrir. Esa pregunta se ha transformado en otra: ¿Por qué sufre Dios? Dios sufre porque ama. Él, que es amor infinito, que es todo amor, sufre porque ama con un amor apasionado, con un amor totalmente desinteresado. Dios sufre porque es fiel a su promesa: «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios»; la fidelidad es “permanecer”, estar con el otro sin interrupción. Dios sufre porque es todopoderoso y esto significa que Dios se ocupa de todo, también del sufrimiento⁶⁴. Sí, el poder de Dios está precisamente en asumir el sufrimiento de la humanidad porque el ser sufriente es una forma de omnipotencia que habla del amor. El sufrir con el otro no es una forma de debilidad, sino de libertad, de elegir el entregar al Hijo por amor, de elegir el dar la propia vida por amor. En caso contrario, a Dios lo podríamos admirar, pero no amar⁶⁵. Dios sufre con un sufrimiento que es activo, que voluntariamente se abre al sufrimiento del otro, que se deja tocar

⁶⁴ Metz, J.B., «Un hablar de Dios, sensible a la teodicea», 16.

⁶⁵ Moltmann, J., *El Dios crucificado*, 312.

por él, que escucha el clamor del que sufre y abre una fuente de esperanza y consolación, como había prometido a Raquel⁶⁶.

El Dios revelado en Jesucristo, el Dios que no es ajeno al sufrimiento, el Dios sufriente, es la respuesta a la cuestión de la teodicea. La pregunta "¿cómo puede un Dios justo permitir el mal?" ya no tiene sentido porque Dios mismo padece el sufrimiento: el Dios cristiano no es el Dios que permite el sufrimiento, es el Dios que está en el sufrimiento, que sufre con quien sufre⁶⁷ porque ama apasionadamente. Desde el momento que Dios ha elegido ser Dios-con-nosotros, nuestro Dios es compasivo.

Ante el sufrimiento el cristianismo no da una respuesta al por qué, sino que dice dónde está Dios. La solidaridad de Dios no consiste en resolver nuestros problemas, sino en estar con nosotros. El cristiano no le pide a Dios que intervenga, porque sabe que está. No es indiferente que Cristo en su pasión experimentase el abandono del Padre porque el que sufre frecuentemente se encuentra solo. En el sufrimiento parece que nos alejamos de Dios. A veces en la búsqueda de su presencia, de su respuesta, nos encontramos con el silencio de Dios, un silencio que en la pasión de Cristo hemos descubierto que es presencia cercana. Cristo crucificado se ha hecho solidario con nuestra condición hasta el extremo de dar la vida. Nos ha dado la certeza de la presencia de Dios. Hay que evitar la tentación de vaciar la cruz de su profundo sentido conformándonos con respuestas fáciles.

⁶⁶ «Así dice Yahvé: En Ramá se escuchan ayes, lloro amarguísimo. Raquel que llora por sus hijos, que rehúsa consolarse –por sus hijos– porque no existen. Así dice Yahvé: Reprime tu voz del lloro y tus ojos del llanto, porque hay paga para tu trabajo –oráculo de Yahvé–: volverán de tierra hostil, y hay esperanza para tu futuro –oráculo de Yahvé–: volverán los hijos a su territorio» (Jer 31,15-16).

⁶⁷ La necesidad de un Dios capaz de sufrir la expresa Santa Teresa de Lisieux en una poesía sobre el Corazón de Jesús: «Un corazón necesito que en ternura arda / En quien apoyarme para siempre pueda / Que todo lo mio quiera, mi debilidad incluso... / Que nunca me deje, a ninguna hora. / No he podido hallar ninguna criatura / Que me amara siempre, sin jamás morir / Es preciso que un Dios mi naturaleza tome / ¡Que se haga mi hermano y que pueda sufrir!» (Poesías, n.23).

El cristiano no suprime el sufrimiento, pero tampoco lo ahoga con el teísmo o el ateísmo. El cristianismo no resuelve el problema del sufrimiento, sino que ofrece un modo de vivirlo: Dios está presente y esto, aun sin cambiar la situación, ofrece la consolación, la posibilidad de permanecer amando, sin amargura, de acoger el propio dolor y el de la humanidad. Con ello no queremos sublimar el sufrimiento: el sufrimiento existe, está entre nosotros, lo sufrimos en nuestra propia carne, pero el gran misterio que ofrece el cristianismo es precisamente que en el sufrimiento y en la muerte se revela el amor de Dios.

Nos podemos preguntar qué significa para el cristiano creer en un Dios sufriente: ¿sufrimos por el sufrimiento de Dios? ¿Cómo nos dejamos interpelar por su sufrimiento?⁶⁸ Hay un sufrimiento injusto que hay que evitar, y el cristiano no sólo no puede ignorarlo, sino que tiene que hacer todo lo posible para que no exista. Pero al mismo tiempo el cristiano lo asume, consciente de que el sufrimiento nos introduce en un proyecto marcado por el amor de Dios. Por eso el cristiano está llamado a hacerse una casa allí donde está el sufrimiento, haciéndose siervo (y no sólo actuando como siervo)⁶⁹. Éste es el camino que nos enseñó Cristo. Es el camino que nos recordó el Vaticano II con las primeras palabras de la *Gaudium et Spes*:

«Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres y mujeres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

⁶⁸ Johnson, E. A., *Colei che è...*, 507-508.

⁶⁹ Nouwen, H. J.M., *Compassion*, Darton, Longman & Tod, London, 1982, 27.

La certeza de la presencia del Dios sufriente es la posibilidad de esperar cuando las condiciones externas sólo hablan de fracaso, de generar vida cuando todo habla de muerte, de compartir cuando el individualismo es lo que nos rodea. Esto no nos puede dejar indiferentes. La certeza de una vida nueva nos exige un mayor compromiso con el mundo que nos rodea⁷⁰.

Crear en un Dios que sufre es acoger un gran misterio, el misterio del amor de Dios que ofrece razones para creer y esperar porque, el Dios que sufre es el Dios de la esperanza, el Dios que hará nuevas todas las cosas:

«Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: “Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado”. Entonces dijo el que está sentado en el trono: “Mira que hago un mundo nuevo”» (Ap 21, 3-5).

Bibliografía

- Bustos Saiz, José Ramón, *El sufrimiento. ¿Roca del ateísmo o ámbito de la Revelación divina?*, Lección inaugural del curso académico 1998-1999 de la Universidad Pontificia de Comillas, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998, 19.
- Cox, Dermot, *I salmi. Incontro con il Dio vivente*, Paoline, Turín, 1986.
- Di Sante, Carmine, “Ripensare i sacramenti: dal paradigma naturalistico al paradigma dialogico”, *Note di Pastorale Giovanile*, XXVI/8, 1992, 28-35.
- “La preghiera nella Bibbia”, *Note di pastorale giovanile*, XXX/3, 1996, 7-26.
- Estévez, Elisa, “Significado de *σπλαγχνιζομαι* en el NT”, *Estudios Bíblicos*, 48, 1990, 511-541.

- Forte, Bruno, *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio della storia*, Paoline, Turín, 1985.
- *Sull'amore*, M. D'auria, Nápoles, 1988.
- Johnson, Elisabeth A., *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia, 1999.
- Jüngel, Eberhard, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984.
- Kasper, Walter, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- «La fede cristiana alla prova del silenzio di Dio», *La Civiltà cattolica*, CL/2(1999), 430-438.
- Kitamori, Kazoh, *La teología del dolor de Dios*, Salamanca, 1975.
- Lafont, Ghisland, *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- Mc Dermott, John M., *Sofferenza umana nella Bibbia*, Dehoniane, Roma, 1990.
- Metz, Johann Baptist (Ed.), *El clamor de la tierra*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996.
- Moltmann, Jürgen, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- *Chi è Cristo per noi oggi?*, Queriniana, Brescia, 1995.
- «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», *Selecciones de Teología*, 1994, 17-24.
- Natoli, Salvatore, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milán, 1989.
- Nouwen, Henri J. M., *L'abbraccio benedicente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia, 1994.
- *Compassion*, Darton, Longman & Tod, Londres, 1982.
- Rinaudo, Basilio, «Il dibattito sulla sofferenza di Dio. Contributo per la storia della teología», *La sapienza della Croce*, 13/2, 1998, 127-135.
- «Il dibattito sulla sofferenza di Dio. Contributo per la storia della teología», *La sapienza della Croce*, 13/3, 1998, 214-224.
- Sobrino, Jon, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander, 1992.
- Varillon, François, *La souffrance de Dieu*, Centurion, París, 1975.
- Wiesel, Elie, *La notte*, Giuntina, Firenze, 1996.

⁷⁰ Cfr. Concilio Ecueménico Vaticano II, *Constitución pastoral “Gaudium et spes”*, 43.

El Dios relacional

El encuentro y la elusividad de un Dios comunicativo

Trinidad León Martín

Trinidad León Martín (Órgiva -Granada, 1953) pertenece a la Congregación de hh. mercedarias de la caridad desde 1970. En 1977 fue enviada como misionera a Perú, donde permaneció hasta 1985, año en el que pasó a la misión de Argentina. En 1987 llegó a Roma. Estudió filosofía y teología en la P.U. Gregoriana, doctorándose en teología, por la especialidad de dogmática. Es diplomada en trabajo social y escritora de narrativa juvenil; actualmente vive en Granada, es profesora de *Misterio de Dios (Trinidad)*, *Mariología y Teología feminista* en la Facultad de Teología de *La Cartuja* (Granada), secretaria de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE); pertenece al consejo de redacción de varias revistas de divulgación teológica y religiosa: "Proyección", "Ephemerides Mariologicae" y "Vida religiosa". Ha publicado en colaboración: "Sacramentos" en *10 Mujeres escriben Teología*, Verbo Divino (1993), "Orar con el olfato" en *Orar con los sentidos*, DDB, 1997. En su obra de narrativa juvenil destacan: *El chico de la foto* (3ª edic. SM-PPC), *La estirpe del cóndor blanco* (3ª edic., lista de honor de la CCEI 1996, BRUÑO) y *Un amigo por un par de tomates* (1ª edic. BRUÑO).

**EL DIOS RELACIONAL
EL ENCUENTRO Y LA ELUSIVIDAD
DE UN DIOS COMUNICATIVO**

Trinidad León Martín

Introducción

DESDE LA CONFESIÓN DE FE BÍBLICA DEL DIOS DE ISRAEL y, especialmente, desde la fe en el Dios de Jesucristo podemos y debemos hablar de Él como de alguien que es esencialmente una *Presencia relacionada*, en el sentido de encuentro personal, pero, aún más, en el sentido esencial de intimidad *relativa* a nuestra realidad y *creadora* de nuestra realidad. La tradición cristiana ha entendido la *relatio* latina como la entendía ya Agustín de Hipona (m 430), como *relativum*: aquello que existe por su "relación con...", o mejor todavía, por ser "relativo a...". En sí, el término dice siempre apertura mutua de una realidad a otra realidad sin la cual no es posible comprender la existencia de ninguna de ellas. Se trata de una interdependencia tal esencial que de nada serviría intentar decir la una sin la otra.

Parece obvio que una reflexión teológica sobre el tema *Dios relacional* debiera centrarse principalmente en el tratado sistemático sobre la Trinidad divina. Lo haré, pero como no quiero repetir lo dicho y redicho en cada libro de texto o manual dogmático sobre el Misterio de Dios Trinidad¹, buscaré, sin pretensiones desproporcionadas en un artículo de estas dimensiones, la forma de señalar algunas notas sobre este *Dios en relación* desde la perspectiva de la teología femenina actual, menos rígida y, sobre todo, más existencial que todo el contenido del proceso de sistematización seguido por la teología tradicional hecha, generalmente, por varones.

Me gustaría poder hacer referencia a algún tratado clásico sobre la Trinidad divina en clave femenina, pero no se habla ni se estudia en teología dogmática nada procedente de las “madres apostólicas”, de las “madres apologetas”, o de las “santas madres”². ¿Por qué?... De que podrían haber existido, aunque no hayan sido reconocidas, dan fe los mismos testimonios de aquellos que tenían el uso casi exclusivo y, con frecuencia, prepotente de la palabra. Pues, aunque fuera para tacharlas de *herejes*, las advertencias que lanzan contra

¹ Las publicaciones españolas de los últimos años son un buen ejemplo de esta *uniformidad* de contenidos e incluso de forma: F. Courth, *Dios, amor trinitario*, Edicep, Valencia, 1994; J.R. García-Murga, *El Dios del amor y de la paz*, U.P. Comillas, Madrid, 1991; L.F. Ladaría, *El Dios vivo y verdadero –el misterio de la Trinidad–*, Secretariado trinitario, Salamanca, 1998; L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Eunsa, Navarra, 1998. En un estilo y con unas aportaciones algo diferentes, el estudio de X. Pikaza, *Trinidad y comunión interhumana*, 1990.

² Apenas se tiene una vaga idea, que raya en la leyenda más que en la realidad, de una mujer que vivió y afrontó dialécticamente la defensa de la fe: santa Catalina de Alejandría. Algunas referencias tachadas de “legendarias” hablan de su conversión y martirio sucedido entre el 24 y el 25 de noviembre del año 305. De Catalina se dice que afrontó al emperador Máximo de Alejandría y convirtió a la emperatriz al cristianismo. La veneración de la santa se remonta, como muy tarde, al siglo VIII y se populariza entre los siglos X y XI. Es patrona de la Universidad de París y protectora de los estudiantes, filósofos y jóvenes. En la Capilla Real de la Catedral de Granada se encuentra representada en una tabla que contine varias leyendas medievales sobre el Sinaí, lugar de la traslación de su cuerpo después de sufrir el martirio junto a los sabios doctores del imperio, por ella convertidos a la fe en Cristo. (Cf *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, 1949. Col 1137-1141).

“ellas” hacen barruntar que tenían verdadera autoridad en la comunidad. Tertuliano se expresa así: “Estas mujeres *herejes* ¡qué audaces son! No tienen modestia; tienen el atrevimiento de enseñar, de entablar discusiones, de ejercitar curas e incluso de bautizar. No se permite que una mujer hable en la Iglesia, no se permite que enseñe, ni que bautice, ni que presida la eucaristía, ni que reclame para ella *funciones masculinas*, cuanto menos un oficio presbiterial”³, y no era una excepción.

Puede que la fuerza de la cultura del imperio greco-romano influyera para apoyar los criterios misóginos expresados en algunos textos paulinos y patrísticos en referencia al papel que la mujer debía cumplir en la comunidad cristiana, sin tener en cuenta la gran valoración que de ella hizo el Maestro, Jesús de Nazaret⁴. Pero ni siquiera eso justifica el enorme vacío y empobrecimiento que experimentamos en este sentido, empobrecimiento que no queda subsanado por la rica tradición transmitida desde el único campo en el que, al parecer –yo no estoy tan segura– la palabra de la mujer no resultaba tan odiosa ni peligrosa: la experiencia espiritual. Ahí sí tendríamos dónde recurrir: Teresa de Jesús, Catalina de Siena, Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad..., pero, precisamente por la bendición eclesial recibida y por lo asequibles que resultan ese tipo de escritos, no voy a detenerme en ellos. Intentaré aproximarme a esa imagen del Dios trinitario desde la perspectiva que ofrece la experiencia de las mujeres y desde la crítica que éstas hacen a un proceso conceptualizador en el que han intervenido exclusivamente los hombres, la cultura y la manera de pensar de Occidente mucho más que la de Oriente, los poderosos y letrados infinitamente más que los débiles e iletrados, los clérigos mucho más que los seglares..., pero que es, en definitiva, nuestra herencia y manera de comprender y de amar a este *Único Dios y Tres Personas en relación*.

³ Tertuliano, *De praescr*, 41; *De Baptismo*, I. Citado por Gómez-Acebo I., “María y la cultura mediterránea”, en *María, mujer mediterránea*, DDB, Bilbao, 1999, 28.

⁴ (Cf 1Cor 13, 34-35 y Mt 28, 10; Jn 20,18; Lc 8, 1-3; entre otros).

No quisiera dar la idea de menospreciar u olvidar otras experiencias de Dios que pertenecen a la rica tradición creyente de antiquísimas religiones orientales o de pueblos indígenas ancestrales, pero no acudiré a ellas en busca de referencias sobre el tema, por la sencilla razón de que es en el seno del cristianismo católico donde yo he aprendido a conocer y a amar a Dios *Único*, que es *Comunidad de Personas* que se comunican, se conocen y se aman original y eternamente. Para la fe cristiana, Dios se ha hecho presencia histórica y relacional a través de la *hierofanía personal* que es Jesús de Nazaret, pues a Dios mismo "nadie le ha visto jamás" (Jn 1,18).

Pretendo comenzar estas páginas delimitando en lo posible la idea que tenemos de la *imagen* y de la *metáfora* como posibilidad de aproximación de la realidad divina, así como el contenido que damos a la *experiencia* como vía de acceso a una realidad que se manifiesta en una *presencia elusiva* y a la vez *ineludible*; experiencia teologal y teológica, nacida de la revelación del Dios de Israel y del Dios de Jesucristo, que ha entablado relación con la humanidad, viniendo a su casa y dialogando con sus moradores: hombres y mujeres, si bien el diálogo con éstos ha sido sistemáticamente disimulado y ocultado "tras la tienda". Pondré especial interés en escrutar algunas huellas de esa *complicidad relacional* divino-humana vivida por algunas mujeres mencionadas en la Escritura, pero también nos acercaremos a otras que revelan una experiencia cercana a nuestra realidad espacio-temporal. Creo que su experiencia encierra mucho más que una confianza subjetiva, o un deseo de decir algo interesante sobre la intimidad relacional de Dios, pues su palabra, más que teoría especulativa, es un grito de vida interpelada por esa Presencia que busca y seduce lo más profundo del ser humano.

La experiencia de Jesús de Nazaret, en la totalidad de su persona y de su vida, *revela y explica* plenamente la manera de ser de Dios. Y aun así, hemos de reconocer que la idea que podemos tener de Dios a través de una visión de fe concreta, el cristianismo católico, tiene unas características muy especiales y no exentas de un cierto tono

pretencioso que, con frecuencia, resulta hiriente para otras experiencias de Dios que no podemos menospreciar, ni mucho menos dar por superadas con el acontecimiento cristiano, por más que para nosotros este acontecimiento signifique la plenitud de la revelación divina. En todo caso, ante el misterio de la Encarnación, encontramos dentro la gran paradoja dialéctica de lo divino-humano / lo humano-divino: las "imágenes" que de Dios podemos hacernos y su propia revelación en el interior de la historia. *Imagen-revelación* son apenas los términos de un *binomio tensional* más entre los muchos que podríamos señalar al hablar de Dios y con los que apenas lograríamos rozar la idea de Dios mismo. Nuestra fe cristiana, que es irrenunciablemente monoteísta-trinitaria, nos sitúa dentro de lo que hoy se conoce como *lógica paraconsistente* en la que queda asumida como legítima y verdadera una cierta contradicción. La contradicción se dice aquí en términos de *igualdad/distinción*: en Dios la unidad en una idéntica Esencia divina es tan absoluta como la distinción en tres Personas divinas.

Pero en la humanidad que es "imagen y semejanza" de este Dios, el sentido relacional del término que sustenta la fe en el Dios cristiano quedó roto desde el principio (Gn 3,1-12) y todavía, a pesar de la venida del Hijo, no ha sido reconstruida, al menos en lo que a los hombres y mujeres respecta. Referirnos, pues, a la experiencia del Dios Trinidad en clave femenina tiene, por fuerza, que poner algunas notas diferentes de las acostumbradas⁵. Espero que se nos conceda esa diferencia. En todo caso, pienso que nuestro trabajo actual consiste más en *arar* el campo de una nueva teología, que en *trillar* la cosecha. Si los hombres han contado con veinte siglos para la siembra y la recolección teológica, bien podemos nosotras concedernos unos pocos años de tarea sencilla y sosegada de este mismo campo.

⁵ La Trinidad se presenta desde la teología clásica en el orden jerárquico del *Padre*, el *Hijo* y el *Espíritu Santo*. La teóloga dogmática E. A. Johnson intenta un cierto cambio comenzando por la *Rûah/Shekinah* divina, continuando con el Hijo para nombrar en tercer lugar al Dios *Madre*. Cf su obra: *She Who Is*, New York, 1993.

I. La "imagen" y la "experiencia", ¿vías de acceso al Dios relacional?

• 1. El conocimiento de Dios a través de la "imagen": riesgo y verdad

Comenzamos reconociendo la importancia que tienen en el lenguaje teológico los símbolos, imágenes o metáforas. Nuestro conocimiento de Dios está mediatizado, y en cierta forma bastante limitado, por las *imágenes* o *modelos* de Dios que nos hemos formado a través, no sólo de lo que entendemos como comunicaciones de Dios en la historia, sino de las proyecciones de Dios que se han hecho de Él en esa misma historia y a través de las distintas culturas humanas a las que pertenecemos. Si no admitimos ese carácter *no-absoluto* de nuestros conocimientos y de nuestras mediaciones, corremos el riesgo de hacer de esas imágenes de Dios, sea cual sea su concreción, un ídolo ante el que nos postramos y al que nos sometemos. Pero también podemos conocer, a través de la imagen, el gozo de encontrarnos con esa *Presencia-ausente*, con esa *Imagen* que es el "Dios con nosotros". Por eso, desde la perspectiva creyente de la Encarnación, nuestras imágenes, por inapropiadas que sean, tienen valor *teológico*.

*La "imagen" o la realidad haciéndose visible*⁶

El término "imagen" sugiere una *reflexión*, es decir, una realidad reflejada en algo, en un espejo, por ejemplo, o representada en la retina del ojo que mira. Pero, para que algo pueda representarse debe antes, de alguna forma, iluminarse, hacerse visible. Con todo, el término mismo de "imagen" indica que lo representado no es, en sí mismo, lo presente. Es lo real, pero no *toda* la realidad. El espejo,

⁶ He recibido de la teóloga feminista María van Doren, de origen belga pero misionera en Ciudad de México desde hace años, las páginas de una preciosa conferencia sobre el tema: "Imágenes de Dios" en *La comunicación de Dios en el mundo contemporáneo*. A ellas me remito en este punto, con profundo agradecimiento por su generosidad y por su constante aliento.

sin ir más lejos, nos devuelve nuestra misma figura, pero invertida: la derecha está a la izquierda y viceversa. También la foto o la imagen esculpida reproducen una realidad que es, pero que no está totalmente asumida en la representación que de la cosa real se hace. La imagen surge y tiene sentido cuando se da una cierta ausencia, cuando falta la realidad directa.

Las imágenes que podemos hacernos de Dios, también la imagen del *Dios relacional*, son sólo el esfuerzo por mantener la conciencia de su cercanía y de su presencia, ante la certeza de su total transcendencia, transcendencia que no es sólo y simplemente ausencia, sino presencia verdaderamente elusiva, no-manipulable. Tratamos de ver a Dios en aquello que conocemos, lo próximo a nuestra experiencia, a través de las imágenes que mejor y más dignamente nos lo re-presentan, lo hacen presente en nuestra realidad. Pero sabemos que eso no es un *producto* de nuestra capacidad de *inteligir*, ni siquiera de relacionarnos con Él; en todo caso es la manera que tiene nuestro intelecto espiritual de acoger unos datos que, por su naturaleza, escapan totalmente a otro tipo de comprensión que no sea en "espíritu y en verdad" (*Jn 4,23*).

Para el autor de la carta a los Colosenses, Jesucristo es "la Imagen del Dios invisible" (*Col 1,1*). Con Jesús la categoría de "imagen" se rompe; ya no es simple aproximación de una realidad oculta, sino la presencia actual e histórica de esa misma realidad. Por medio del hombre Jesús tenemos acceso a la hondura del misterio de Dios y podemos conocerlo. Pero, con todo y lo mucho que la Encarnación significa, no deja de ser una *Imagen*; es decir, a Dios en su total y absoluta realidad no lo vemos, sólo se acerca, se hace accesible a nuestra propia condición humana, que no es la condición eterna de Dios. La Imagen del Dios invisible, Jesucristo, se hace semejante a nosotras/os: "Lo que existía desde el principio, lo que oímos, lo que vieron nuestros ojos, lo que contemplaron y palparon nuestras manos..." (*1Jn 1,1-2*), a fin de que podamos hacernos una idea de Dios cercana y amable, volcada a nuestra realidad.

El Nuevo Testamento define a Jesús como el *Icono* de Dios para los hombres. A través de Él se rasga el velo que cubría el rostro inaccesible del Dios de Israel, y los hombres y mujeres de su tiempo y de su contexto geográfico pudieron verlo cara a cara; pero no sólo ellos, sino los que a Él se adhieren por medio de la fe (cf 2Cor 3, 7-18). Desde ahora se puede mantener con Dios una relación directa y personal, a rostro descubierto. No se trata de forjar un ídolo, aunque sea de carne y hueso, y darle el nombre de Dios, como hicieron los israelitas en el desierto ante el becerro de oro (cf Ex 32,1-6); el *Icono* de Dios no lo proporciona ni lo fabrica el hombre; lo da, es más, lo *entrega* Dios mismo, es Dios mismo. Por eso la "imagen" adquiere ya otra categoría, entra en otra dimensión, la dimensión personal, y propone otro tipo de relación: la relación personal. Estamos ante un "modelo".

El modelo que envuelve inapropiadamente nuestra idea de Dios

El "modelo" es aquello en lo que alguien se fija para copiarlo, para reproducirlo personalmente. En el sentido más cercano: miramos un vestido que otra persona lleva con la intención de descubrir, siquiera imaginariamente, qué efecto produciría si lo lleváramos puesto. El término *modelo* incluye ya una cierta idea de *imitación*, de reproducción personal. Si atendemos a la idea del "modelo" y no sólo a la "imagen" y la sumamos al sentido que damos al término *relación*: "estar referido a...", o "ser relativo a...", comprendemos que damos un paso adelante y que ganamos en profundidad porque miramos la realidad "imaginada" con la intención de reproducirla, de hacerla, de alguna manera, realidad propia o personal: el modelo nos acerca a la comprensión de lo que es Dios *en sí mismo*, pero, sobre todo, *para mí/nosotras/os*.

En cuanto miramos a Dios como modelo de relación y lo vemos como un "padre" o una "madre", como un/a amante un/a amigo/a, la

imagen comienza a comportarse de modo diferente, se interioriza y se familiariza, se hace algo cercano, profundamente íntimo, deseado e incluso ansiado. Pasa de ser una mera representación a ser una cualidad buscada y requerida. Un modelo es una metáfora con "capacidad de permanencia", una metáfora que ha alcanzado suficiente estabilidad y amplitud en su campo de atribución como para ofrecer un marco válido para una aplicación relativamente abarcadora y coherente⁷.

La teología expresa sus "modelos" a través de la analogía, de las *metáforas* sacadas de la vida cotidiana, del uso de términos que pueden resultar enriquecidos por la experiencia existencial de los mismos creyentes, y por lo tanto, encierran una enorme significación e iluminan facetas del Misterio que resultan totalmente incomprensibles para la simple razón. La misma Palabra revelada, la Biblia, usa un lenguaje mitológico que recoge las metáforas de la vida cotidiana que el autor humano vivía o tenía en su bagaje cultural. Pues bien, para poder expresar hoy teológicamente el modelo del *Dios en relación* que tenemos los cristianos, hemos de comprender que todo cuanto digamos a ese respecto pasa, necesariamente, por la categoría de *metáfora*: "una palabra o frase utilizada inapropiadamente. Pertenece propiamente a un contexto, pero se utiliza en otro distinto"⁸. Por ejemplo, llamar a Dios "Padre" resulta un modelo comprensible al lenguaje y la experiencia humana, pero es del todo inadecuado e injusto, cuando se refiere a la realidad divina porque Dios es infinitamente más de lo que nosotros podemos expresar con la palabra o el término "padre". Sin embargo, por *inapropiada* que esa metáfora nos parezca, la necesitamos para poder expresar algo que sentimos y creemos conocer de Dios: que es origen, principio y fundamento de todo y de todas las cosas; Alguien que acoge,

⁷ Cf. S. McFAGUE, *Modelos de Dios -teología para una era ecológica y nuclear-*, Santander, 1994, 71. (Título original: *Models of God*, Philadelphia, 1987).

⁸ *Ibid.*, p 69.

que sostiene, que escucha, que se preocupa... Al mismo tiempo, descubrimos que Dios es mucho más que eso. Al no poder decir directa y plenamente lo que *es* Dios en sí mismo, recurrimos a una serie de metáforas que nos lo aproximan, aunque se nos escape el concepto total, inexistente, que lo abarcaría. No es posible encerrar a Dios en un concepto humano, ni siquiera en una experiencia humana; necesitamos muchos de esos conceptos y muchas de esas experiencias y aun no decimos apenas nada de cuanto intuimos que Él es.

Cuando hablamos de Dios como del *Dios relacional* y lo tomamos como “modelo” de toda relación personal, tanto individual como comunitaria, el aspecto desconocido de la realidad metafórica, la intimidad de la Trinidad divina, pasa a ser el aspecto fundante de lo que queremos reproducir. Queremos que la relación que es Dios mismo se reconozca en la relación que nosotros, seres humanos, somos capaces de crear y mantener; porque, cualquier enunciado que no encuentre su apoyo en esta dimensión de la conciencia afectivo-experiencial no pasaría de ser mera especulación.

No es fácil la comprensión de esta *inversión metafórica* que pretende aproximar la experiencia humana a la intimidad divina y mucho menos lo es la vivencia concreta de la realidad trinitaria que el modelo expresa y reclama. Podemos decir que la “metáfora” de la *comunidad familiar* (una relación animada por personas que siendo diferentes están unidas por el lazo único e indivisible de la filiación-fraternidad) nos aproxima a la comprensión de la Comunidad trinitaria: Tres *Personas* diferentes entre sí pero indivisiblemente unidas en una única *Esencia* divina. Pero ésta es sólo una débil aproximación. Si Dios es en sí mismo *unidad de diferentes y relación de alteridades*, y si nosotros, iguales y diferentes, somos “imagen y semejanza suya” de tal forma que participamos de este carácter ineludible de la comunicación divina, debemos estar también en condiciones de reproducir esa comunitariedad social e históricamente. Pero, en esa misma posibilidad se encuentra el problema.

La tensión entre del “ídolo” y la “Imagen”

El pueblo de Israel conoce a Dios con una gran variedad de “imágenes relacionales”: *madre, amante, amigo, esposo, guardián, guía, juez ...* Son en realidad la expresión de la necesidad de comunicar una experiencia que trasciende siempre la pura realidad de los acontecimientos. Con todo, esta experiencia es tan vital que Dios mismo parece acomodarse de buena gana al conocimiento que sus criaturas van teniendo de Él y hacer de esas *imágenes metafóricas* el camino de su auténtica y real comunicación. La relación mantenida con el Dios de la Alianza es de tal hondura y de tal calado en el espíritu del pueblo, que ni los sufrimientos padecidos ni las situaciones de destierro vividos por Israel a lo largo de su recorrido lograron apagar la conciencia de esa Presencia divina, abrazada a la debilidad de su condición errante y sometida. Los ídolos que Israel se fue fabricando o aquellos que encontró en su camino, las muchas libaciones ofrecidas a los dioses falsos, no lograron romper la fuerza de aquel abrazo divino-humano en la historia⁹.

Dios para Israel no sólo es un “padre”; es, sobre todo, “madre”¹⁰ y un “amante” apasionado que se resiste a perder el objeto de su amor entrañable (*cf Oseas*)¹¹. Las categorías de “padre” que conoce la cultura semita no encajan demasiado bien con la Presencia fiel y protectora que Israel va experimentando en los acontecimientos de

⁹ Cf Especialmente los libros del Éxodo, Deuteronomio y Profetas.

¹⁰ Puesto de relieve por I. Gómez-Acebo, *Dios también es Madre –reflexiones sobre el Antiguo Testamento–*, S. Pablo, Madrid, 1994.

¹¹ Es necesario tener muy en cuenta la crítica realizada por R.J. Weems, *Amor maltratado –matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos–*, colección “En Clave de mujer” DDB, Bilbao, 1997. Renita Weems describe con claridad la misoginia que subyace en las metáforas proféticas que hacen de las mujeres la imagen de la infidelidad, y justamente objeto de la agresión y de la violencia del hombre, por su condición de descarriadas, malas y peligrosas. La autora alerta sobre la ambigüedad profética de estas imágenes, ambigüedad de la que hay que liberar a las mujeres, a los hombres, pero, especialmente a Dios, que no puede en absoluto ser reconocido como valedor de dichas imágenes y mucho menos de las actitudes que generan.

su historia¹². La concepción de la paternidad referida a Dios no tiene las connotaciones genealógicas reconocidas por las religiones circundantes: cananea, babilónica o egipcia; es una elección: Israel es “hijo de Dios” por libre y amorosa decisión personal de su Creador, histórica y concretamente manifestada¹³. Pero hay muchas otras imágenes, vivísimas, que hacen *visible* la presencia de Dios en medio de su pueblo; imágenes que han mantenido su fuerza expresiva dentro de la fe judía y se han recibido en el cristianismo, aunque no se les haya prestado la atención suficiente.

Una de esas imágenes, muy cercana a nuestra idea del misterio de la Encarnación podría ser la *Shekinah*: la morada que Dios mismo se proporciona para habitar en medio de su pueblo: la *tienda* en el desierto, la *nube* que acompaña su peregrinar, el *templo* que consolida y afirma esa presencia y, en último término, cuando ya nada de eso es significativo, el mismo corazón de los *anawim*¹⁴, los pobres de Israel que han depositado toda su confianza en Dios.

En la Encarnación, la imagen de la *Shekinah* toma el rostro y el cuerpo de un hombre concreto que es, él mismo, en su persona, el portador del Espíritu de Dios. Dios se hace reconocible y familiar; no sólo invita al encuentro místico de la Tienda, sino que sale personalmente al encuentro de todo el pueblo; no sólo de sus repre-

¹² Para profundizar en esta cuestión pueden verse los estudios ya clásicos de J. Jeremias, *Abba, el mensaje central del Nuevo testamento*, Salamanca, 1981. El número monográfico de *Concilium*, 163, 1981, 309-472; si bien nuevamente tenemos una crítica feminista que descubre la ambigüedad en la que los términos escriturísticos se desenvuelven cuando ponen en boca de Jesús el término “Abba”. Cf M. R. D’Angelo, “Abba and Father: Imperial Theology and the Jesus Traditions”, *JBL* 111/4, 1992, 611-630.

¹³ He aquí los textos más significativos: “Esto dice el Señor: Israel es mi primogénito” (*Ex* 4,22); “¿No es Yahvé tu padre y tu protector?” (*Dt* 32,6); “Él será un padre para Israel” (*Jr* 31,9); “¿No tenemos todos un solo Padre, y no nos ha creado un mismo Dios?” (*Mal* 2,10). El salmista es aún más explícito en anotar la relación metafórica que debe usarse al concebir la paternidad divina: “Como un padre siente ternura por sus hijos, así Yahvé es tierno con sus fieles” (*Sal* 103,13-14).

¹⁴ Algunos textos para confrontar: *Ex* 33; *Dt* 7, 2; *Jr* 14, 9; *Ex* 13, 21; *Ex* 19, 16ss; 1Re 8, 10; *Ez* 10; *Sal* 42 y 43; etc.

sentantes: “El que me ve a mí ve al Padre”, afirma Jesús en el texto joánico (*cf Jn* 14,9). En el pueblo que nace de la adhesión a Jesús de Nazaret después de los acontecimientos de la Pascua (pasión-muerte-resurrección), la imagen de Dios se consolida como la del “Padre de nuestro Señor Jesucristo”, que es también el “Padre nuestro”, de todos.

En las páginas del Nuevo Testamento, Jesús habla del “Padre” utilizando unos términos que recuerdan especialmente la experiencia materna, y nunca utiliza el término cuando puede dar lugar a equívocos. Jesús habla del Padre en Juan, por ejemplo, en un ámbito de relación tal y de tal intimidad comunicativa que recuerda mucho más la experiencia analógica humana de las relaciones maternas que las paternas. Habla de Dios y de su reinado, lo mismo comparándolo con el padre que tiene dos hijos, uno de ellos *pródigo*, que con la mujer que pierde la dracma y la busca y comunica gozosamente su encuentro (*cf Lc* 15), o con el pastor que busca la oveja perdida.

La lectura selectiva desde la perspectiva androcéntrica ha llevado a identificar al “Padre” de Jesús con el padre de los dos hijos, pero raramente con la mujer que amasa la harina e introduce en ella la levadura, o con la que busca la moneda perdida... Y sin embargo, el Dios revelado por Jesús no se puede identificar literalmente ni con el padre ni con la mujer. Con su manera de introducir las parábolas “*se parece a...*”, Jesús rompe la literalidad de las identificaciones a través de una variada profusión de imágenes y de metáforas. La teología feminista pretende recuperar el máximo número posible de imágenes y metáforas en que las Escrituras hablan de Dios, incluyendo otras metáforas e imágenes que parten de la experiencia de las mujeres, dado su carácter de *imago dei* y por lo tanto de su carácter *teónimo*.

La introducción de esos nuevos símbolos poco o nada utilizados ayudan a liberar el lenguaje de la absolutización idolátrica y a relativizar lo imaginado a través de él, acentuando su carácter analógico. Es una forma positiva de aceptar el axioma de la teología clásica.

ca que advierte que, a la par que decimos algo de Dios, debemos negarlo al mismo tiempo porque, en definitiva, Dios es inefable. Pero, también tenemos que afirmar con fuerza que no da igual hablar de Dios de una manera que de otra, porque las consecuencias prácticas son importantes, sobre todo, en el ámbito relacional, tanto social como teológico-religioso.

La dificultad práctica estriba en que para hablar de Dios como de un Dios personal, tenemos que hacer uso de un lenguaje que necesariamente utiliza símbolos *sexuados*, con el consiguiente peligro de identificar a Dios con aquello que trata de representarlo, generalmente el hombre y todo lo masculino. Pero también en este sentido encontramos una práctica de Jesús que rompe los moldes culturales. Los símbolos y las imágenes que emplea para hablar de Dios son de lo más dinámico y variado; y en ellos se aprecia con fuerza la presencia de *lo femenino*: la imagen de la *basilea*, el reino o el reinado son una imagen netamente femenina, como lo es la *rúah*, el espíritu, y la semilla que crece, el agua que da vida, la gallina que cuida de sus polluelos, la tierra...

En la experiencia del Dios "Padre" revelado por Jesús a través de las páginas del evangelio, que no hace sino consolidar la imagen más genuina de la *paternidad* sentida por el pueblo de Israel como una *maternidad* entrañable¹⁵, parece difícil explotar y consolidar el rol del "padre-patrón" fijado por la cultura patriarcal y machista, tanto judía como helenista, en la que se inserta históricamente el cristianismo. El "Padre" de Jesús es una imagen que se abre a la ternura y a la compasión infinita de tal forma que sobrepasa cualquier diferencia existente en la realidad (*cf Mt 5,43-48*): rico/pobre, nacional/extranjero, bueno/malo, hombre/mujer, tirano/esclavo, instruido/ignorante..., y sin embargo, esta diferencia, no sólo se ha mantenido, sino que se ha consolidado.

¹⁵ Los textos proféticos son los que mejor lo expresan, por ejemplo: *Is 63, 15-16; 64, 6-8; Jr 3, 4-5 y 19-20.*

Las imágenes familiares asumidas por Jesús para mostrar el rostro paterno-materno de Dios, que debieran haber servido para destruir cualquier otro modelo de relación con él, no han logrado superar la barrera levantada por la estrechura mental que subyuga la naturaleza de la creación ni el sentido opresor del "patriarcado" social y eclesial que pretende encontrar en Dios mismo el fundamento de su desvarío estructural.

Tiene razón la teología feminista cuando denuncia que los rasgos represivos más peligrosos de los dioses antiguos –su omnipotencia y su exigencia de total sumisión– han sido traspasados al nuevo ídolo reconocido, el poder ilimitado adquirido por el hombre a través de la historia. El varón se ha convertido no en la "imagen" de Dios, sino en el "ídolo" que pretende representar absolutamente a Dios. Cualquier intento de abolir ahora la idea del Dios-"Padre" y de nombrarle también como Dios-"Madre" no significa que se haya dejado de idolatrar al género masculino como la mejor representación de Dios sobre la tierra; sólo significa que *el ídolo* dispone de mejores y más sofisticados métodos para imponer su ley y su tiranía y no necesita ya de aquella imagen que, para muchos en nuestra sociedad, ha perdido categoría ante los avances de las reivindicaciones feministas.

Me parece bastante acertada la crítica que surge de la reflexión teológica de D. Sölle: "En realidad, Dios es poder, pero no un poder libre de relaciones, un poder que se basta a sí mismo, que incluso comete actos de violencia cuando es necesario. A este Dios autoritario le ha dado la modernidad su respuesta: ese poder le sobra. No desempeña ya ningún papel". Es la respuesta de esta teóloga frente a la opinión de Carter Heyward, para quien Dios es un "Poder-en-relación" que nos hace partícipes del poder de la vida¹⁶.

¹⁶ Cf C. Heyward, *Un sie rührte sein Klein an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986, en D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996, 56, nota 3. (título original: *Es muß doch mehr als alles geben: nachdenken über Gott*, Hamburgo, 1992).

Los rasgos de la imagen del "Padre" en la experiencia de Jesús (su misericordia y su ternura, su fidelidad y su justicia) no fueron y no son suficientemente reproducidos en la sociedad que se acomodaba de mala gana al cristianismo ni en la sociedad que reniega de él ahora con arrogancia. Las características más auténticas del Dios "Padre de Nuestro Señor Jesucristo" se eclipsaron bajo la idea de dominio y de poder o quedaron apenas latentes en las minorías que luchan en la resistencia¹⁷; en una resistencia que asume, con frecuencia, los rasgos del ser humano perseguido, humillado, violentado y sacrificado. Son persecuciones, humillaciones y violencia, esgrimidas en aras de una legitimidad sospechosa que oculta y hace increíble toda posible relación filial con la divinidad en este mundo.

Con frecuencia, los miembros de la comunidad cristiana podemos tener la dolorosa sensación de que la Trinidad divina no ha sido acogida en nuestro mundo religioso, porque en él ha triunfado ampliamente el fetiche del patrón, el ídolo del poder. Se ha cambiado la mesa de la relación familiar cuyos rasgos son la *filiación* (en el Padre-Madre), la *fraternidad-sororidad* (en Jesucristo) y la *comunión* (en el Espíritu Santo) por una especie de muro triangular en cuyo vértice se encuentra la más abstracta de las divinidades y en la base, sufriendo el peso de no se sabe bien qué *deidades* intermedias, el pueblo, absolutamente ignorante de las "verdades" divinas y absolutamente sufriendo de la ausencia del Dios que, sin embargo, lo convoca y lo reúne como un padre convoca y reúne a sus hijos.

Esta caricatura no sólo le cuadra a un tipo de concepción clásica —por suerte hoy puesta muy en entredicho y bastante abandonada— de la Iglesia católica, contra la que generalmente se ceban este tipo de críticas, sino a cuantas iglesias cristianas, abierta o disimuladamente, mantienen lo más intransigente de la estructura patriarcal, aun admitiendo concesiones a las mujeres dentro de ellas. En este sentido, ordenar mujeres sacerdotes no creo que sea la panacea de

la imagen trinitaria que debe dar una comunidad cristiana; en muchos casos, puede que hasta eso sea una táctica más del *poder* que se toma muy en serio disminuir la fuerza de la crítica aliándose a ella. De modo que la tensión entre el *ídolo* y *Imagen* continúa.

La imagen crucificada del Dios relacional

El Dios "Padre" revelado por Jesús es, sobre todo, manifestación de la debilidad de Dios. La verdad es que, ni siquiera los seguidores de este Cristo, el Señor muerto y resucitado, terminamos de entender que el Dios en quien creemos es un Dios que, por estar *en relación-con nosotros*, se ha hecho hombre y se ha dejado crucificar. Si queremos permanecer fieles al *Dios en-relación* revelado en Jesús, el Cristo, tendremos que aprender, todavía, la pedagogía de la cruz. Y ésa es una sabiduría que continúa siendo tachada de absurdo, de escándalo y de locura; y no precisamente por los de fuera de la Iglesia, que sería lo más lógico, sino por los de dentro, que es lo más trágico. Y no en teoría, sino lo que es infinitamente peor, en la praxis de la vida cotidiana de muchos que nos llamamos cristianos/as (y no precisamente los cristianos y cristianas ignorantes de las grandes teorías teológicas y doctrinales).

La teología feminista se ha hecho portavoz de los que se mantienen aún en resistencia, y denuncia la existencia del "*ídolo patriarcal*" frente al Dios "*Padre*" de Jesucristo, tal vez por el hecho mismo de sentirse y ser verdaderamente una teología nacida de la debilidad y de la necesidad de liberación. En esta teología se mantiene firme la esperanza de que el cristianismo, pese a todo, tiene una vocación irrenunciable a la fraternidad/sororidad, a la amistad con Dios, a la entrega de sí que supone el verdadero sentido evangélico de la semilla que muere en la profundidad de la historia... En definitiva, es otra forma de ver y vivir la relación con la divinidad. La figura de la cruz tiene para las/os cristianas/os un valor simbólico tal que a través de ella se intenta descubrir la fuerza de la comunión relacio-

¹⁷ Cf. D. Sölle, *o.c.*, 40.

nal divina. En la *kénosis* de Cristo, encarnación-muerte, se está manifestando el poder del Amor de Dios y su Fuerza vivificadora.

En este sentido, ¿podría pensarse una Trinidad nombrada a través de términos como éstos: *Amor* creador –*Kénosis* encarnacional– y *Espíritu* vivificador? Ya sé que suenan a poco íntimos y tal vez a poco relacionados con lo expresamente ontológico, pero, en principio, se prescindiría de nominaciones que hacen referencia al género y se pondría más el énfasis en las acciones *personales* llevadas a cabo por la Trinidad divina.

Dios, relacionándose como Amor, haciéndose *relativo* al mundo creado, a la total *alteridad*, a los seres humanos..., metiéndose por amor en el mundo, ha aceptado los términos y los límites en los que esa humanidad se dice a sí misma: el amor, la muerte, la vida. El ser creatural sería comprendido dentro del proceso de pasión-muerte-resurrección y nos permitiría intuir mejor lo que la persona histórica de Jesús ha venido a comunicarnos, el carácter realmente *relativo-divino* de la fe cristiana. La *pasión* pone de relieve el principio de auto-entrega de Dios, de aceptación total de esa especie de muerte íntima que supone toda verdadera relación. Desde el Dios de Jesucristo, el Dios relacional se dice como *Relativo-en sí mismo*, siendo *relativo-para nosotros*¹⁸. Desde el acontecimiento Cristo, y por tanto desde la adhesión a Él en la fe, no se puede hacer teología de la Trinidad divina sin hacer teología de la pasión-resurrección humana.

En las iglesias cristianas, en concreto, se habla mucho del misterio pascual y más aún del acontecimiento de la muerte del Hijo de Dios. En el acontecimiento de la cruz quedan implicadas las Tres Personas divinas desde lo más profundo de las relaciones y de las misiones que las identifican en nuestra concepción y experiencia creyente, pero se vive poco la dinámica de esa muerte y mucho menos la dinámica de la Resurrección.

¹⁸ Éste puede ser el significado más exacto del enigmático nombre de Dios revelado en Ex 3,14: “Yo Soy el que Seré”.

De igual modo, la enseñanza del Maestro sobre lo que Dios piensa del poder y su llamada al servicio como signo de haber entrado en su familiaridad¹⁹ se ha predicado mucho al pueblo, pero se vive todavía con poca clarividencia testimonial entre aquellos que se sienten llamados a administrar el sentido del mensaje evangélico y del depósito de la fe. Esta relación *servicial* que debiera identificar a la comunidad que es trinitaria, además de cristiana, relación poco lograda, es parte del proceso humanizador que supone la acogida y vivencia de la Palabra revelada; el “ya” pero “todavía no” de la esperanza escatológica del Reino que nos esforzamos por hacer presente. Duele constatar tanta incoherencia y a veces tanta hipocresía, pero no deja de ser comprensible, e incluso, parte del misterio de la cruz que las mismas iglesias cristianas tienen que asumir como lo mejor y más auténtico de su crecimiento en la fe.

Ante millones de hombres y de mujeres de otras religiones mono-teístas, judaísmo e islam, y de las llamadas religiones “místicas” de raíz oriental, que no tienen de la divinidad una imagen tan *relativa a nosotros*, que no conciben un Dios *personal* tan cercano y mucho menos tan humanizado, nuestra idea del Dios cristiano puede antojárseles como la perfecta imagen del *Dios destrozado*... No sólo por la muerte que implica la encarnación-pasión, sino porque cada comunidad o iglesia cristiana predica a Dios a su manera, y porque los que decimos creer en Dios como esencialmente *Comunidad de Personas en Relación*, estamos realmente divididos, no-relacionados en profundidad, disimulada o abiertamente incomunicados...; como si en lugar de tener un “Padre” común anduviésemos todavía como hijos no reconocidos y desconociendo nuestros vínculos esencialmente relacionales.

La fe en un *Dios relacional*, o es compromiso real de vida en relación entre todos los que se saben y se sienten hijos e hijas de Dios, o Él no deja de ser otra cosa que un *fetiché* más fabricado en aras de

¹⁹ Cf Mc 9,33-42; Mt 20,20-28; Lc 11,37-5.

nuestros oscuros intereses, por religiosos que éstos puedan parecer. El teólogo Jürgen Moltmann fue el que con mayor énfasis propuso mirar la Trinidad en el signo de la cruz; su interés por descubrir la fe en la Trinidad enraizada en la historia de la salvación ha resituado el centro de la fe cristiana, no en la transcendencia *absoluta*, sino en la inmanencia *paciente*. Por eso afirma con fuerza que la Trinidad económica es más que la figura de la esencia inmanente de Dios. Para Moltmann, entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente existe algo más que mera “figura” de la esencia divina revelada en la historia. La interacción es tal que aquello que las tres Personas realizan en la obra salvífica alcanza la intimidad de Dios implicándole desde dentro; es decir, la Cruz pertenece realmente a la esencia divina²⁰.

La cristología elaborada por Moltmann en su obra *El Dios crucificado* encierra formulaciones en las que la dialéctica trinitaria llega a ser extrema²¹. En su obra posterior, más sosegada y orientada al misterio trinitario, *Trinidad y Reino de Dios*, Moltmann intenta mostrar cómo en lo más íntimo de la vida intradivina se vive todo el dolor y desesperación del mundo, en sus expresiones más absurdas y aberrantes. Todo lo que atormenta al ser humano hasta la muerte le atormenta también a Dios. Por eso Moltmann encuentra pleno sentido al texto de la carta a los Romanos en la que se advierte que nada podrá apartar de Dios a quienes comparten con Él los sufrimientos de la Cruz. Para J. Moltmann la doctrina de la *trinidad inmanente*, siendo el núcleo de la *doxología*, forma parte también de

la *escatología*. La trinidad económica queda absorbida en la trinidad inmanente, una vez consumada la historia y la experiencia de la salvación²². Hacia eso caminamos en fe. Y las mujeres forman parte importante de esa historia, por más que se haya intentado ocultar su relevancia.

Dios y las mujeres: historia de una entrañable y pasional relación

No se encuentra, a mi parecer, una imagen que exprese mejor *la relación* –la que podemos concebir en la intimidad del ser divino y la que podemos experimentar en nuestro propio ser– que la de la criatura gestándose en el vientre de la madre. La Escritura estalla en la presentación de esta figura femenina, la figura de un Dios en cuyas entrañas maternas se gesta y pare eternamente la vida.

No es cuestión de hacer exégesis de los muchos textos bíblicos en los que el sustantivo *raehaem* “seno materno” o el plural abstracto *rah^mmim* o *rah^mmin* “misericordia” junto con el adjetivo *raham* “misericordioso” señalan lo que mejor define a Dios en la experiencia creyente de Israel. Pero sí es necesario recordar que la imagen de Dios revelada por estos términos hacen de esta realidad entrañable el mejor “lugar” teológico de lo que Dios es en sí mismo y de lo que es en relación con lo creado y con las criaturas. Toda existencia real, incluso la Realidad divina, está en relación con este *raehaem* original y originante al que Israel conoce como Yahvé (Yo Soy el que Será) y la comunidad cristiana llama “Padre Nuestro”.

Si la teología cristiana se hubiera dejado llevar más por la idea de este Dios que inspira la experiencia relacional y un poco menos por los afanes inquisitorios de la razón especulativa, otros rasgos, muy distintos, se hubieran encargado de mostrar a Dios en la historia como esa Trinidad personal, comprensible y cercana, íntima y real-

²² J. Moltmann, *o. c.*, 177.

²⁰ “La Trinidad económica no sólo revela la Trinidad inmanente, sino que reobra sobre ella. A la *opera Trinitatis ad extra* corresponde desde la creación del mundo las *passiones Trinitatis ad intra*. De otro modo no se podría definir a Dios como amor... El dolor de la Cruz determina eternamente la vida interior del Dios trino”. Cf J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, 1983, 177.

²¹ “Lo ocurrido en la Cruz fue un acontecimiento entre *Dios y Dios*. Fue una profunda fractura en Dios mismo, en cuanto Dios abandona a Dios... Dios murió en la Cruz una muerte sin Dios, y, sin embargo, no murió. Dios está muerto pero no está muerto” (Ver cita en: F. Courth, *o. c.*, 235).

mente presente y pendiente de la vida de los hombres y mujeres del mundo, porque Dios es en verdad una realidad que tiende a manifestar sus relaciones y sus sentimientos más íntimos de forma concreta; y pide igual concreción en aquellos que dicen mantener vínculos de familiaridad con Él²³.

La Trinidad es el *Hogar* de procedencia y pertenencia, el *Crisol* original de toda existencia y el *Aliento* que vivifica continuamente la historia. Por más que esta forma de hablar metafórica pueda parecer abstracta, permite una aproximación a la revelación del Dios trinitario muy cercana al modelo que Dios mismo ha elegido en la tradición bíblica. Todavía inquieta nuestros sentidos la teofanía de Dios en medio del desierto y en forma de *zarza ardiente* que no se consume (cf Ex 3,14s), y Jesús de Nazaret, ¿a qué se refiere cuando él mismo advierte que ha venido a traer *fuego* a la tierra? (Cf Lc 12,49). Él viene a hacernos partícipes de lo que es propio del Padre, suyo y del Espíritu: el Fuego del Amor divino, el único capaz de garantizar y de crear la comunión verdadera entre personas, distintas e iguales.

El final del carácter netamente patriarcal de la religión cristiana se dará únicamente cuando seamos capaces de comprender y aceptar la verdad revelada tras esas imágenes aparentemente mitológicas o simplemente metafóricas, y aprendamos a liberar el afecto del peso absurdo que le impone la rigidez y el control de la racional sinrazón humana, encerrada en las imágenes tradicionales y cargadas del peso de las relaciones personales, tantas veces negativas y destructoras de la verdadera comunión.

...a la sombra de la tienda

El Antiguo Testamento mantiene la ambigüedad entre la fuerza de una Presencia que remite a la mujer como sujeto activo, digno y res-

²³ Cf, Entre otros: Ex 22,20-23; Dt 10,17-19; Jr 22, 15-16; Os 14,4; Ecle 35,12-18; Am 8,4-7 Sal 146. En el Nuevo Testamento, la entera vida y obra de Jesús hablan en este sentido, pero tal vez puedan resultar paradigmáticos los capítulos de Jn 13-15, por concretar algo.

ponsable ante Dios al igual que el varón y a su mismo nivel referencial con él, y la presión ejercida por una cultura religiosa en la que la imagen del varón es sobrevalorada infinitamente respecto a la de la mujer.

La historia "sagrada" de las relaciones Dios-humanidad pasa por la relación Dios-varón; es al varón y no a la mujer a la que le corresponde hacerse interlocutor directo de todo lo que Dios propone o dispone respecto al pueblo. Noé, Abraham, Moisés..., todos los "grandes" son patriarcas; las matriarcas, que obviamente estaban allí, junto a ellos, sirvieron sólo para *preparar* la recepción de los emisarios divinos, o para hacer efectiva la humanización de esa promesa y de esa atención, pero desde la sombra de la tienda o del árbol, en el silencioso recogimiento del hogar, es decir, encubiertas.

Recordemos el episodio fundante de Mambré (Gn 18) en el que Sara, sujeto-objeto directo de la bendición divina, sólo puede escuchar ésta tras la tela de la tienda... Su risa está más que justificada. ¿Cómo habría acogido la promesa del visitante peregrino sentado a su mesa, a la puerta de su tienda, si hubiera podido mirar su rostro y descubrir en la profundidad y seriedad de su mirada la verdad de sus palabras? Pero no, Sara no podía ser objeto de tal dignidad, para eso estaba Abraham.

Una se siente reivindicada ante la astuta agilidad y el dominio intrigante desarrollado por Rebeca, que utiliza la clandestinidad de la tienda nómada para conocer los planes del patriarca y hacerlos fracasar desde la raíz (Gn 27, 5-17), y no precisamente por lo que ésta tenga de astuta y de intrigante, sino porque Dios actúa, según tiene que reconocer el narrador, confirmando aquella *fechoría* que, de alguna manera, cambia la historia. Como modifica la historia la discreta pero indispensable actuación de las mujeres ante la crueldad del poder. Así, las parteras egipcias, la parturienta israelita y la hija y las siervas del faraón (Ex 1-2), sin previa confabulación ni alianza explícita, dan comienzo a lo que sería el principio de la historia de la liberación del grupo mosaico.

Admira la coherente y firme actuación de la juez y profetisa Débora, “madre del pueblo” y “confidente divina”, a pesar de no sustentar poder institucional alguno (*Jue 4-5*); ella, por sí misma, representaba lo mejor del pueblo y sus legítimas aspiraciones de justicia y libertad, sin ostentación y sin complejos. Como son de admirar las mujeres que supieron reconocer la actuación de Dios allí donde se hacía imposible el acto fecundante del varón, en su matriz seca y estéril, mujeres que, como en el caso de la madre de Sansón, ni siquiera tienen nombre reconocido, ya que es simplemente “la mujer de Manoí” (*Jue 13*). Este texto en concreto resulta programático en cuanto a la anunciación relatada en *Lc 1, 26s*; en ambos textos son las mujeres las destinatarias de la teofanía divina y las que reciben instrucciones acerca del hijo engendrado en su vientre.

Hay tantas *relaciones ocultas* de Dios con las mujeres en la historia llamada “sagrada”, que no es sino el reflejo de la historia en general que, tras el protagonismo ejercido por los hombres, bien podría pensarse en narrar este encuentro entre Dios-Humanidad de otra forma. ¿Podríamos? Tal vez sí. Desde las primeras líneas del Génesis nos hemos acostumbrado a ver como interlocutores privilegiados frente a Dios a los seres humanos pertenecientes al género masculino, por eso resulta tan enormemente impactante y genial esa *relectura de la Biblia* propuesta por el feminismo²⁴.

La teología feminista descubre un nuevo rostro de ese Dios relacional, un rostro que se oculta y camina a hurtadillas junto con la mujer, que se hace cómplice de sus *veleidades*, del mismo modo que parecer actuar con descarada condescendencia frente a los alardes de prepotencia *varoniles*²⁵; pero, sobre todo, lo que Dios apoya son

las ganas de vivir y de defender la vida. Aunque el Dios llamado “padre” por Israel (*cf Is 63,16*) pudiera apartar airado su rostro del hijo infiel, el Dios que se compara a sí mismo con las “entrañas maternas” no puede abandonar ni abandona a su criatura (*cf Is 49,15*). Esto es sencillamente lo que sabemos realmente del Dios que se acerca a la historia para humanizarla y liberarla.

La historia de Eva, releída en esta clave, es una hermosa historia de condescendencia y atención divina. Eva ha usado de su libertad y ha *desobedecido*; no ha escuchado la palabra de la restricción, sino que se ha escuchado a sí misma. Es, según el relato bíblico, la primera criatura que emancipa su criterio y lo libera frente a un criterio *superior*. Pero resulta que el otro interlocutor en el asunto es el propio Creador; sus palabras tienen un peso que Eva hubiera debido tener en cuenta, y lo tuvo, pero no suficientemente. Así que ahora tiene que responder directamente a Aquel que la llama para pedirle explicaciones del acto realizado: “El Señor dijo a la mujer: ‘¿Qué has hecho?’ Ella respondió: ‘La serpiente me engañó y comí’”. (*Gn 3,13*). El diálogo, si no fuera por la carga de culpabilidad que ha arrastrado por los siglos y el tono de endurecimiento de la palabra divina que siempre se nos ha sugerido, resulta conmovedor: Dios se acerca, como un amigo a sus amigos y, más allá de cualquier juicio condenatorio, incluye en su diálogo una bendición eterna que supone posteridad y capacidad, si bien dolorosa, porque sentir el sufrimiento está en nuestra condición como lo está el sentir el gozo, el ser transmisores de la vida que hemos recibido.

Salir del *paraíso* supone dominar la tierra y ser fecundos. ¿Es esto una maldición? La automaldición consiste en no haber comprendido la necesidad de permanecer juntos los dos miembros iguales de la única *imagen divina*: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya; a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó” (*Gn 1,27*). Pero hay otra cuestión, reconocida en las páginas bíblicas y olvidada con mucha frecuencia en la práctica, si bien no en la teoría: la creación entera es *imagen* del Creador: “Pues lo que se puede

²⁴ En el campo de la teología española tenemos una preciosa obra, publicada en esta misma colección *En clave de mujer*: I. Gómez-Acebo (Ed.), *Relectura del Génesis*, DDB, Bilbao, 1997. Es un trabajo que se suma a la ya clásica obra de L. M. Russell (Ed.), *Feminist interpretation of the Bible* (Traducción española: *Interpretación feminista de la Biblia*, DDB, Bilbao, 1995).

²⁵ Un formidable ejemplo es la figura del mismo Jacob (*Gén 28*); y más aún la del rey David (*2Sam*).

conocer de Dios les está manifiesto, ya que Dios se les ha manifestado. Desde la creación del mundo, su condición invisible, su poder y divinidad eternos, se hacen asequibles a la razón por las criaturas" (Rm 1,19-20a).

Son demasiadas las imágenes divinas que han debido permanecer ocultas con el único fin de salvaguardar el poder de la *imagen omnipresente* del varón. Ya es hora, si no de destruir esa imagen, sí de bajarla del pedestal inmerecido en la que se ha colocado. Dios no es hombre, ni mujer, ni creación. Es Dios. Y los hombres, las mujeres y la creación son *imagen* del Dios que ama relacionarse con los suyos y hacerlos partícipes de su propia vida (Jn 3,16; Gál 4,4-6).

Habrà que sacar a la luz, poco a poco, esas parte de la imagen que se ha negativizado y cuya negatividad ha impedido mostrar el rostro de Dios volcado desde su profunda e insondable intimidad hacia nosotros. Las mujeres comienzan a denunciar que este afán de culpabilizar, de negar y de marginar lo femenino a la hora de hablar del Dios revelado en la historia, es erróneo y contrario a ese único y verdadero Dios: Uno y Trino. Habrà que hacer un gran esfuerzo por no destruir lo valioso de la tradición heredada, pero a la vez y con mucha mayor intensidad, habrá que hacerlo para sacar a la luz lo mucho destruido a través de ella.

De la libertad relacional de Dios a la relación acomplejada con Dios

Las relaciones que Dios ha mantenido y mantiene con la humanidad se ven rodeadas de una serie de prejuicios que, en la práctica, niegan toda gratuidad y ridiculizan o estigmatizan la misma libertad divina ejercida en este campo relacional. Es muy significativo el comentario del evangelista en la narración del episodio del encuentro de Jesús con la mujer samaritana. Dice que sus discípulos "se maravillaron de verlo hablar con una mujer" (Jn 4,27). Y la maravilla continúa.

Resultan asombrosas las relaciones que Dios entabla con las mujeres en el Antiguo Testamento, su complicidad con ellas y con sus planes o deseos. Pero resulta aún más asombrosa la relación personal que Dios se atreve a entablar con una mujer llamada María, natural, al parecer, de un pueblo de la Galilea palestina llamado Nazaret; *relación* que tiene como resultado nada menos que la gravidez de la joven por obra de la Fuerza de lo alto, que engendra en su vientre al Hijo unigénito de Dios (Lc 1,26s). Esta intimidad relacional entre Dios y la mujer rompe todos los esquemas concebidos hasta el momento; ni siquiera los más atrevidos pensadores del Antiguo Testamento hubieran podido imaginar un protagonismo tal de la mujer en la relación con Dios, en asuntos que concernían tan directamente al cumplimiento de las promesas mesiánicas.

De hecho, el texto paralelo, Mt 1, 18-25, se encarga de dejar, naturalmente, a María a la sombra de José, el interlocutor elegido para conocer los detalles del embarazo y para llevar a cabo los pormenores del caso: poner al hijo el nombre adecuado, proveer a su seguridad, etc. María, en este texto mateano, parece ignorante de todo, incluso de su embarazo: "resultó que estaba en cinta", aunque sí advierte con toda claridad el narrador que el responsable de tal situación no es el varón al que la joven estaba prometida, sino "el Espíritu Santo". Cabe pensar que algún tipo de relación personal, de conocimiento mutuo de intimidad, debía tener María con este Espíritu del Señor que la *abraza* toda entera haciendo de ella "la llena de gracia", ¿verdad? Menos mal que Lucas se encarga de llenar el vacío informativo²⁶.

En el texto lucano se nos ofrece una pequeña e inusual muestra de la libertad con la que Dios parece tomarse los vínculos relacionales, más allá de los cánones establecidos por las rígidas normas cultu-

²⁶ Mercedes Navarro analiza el tipo de narrativa que ofrece el texto de Lc 1,26-38 en su trabajo "El símbolo de María en la perspectiva de la psicología de la religión", en *María, mujer mediterránea, o.c.*, pp 129-200 (cf 183s); y en otros trabajos anteriores, entre ellos *María, la mujer*, Madrid, 1987.

rales, eminentemente patriarcales. La experiencia relacional de María con la divinidad no será la única en el Nuevo Testamento, aunque sí lo es la forma, el fruto y el contenido de esa relación. Otras mujeres se verán asombrosamente reconocidas por la atención que les prestaba el Hijo de Dios nacido de sus entrañas, y asombrosamente interpeladas por Él. Serán textos mínimos, apenas insinuados, pero igualmente inevitables²⁷. Dios, no sólo no excluye a nadie de su relación personal, sino que toma a la mujer como interlocutora privilegiada de aquello que es realmente lo más íntimo de sí mismo: su misericordia.

En este sentido, y sin meterme a exégeta, quisiera llamar la atención sobre el milagro narrado en Lc 7,11-17. El contenido me parece de lo más significativo en el sentido relacional. En ese texto Jesús ve la tragedia que vive la mujer; sus lágrimas le mueven a compasión, a sentir el dolor que ella está experimentando en esos momentos: no sólo van a enterrar a su único hijo; en lo más real y profundo, la van a enterrar a ella. Su vida ya no cuenta nada, más le valiera acompañar al hijo en el mismo féretro y no detrás. En ese momento de encuentro personal de Jesús con aquella dolorosa situación, a Él no le conmueve el joven muerto, sino la madre viva. Al devolver la vida al hijo, en realidad a quien resucita es a la madre.

Muchas de las relaciones que Dios entabla con la humanidad a través de la persona concreta de una mujer, sea cual sea su nombre, son relaciones motivadas por la conmoción de sus entrañas misericordiosas, y encuentros que buscan siempre dar vida, no a los muertos en sentido físico, sino a los muertos que caminan detrás de la muerte, sin una esperanza a la que agarrarse para continuar viviendo. La situación de las mujeres frente a los varones cambia

²⁷ Bastaría con hacer un escrutinio en este sentido a través de los evangelios. Señalo algunos textos lucanos que pueden servir de orientación Lc 4, 38-39; 7, 11-14. 36-50; 8, 1-3. 19-21. 43-48; 10, 38-41; etc.

desde la perspectiva de la libertad relacional mostrada por Jesús; su mensaje es claro: Dios las mira a ellas, se fija en ellas y las atiende personalmente. En la iglesia primitiva de los comienzos se perfilaba perfectamente este cambio. Hubiera sido posible ver en María Magdalena/Pedro una nueva *pareja originante* de una nueva comunidad relacional divino-humana. Ambos líderes pudieron reconocer personalmente la categoría relacional que Jesús había entablado con ellos y, desde esa categoría recién estrenada, pudieron sentirse responsables de infundir un nuevo giro a las relaciones comunitarias en las que las mujeres y los hombres caminaran unidos y construyeran juntos la comunidad del Reino.

Pero no fue así. La *inmanencia* relacional que Dios había inaugurado en Jesús fue devuelta a la *transcendencia* absoluta y aquí, en el mundo, se consolidó la imagen feudal del Dios-Padre-patrón al que sólo se puede acudir a través de intermediarios autorizados, varones, obviamente. ¿Tiene esto algo que ver con la experiencia y el mensaje de Jesús, el Cristo?²⁸ Sabemos que no. Pero no resulta fácil soltar las amarras de la historia, por más que la Iglesia misma reconozca en esa historia la mano del hombre manipulando la obra de Dios.

La *libertad relacional* de Dios puede quedar convertida por la historia y en la historia en una *relación acomplejada*. Los complejos de superioridad y de inferioridad de los que hacemos gala en nuestras relaciones interpersonales y confesionales pueden llevar al traste la libertad con la que Dios ha querido dotar las relaciones personales, que debieran ser *iconos* de las relaciones vividas en la intimidad de

²⁸ Qué bien nos hace escuchar estas palabras en boca de Jesús: “¡Te doy gracias, Padre, Señor de cielos y tierra! Porque, ocultando estas cosas a los entendidos, se las has revelado a los ignorantes. Sí, Padre, ésta ha sido tu elección. Todo me lo ha encomendado mi Padre. Nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre y quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo decida revelárselo” (Lc 10,21-22). Y la decisión ya ha sido tomada, acaba de decirlo: los que a los ojos de todos pasan por *ignorantes*, pero en la relación de amistad y filiación con Dios son *privilegiados*.

la Trinidad divina. Es aquí donde creo interesante reconocer algunas de las claves propuestas por la teología femenina en relación con el Misterio de la Trinidad.

• 2. La "experiencia" como *posibilidad* en el encuentro con el Dios relacional

Dejamos el camino que nos ofrece la "imagen" como posibilidad de acceso al Dios trino y nos introducimos por este otro tan íntimamente relacionado con el anterior, pues, ciertamente, la "imagen" favorece la experiencia y ésta confirma la validez de la otra. La experiencia es para muchos teólogos y teólogas contemporáneos/as el ámbito privilegiado de conocimiento y acceso a la realidad divina²⁹. Según A. Vergote, "experimentar" es el modo de conocer por la aprehensión intuitiva y afectiva de las significaciones y los valores, percibidos a partir de un mundo preñado de signos y de llamadas cualitativamente diferenciadas. Es el movimiento espontáneo involuntario, en virtud del cual el ser humano se encuentra interpelado por el mundo, por un objeto o por otro sujeto³⁰. Este sentido del término se descubre a través del significado etimológico del mismo: la raíz *ex-perior* viene del verbo griego *peirao*, que significa arriesgarse, correr un peligro para alcanzar alguna cosa, hacer el intento, probar algo. Tiene a su vez que ver con *peritus* y con *peritia*. Según esto nos encontramos con, al menos, tres claves que descubren la naturaleza de toda experiencia, también de la experiencia de Dios: el que experimenta de verdad tiene que probar la realidad tal como se le presenta y arriesgarse para adquirir el conocimiento profundo que ella depara y, de alguna manera, dominarla.

²⁹ Me parece muy buena para profundizar el tema la obra de J.M. Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1962. También, respecto al concepto "experiencia religiosa" Cf A. Vergote, *Psicología religiosa*, Madrid, 1975, 46.

³⁰ Cf A. Vergote, *o.c.*, 46.

X. Pikaza, teniendo en cuenta los planteamientos de X. Zubiri y K. Rahner, añade tres elementos muy interesantes a este sentido profundo de la experiencia: la *apertura* hacia el mundo de la realidad externa y el mundo de la realidad interna; el *tanteo*, entendido a modo de cierta inseguridad propia y típica del ser humano, y la *profundidad-fijación significativa*, que reconoce como el surgimiento de un modelo cultural que acaba siendo aceptado y transmitido por un grupo social como forma concreta de concebir y vivir; el marco interpretativo de toda la realidad³¹. Y es especialmente interesante en cuanto al modo de experimentar *diferente* que tienen las mujeres. La manera de experimentar que tenemos las mujeres aporta unas connotaciones muy significativas, aunque éstas no sean, en modo alguno, exclusivas; importa la percepción de la realidad y la comprensión intelectual de la misma, pero en nosotras cobra mucho relieve la intuición y la afectividad.

*Las relaciones a través de la variable "género": dificultades y esperanzas*³²

Las mujeres solemos tener un conocimiento de la realidad por aprehensión perceptiva, que es anterior e interior respecto a la racionalización de lo percibido. Conocemos empática e intuitivamente, es decir, poniendo en marcha mecanismos inconscientes que suelen ser previos a la actividad racionalizadora de la mente. Es una forma más *afectiva* de contacto con la realidad, lo cual no implica que tenga por ello que ser menos *efectiva*. La inteligencia afectiva y rela-

³¹ Cf X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca, 1981, cf especialmente pp.28-38; aunque son muy interesantes en este sentido la entera I y II parte de la obra señalada.

³² Estas páginas le deben mucho a los trabajos realizados por M. Navarro Puerto sobre *Trinidad y teología feminista*, a su empeño por poner a las mujeres, en todos los campos en los que ella competentemente se mueve: psicología, exégesis, teología, narrativa, arte, en el lugar que les corresponde por derecho propio de humanidad. Agradezco su generosidad al compartir conmigo opiniones y escritos personales aún no publicados.

cional como vía para conocer la realidad, interna o externa, funciona a distintos niveles que la inteligencia efectiva y racional de la que se jactan, por lo general, los hombres. Puede que ésta sea la opción que nos ha dejado la historia y es una forma válida y humanizadora, pues, como bien sabe hoy la psicología, hay muchas clases de inteligencia, sobre todo si hablamos de inteligencia aplicada a la experiencia de Dios³³.

Pero, ¿se puede hablar de una experiencia íntima de Dios que sea específica de las mujeres?, ¿cabe hacer estas diferencias de género dentro del carácter relacional de la fe? Pienso que sí. Todo lo que se ha estructurado a nivel teórico-teológico se ha formulado teniendo presente, sobre todo, la realidad masculina, el mundo de los hombres, dando por supuesto que las mujeres participan de ello en la medida en que son seres humanos (implícitamente subordinado). Sin embargo, un análisis crítico descubre que esta formulación y articulación tiene unos contenidos tales que llevan a las mujeres a sentirse extrañas y distantes, aun cuando, en forma general, sepan que todo eso es suyo, que les pertenece en igual medida que a los hombres.

La experiencia relacional de las mujeres respecto a Dios está hecha, ciertamente, de una especie de *intuición* del Misterio, de *apertura* al Otro, de *tanteo* afectivo y de *fijación* significativa. Pero cuando surge la pregunta ¿qué pretende *conocer* la mujer que no haya sido ya conocido y analizado y sistematizado por el hombre?, o ¿de qué pretende tener ella experiencia sin contar con la experiencia de los varones acreditados?, la respuesta, todavía, surge con dificultad, con timidez, con suma inseguridad. Y no es de extrañar. Las mujeres saben que existe una distancia real entre el estímulo de la fe, que es Dios mismo acercándose, haciéndose accesible y relacional en la Encarnación del Hijo, y la respuesta que se ofrece a dicho estímulo

³³ Un estudio excelente acerca de este tipo de *inteligencia* experiencial que alcanza una extraordinaria madurez psicológica se encuentra en la obra de M. Navarro Puerto, *Psicología y Mística. Las Moradas de Santa Teresa*, Madrid, 1992.

en el ámbito de la institución eclesial. La *formulación y comunicación* del significado de la revelación del Dios cristiano ha sido entendida como no-distancia del Misterio real que se elude dentro de esa misma revelación³⁴. Con frecuencia, la crítica feminista es tachada de pura subjetividad, como ilusión e invento, cuando no de patalética histórica. La estructura eclesial unida a una cultura androcéntrica y transmitida en moldes culturales machistas, ha ignorado a la mujer como sujeto pensante, aunque ciertamente reconoce su papel predominante en la acción transmisora de esos mismos moldes y contenidos³⁵.

No nos cansaremos de denunciar una cultura patriarcal donde las mujeres son dominadas o silenciadas, reprimidas o despreciadas. Ellas han vivido una experiencia de Dios, en su misterio de comunicación personal, que la teología, en su mayor parte, no ha asimilado ni hecho suya. Por eso la teología, en gran medida, no se ha transformado ni ha transformado, no se ha convertido ni ha convertido; no ha sido significativa para una gran mayoría del pueblo creyente, en su mayor parte, mujeres.

La experiencia teológica de las mujeres pasa a través de la comunicación relacional, por el afecto. Las mujeres son, por lo general, comunicativas –ciertamente, con expresiones diferentes según las formas culturales– y sienten una imperiosa necesidad de *darse* en esa comunicación. El problema, en cuanto a la experiencia del Dios

³⁴ Pongamos como ejemplo la secular *identificación* de la Iglesia con el Reino de Dios, o la pretensión de reducir lo carismático a la función institucional. El esfuerzo por señalar la *diferenciación* continúa a nivel teológico. Las mujeres tenemos aquí mucho que aportar en bien de la misma comunidad creyente.

³⁵ Cualquier hombre, sobre todo perteneciente a generaciones ahora adultas, estaría dispuesto a reconocer que los contenidos más firmes de la fe y tal vez los más auténticos, los ha recibido a través de la figura materna, en el hogar, que era la única cátedra apropiada para las mujeres. Y muchos estarían dispuestos a culpabilizar a las mujeres de hoy del abandono de esa *hermosa* cátedra, sin molestarse en absoluto en analizar si detrás de esa concesión honorífica no se esconde el deseo de que se les deje en paz a otros niveles que todavía consideran campo exclusivo de su género. Así están las cosas, aún en la mentalidad de generaciones más jóvenes...

relacional y a la teología que de ella se deriva, se plantea más o menos en estos términos: ¿cómo entablar esa relación comunicativa de interioridad afectiva?, ¿qué lenguaje debemos usar?, ¿a quién nos tenemos que dirigir? Se han ensayado muchos modos y muchas formas de comunicar la experiencia teologal y teológica de las mujeres en diferentes lugares de mundo; unos más acertados que otros: de cohesión y apoyo mutuo entre las mujeres, de denuncia y exclusión de los hombres, de cooperación entre ambos sexos, de integración, de inclusión... Todavía no se logran avances demasiado significativos, sobre todo, porque ahora que muchas mujeres creemos haber entendido que no se construye nada con la exclusión de los hombres en este campo ni en ningún otro, vemos con asombro que son ellos mismos los que se excluyen de este proceso dialogal³⁶.

Lo cierto es que la experiencia teológica de las mujeres tiene su centro nuclear en la relación interpersonal, tanto con Dios como con la entera sociedad humana y, por tanto, si se quiere reconocer de una vez la aportación femenina en este campo, se tiene que mimar la comunicación a todos los niveles, comenzando por la valorización de la palabra, en todas sus formas, porque todavía, en cuestión de comunicación y sistematización de experiencias teológicas, lo femenino sigue siendo una realidad marginal que se enfrenta a numerosos problemas. El primero de ellos, la poca significatividad que las mujeres tienen dentro de unas culturas, unas sociedades y unas iglesias que se resisten a cambiar su forma de pensar y de actuar claramente androcéntrica.

³⁶ Algunos muestran claros síntomas de inmadurez relacional o exagerados complejos de superioridad de los que no logran liberarse. En el ámbito eclesial, pero no en exclusiva, se puede observar que con frecuencia sienten, aunque no todos estén dispuestos a declararlo, que frente a las reivindicaciones *feministas* peligran su propia identidad de *hombres de iglesia*, de *teólogos* competentes, de *pastores*... En la mayoría, sin duda, no habrá mala voluntad, simplemente no saben qué hacer ni cómo reaccionar; la formación clerical y teológico-cultural recibida no les capacita para ello. Se avanza con dificultad en este nuevo modelo, todavía en filigrana, de relaciones hombre/mujer dentro de la Iglesia y dentro del quehacer teológico.

Como advierte M. Navarro, habría que recuperar la historia de la experiencia religiosa de las mujeres en todas las notas precedentes y formularlas adecuadamente. Esto no se puede hacer con el tipo de historia que tenemos, ni siquiera con la forma en que nuestra religión judeo-cristiana entiende lo que llamamos *historia de la salvación*. Incluir a las mujeres es romper el modelo y eso es peligroso, afirma esta psicóloga, biblista y teóloga. La recuperación histórica se va haciendo lentamente, pero está en constante avance. Posiblemente la actuación decidida de las mujeres lleve pronto a una reformulación del concepto de *salvación*, diferente a la formulación que ahora conocemos; una salvación históricamente realizada por un Dios que es Trinidad y que es vivido en la vida del creyente realmente como Dios en relación comunicativa, no como un monoteísmo apenas barnizado de la idea del Dios trinitario. Las consecuencias prácticas de esta *resurrección* del cristianismo trinitario casi no las podemos imaginar en estos momentos.

Merece la pena, antes de avanzar en la línea que proyecta la teología trinitaria esbozada por mujeres, hacer un breve recorrido a través de las claves más significativas que sostienen el entero Tratado sobre la Trinidad, desde el cual tenemos que afirmar nuestra fe en el Dios Relacional, pues no tenemos otro.

II. Dios, *Trinitas in unitate*

Con Agustín nos encontramos en el núcleo del pensamiento teológico trinitario de la patrística, si bien es Tomás de Aquino el que recogerá gran parte de su tradición y de las tradiciones posteriores a Agustín hasta hacer aflorar la imponente estructura que mantiene el tratado teológico a lo largo de los siglos.

Este esfuerzo de sistematización, hasta donde yo conozco, no ha alcanzado en la teología elaborada por mujeres un relieve significa-

tivo, lo cual no significa que no se esté en ello. La obra agustiniana³⁷ fue sin duda el mejor compendio de toda la problemática que el tema del Dios cristiano planteaba entre los siglos IV y V, y sirvió de punto de referencia y de empuje a todas las reflexiones posteriores sobre la Trinidad de los teólogos tanto de oriente como de occidente. La teología trinitaria surge del esfuerzo por aproximar la vida de los creyentes a la comprensión del misterio inefable de Dios y expresarlo de un modo entendible para los miembros de la comunidad cristiana y de la sociedad pagana en la que ésta se desenvuelve durante los primeros siglos del cristianismo. La finalidad teológica hoy no ha cambiado de objetivo: los miembros de la comunidad cristiana, hombres y mujeres, necesitan saber en qué Dios creen y si realmente este Dios tiene algo que decirles, personal y comunitariamente.

Con frecuencia nos encontramos ante la problemática que presenta la complejidad de una fe que confiesa un Dios *Uno-en tres Personas distintas*. Las/os creyentes de hoy también necesitan sentirse estimulados para profundizar tanto intelectual como afectivamente en el Dios trinitario, gratuitamente manifestado en Jesucristo y en la comunión de su Espíritu. Ésta es, también ahora, a principios del XXI, una misión y un compromiso más que profundo e inquietante al que la Iglesia debe responder con capacidad creativa y abierta; tanto más cuanto se requiere ya la perspectiva de lo femenino en esa reflexión.

• 1. En el Principio existía la "RELACIÓN"

"Al principio ya existía la Palabra y la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios..." (Jn 1,1s)

La revelación del Dios de Jesucristo se manifiesta en "la Palabra", en la Encarnación del Verbo. Qué hay más allá de esta Palabra nos es

³⁷ Agustín de Hipona trabajó en su obra *De Trinitate* durante casi veinte años y la llamó "tarea laboriosa". Esta obra es, a juicio de algún autor moderno, "el más importante monumento literario dedicado a la especulación teológica trinitaria". M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (MBTh), Münster, 1962, 2.

imposible siquiera imaginarlo puesto que, según el testimonio evangélico, "todo existió por medio de ella". Para unos es posible pensar el "Principio" (*Origen sin origen*) como una expresión del vacío abismal, de la *Nada*; para otros, ese mismo "Principio" es una realidad tan misteriosa como absorbente, el *Silencio* o el *Caos* cósmico en el cual cada existencia tiende a perderse y a disolverse en una oscuridad sin fondo y sin fin. Es extraño, pero *Nada* y *Silencio caótico* parecen ser las imágenes más comunes de Dios en nuestro mundo actual, moderno y, mucho más, postmoderno. Y, sin embargo, todo el mensaje de la vida y de la persona misma de Jesús puede ser entendido desde esta perspectiva relacional que indica el Prólogo de Juan: La *Palabra* que estando vuelta, orientada a Dios desde la eternidad, se vuelve al mundo creado, encarnándose, haciéndose hombre concreto, para ser *Dios en relación* con nuestra humanidad.

En términos psicológicos o sociológicos la negación de la palabra, de cualquier palabra, de la palabra que se da o de la palabra que se acoge, es decir, del medio relacional humano por excelencia, es una de las mayores violencias infringidas a la propia condición humana; una verdadera actitud e incluso acción aniquiladora de la vida. Comunicar y comunicarse por medio de la palabra significa, en cambio, otorgar lo más íntimo de sí y acoger lo más íntimo del otro, aquello que nace de la raíz intrínseca de un ser y lo hace único e irreplicable. Por eso, el carácter primordial del lenguaje (sea cual sea el sistema de símbolos que use) es hacerse ser comunicativo, relacional, es decir, "relativo a...". La palabra comunica siempre intimidades, si no lo hace es, en realidad, una relación desvirtuada, degenerada y degenerante. Éste parece ser el mensaje general y fundante de los orígenes (*Gn 1-2; Jn 1, 1-18*). El evangelio de Juan se abre con esta afirmación absoluta: "En el Principio era la Palabra y la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios" (*Jn 1,1*). La Palabra *revela* –en el sentido teológico del término, que significa tanto desvelar como ocultar una realidad– el "origen" en Dios (no el origen de Dios, que no lo tiene), porque es Dios mismo.

Pero esta *Palabra* dicha en el mundo, creadora y encarnada en la historia, ni se disuelve en la realidad material e inmaterial del cosmos, ni por esa comunicación gratuitamente recibida queda éste anulado. La autocomunicación de la intimidad del ser divino a la creación conserva intacta la transcendencia de Dios; es, por sí misma, comunicación intrínsecamente dialéctica como, por otra parte, lo es en cualquier otra relación interpersonal: Dios es más grande que cualquier donación suya, incluso más que la donación de su propio Verbo. La donación relacional o comunicativa no elimina las diferencias entre Dios y el mundo, como tampoco la relación interpersonal rompe la individualidad original e íntima de la persona. Se comprenda o no, aun desde nuestra experiencia cotidiana, la palabra intenta siempre acercar intimidades, desvelar realidades, abrir profundidades. La belleza de la palabra ni se manifiesta ni se descubre si no existe esta intencionalidad comunicativa de fondo.

Cualquier principio de la relación entendida en este sentido de revelación tiene que ser expresado por la palabra; palabra traducida, si se quiere, no en lenguaje, en palabra articulada, sino en gestos o signos significativos. Lo importante es lo que con esa "palabra" se quiere transmitir, el contenido relacional que aporta, no el mero decir. La encarnación del Verbo no tendría hoy ninguna importancia para nosotros si con ella no se nos hubiera revelado su condición divina y la posibilidad que tenemos los seres humanos de participar de esa misma condición.

• **2. Aproximación al sentido teológico tradicional del término "relativum"**

Que Dios mismo tenga en su "Origen", es decir, en su "Seno íntimo", en lo que podemos entender como su "Esencia", la comunicación relacional, es un aspecto tenido muy en cuenta por la teología trinitaria de *las relaciones* intradivinas desarrollada por teólogos de la talla de Agustín, Ricardo de san Victor, Alejandro de Hales o Buenaventura, entre otros; pero que *la Relación* sea la esencia intrín-

seca de ese *Origen* es más difícil entenderlo, sobre todo si hacemos que ese "sin ella no se hizo nada de cuanto llegó a existir" joánico diga algo de Dios mismo, en sí mismo. Y lo que expresa es que el *Principio* de Dios es la *Relación*, no sólo comunitaria, sino *comunicativa*, de las tres Personas divinas: "la relación en Dios no es como un accidente adherido a un sujeto, sino que es la misma esencia divina, por lo cual es subsistente, ya que la esencia divina subsiste", decía Tomás de Aquino³⁸. Y es que para Tomás las relaciones constituyen a las personas divinas, de forma tal que si pudiéramos pensar a Dios sin estas relaciones, hipótesis imposible, nos quedaríamos ya sin la esencia del Dios cristiano y, por ende, sin el Dios revelado como único y verdadero Dios. Los tres elementos tradicionales reconocidos en la relación: el *sujeto*, el *término* y el *fundamento*, tratándose de Dios (paternidad, filiación, espiración) debemos entenderlos en su absoluta simplicidad y unidad, acentuando infinitamente la *referencia* intrínseca entre las personas (Padre, Hijo, Espíritu Santo). Los seres humanos podemos sentirnos en relación relativa con otros seres, pero Dios es relación absoluta en sí mismo; es *Relación*: el "Padre" no existe antes de ser "Padre", sino que es "la paternidad". Dios es en sí "paternidad", "filiación", "espiración amorosa"³⁹. Pero ¿por qué tres en relación y no más? Conocer a Dios como centro de una relación comunitaria de Tres, y nada más que Tres, iguales, es sin duda mucho más complejo que conocerlo como el *Uno* distinto y distante, absolutamente transcendente o innumerable e infinitamente *Plural*; y es mucho más complicado también a la hora de hacer de ese Dios trinitario modelo en el que nos miramos para encontrar el sentido de la propia existencia relacional, no abstracta, sino concreta.

Si nos dejamos llevar de la intuición agustiniana, sabremos que lo *relativo* y concreto es lo opuesto a *sustancial* y *abstracto* en el sentido

³⁸ Tomás de Aquino, Sth I, q.29, a. 4, in c.

³⁹ Para todo el tema de "relaciones subsistentes" en términos de teología sistemática, se encuentra un buen resumen en el diccionario teológico *El Dios cristiano*, Salamanca, pp 1227-1236.

de que no todo lo que decimos de Dios lo referimos a su ser sustancial, sino que tenemos en cuenta a los Tres que son relativos entre sí: el “Padre”, el “Hijo” y el “Espíritu Santo”, y que no pueden no serlo. Recurriendo a la analogía psicológica, Agustín ofrece una excelente vía de aproximación a esa *relatividad ad intra* que se produce en la divinidad, y lo hace a través de la psico-afectividad humana, encontrando en la interioridad del ser humano *tres* imágenes, que son *una* en realidad, de la Trinidad. Él lo denomina: *mens - notitia - amor*; una *trinidad* en la *unidad* de la persona; tres cosas distintas pero perfectamente unidas e iguales, sin mezcla ni confusión. La *mens* es la capacidad de autoconciencia (*notitia*) y de autoconocimiento (*amor*) que alguien posee de sí mismo. Cada expresión tiene su propia e inconfundible subsistencia; no obstante, se encuentra indivisiblemente en las otras dos. Son las tres operaciones inmanentes que Agustín descubre en el alma humana y que tienen como objeto central el conocimiento y el amor que el alma se tiene a sí misma.

Agustín da un paso más acerca de esta *trinidad psicológica* y habla de *memoria sui, intelligentia, voluntas*. “Memoria” significa en este contexto agustiniano “presencia de sí”: “La memoria, como vida, mente y sustancia, está referida a sí misma; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo se puede afirmar en lo que respecta a la inteligencia y a la voluntad”⁴⁰; son tres funciones pero una misma realidad. Avanzando por esta vía, Agustín concluye ya en lo más aproximado a la relación, es decir, en lo relativo del alma, no sólo consigo misma, sino con Dios, y nos define esa *relatio* como *memoria Dei, intelligentia, amor*. Aquí el alma no sólo se conoce, se ama y está presente a sí misma, sino que conoce y ama a Dios, al que se encuentra íntimamente unida. El problema que presenta esta analogía recogida del alma humana es que, por mucho que el alma se encuentre íntimamente unida a sí misma y a Dios, nunca

podrá estarlo en el sentido en que Dios está *amándose, conociéndose y siendo presente* a sí mismo. Y, por otra parte, aunque Dios está siempre en lo más profundo del ser humano, el ser humano no siempre acepta estar con Dios ni ser relativo a Dios.

• 3. Dios, amor perfecto en relación: la difícil interpretación

Ricardo de san Víctor (m. 1173), eslabón perfecto entre la tradición agustiniana y Tomás de Aquino, argumenta sobre la unidad y la pluralidad perfectas en Dios, desde lo que él entiende por la plenitud de la felicidad que es Dios. Y esta plenitud no se encuentra sino en el amor de amistad, amor que hace “referencia a...”, es decir, amor en relación: un amor relativo a alguien, que es siempre un amor *mutuo*.

La perfección suma de ese amor *mutuo* se encuentra no en el amor de dos, sino de tres, pues evita que el amor del uno para el otro sea un amor egoísta, amor encerrado, *no-compartido*. El amor, para que sea manifestación de una verdadera relación gratuita, tiene que poder ser compartido, entregado por igual a un tercero que es a su vez *condilecto*, amado en común. El amor de Dios es amor de *Amistad* y ésta exige apertura a la pluralidad, alteridad personal y comunicación gratuita. Esa perfección en la felicidad, en el autococonocimiento y en el amor en Dios es tal que parece no precisar repetirse más allá de los Tres términos en los que la metáfora teológica clásica nos da a conocer a Dios: “Padre”, “Hijo”, “Espíritu Santo”.

Lo expuesto es sólo un dato breve y reducido de por dónde va el desarrollo teológico trinitario de la patrística, que sirve de base a la gran elaboración teológica posterior. Aquí sólo intento mostrar hasta qué punto nuestro “conocimiento” de Dios es fruto de las imágenes y de las metáforas que nos hacemos de Él. Hablar del “Dios relacional” es fondear el abismo del Misterio y, como todo abismo, es oscuro y es mucho más lo que “imaginamos” de él que lo que de él podemos conocer realmente.

⁴⁰ San Agustín, *De Trinitate*, 10.

Desde luego, en este gran esfuerzo reflexivo de la fe, la imagen o figura *femenina* de Dios no aparece por ningún sitio, pese a que el Antiguo Testamento ofrece tan grandes y ricos rasgos del carácter maternal de Dios y pese a que Jesucristo mismo ha mostrado esos mismos rasgos en infinidad de ocasiones. La mujer, para la generalidad de la antigua reflexión teológica cristiana, no es digna "imagen de Dios"⁴¹. Al final del enorme recorrido intelectual realizado, el Dios que quiere entablar una relación de amor filial y de amistad con los seres humanos, es colocado a una distancia tal que para conocerle y acercarse a Él, para escucharle y poder seguirle, no hay más remedio que admitir la única *traducción autorizada* de aquellos que, anclados en unas relaciones de *patronazgo*, se sienten llamados a salvar las distancias que la razón ha establecido entre el cielo y la tierra, entre Dios y los hombres, entre Jesús y los cristianos⁴².

Resulta difícil no llegar a creer que Dios, en la simplicidad de la relación que nos ofrece, sigue sin ser *acogido* por los suyos (*cf Jn 1, 11*). Esto se debe a que su llegada hasta nosotros ha sido entendida más como abstracta sublimidad del "poder ordenado", poder que tiene que realizarse y estructurarse en la institución, que como relación entrañable que tiene que ser vivida y transmitida en la comunidad de hermanos y hermanas.

La teología actual elaborada por hombres, quizás más consciente de la necesidad de lo que yo llamo *resurrección* del tratado trinita-

⁴¹ "Las mujeres quedarán sujetas a sus varones. El orden natural para la humanidad es que las mujeres sirvan a los varones..., pues es justo que lo inferior sirva a lo superior. La imagen de Dios está en el varón y es única. Las mujeres fueron extraídas del varón, que tiene la jurisdicción de Dios y es su vicario, puesto que es su imagen. La autoridad de la mujer es nula; que en toda cuestión se someta al dominio del varón. No puede enseñar, ser testigo, dar garantías, sentarse en un juicio. Adán fue engañado por Eva, no al revés. Es justo que aquél que fue inducido por la mujer al pecado la tenga ahora bajo su dirección para que no vuelvan a caer de nuevo por causa de la ligereza femenina". La teología feminista transcribe una y otra vez este texto, del llamado *Decreto de Graciano* (año 1140), que hoy suena completamente absurdo pero cuya influencia nefasta en la formación de algunos "hombres de Iglesia" continúa siendo evidente.

⁴² Interesante la exposición que hace I. Gómez-Acebo en "María y la cultura mediterránea" en *María, mujer mediterránea*, o.c. 37ss.

rio (pues el término *renovación* ya no dice demasiado) busca nuevos términos y nuevas formas de expresar los contenidos del carácter relacional del Dios cristiano; relaciones más cercanas y comprometidas. Por ejemplo, H. Ott opina que el discurso sobre el Dios trinitario debe convertirse en un discurso sobre la existencia humana en la presencia del Dios Trinidad. Ott parte del supuesto de que el ser humano está destinado al encuentro personal con los demás, por lo tanto, el espacio donde tiene lugar la experiencia de Dios es el encuentro y no, como tradicionalmente viene siendo, la pregunta por el ser. Dios "se deja" encontrar por el hombre o la mujer como exigencia y expectativa, como don y auxilio, como invitación eficaz a construir la propia existencia en comunión⁴³. Por eso considero importante acercarnos a alguna experiencia *teológica* del Dios relacional traducida en clave femenina, no sólo por la *novedad* sino, especialmente, por el acento que puede tener esa experiencia, hasta ahora bastante desconocido.

III. El misterio del Dios Trinidad en perspectiva feminista

Me limitaré a señalar algunas de las cuestiones que considero interesantes desde la perspectiva de la teología hecha por mujeres, dejando a un lado el ya tradicional asunto del lenguaje exclusivo utilizado por la teología oficial y con él la crítica al concepto de Dios "Padre"; y no porque no esté de acuerdo en que la teología es, antes que nada, una cuestión de lenguaje, sino porque no me considero experta en este tema, que ya viene siendo tratado magníficamente por otras filósofas y teólogas⁴⁴.

Es verdad que la cuestión del lenguaje sobre Dios desde la experiencia de las mujeres es una cuestión de importancia para el reencuen-

⁴³ Cf. H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube II. Der persönliche Gott*, Göttingen-Zürich, 1969.

⁴⁴ Ver la interesante obra de V. Mollenkott, *Dieu au féminin*, Paris, 1990; y también E.A. Johnson, *She who is*, New York, 1993.

tro con el Dios relacional, pero como todo lenguaje, es sólo aproximativo y, en gran medida, imaginativo, y no podemos absolutizarlo. Se trata sólo de entender de verdad que Dios es *Rûah/Espíritu* y no se somete a ninguna de nuestras conceptualizaciones, vengan del lenguaje masculino o del femenino. Simplemente nos deja balbucir el Misterio, haciéndose Él parte de ese lenguaje tentativo y frágil, Palabra encarnada. Y hasta parece comprender lo que decimos.

• **1. La Trinidad en la perspectiva de la teología feminista. ¿Alternativas?**

Una de las primeras alternativas que se planteó la teología feminista fue la de liberar el lenguaje patriarcal y androcéntrico, rescatándolo de sus propias redes fundamentalistas y exclusivas. Y esto de varios modos, por ejemplo: no absolutizando ni asumiendo pacíficamente lo masculino del lenguaje, denunciándolo y utilizando a la par un lenguaje diferencial de lo femenino. Concretamente, usaron el término *Dios* y sus referencias teológicas, dentro de un nuevo y más amplio campo semántico en el que se incluyeron metáforas de la realidad no personal: el mundo, la naturaleza, las cosas, paso que ya encontramos ampliamente desarrollado en la Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento; pero la búsqueda de metáforas y símbolos personales resulta más desafiante y real, aunque también más arriesgada.

La alternativa del lenguaje comunicativo diferencial

Estamos tan habituadas/os a encontrarnos con términos que pretenden ser inclusivos, pero no lo son en absoluto⁴⁵, que resulta enor-

⁴⁵ Sólo hay que observar el malestar que se crea en un ambiente de clase, en una sala de conferencias, etc., cuando en lugar de utilizar el género masculino "los", "nosotros", "vosotros", nos atrevemos -muchas veces respetando que la inmensa mayoría de oyen-

mamente incómodo, incluso para muchas mujeres, usar otros términos metafóricos aproximativos que digan lo que siempre se ha dicho, pero atendiendo a la representatividad de las mujeres. Veamos un breve ejemplo:

"Dios es la roca firme en la que confío,
y en *ella* he puesto toda mi fe.
Latente en el seno de mi madre, ya me conocía;
antes de que mis miembros estuviesen formados,
ella suspiraba por mí.
Ella recuerda compasiva todos mis movimientos...
Ella es compasiva con los débiles y levanta al abatido..."⁴⁶.

"¿Y si Dios fuera Reina de los cielos?", se pregunta Gail Ramshaw⁴⁷. Tal vez la relación con ese *Dios-Ella* no cambiaría demasiado las cosas, pero, al menos, se lograría inquietar la conciencia monolítica de una cierta visión teológica y doctrinal. D. Sölle nos comparte una experiencia tan sencilla como revolucionaria: "La modificación del lenguaje sagrado de la liturgia es un paso para salir de la prisión; un paso que, por tanto, se experimenta como una amenaza. A manera de bendición, cuatro mujeres recitamos conjuntamente: 'Dios te bendiga y te guarde. Ella haga resplandecer sobre ti su rostro. Ella te dé la paz'⁴⁸. Pero, para llegar a esta relación con Dios y poder llamarla familiarmente "Madre" o hablar serenamente de "Ella", necesitamos aún mucha concientización, comenzando por las mismas mujeres...

tes son mujeres-, a usar los femeninos equivalentes. ¿Es sólo cuestión de norma culturalmente determinada, como me han llegado a decir, o hay algo más?

⁴⁶ Me parece significativa en este sentido la corta pero interesante aportación de Janet Morley, "La deseo con todo mi corazón", en la obra *Teología feminista*, A. Loades (ed.), DDB, Bilbao, 1997, 219-226. (Tit. original: *Feminist Theology*). Las cursivas del texto las he señalado yo.

⁴⁷ Cf. G. Ramshaw, sus artículos "Letras para el nombre de Dios -R y S-P (en inglés: Q y W;Q)"; y "El género de Dios", en la obra citada *Teología feminista*, 228-247.

⁴⁸ D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996, 33 (cf. nota 6).

Desde la parte masculina también se ha intentado un cierto cambio⁴⁹, pero no muy afortunado a los ojos de las teólogas feministas. Ésta es la respuesta al avance propuesto: "Asignando 'él' a las dos primeras personas de la Trinidad y 'ella' a la tercera se reforzaría más si cabe la idea de Dios como un ser sexuado. Un Dios Espíritu Santo 'ella' es inaceptable..."⁵⁰; y no porque no pueda considerarse la proposición, sino por lo que encierra de concepción arbitraria de un Dios en el que lo masculino *predomina* siempre y en cualquier modo.

La incertidumbre y la ambigüedad se multiplican cuando las imágenes responden a moldes prefijados de autoridad, concretamente eclesial, teológica o religiosa. Entonces no hay más remedio que lanzarse a una búsqueda arriesgada y aceptar el desafío *profético* de la libertad que hay que lograr para Dios en nuestros estrechos criterios teológicos y el reto del *apostolado* de la resurrección trinitaria, que se tiene que anunciar *en femenino*, asumiendo las consecuencias de excomunión y descrédito que ese talante puede acarrear y, de hecho, acarrea⁵¹. Aun así, el esfuerzo es válido y cada vez cobra mayor identidad y fuerza teológico-espiritual. Por eso merece la pena saber que se está dentro de ese proceso, aunque para cada teóloga éste tenga un ritmo y un compromiso muy personal y muy concreto.

La teología tradicional, cuando habla de la Trinidad, utiliza siempre el orden "descendente" respecto de las tres Personas divinas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La teóloga Elisabeth A. Johnson⁵² ofrece una inversión significativa; comienza hablando de la

⁴⁹ Ramshaw cita a J.G. Williams, "Yahweh, Women, and the Trinity" en *Theology Today*, 32, 1975. Cf G. Ramshaw, *o.c.*, 244, nota 27.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ En realidad ya son muchas las teólogas que han recorrido o están recorriendo este camino. Nos resultan suficientemente conocidos los nombres de Elisabeth Schüssler Fiorenza, Roseramy Radford Ruether, Uta Ranke-Heinemann, Mercedes Navarro Puerto, Isabel Gómez-Acebo, entre muchas otras.

⁵² Cf Elisabeth A. Johnson *She Who Is*, New York, 1993.

Rûah/Shekinâh divina, continúa con el Hijo y termina con Dios Madre. Mercedes Navarro, en sus cursos sobre *Teología feminista* sigue este mismo orden. Pero ¿qué sentido tiene esta inversión? Creo entenderlo desde esta perspectiva:

La "Rûah", personalidad relacional-comunicativa de la Trinidad

El libro del Génesis comienza la narración de la historia de la salvación revelando la presencia de la *Rûah* que se cierne sobre el caos. A la espiración original, la *Rûah*, le sigue la *Dabar*, la *Palabra* mediadora; con ellas surge el cosmos (la armonía): en el abismo informe emerge la creación. Sobre el *caos* está el Espíritu, en el *cosmos* habita ese mismo Espíritu. La imagen de la *Rûah* es netamente femenina: la vida que alienta y está puesta como punto de partida práctico, al inicio de la existencia, antes de la concreción y del desarrollo de toda relación sobre la tierra, lugar paradisiaco de las relaciones originales del Dios trino (*Rûah*, *Palabra*, *Origen*) con la *alteridad*. Recogiendo los datos ofrecidos en las Escrituras, en los que se atribuye la creación-recreación, la relación con la tierra y el mundo natural, es decir, el don de la vida, su cualidad y su mantenimiento al mismo Espíritu, la formulación eclesial del Credo al Espíritu Santo como *vivificador y santificador*, es decir, como Fuente de vida y Plenitud de la misma.

Si esto es así, la vida misma, con su complejidad abismal, es una mediación originante de la relación dialéctica del Misterio divino dentro de la creación constantemente recreada; de la historia, como realidad dinámica y escatológica, y de la humanidad como lugar experiencial de la *presencia-ausencia* divina. Y esas tres realidades, en cierta forma una, pero distintas, se constituyen analógicamente en sacramento del Dios que es *Origen* eternamente gestante, de su *Rûah* vivificante y de su *Palabra* creadora y encarnada. Aun cuando esta idea sólo pueda ser afirmada como una frágil posibilidad de la Trinidad trascendente en íntima relatividad con la inmanencia creada, podría ser profundizada en términos de fe que busca la inteligencia de lo que cree, para llevarlo a la vida.

El problema es que, en la práctica, los términos en los que se conoce la Trinidad divina –Padre, Hijo, Espíritu Santo–, son las imágenes más cercanas a nuestra experiencia y por lo mismo más fáciles de manipular conceptual y experiencialmente. Con razón se ha dejado en el olvido, a la sombra, la imagen original *entrañable* de la manifestación relacional de Dios en sí mismo y con el mundo. En un mundo regido por la cultura androcéntrica y en una teología elaborada por hombres, resulta sospechoso ese “olvido” secular de la *Rúah* como la mejor revelación de la *Personalidad* divina. ¿No se trata, *inocentemente*, de diluir en la conciencia cristiana ese carácter divino con el que la imagen femenina podría salir fortalecida? La concreción teórica del Espíritu Santo y su fuerza vivificadora sólo aparecen después y allí donde ya se ha consolidado la imagen del Dios Padre, obedecido hasta la muerte por el Hijo. Al Espíritu le toca confirmar todo lo realizado por las dos “primeras” Personas. El Espíritu Santo es realmente la mejor imagen, no de la *feminidad* en Dios, sino de la marginación de *lo femenino*, que alcanza incluso a nuestra idea de Dios. Por eso, identificar el Espíritu Santo con lo femenino de Dios es una concesión no aceptable para la teología feminista que quiere ver en el Dios Trinidad el modelo de la entera humanidad, que es *distinción* en la *igualdad*.

Reinterpretando el nombre de Dios: “Ella, la que Será”⁵³

Lo que podemos entender desde la revelación del ser de Dios, *ad intra* y *ad extra*, tiene mucho que ver con el tetragrama sagrado YHWH. En la exégesis bíblica, el verbo *hayah* significa ser, pero una determinada filosofía lo ha reducido sólo a sustantivo: el que es, olvidando el aspecto dinámico de verbo: el que será. En el tetragrama está incluida la figura de la mujer con mayor fuerza aún que la del hombre.

⁵³ De nuevo son las notas y la intuición de M. Navarro Puerto las que orientan mi reflexión en este punto de hermenéutica bíblico-teológica. Puede verse su libro *Barro y Aliento* –exégesis y antropología teológica de génesis 2-3, Paulinas, Madrid, 1993.

En la narración del Éxodo el mismo Dios, manifestado en la *zarza ardiente*, se presenta a Moisés con rasgos vitales, como las *entrañas* (femeninas/masculinas) que arden en preocupación, sufrimiento y desvelo por el pueblo. En el marco de esa misma revelación y de la misión de Moisés, la actitud y las acciones de la hija del faraón son actitudes paradigmáticas de las acciones de este Dios que atiende los clamores del pueblo en peligro. Dios se muestra, sobre todo, como un Dios-en-relación. “El tetragrama no se puede explicar sin tener en cuenta este contexto”, afirma Mercedes Navarro.

La teología parece ir recuperando estas dos dimensiones en las que tradicionalmente se ha entendido el término YHWH: *El que Es y Será*. Y también *La que Es y Será*. Esto tiene un mensaje directo para la vida personal y para las relaciones interpersonales; no es pura abstracción y, además, nos adentra en el meollo de lo que es realmente la vida desde la visión cristiana de la historia y de la escatología: una vida que tiene su origen en la eternidad de Dios, que es en Dios y que será en Dios.

Decir a Dios como *Ella, la que Es y Será*, lingüística y teológicamente es posible, afirman las feministas; existencial y teológicamente es necesario. El problema es que, hablando en términos de reconocimiento, desde la autoridad jerárquica y desde las comisiones teológicas, tal y como están las cosas, parece bastante inviable. Incluso dentro de la expresión religiosa de la fe del pueblo, en general, es improbable que se llegue a este cambio de términos. Llamar a Dios *Ella* y dirigirse a Dios en términos de relación femeninos, pondría en cuestión muchas de las estructuras secularmente consolidadas dentro de la Iglesia.

Las imágenes y símbolos bíblicos sobre la Trinidad tuvieron una reducción biologicista con las formulaciones antropológico-teológicas griegas y latinas. Por eso, cuando se intenta renovar esas formulaciones en sentido femenino desde la base de la teología patris-

tico-tomista que recoge el lenguaje filosófico de esta cultura, el símbolo resulta de lo más inadecuado. La mujer no tiene nada que decir, ni en su persona ni por sus ideas. Por otro lado, se perciben incompatibles los rasgos de la feminidad con una idea de Dios como el impasible, autosuficiente, todopoderoso e inefable. Esos rasgos, más de acuerdo con el lenguaje bíblico, implican vulnerabilidad, interdependencia y cercanía inmanente. Así las cosas, el símbolo de Dios "Padre" se consolida como el más adecuado. El "padre", en el mundo en el que se desarrolla la teología cristiana, fundamentalmente durante el medievo, era la viva imagen de la ausente omnipotencia, del cariño sin expresiones emotivas, de la lejana referencia para hijas/os, de la presencia mediada por la palabra y la relación dependiente de la madre. Y esta imagen es la que sirve, en muchos y significativos momentos, para representar al "Dios-Padre".

La casi ausencia de los rasgos femeninos en el Dios "Padre" de Jesús es un reflejo más de la irrelevancia de la mujer en la sociedad judía en la que se encarna y, en general, en la experiencia de los hombres, aunque también pudo ser su modo de invertir el sentido patriarcal de su propia cultura y poner de relieve que toda otra "paternidad" o se asemeja a la de "su Padre", que acoge a todos, hombres y mujeres por igual, o carece de valor. En este sentido, es significativo que Jesús reconozca a una mujer como "madre", pero jamás llama o reconoce a ningún hombre como "padre".

Con todo, la imagen del Dios judeo-cristiano está impregnada de estos rasgos de atención, cuidado y misericordia; rasgos que encontramos a menudo en el carácter maternal de las mujeres, de tal manera que ésta se convierte en signo de la maternidad divina y remite a ella. Las entrañas maternas de Dios no implican debilidad alguna o condescendencia blandengue con el pueblo de Israel. Las exigencias de respuesta firme y fiel son claras y determinan, en definitiva, las relaciones del pueblo con Dios. En el Nuevo

Testamento, cuando Jesús habla de los rasgos maternales en Dios, éstos son siempre y ante todo, manifestación de energía, firmeza y espíritu combativo⁵⁴.

• 2. Las relaciones trinitarias desde las imágenes y las relacionales femeninas

La experiencia cristiana del Dios único y tripersonal presenta enormes dificultades en la teoría y en la praxis. La vivencia religiosa normal de los fieles ignora lo fundamental del Misterio trinitario. Las causas son muchas y complejas. Desde la teología hecha por mujeres no se ha realizado todavía una propuesta totalmente consistente y sólida, sistemáticamente fundada, pero se investiga con determinadas categorías que arrancan de la teología clásica trinitaria y conecta con algunos de los planteamientos actuales y de la misma experiencia de las mujeres la posibilidad de decir a Dios desde *lo* femenino. La tarea, dificultada por la inmovilidad proverbial de la dogmática cristiana, no es, hasta ahora, nada gratificante, pues, con frecuencia, se ven estos esfuerzos como un ataque a la sólida construcción de la fe tradicional.

Las imágenes del Dios relacional en femenino: un esfuerzo inacabado

Desde el punto de vista del lenguaje ya hemos visto que se ensayan algunas alternativas. Entre ellas, una que alcanza buen consenso entre las teólogas es el uso de la imaginación masculina y femenina conjuntamente, el uso de la imaginación personal sin género, el uso de términos no personales y el uso de nombres bíblicos previamente sanados en su sentido hermenéutico sexista, tales como *Abba, Rúah, Siervo, Amiga, Padre...* Estas imágenes no se pueden

⁵⁴ Incluso cuando usa las imágenes más indefensas como la de la gallina que intenta proteger a sus polluelos bajo sus alas.

reducir o encerrar en sí mismas, y conviene que existan aportaciones ingeniosas, por más que después haya que hacer un trabajo de depuración interpretativa.

Dijimos ya algo sobre el orden en que se suele proponer a la Trinidad y que está en relación con la formulación del concepto teológico de la *generación* y de las *procesiones ad intra* de la Trinidad. Propusimos, acercándonos a las teorías de E. Johnson, M. Navarro Puerto, J. Moltmann, entre otras/os, comenzar reconociendo la Trinidad por la *Rûah* "Espíritu" según orden bíblico (*Gn 1,1ss - Jn 1,1-18*). Del mismo modo que el *Aliento vital* se encuentra al comienzo, en los inicios, se vuelve a encontrar en la realidad escatológica, porque en la transformación de la creación la secuencia es *Espíritu-Hijo-Padre*.

La identidad de las tres Personas divinas implican, ante todo, su mutua relación, pero, para distinguirlas la teología clásica ha formulado el principio de la distinción en términos que llevan a la diferenciación de la identidad masculina en Dios: el principio de la oposición. Por eso, las relaciones que se atribuyen a las Personas trinitarias están reflejando *relaciones de oposición*. El orden en el que queda expresado este principio de distinción/oposición en la divinidad y las relaciones llevan una idea tal de la jerarquía divina que ha pretendido ser reproducida en el orden social y eclesiástico. El resultado ha sido devastador a lo largo de la historia, pues los más despóticos poderes terrenos se han sustentado y legitimado sobre aquélla, incluso en la Iglesia, aun cuando estuvieran presentes los correctivos espirituales que intentaban evitarla.

En su propuesta, E. A. Johnson sitúa algunas etapas en la formulación de la doctrina trinitaria. La primera, como acabamos de decir en el punto anterior, fue la de liberar los símbolos lingüísticos de la absolutez y literalidad en los que se han encerrado. Eso significa que si hasta ahora sólo se ha tenido en cuenta la analogía de la experiencia humana masculina, es preciso introducir cuanto antes la analogía de la experiencia humana femenina. "Sigue siendo muy

importante hablar metafórica y alusivamente y tener plena conciencia de ello", afirma M. Navarro. No se trata de abandonar el uso del lenguaje clásico a través del cual hemos conocido y amado al Dios Uno y Trino, porque este lenguaje sirve, paradójicamente, para negar la división, tan arraigada en nuestra experiencia humana relacional; pero, a la par, las teólogas mencionadas creen que es preciso insistir mucho más en la relación de las Tres personas a fin de negar toda tentación de *individualismo* y afirmar la comunión relacional de toda la humanidad. Y proponen como correctivo hablar, no de Dios Uno y Trino, sino de Dios *como* Uno y Dios *como* Tres personas, como *trinidad de relación*. La terminología metafórica ayudaría a liberar el lenguaje de su literalidad, se enriquecería y facilitaría la experiencia religiosa de relación con la divinidad.

Continúan estas autoras buscando alternativas a través del lenguaje de la *imagen* y proponen entrar en diálogo con otras formulaciones trinitarias más recientes a fin de situar el símbolo trinitario en categorías post-escolásticas y del feminismo teológico precursor⁵⁵. Entienden que estas atribuciones *ad extra* aplicadas a la trinidad son reflejo de la radicación de la identidad de las personas según el modelo de relaciones de oposición típicas del mundo masculino. Es posible generar un lenguaje alusivo e indirecto, pero eso será cuando seamos capaces de hablar de las propias relaciones internas en términos de comunicación de la *Madre no-originada*, su *Hijo* amado y del *Espíritu* de su mutuo amor.

Afirmación de la "koinonía" sobre la "monarquía" divina

Confesar al Dios Trinidad significa que creemos que la verdadera Esencia divina es la Relación íntima entre las tres Personas. Ello

⁵⁵ Las formulaciones en esta perspectiva se encuentran ya en teólogos como Karl Barth, Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Leonardo Boff, Walter Kasper, y teólogas actuales como Sally Mc Fague y Dorothy Sayers; sin olvidar las anteriormente realizadas por precursoras tales como Hildegarda de Bingen, Simone Weil y Edith Stein, entre otras/os.

debe impulsar a los seres humanos, creados a su imagen y semejanza, a realizarse del mismo modo. La categoría clásica agustiniana de la *relatio/relativum* o la relacionabilidad constituye a cada persona trinitaria como única y distinta de las otras. Su ser único se entiende como *esse ad*, ser hacia las otras en relación. Esto tiene que ver con el modo de ser de las mujeres y su propia percepción del mundo: una mujer no se concibe a sí misma más que vinculada a los demás, de una u otra forma.

La teología trinitaria feminista apenas en ciernes entiende que en el corazón del Misterio divino no hay una *monarquía*, sino una *koinonía*, y que la unidad surge precisamente de esta fuente de intimidad divina. Dentro de este marco relacional se perfila la clave de la comprensión genuina de la fe cristiana trinitaria, una fe abierta a la inclusión de otros y asumiendo la diferencia como posibilidad de encuentro donante de amor/amistad/creatividad. El particular sentido de la relación de amistad, dentro del cual la teología clásica ya entendió la Trinidad, es ser capaz de crear lazos poderosos y completamente gratuitos de mutua entrega para posibilitar la realización original de la persona amiga. En la amistad, ningún amigo/o es intercambiable, sino única/o.

Pero, volviendo a la experiencia de las mujeres, y siendo realistas, tenemos que admitir que la tendencia de las mujeres a la unidad y la totalidad las ha llevado a tomar actitudes de identificación bastante difusas y alienantes con todo lo que entra en su campo relacional. La mujer, con frecuencia, *se oculta* en cuanto se da, sobre todo por su modo de darse: al esposo, a los hijos, al hogar, al trabajo...; el Misterio de Dios-relación, por el contrario, implica la conciencia personal de la propia identidad que le permite encontrar la totalidad de sí en cada persona y simultáneamente hacer de la relación la entrega más íntima y absoluta.

El Dios relacional enseña a las mujeres a ser ellas mismas y las invita a reconocer la interdependencia relacional, no como modo de desaparecer en la otra realidad personal, sino de mantener su iden-

tidad y realizarla en plenitud. Dentro de la relación nos encontramos a nosotras mismas y reconocemos a las otras realidades personales en cuanto *otras* y no enteramente asumibles. El misterio de la Trinidad *ad intra* como misterio Relacional se revela y manifiesta en la historia como Trinidad *ad extra*. La teología feminista afirma tanto la presencia relacional de Dios con el mundo, como el abismamiento del mundo en Dios. De esta dialéctica experiencial vamos a hablar como modo de acercarnos a la conciencia de unas relaciones auténticas con el Dios auténticamente relacional.

IV. Dios, relación *elusiva* y palabra *silenciada**

La condición *elusiva*⁵⁶ de la relación de Dios con el mundo y en la historia, hace de Él una realidad comunicada no-manipulable. El Dios relacional es también el Dios indisponible para el ser humano. La cercanía de Dios y su indisponibilidad son los dos polos en tensión entre los que se desarrolla la búsqueda común de la verdad animada por la luz de la fe y por la fuerza de la razón. Ambas llegan, no sin dificultades, a afirmar que el verdadero Dios tiene que ser *atento* y *comunicativo*, pero también debe ser el Dios *insobornable*.

Nuestra cultura y nuestra sociedad nos hacen cada vez más propensas/os a sufrir las crisis de la condición frágil de la realidad en la que nos movemos, la incoherencia del pensamiento débil abocado a la relativización absoluta, la fuerza arrolladora del secularismo, de la post-modernidad y, por último y como tierra de cultivo de todo lo anterior, del nihilismo profesado con un cierto e inconfesado resentimiento. El nihilismo es "uno de los rasgos decisivos y fundantes de nuestro tiempo, seguramente la característica por antonomasia"⁵⁷, la idea gris y huidiza, agazapada en cada recodo de la conciencia,

* Págs. publicadas en "Proyección" 196, 2000, 3-18.

⁵⁶ G. Armengual, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1996.

⁵⁷ *Ibid*, 7.

que escruta el horizonte del futuro sin atreverse a revelarlo en el presente, a esperar en él como la única posibilidad de vida sin estrenar, no agotado en este instante ni en esta idea de lo divino que no se termina de alcanzar como certeza. ¿Podremos, dentro de este caos, llegar a experimentar la armonía de la relación con Dios?

Dios relacional: tentación y abismo del anonadamiento místico

Fuera de la figura del Jesús histórico, el hombre nacido de María, muerto en una cruz y resucitado por el Espíritu de Dios que actuaba en Él, la fe cristiana no tiene ninguna "imagen" real del Dios cristiano, ni del "Padre", ni del "Espíritu Santo". Dios es invisible a los ojos de nuestra corporeidad. Dios, para ser realmente un Dios relacional a la vez que trascendente, tiene que ser experimentado como lo cercano e íntimo que transmite una presencia real, pero que, a la vez, nos hace sentir su dolorosa elusividad y su infinita transcendencia. Si decimos de Dios que es elusivo, afirmamos al mismo tiempo que es, de alguna manera, presencia, pero una presencia trascendente.

Simone Weil (1909-1943) ha vivido esta experiencia de la presencialidad elusiva divina; es decir, ha sufrido a Dios como el don que se le daba gratuitamente y a la vez se le ocultaba casi hasta el absurdo, dentro de la ansiedad producida por su propia y desgarrada búsqueda de la gracia y de la verdad. Ella es una mujer intelectual, curtida en el campo de un compromiso radical con su época y con las luchas que en ella se vivieron⁵⁸. Con todo, a S. Weil le pudo

⁵⁸ Simone Weil nace en París (1909) y muere prematuramente a los 34 años en Londres, después de mantener una lucha desconcertante en el mundo en el que le tocó vivir: la Europa del capitalismo emergente, una sociedad desangrada entre las dos guerras mundiales, y su propio y ambivalente ideal de existencia femenina. Es una figura a todas luces fascinante por su preocupación y su entrega sin reserva a las causas terrenas y su anhelo de plenitud y de transcendencia espiritual. He leído una preciosa y sintética reseña biográfica de S. Weil en A. Lobato, *La pregunta por la mujer*, Salamanca, 1976, pp. 105-173; con amplio e interesante aparato bibliográfico.

la fuerza del amor sobre la fuerza de la razón; fue una mujer que sucumbió en la lucha, no porque fuera derrotada, sino porque se entregó total y absolutamente a ella.

Tengo que confesar que me intriga profundamente la experiencia que S. Weil tiene de su relación con Dios, incluso con el Dios cristiano, al que nunca se llegó a entregar *confesionalmente*, es decir, dentro de la Iglesia. Creo que esta sufrida relación tiene mucho que ver con su modo de vivir anticonvencional y su lucha descarnada y desnuda, capaz de conmover la hipocresía socioeconómica de las estructuras políticas de la sociedad en la que vivió, tanto como la cerrazón de una fe católica parapetada tras el férreo dogmatismo parroquial que nunca acabó por convencerla, ni mucho menos convertirla... realmente al cristianismo institucional.

Ocurre que para descubrir a Dios vertido a una relación de intimidad personal con su criatura, la mirada tiene que alejarse de la superficialidad. La superficialidad oscurece la presencia. En realidad, ahí es donde se percibe el carácter *elusivo* que la filosofía, también la teología, descubre de Dios en relación con el mundo. Ese "lugar" en el que a Dios se reconoce, si bien veladamente, no es otro que lo más íntimo y veraz de toda realidad. Para ver a Dios debería bastar con interiorizar la mirada. Para S. Weil esto era algo obvio: "con tan sólo saber desaparecer, se daría una perfecta unión amorosa entre Dios y la tierra que piso o el mar que oigo..."⁵⁹.

El encuentro con Dios supone una decidida, y con frecuencia dolorosa, *capacidad de anonadamiento* personal, pero no sólo del ser humano, sino, en primer lugar, del ser divino que sale a su encuentro gratuita y amorosamente. Con todo, "la imaginación trabaja continuamente tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la gracia... La imaginación colmadora de vacíos es fundamentalmente mentirosa"⁶⁰. Imaginamos a Dios como deseamos que Él sea,

⁵⁹ S. Weil, *La gracia y la gravedad: "Descreación"*, Trotta, Madrid, 1994, 88. (Título original: *La pesanteur et la grâce*, Paris, 1947).

⁶⁰ O. c., 67.

según nuestros criterios y necesidades. Pero Dios, aquí, en esta realidad y en este mundo, no es pura imaginación o proyección de nuestras necesidades o ilusiones como lo conciben los padres del ateísmo moderno (L. Feuerbach, F. Nietzsche), sino que Dios es "gracia" y como gracia, puede ser acogida o rechazada. El problema es que si no lo acogemos como tal, ya no es Dios con quien realmente nos relacionamos, sino un *fetichismo imaginario* de lo divino.

Simone Weil tiene una forma especial de ver el proceso necesario que la mente y el corazón deben seguir para saber algo de la Presencia real de Dios en nuestra realidad concreta. Ella habla de *descreación*. "Descreación: hacer que lo creado pase a lo increado. Destrucción: hacer que lo creado pase a la nada. Sucédane culposo de la descreación. La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento, nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse más que a sí mismo. Su amor por nosotros es amor por sí mismo a través nuestro. Así, Él, que nos da el ser, ama en nosotros el consentimiento para no ser. Nuestra existencia no está hecha sino de espera, de nuestro consentimiento para no existir"⁶¹. Dios quiere que nuestra vida sea la suya; nos quiere regalar con la absoluta abundancia de su propio ser. Pero esto supone que aceptemos vivir en Él y que renunciemos a la pretensión de ser fuera de Él. Que acojamos la vida, nuestra vida, como vida en Dios y de Dios. No es fácil para nosotros llegar a este consentimiento, por eso la espera; espera que en nosotros es esperanza y en Dios paciencia infinita.

Para S. Weil, la creación entera es consecuencia del acto de entrega más definitivo de Dios. Dios se acerca retirándose, abandonando, vaciándose de tal modo que ya no existe. No existe como Dios lejano, pero comienza a existir como Dios anonadado. Así se entiende en S. Weil la relación de Dios con nosotros: "Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle"⁶².

⁶¹ O. c., 81.

⁶² Cf Idem

Pero esta retirada no culmina en la más completa ausencia; lo que anula es el "poder" de Dios entendido como relación de señor a esclavo, porque Dios ha creado entregándose. La representación de la creación en la Capilla Sixtina, ese fresco de Miguel Ángel que tanto nos entusiasma y que asombra hasta la emoción, en el que Dios tiende su mano creadora y llama a la existencia al hombre es, en opinión de algunos pensadores, una separación progresiva. Lo que allí se refleja no sería el momento de aproximación de Dios a su criatura; no es un encuentro, sino un alejamiento inevitable y trágico, porque a partir de ese instante creador, la presencia de Dios queda oculta al ser humano tras la creación entera en la que Dios se ha desvanecido, se ha perdido en la nada. El mundo es creación divina, pero Dios ya no está en relación con Él. S. Weil afirma que, efectivamente, Dios no mantiene con nosotros una relación de poder; no existe tal como nos lo imaginamos, atrapado dentro de su creación, ni siquiera como una fuerza extraña, fuera y de espaldas a ella. Ese Dios realmente no existe.

Las palabras en las que S. Weil envuelve el dolor de su propia experiencia de la *ausencia* divina, podrían expresar con creces el dolor de los buscadores de Dios en la *Noche oscura* del espíritu, pero también la decepción de tantos espíritus que, pretendiendo utilizar a Dios como si de un ídolo se tratara, descubren que allí no hay nada manipulable. Dios "es quien, mediante la noche oscura, se retira para no ser amado como el tesoro por el avaro..." Dios no quiere que se le ame como el avaro que ama su tesoro, porque lo tiene cerca, aferrado, poseído. Es más, se puede amar a Dios justo cuando te viene el pensamiento de que no existe; ésa es una manera de amar profundamente a Dios: cuando no lo tienes presente, cuando no encuentras su utilidad, pues entonces es cuando el Dios verdadero se manifestará. ¡Qué cerca está nuestra autora del pensamiento de S. Agustín! S. Weil termina diciendo: "Si se ama a Dios pensando que no existe, Él hará manifiesta su existencia"⁶³.

⁶³ O. c., 66.

Para que podamos experimentar el amor de Dios, para que podamos existir en Él, Dios ha tenido que hacernos sentir su ausencia. Todo lo entendido como *descreación* en el pensamiento de S. Weil podría interpretarse en un sentido casi místico; en realidad, encontramos en ese artículo expresiones muy cercanas al Dios que se contempla a través de la *nada* en la *Subida al Monte Carmelo*, de san Juan de la Cruz, porque *descreación* es "renuncia. Imitación de la renuncia de Dios en la creación. Dios renuncia (en cierto sentido) a ser todo. Nosotros debemos renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros... No se posee más que aquello a lo que se renuncia. Aquello a lo que no se renuncia se nos escapa. En ese sentido, no se puede poseer nada sin pasar por Dios"⁶⁴. Si Dios se ha hecho "nada" (Flp 2,6-11) para ser uno entre nosotros, nosotros debemos aceptar ser "nada" para serlo todo en Él. Ésta es la meta de todos los esfuerzos y de todo rezo: "Dios mío, concédeme que me convierta en nada".

Es la nada la que va a restablecer el orden en la criatura. Si la primera presencia de Dios ante el ser humano es como creación, la segunda se ha de dar como *descreación*, porque "solamente ocultándose ha podido Dios crear. De otro modo, sólo Él existiría"⁶⁵. La creación ha sido el primer paso en el anonadamiento encarnacional divino. La eternidad es también entendida dentro de un proceso relacional en el que para encontrar a Dios transcendente hemos de alegrarnos en la ausencia del Dios manipulable, hecho a medida de nuestras necesidades y vacíos: "Muerte. Estado instantáneo, sin pasado ni futuro. Indispensable para el acceso a la eternidad. Si alguien encuentra la plenitud de la alegría en la idea de que Dios existe, ha de encontrar la misma plenitud en el conocimiento de que él mismo no existe, porque se trata del mismo pensamiento..."⁶⁶. Consiste en el abismamiento en Dios, dejando que Él sea Dios y no lo que yo imagine de Él.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ O. c., 85.

⁶⁶ *Ibid.*

El *anonadamiento místico*, si se puede llamar así a la idea de Dios que Simone Weil transmite, es realmente la más viva expresión del *Deus absconditus*, "Dios escondido" que, dándose, *muere* para ofrecer la posibilidad de un encuentro personal con Él. Sobre el fondo del pensamiento weiliano es difícil no reconocer las claves de la esperanza escatológica que mantiene la fe y la experiencia cristiana. S. Weil enlaza de tal manera los datos de la revelación de Dios en Cristo y la iluminación extraída de la experiencia vital que termina por hacer de ese Dios, no sólo presencia *elusiva*, sino presencia anudada por la creación y por la colectividad humana⁶⁷.

Dios en relación: presencia tan temida y tan deseada

Hemos visto, desde la perspectiva de una mística moderna y, en cierto sentido liberal, como la que podemos encontrar en el pensamiento de Simone Weil, que el Dios confesado como presencia relacional ineludible es algo más que el absurdo de la ilusión embriagada por la dinámica del deseo y de la necesidad de salvación⁶⁸.

Una experiencia similar, de relación entrañable, la encontramos narrada en quienes han sentido a Dios como una presencia *ineludible*, como una mirada de ternura materna derramada constantemente en su ser más íntimo, como una llamada a la relación personal con Él. Para la experiencia religiosa y para la teología de raíces judeo-cristianas, Dios no es sólo presencia creadora, sino que es

⁶⁷ En este sentido es especialmente significativa la carta dirigida al dominico padre Perrín, en la que Weil describe su postura respecto a la Iglesia católica (mayo 1942). Véase S. Weil, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993. Muchas cosas le separan de la Iglesia de su tiempo, sobre todo, la incoherencia que descubre en ella: es la Iglesia del Dios pobre, anonadado, y sin embargo, no está al lado de los pobres, no se hace portavoz de la justicia profética para los pobres, e incluso sostiene el poder de los que los oprimen. Pero, al menos a partir del momento místico vivido en Asís (1937), se sintió completamente cristiana en su fe y según dijo, para siempre.

⁶⁸ Cf C. Revilla (ed.), *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*. Trotta, Madrid, 1995, 79. También: A. Birou, "Amour surnaturel, dynamisation vers Dieu de toute l'expérience psychologique de Simone Weil", en *Cahiers Simone Weil*, IX/2, 1986, 189-208.

presencia solícita y entrañable. A la mirada de Dios no se da ocultamiento alguno, Dios no elude contemplar nada de lo que ha creado, porque lo ama (*cf Sab 11,24*). Dios es “el Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana”⁶⁹. Agustín, al igual que el orante veterotestamentario, ha experimentado la presencia divina como la mirada interna que trasciende cualquier oscuro rincón de su propio ser: “A dónde podré ir lejos de tu espíritu, a dónde escaparé de tu presencia?” (*Sal 139, 7*).

Toda tentación de ocultamiento de la presencia relacional de Dios no es más que reproducción del gesto infantil de quien poniéndose una mano sobre los ojos para no ver, pretende no ser visto. El problema está en la mirada. Que la persona ante Dios se sienta sumergida en el sin-sentido de una relación elusiva tiene mucho que ver, a mi parecer, con la forma en que alguien mira la realidad y se mira a sí misma/o en esa realidad; porque, de alguna manera y por alguna razón o sin razón, ha dejado que el absurdo y la superficialidad anulen la fuerza luminosa de su interioridad.

En este sentido, la experiencia de Edith Stein (1891-1942), formada también ella en la reflexión filosófico-antropológica y cuyo itinerario personal responde, tanto como el de su coetánea Simone Weil, al de una mujer de nuestro tiempo, no dista mucho de la idea de Dios relacional que concibe aquélla.

En su experiencia de neoconversa ferviente, para Edith Stein, el ser humano se encuentra preferente e irrenunciablemente ante la *presencia escondida* del Dios vivo, es decir, dominado por la angustia de su *ausencia* hasta el punto de resultarle mucho más fácil prescindir de Él que buscarle allí donde se revela realmente y de escucharle en la palabra que Él dirige; precisamente porque el ser humano ha perdido el control de su propia interioridad.

No es que Dios eluda el encuentro relacional; es que nosotras/os, criaturas tuyas, nos hacemos sordas/os a su requerimiento y ciegos

a su proximidad. “Cuando se observa una ceguera tan incomprendible respecto de la realidad del alma como la que encontramos en la historia de la psicología naturalística del siglo XIX, cabe pensar que la causa de esa ceguera y de la incapacidad de llegar a lo profundo del alma no reside simplemente en determinados principios metafísicos, sino en una inconsciente angustia de encontrarse con Dios”⁷⁰. La presencia ineludible de Dios se convierte para el hombre o la mujer que se abren a esa experiencia relacional en el lugar de descanso del alma, en el centro inamovible desde el cual contemplar y comprender toda la creación y a sí mismo/a. Pero, como lo propio de la voluntad humana es ser libre ante la oferta de amistad y, en Cristo, de filiación divina, no es extraño que dicha presencia llegue a ser experimentada también como la mayor opresión.

E. Stein se ha esforzado por conocer la verdad más profunda del ser humano y ha terminado por comprender que sólo hay un camino para llegar a esa verdad: hacerse presente a la presencia de Dios, no negarse a ella ni huirla jamás; entre otras cosas, porque es imposible. Como creyentes podemos estar de acuerdo con esta experiencia, es más, podemos reconocer, a partir de ella que, con frecuencia, nos embarga el deseo inconfesado de llegar al conocimiento de la verdad divina y de nuestra propia verdad, y que muchas veces este deseo se nos convierte en auténtico temor: el temor de no lograr alcanzar jamás esa intimidad. De ahí que, ante la posibilidad de concebir a un Dios lejano, ausente, que elude implicarse de veras en la compleja realidad que sustenta la creación entera y, sobre todo, las relaciones personales, el deseo se nos transforme en dolor y el dolor en auténtica rebelión del espíritu.

Dorothee Sölle ha dicho respecto a esto: “La *Praesentia Dei* no es la simple presencia de un observador; es siempre dolor o gozo de Dios. Sin el dolor de Dios, Dios no está realmente presente... Pero Dios participa de nuestros sufrimientos”⁷¹. Para E. Stein, el modo

⁶⁹ Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, E. Stein Werke II, Herder Freiburg-Basel-Wein, 1986, 407-408.

⁷¹ D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996, 88.

⁶⁹ San Agustín, *Confesiones*, libro 10, 2,2.

que tiene el pensamiento cristiano de combatir su propio temor a la presencia ineludible y a la vez elusiva de Dios es el de caminar con Jesús de Nazaret desde Getsemaní hasta el Gólgota. En la experiencia de la cruz encuentran la imagen más viva del Dios que, estando presente renuncia a hacerse presencia tangible. Y es que la *elusividad* divina es también un modo de otorgar gracia y salvación. Es la mejor interpretación de la paciencia divina, en el doble sentido de *pasión* amorosa y de *dolor* sufriente. Ante el cuadro de la pasión del Gólgota y de los miles de gólgotas que han existido y existen en el mundo, no deberíamos desear, sino temer que Dios manifestara abiertamente su presencia... No se entiende la presencia de Dios *sed patiens divina*, sino padeciendo lo divino⁷². Y divino es guardar silencio ante la consumación de la entrega.

El ser humano, más concretamente el hombre y la mujer creyentes, de cualquier religión, no se hacen sujetos activos, es decir, experimentados, de la presencia de Dios sino en la medida en que saben aceptarse a sí mismos como sujetos *pasivos* en el sentido de pacientes⁷³. Y es que “el origen de la experiencia está en la presencia constituyente del Misterio en el fondo del hombre”⁷⁴, más aún que en la aparente fuerza de la realidad. A Dios, ciertamente, se le encuentra en la luz del espíritu, pero “no solamente la noche iluminada tiene sus encantos, sino que podemos igualmente encontrarlos en la noche oscura”⁷⁵. Hay una claridad nocturna del espíritu en la que es posible intuir los rasgos de Dios.

E. Stein, contagiada del caudal espiritual de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, descubre la *Noche*, esa aparente ausencia e ineludible presencia de Dios, como la necesaria expresión de la mística cosmovisión que explota dentro del alma seducida, enamorada de un

rostro divino muy concreto, el rostro del Crucificado. No se puede decir que la cruz, en cuanto instrumento de muerte, sea el camino para el encuentro con Dios, pero lo es en cuanto reconocimiento de lo que Dios mismo ha estado dispuesto a soportar por nosotros. S. Weil descubriría el sentido purificador de la cruz de Cristo como la expresión más auténtica del anonadamiento de Dios, al que está llamado el ser humano para encontrarse con su participación gratuita en la condición divina. La imagen de Cristo, pendiente de la voluntad del Padre, es el centro de la experiencia mística weiliana⁷⁶. “Dios se agota, a través del infinito espesor del tiempo y del espacio, para alcanzar el alma y seducirla. Si ésta se deja arrancar, aunque no sea más que lo que dura un soplo, un consentimiento puro y completo, entonces Dios se alza con su conquista. Y entonces le toca a ella atravesar, esta vez a tientas, el infinito espesor del tiempo y del espacio en busca de Aquél a quien ama. De esa manera el alma vuelve a hacer en un sentido inverso el viaje que Dios hizo hasta ella. Y eso es la cruz”⁷⁷. Se trata de purificar de tal manera la existencia de los sentidos, como forma de relación personal con Dios y con el mundo, que se haga de la *crucifixión* de éstos vía de salvación. “Saber que, como ser pensante y finito, yo soy Dios crucificado”, llega a afirmar en esa página.

Parece que después del grito de entrega de Cristo al Padre ya no existe nada más que el silencio; que las dimensiones de la caridad de Cristo constituyen exactamente la distancia entre Dios y la criatura y que la función de mediación implica, por sí misma, el desgarramiento total de esas dos presencias. Pero hay algo más, la experiencia del Dios relacional, por silenciosa que parezca en los momentos límite de la existencia, es experiencia de mutua tolerancia e irrenunciable atracción.

Con E. Stein se vislumbra un horizonte bastante similar al que nos proporciona S. Weil, si bien traducido o condicionado por la confe-

⁷² Cf Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, 2, cit. en *Summa Theologica*, I, 1,6, ad 3.

⁷³ Una buena concreción de esta idea en R. Panikar, *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid, 1994, 46-48.

⁷⁴ J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1962, 48.

⁷⁵ E. Stein, *Ciencia de la cruz*, Burgos, 1989, 51.

⁷⁶ C. Revilla (ed), *Simone Weil...*, o.c., 64.

⁷⁷ S. Weil, *La gravedad...*, o.c., 128.

sionalidad de su fe. Para ambas, la cruz está ahí, la oscuridad del espíritu también, pero “la purgación del mundo de los sentidos es como la irrupción de la noche en que todavía queda algo de la claridad del día. Por el contrario, la fe se asemeja a la media noche en la que no sólo ha desaparecido la actividad de los sentidos, sino también el conocimiento natural de la razón. Mas cuando el alma encuentra a Dios, irrumpe en su noche una como alba del nuevo día de la eternidad”⁷⁸. En el ocultamiento de Dios al alma comienza el encuentro del alma con Dios. En la condición relacional de Dios y del ser humano, Dios y alma tienen que *soportarse*, llevarse mutuamente; Dios en su ser presencia ineludible para la criatura, el alma siendo en las entrañas de la ausencia divina. Dios queriendo hacerse cercano y no pudiendo acercarse más de lo que la condición de su criatura le permite, para no poner en peligro ni la libertad ni la integridad de ésta; la criatura por Él y a Él configurada, anhelando siempre un encuentro mucho más tangible y huyendo, sin embargo, de la entrega que ese encuentro le supone.

Si la oferta relacional divina no fuera tan delicada, tan aparentemente elusiva, si su estar pendiente de lo creado y de lo salvado no tuviera un carácter tan tremendamente gratuito, ¿quién podría soportarla...? Dios se nos va haciendo *memoria*, presencia que no pesa, a fin de que podamos nosotros caminar libremente y libremente responder a la irresistible atracción que esa memoria activa provoca en lo más hondo de la existencia.

A mi parecer, la presencia ineludible del Dios relacional tiene como rasgo fundamental el ser *Aliento existencial*, el carácter propio del Espíritu, *Alimento vital*, lo propio de la presencia histórica del Hijo: presencia eucarística. *Amor entrañable* referente a la Paternidad-Maternidad que genera constantemente la vida. La Trinidad divina realmente suscita la comunicación de todo lo que podemos concebir como Vida.

⁷⁸ E. Stein, *La ciencia...*, o.c., 58.

No sé como podría hacerse de estos rasgos, claves en la experiencia cristiana de Dios, elementos que fueran tenidos en cuenta por la praxis que mueve nuestras relaciones comunitarias, no sólo sociales, y también por la razón ilustrada que no descubre a Dios, y menos a un Dios Trinidad, en este mundo concreto. Pretende por ello mostrar la fe en el ser relacional de Dios como una provocación deliberada de la indigencia y necesariamente alienante de la humanidad, entendiendo que “cualquier *deconstrucción* consecuente de la individualidad del hablante o *persona* es, en el contexto de la conciencia occidental, una negación de la posibilidad teológica y del concepto *logos* fundamental a esta posibilidad”⁷⁹. La simbología cristiana encierra una visión claramente teológica, y el símbolo no ha dejado de tener, ni siquiera en nuestro tiempo y a pesar de la fuerte inflación, una alta significatividad, aun para el campo de la razón filosófica.

El *aliento* tanto como el *alimento* y las *entrañas* son símbolos que van mucho más allá de la deconstrucción del lenguaje. De cualquier forma están indicando algo que los trasciende, los diferencia y los aúna: la vida misma. Y de eso se trata, de entender a Dios como la única posibilidad de vida divina y humana.

¿Podrían ayudarnos estas imágenes experienciales a construir un nuevo lenguaje sobre la Trinidad divina sin perder de vista la realidad personal: Espíritu/Aliento, Hijo/Alimento, Padre-Madre/Amor? Si no nos atrevemos a descubrir lo inmanente de Dios y nos empeñamos en elaborar discursos sobre su transcendencia, la teología continuará siendo entretenimiento ocioso de unos pocos eruditos, pero no conseguirá su objetivo de ser luz y esperanza para el pueblo creyente e incluso para los no creyentes. Sinceramente, creo que todos estamos buscando esa comunicación real y encarnada de la fe. Puede que sea esto precisamente lo que hace que el discurso sobre Dios, filosófico o teológico, no haya perdido actualidad, y

⁷⁹ G. Amengual, o.c., 136.

que Dios, a pesar de todo, pueda “experimentarse” como una presencia real y trascendente en nuestro mundo.

La relación con Dios: esa “certidumbre que queda en el alma...”

Dios, es verdad, no es una presencia corpórea-material, pero es una *Presencia*⁸⁰. Manuel García Morente, tras una fuerte experiencia de la inexplicable presencia de “Él” en la misma habitación en la que se encontraba, acude a la autoridad de Santa Teresa para advertir que lo que le había acontecido, a pesar de ser *un hecho extraordinario*, no era nada fuera de lo común respecto a otras experiencias de la *Presencia* divina.

Teresa de Jesús narra, efectivamente, en el capítulo 27 del *Libro de la Vida*, una experiencia de la presencia del Señor junto a ella que no encuentra apoyo en ninguna imagen exterior. No es una presencia que ella se haya esforzado por imaginar o materializar en su espíritu; le ha sido dada gratuitamente y en ello encuentra su veracidad: las imágenes le vienen al alma y por su claridad, armonía y belleza, comprende que es el poder de su Majestad el que las provoca. La *Presencia* invisible se le impone con tal fuerza en la conciencia, que reconoce allí a Dios comunicándosele “no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma”⁸¹ y a ella le hace experimentar una paz tal que ninguna otra cosa conocida, material o espiritual, puede otorgar. El contento interior y la luz que esa *Presencia* da, ensancha el corazón a la medida de Dios e ilumina la mirada, haciéndola penetrante y trascendente a cualquier otra realidad: “en queriendo mirar algo particular se pierde”, porque “no hay que quitar ni poner ni para verlo cuando queramos,

⁸⁰ Que lo diga, si no, Manuel García Morente. Su conversión personal tiene como base la experiencia viva de una *presencia* inenarrable pero tan real como todo lo demás que le rodeaba. Cf. M. García Morente, *El Hecho extraordinario*.

⁸¹ Santa Teresa, *Morada VI*, 3,4.

ni para dejarlo de ver”⁸². La presencia de Dios no se fuerza, se vive. De igual modo ocurre con su *Palabra*; no se la oye, se la siente en la vida.

La presencia relacional de Dios, en su carácter de ineludible don y de improgramable cercanía, es verdadera *teofanía* de Dios mismo en nuestra pobreza. La conocida expresión de la santa: “Búscame en ti, búscate en mí” no tiene ni un ápice de panteísmo. Es más bien el resultado de una intimidad acompañada con el Misterio: se trata de acertar, o mejor, de dejar que Dios se ponga a nuestro paso y que Él nos ponga la vida a su paso.

Teresa es maestra en esta escuela de relación con Dios. Basta con que echemos una mirada a sus escritos y nos dejemos impregnar por la fortaleza experiencial que transmiten sus palabras⁸³. Estar con Dios no es algo que nos deje indiferente el corazón, estar sin Dios tampoco. La relación con Dios, sea positiva o negativa, afecta todo nuestro ser, hasta la raíz más íntima de la condición humana porque

“De tal suerte pudo amor,
alma, en Mí te retratar,
que ningún sabio pintor
supiera con tal primor
tal imagen estampar”⁸⁴

Por eso, lo primero que experimenta quien se siente lejos de Dios es el exilio interior, la congoja de estar lejos de sí mismo. Cuando Dios se convierte en un ser lejano, los valores más grandes de la existencia comienzan a sentirse como extraños, comenzado por la propia vida. No es de extrañar que uno de los frutos del escepticismo moderno sea el poco o nulo valor que se otorga a la vida, propia o ajena... Es verdad que son muchos los hombres y mujeres de nues-

⁸² *Ibid*, *Vida* 29, 2-3.

⁸³ Un precioso estudio analítico sobre este testimonio en J. Martín Velasco, *o.c.*, 119-148.

⁸⁴ Santa Teresa, *Poesías*, VIII,1.

tra época, de nuestra cultura, para los cuales Dios es la Absoluta transcendencia, pero no cabe duda de que la sociedad en su conjunto, más aún las sociedades del llamado *primer mundo*, "cristiano" en su inmensa mayoría, viven dominadas por un vacío existencial endémico, resultante del vacío que se le ha hecho a Dios en ellas.

En nombre de la autonomía y de la libertad, el espíritu de la modernidad ha perdido el contacto con la *Presencia relacional* que libera. No es que Dios nos haya dado la espalda, haya eludido nuestra amistad; es que nosotros nos hemos hecho indiferentes a su oferta de intimidad divina. Teresa es una mujer que no sólo se deja encontrar por el Dios que la busca, sino que sale ella misma en su búsqueda: inquieta, andariega, no sólo por los caminos de tierra, sino por los caminos del espíritu.

Se trata de buscar a Dios "enamoramamente", con ese cierto desasosiego que produce el amor en el corazón; buscarle, incluso, como forzando la relación íntima y personal, aunque bien sabemos, en el fondo, que lo que buscamos nos está ya dado gratuitamente. A Teresa no le basta una imagen abstracta de Dios en su infinita Transcendencia, necesita ¡y consigue! la presencia real del hombre Jesús. Su *deseo-necesidad* de Dios, tan hondamente acariciado y sufrido durante años, se le convierte en fuente de intimidad creadora. Vive la relación divina con intensidad, a veces incluso de forma *visible*, aunque sea por poco tiempo y de forma indecible. La manera de Dios la desborda. El Dios de Teresa no espera a que vayamos a Él sino que viene, está ya con nosotros. Él es el Amigo que busca nuestra relación⁸⁵.

Entiendo que para aceptar ese modo de ser de Dios, relación *ineludible* pero a la vez *elusiva*, no queda más remedio que crecer en profundidad y en humildad. La afirmación existencial del la *Otra Realidad* como *Presencia* en quien y por quien radicalmente vivimos, se expresa en la hondura de la propia vida, no en la superficialidad

⁸⁵ Cf sobre este tema: M. Herraiz García, *La oración historia de amistad*, Madrid, 1981.

de las cosas o en la soberbia de los gustos y de los placeres más o menos pasajeros. Se necesitan ojos iluminados con una luz distinta a la luz cegadora del ambiente que nos rodea y, desde luego, a la lógica de la razón que busca en la ilustración de las ideas, de la ciencia o de la técnica el único *dios* al que adorar. La presencia de Dios en nuestro mundo continúa sin ser cuestión de laboratorios ni de experimentos; es cuestión de vida, de mente y de corazón humano.

Con esta idea tocamos el núcleo de la conversión del ser: o nos convertimos a Dios o no tendremos consistencia alguna. ¿No lo expresaba así el profeta Isaías?: "Si no creéis, no subsistiréis" (Is 7,9b). "Acudid a mí si queréis subsistir, confines de la tierra" (Is 46,22). Para quienes hemos hecho de la fe en Cristo, de la adhesión a Él, nuestro modo de vida Cristo-Hombre, ese que Teresa reconocía en la intimidad orante de su existencia y al que no renunció jamás, por más que las presiones de una cierta espiritualidad pretendieran orientarla hacia una negación de "lo humano". Para Teresa una cosa queda clara: "No somos ángeles, sino que tenemos cuerpo..."; por lo tanto, "es gran cosa mientras vivimos y somos humanos, traerle humano". Pues, por mucho que creamos estar cerca de Dios, si carecemos de relación personal con el hombre Jesús, "es andar el alma en el aire..., no tener arrimo"⁸⁶.

La necesidad de vivir una relación de amistad íntima con Jesucristo se nos ha convertido, con frecuencia, en una relación olvidada con Dios. ¿No será que hemos hecho tal abstracción de la Transcendencia de Dios que nos hemos olvidado que Él "se hizo carne" en el Hijo? Realmente, la fe en la Trinidad divina sigue siendo un problema cristiano. No para los no-cristianos, sino para los que decimos creer en el Dios de Jesucristo⁸⁷. Por ello, merece la pena que reflexionemos en este último punto sobre el camino de la Trinidad cristiana como vía de encuentro con Dios.

⁸⁶ Santa Teresa, *Vida*, 22,9.

⁸⁷ Esta queja la han expresado con frecuencia teólogos cristianos de la talla de K. Rahner y J. Moltmann.

V. A modo de conclusión y para apoyar una teología *en diálogo* desde el quehacer teológico feminista.

Estas páginas, a modo de conclusión, quieren remitir al pensamiento y a la obra de un gran profesor y teólogo, un hombre sensible y un profundo creyente: Jacques Dupuis sj⁸⁸. La perspectiva dialógica en la que sitúa la fe y la teología cristianas pueden servirnos de enlace con la idea de que, también desde el punto de vista femenino y en clave femenina, se debe propiciar no ya una teología *para* el diálogo, sino una teología *del* diálogo y *en* diálogo⁸⁹.

La teología moderna descubre cada vez mejor los valores positivos de las diversas teologías, pues no puede ser de otra manera si de veras se ha avanzado algo en la comprensión y acogida de la verdad que otras tradiciones religiosas encierran; no se puede alcanzar lo mayor sin asumir lo menor. En este sentido, la minoridad vendría dada por la reflexión teológica femenina dentro de la Iglesia, frente al gran esfuerzo que aún debe realizarse por acoger verdaderamente lo que la patrística llamaba “las semillas del Verbo” o el “destello de la verdad que ilumina a todos los hombres” reconocida por el Vaticano II (NA, 2).

Poco a poco se van haciendo comprensibles y se van integrando en la teología universal las líneas teológicas de la *Teología de la*

⁸⁸ El profesor J. Dupuis, jesuita, vivió y trabajó en la India durante más de veinte años, después pasó a la P.U. Gregoriana de Roma (en la que tuve la suerte de tenerle como profesor de Cristología y de un seminario sobre la figura de Cristo en la teología actual). Es uno de los teólogos más comprometidos con el diálogo interreligioso, desde su profunda experiencia y conocimiento de la teología de las religiones. Mantiene una perspectiva teológica *crisológico-trinitaria* que no siempre resulta aceptable en los ámbitos defensores de la doctrina tradicional eclesiástica y que se perfila, no obstante, como una vía necesaria para la comprensión del cristianismo en el mundo, a las puertas ya de su tercer milenio.

⁸⁹ Haré constante referencia al artículo del autor citado publicado con el título “Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut”, *Revue théologique de Louvain* 29, 1998, 484-505; aunque por razones de comodidad para los lectores de lengua castellana citaré la condensación de dicho artículo en: “Selecciones de teología” n1 151, 38, 1999, 241-253. (Cf. concretamente p. 242).

Liberación, aplicada no sólo a la teología de las comunidades de base latinoamericanas, sino a la teología de muchos pueblos africanos y asiáticos. ¿Por qué no integrar entonces la hermenéutica teológica femenina? Es hora, ciertamente, de dejar el estancamiento actual y de imponerse, como miembros de una misma comunidad de fe, la búsqueda en común de las formas que permitan decir al hombre y a la mujer de los siglos venideros que Dios no es Alguien perdido en la expresión ancestral de las experiencias religiosas de la humanidad. Dios es *Alguien* que no sólo trasciende toda cultura, sino que impregna de sentido todo valor cultural, como valor realmente humano y divino. Ante el Dios que se abre a la relación con la historia y con la creación es preciso dejar de lado todo extremismo y toda obstinación, no sólo de parte de los varones que han dirigido, y en muchos casos pretenden seguir dirigiendo en solitario los caminos trazados por el Espíritu de Cristo a su Iglesia, sino también por parte de las mujeres que se han anulado, y continúan anulándose o sintiéndose anuladas en esta marcha. La teología del futuro ha de ser la teología de la comunión y de la relación.

J. Dupuis habla de tener la capacidad, el coraje y la creatividad para idear “una manera nueva de hacer teología, de un *método* nuevo del acto teologal”⁹⁰ que responda a las inquietudes y a los desafíos lanzados por la humanidad nueva que renace constantemente en la historia, una historia que no es indiferente a nuestro Dios. El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo “ha hablado muchas veces y de muchas maneras a nuestros padres” (*Hb 1,1*) y continúa hablando. Su Verbo, dicho plena y directamente a nosotros en Jesús de Nazaret, el Cristo, no se ha apagado; no se ha quedado mudo ni ha rehusado seguir hablándonos. Si lo hubiera hecho, no estaríamos celebrando los dos mil años de su predicación en el mundo, ni tendríamos ya noticia alguna acerca de un Dios que es en sí mismo relación de amor y derroche de ternura para con sus criaturas.

⁹⁰ *Ibid.*, 243.

El problema no es el silencio de Dios en este tiempo, sino la sorde-
ra producida en nosotros por las muchas y divergentes voces que
nos llegan. El Dios que se prodigó en la Palabra hecha carne, conti-
núa prodigando sus gestos de comunión, a través de los cuales nos
llega la salvación. Y no son sólo gestos *sacramentales* dentro de la
Iglesia católica, sino gestos *sacramentales* que inundan el mundo
entero y penetran la raíces profundas de los pueblos y de las gen-
tes. Y esto, a pasar de la violencia y de las continuas amenazas de
autodestrucción.

La experiencia religiosa adopta, hoy, como siempre, la forma de un
diálogo interpersonal, *filial* y *fraterno* –por seguir utilizando las
imágenes familiares cercanas a nuestra experiencia religiosa–, entre
Dios y los hombres y las mujeres que viven en un mundo que Dios
ama (cf *Lc 2,14; Jn 3,16*). No podemos renunciar a la concepción de
un Dios revelado en Tres personas, como es irrenunciable la comu-
nión en la concepción de Dios avalada por la fe de tantos testigos
pertenecientes a las tres grandes religiones monoteístas: judaísmo,
cristianismo e islam; pero es también imposible, además de injusto,
obviar o minimizar la experiencia de “Dios” que tienen las grandes
y antiquísimas religiones de Oriente: Budismo, Hinduismo,
Taoísmo... Unas y otras se encuentran en una búsqueda común de
su origen en Dios mismo. “Mientras que en las primeras la expe-
riencia religiosa adopta la forma de un diálogo interpersonal entre
Dios y el ser humano, las religiones ‘místicas’ se proponen la bús-
queda de un Absoluto desconocido ‘en el fondo del corazón’”⁹¹.
El único Dios es el aval de toda esa búsqueda humana y Él mismo,
la única vía de acceso posible a la relación con la divinidad.

Pero algo tienen en común todas las religiones hoy vigentes: todas
han de superar internamente el problema de la discriminación de
la mujer. Dejar de considerar a las mujeres como sujetos pasivos de
la religión, para asumir que ante Dios no hay categorías de supe-

rior (el hombre) e inferior (la mujer). Ningún paso en la relación
Dios-Humanidad será creíble ni tendrá raíces consistentes si no se
cree de verdad que Dios no es hombre ni mujer y que, sin embar-
go, ambos han sido creados como “imagen” suya, con igual digni-
dad y capacidad para representarle aquí en nuestra historia y en
nuestro pequeño mundo.

De parte de la cristiandad, si de verdad creemos que la *estructura
trinitaria* informa la comunicación divina y toda posible experien-
cia humana de Dios, haremos bien en dar cabida a la diferencia en
lugar de pretender anularla o integrarla de forma prepotente. Eso
ya no es posible, en ningún sentido. El Dios cristiano es Trinidad
personal y Unidad en esencia. Este Misterio se revela en el mundo
a medida que los creyentes, hombres y mujeres de todas las razas y
de todas las condiciones sociales, se hacen agentes activos de la
comunión relacional que los constituye como personas abiertas a
la transcendencia Una y Plural. Y se pierde en la lejanía e incluso en
el absurdo en la misma medida que esta misma comunidad cristia-
na se hace gestora de cubículos de uniformidad absoluta o absolu-
ta desigualdad.

Estamos situados, como lo intuye el narrador de Gén 1,1s, entre el
caos original y el *cosmos* escatológico. En el centro, haciendo de nexo
catalizador, Dios, *Relación* (Padre-Madre) *Interpersonal* (Hijo) *Amorosa*
(Espíritu Santo). El Camino que lleva a Dios como *Hogar* de comuni-
cación *Filial* y de *Fraternidad* cósmica lo conocemos, lo “hemos visto”
moverse por nuestra tierra, actuar en nuestras casas y lo “hemos
oído” hablar en nuestro idioma...; lo descubrimos allí donde se espe-
ra, aun inconscientemente, encontrar el rostro de un Dios cercano y
amigablemente familiar. En nuestra fe se llama Jesucristo y se ha
hecho relación tan íntima, que quien no pueda descubrir su rostro
histórico entre los que Dios ha preferido desde siempre, no tienen
nada que ver con Él ahora ni nunca (*Mt 25, 31-46*). Así de simple.

El Dios relacional es el Dios que tiene, para nosotras/os, el rostro
de la hermana y del hermano. Pero ese “rostro” hay que liberarlo,

⁹¹ Ibid., 245.

no basta con sublimarlo. A Dios deben hastiarle nuestras sublimes ofrendas, nuestras relaciones culturales, cuando éstas no tienen su consistencia real en la lucha por la dignidad de aquellos con los que Él ha querido identificarse en la tierra, cuando no responden a unas relaciones divinamente humanizadoras. Nuestra fe en el Dios cristiano, el Dios que busca y entra en relación de amor y de amistad, nos debe llevar a aceptar la *muerte* como donación gratuita de vida, es decir, a entrar en el proceso de anonadamiento que Dios mismo asume en relación con nuestra historia. Sólo así *resucitaremos* comunitariamente en el Dios Trinidad.

Bibliografía

- AA.VV., Diccionario teológico *El Dios cristiano*, Salamanca.
- Dupuis, J., "Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut", *Revue théologique de Louvain* 29, 1998, 484-505. En castellano: "Selecciones de teología" n.º 1 151, 38, 1999, 241-253.
- Gómez-Acebo, I., *Dios también es Madre. Reflexiones sobre el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid, 1994.
- (Ed.) *Relectura del Génesis*, Desclée De Brouwer (col. En clave de mujer), Bilbao, 1997.
- "María y la cultura mediterránea" en *María, mujer mediterránea*, Desclée De Brouwer (col. En clave de mujer), Bilbao, 1999, 241-253.
- Johnson, E. A., *She Who Is*, Nueva York, 1993.
- Martín Velasco, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid.
- McFague, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, 1994, 71. (Título original: *Models of God*, Filadelfia, 1987).
- Moltmann, J., *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, 1983, 177.
- Navarro P., N., *Barro y Aliento. Exégesis y antropología teológica de génesis 2-3*, Paulinas, Madrid, 1993.

- Panikar, R., *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid, 1994.
- Russell, L. M. (Ed.), *Feminist interpretation of the Bible* (Traducción española: *Interpretación feminista de la Biblia*, Desclée De Brouwer (col. Temas Bíblicos), Bilbao, 1995).
- Stein, E., *Ciencia de la cruz*, Burgos, 1989.
- Sölle, D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996. (Título original: *Es muB doch mehr als alles geben: nachdenken über Gott*, Hamburgo 1992).
- Weems, R. J., *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Desclée De Brouwer (col. En Clave de mujer), Bilbao, 1997. (Título original: *Battered love. Marriage, sex, and violence in the hebrew prophets*, Minneapolis, 1995).
- Weil, S., *La gracia y la gravedad: "Descreación"*, Trotta, Madrid, 1994, 88. (Título original: *La pesanteur et la grâce*, París, 1947).
- *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993.

De ternuras y fidelidades

El Dios de entrañas compasivas

Elisa Estévez López

Elisa Estévez López es Licenciada en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesora de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid). Entre sus publicaciones señalamos: "Significado de *σπλαγχνίζομαι* en el Nuevo Testamento", *Estudios Bíblicos* 48 (1990), 511-541; "Y todos los que le tocaban quedaban sanados". El cuerpo como espacio de gracia", *Sal Terrae* 1000 (1997), 323-336; "Las grandes ausentes. La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel", ed. Isabel Gómez Acebo, *Relectura del Génesis*, Bilbao, DDB, 1997; "Cuerpo físico y social" y "Mujeres", dir. F. Fernández Ramos, *Diccionario de San Pablo*, Burgos, Monte Carmelo, 1999, 354-369; 812-831.

DE TERNURAS Y FIDELIDADES EL DIOS DE ENTRAÑAS COMPASIVAS

Elisa Estévez López

HABLAR HOY DEL DIOS DE LA MISERICORDIA, recrear la mirada en sus entrañas compasivas y espabilar el oído en la escucha atenta del movimiento que se gesta en sus redaños no puede sino despertar la sensibilidad dormida y movilizar todas las energías. Desde las traseras sociales, el Dios compasivo y misericordioso se alza como palabra provocadora, como profecía que denuncia y anuncia, como sabiduría que quiebra los poderes de este mundo.

Las imágenes bíblicas que dan cuerpo a la misericordia de Dios están estrechamente ligadas a la interioridad que genera vida, a la profundidad portadora de sentido y a los entresijos donde se cuaja la fortaleza y la audacia comprometida. La tradición israelita vinculó de manera especial la faz misericordiosa de Dios a las experiencias primordiales de gestación y alumbramiento de la existencia. El misterio de la generación, tan estrechamente ligado al cuerpo femenino, constituyó el marco ideal desde el que comprender y explicar el amor de Dios hacia pueblos y personas. De hecho, entre

los términos principales para expresar la misericordia en el Antiguo Testamento se encuentran *rahûm*, “misericordioso”, y *rah'mîm*, “misericordia, ternura entrañable”, correlativos a su vez de *rêhem*, cuyo significado primigenio es “útero, seno materno”, lugar originario de la vida. La misericordia tiene, por tanto, *nombre* femenino. Acostumbrados a leer en la Biblia relatos que hablan de mujeres enfrentadas, que se prostituyen y engañan, mujeres calculadoras y perversas, *sorprende* que la cultura patriarcal israelita haya puesto como paradigma de la misericordia divina las entrañas de una mujer que se conmueven ante el fruto salido de su vientre. De hecho, ninguna otra experiencia de la vida real podía reunir en sí misma todos los elementos que conforman una cualidad tan nuclear de Yahvéh. Como el inicio de la vida y su crecimiento en el interior del cuerpo femenino es un misterio, así de inabarcable e incomprensible resulta la misericordia de un Dios que se ha enamorado del más pequeño e insignificante de los pueblos. Pero, a la vez, lo mismo que una mujer palpa el movimiento de la vida en su interior y lo acaricia cuando lo tiene entre sus brazos, Israel se siente tocado y acariciado por la compasión encarnada y entrañada de Yahvéh, su Dios.

No obstante, la misericordia tiene otra vertiente, la que está en relación con la fidelidad y el compromiso, tal y como expresa el hebreo con otros términos sinónimos como *hesed*, “bondad y lealtad”, “clemencia y pacto”, y *mûnah* o *emet*, estos dos últimos procedentes de la raíz *mn*, cuyo campo semántico se mueve dentro de los significados que expresan consistencia, estabilidad, firmeza.

Sin duda los textos neotestamentarios han bebido de esta fuente, y nos han mostrado al Dios de Jesús como hontanar de la misericordia y la consolación (2 Cor 1,3), como el Dios que tiene siempre presente su compasión y su ternura (Lc 1,54). En Jesús, Dios nos deja tocar y palpar de forma singular y definitiva su amor entrañable. Sus gestos y palabras son memoria viva donde resuena de forma singular y única el movimiento compasivo de las entrañas divinas.

El vocablo que en el Nuevo Testamento traduce esta vivencia tan arraigada en la herencia judía, es *σπλαγχνίζομαι*, “conmoverse las entrañas y las vísceras”.¹ Alejándose del horizonte semántico propio del griego clásico y entroncando con la literatura apócrifa judía, el significado que la raíz *σπλαγχ-* tiene en los evangelios y las cartas paulinas traduce con precisión el misterio de un Dios que, porque ama tiernamente, se compadece de todo y de todos. La infinita ternura del Padre-Madre toma rostro humano en Jesús de Nazareth. Recorriendo los caminos, enseñando a las gentes del pueblo y compartiendo su mesa, curando a sus enfermos, proclamando la Buena Noticia, Jesús desvela de una vez para siempre el amor de Dios misericordioso y fiel, tierno y firme. Afectado en las entrañas por el dolor y el sufrimiento de sus hermanos y hermanas, su compasión se traduce en solidaridad y eficacia liberadora. En ese movimiento afectivo y efectivo de las entrañas de Jesús, los textos evangélicos caracterizan su mesianismo como revelación del ser misericordioso de Dios mismo.

En la exposición siguiente trabajaremos con textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, apuntando las líneas de continuidad-discontinuidad que se dan en la experiencia encarnada de la misericordia divina y *privilegiando* aquellos aspectos que dejan más de manifiesto el carácter femenino de la misericordia, por ejemplo en el uso de algunos símbolos o imágenes. No obstante, el estudio de los textos revela que la misericordia de Dios ofrecida como don y compromiso, rompe los estereotipos de género vigente en las cul-

¹ El sustantivo de la misma raíz, *σπλάγχνα*, significa “entrañas”, “vísceras” y sus derivados. De modo particular este vocablo puede designar incluso el seno materno o los lomos del padre. En cualquiera de estos dos casos, la raíz está en referencia a la capacidad generativa de padre y madre. En el Nuevo Testamento, además del verbo, “conmoverse las entrañas”, se usan también otros verbos pertenecientes en sentido estricto a su mismo campo semántico: *ἐλεέω* y *οἰκτίρω*. Ambos verbos subrayan la acción de compadecerse o tener piedad ante alguien que sufre una desgracia o está en aflicción. Sin embargo, el que deja más clara la relación con las entrañas maternas como el centro generador de la misericordia es *σπλαγχνίζομαι*.

turas bíblicas. Hablar del carácter femenino de la compasión es adentrarse en un discurso donde afecto y ternura se entretujan con permanencia y fidelidad, el perdón se hermana con la exigencia y la magnanimidad con la profecía. A través de palabras y experiencias concretas, Dios se deja oír y sentir como “eterna novedad” que, adentrándose en la historia humana, la fecunda desde abajo, abriendo espacios de inclusión y fecundación mutuas.

La Biblia describe al Dios misericordioso a partir de los roles cotidianos y establecidos que se atribuyen a hombres y mujeres. Es cierto que muchas veces los sanciona y refuerza, pero hemos optado por subrayar las novedades que quiebran los arquetipos humanos fecundándolos de transcendencia. Elegimos, por tanto, una hermenéutica que rescate los aspectos liberadores y humanizadores escondidos en los textos. Modelo de misericordia divina es el padre que educa exigiendo, subrayando la fidelidad al amor y ofreciendo estabilidad, pero prototipo de misericordia es también la madre que ama sin límites al fruto de sus entrañas y que es capaz de entregar gratis cariño, perdón y protección.

Leyendo a fondo los textos bíblicos que hablan de la misericordia de Dios en unas y otras tradiciones, nos encontramos que esa dualidad se entrelaza alumbrando una unidad que no es posible romper sin correr el riesgo de unilateralidad y parcialidad al abordar la vivencia que alumbraba en las entrañas compasivas de Dios. Desde una postura crítica es posible descubrir los aspectos subversivos que encierran los textos. Las metáforas y parábolas se rompen desde dentro de sí mismas, cuando partiendo de una imagen masculina como el esposo que ama a su esposa adúltera se le caracteriza como “sufriente, capaz de aguantar y esperar”, rasgos típicamente femeninos; o cuando el símbolo elegido es un águila que como madre cuida a sus polluelos, pero que evoca en quien escucha o lee ese relato, imágenes de fuerza, altura, riesgo, asociadas socialmente al mundo masculino.

Metodológicamente hemos privilegiado el acceder a esta complejidad, partiendo de las experiencias propias del mundo femenino en

esas culturas, pero vistas desde una matriz más holística que rompe estereotipos y prejuicios. La perspectiva es comprender la misericordia desde abajo para abarcar la totalidad, desde las experiencias que no cuentan como significativas (y que, por tanto, se reflejan con menos intensidad), para lograr inclusividad.

1. ¿Es posible dejar de querer al fruto de las entrañas?

Algo tan cotidiano y natural como el hecho de concebir y dar a luz, o los cuidados de una madre hacia el fruto de sus entrañas, se eligen como imágenes que explican y reflejan –aunque sea de modo balbuciente– el amor misericordioso de Dios. Ahí encontró el pueblo de Israel una fuente de inspiración para nombrar una experiencia y convicción tan antiguas como sus primeros pasos como pueblo: el Dios en el que creen y en el que se apoyan no es sólo un Dios poderoso y temible, sino sobre todo, y si se quiere de modo más significativo, un Dios con entrañas de misericordia. Más aún, su fuerza y su poderío se estrechan en un abrazo infinito con su ternura y su compasión.

Como en su tiempo expresó la tradición profética, nada como la querencia materna hacia el fruto de su vientre podía ofrecer un paradigma mejor –aunque deficiente– para mostrar tan palpablemente la ternura originaria y plena de Yahvéh hacia sus criaturas:

“¿Acaso olvida una mujer a su criatura de pecho, dejando de querer (*rhm*) al hijo de sus entrañas?” (Is 49,15).

Como otras imágenes veterotestamentarias, también ésta posee una riqueza inmensa, que es preciso desgranar y descifrar, alejándose de los estereotipos que mutilan su fuerza generadora. En sí misma reúne una serie de valencias que expresan lo fundamental del mundo de lo sagrado: las entrañas misericordiosas de Dios, como las de una madre, son centro y guía, ofrecen estabili-

dad y, a la vez, son fuente de dinamismo, se erigen como roca firme en la que apoyarse y permanecer y, sin embargo, abren al movimiento.

En primer lugar, la imagen del seno materno como lugar donde se fragua el querer sin límites está en relación directa con lo nuclear, con el centro donde se gesta y se mantiene la vida. Es parte sustancial e ineludible de ésta, ámbito de referencia y punto de orientación. Pero, a la vez, es el lugar desde donde se abre la vida y se despliega el dinamismo existencial del nuevo ser.

En segundo lugar, la matriz tiene su sede en los entresijos del cuerpo femenino. Oculta y escondida a la vista, es imagen de interioridad, oquedad que guarda secretos y trabaja en la sombra. Y, sin embargo, llegado su tiempo, sus frutos se hacen visibles y palpables, como la tierra que guarda la semilla y la alimenta, abriéndose en el tiempo oportuno para que reciba la luz y el agua.

Por último, la ternura de una madre por sus hijos e hijas arraiga en su seno. La comunión de vida que se establece en su interior es el principio originante de su amor sin medida; ahí se asienta su que- rencia y de ahí parte su amor compasivo en el futuro.

Describir el amor misericordioso de Dios con un símbolo que denota primariamente una experiencia femenina como la maternidad, deja sin efecto otras interpretaciones moralizantes y banales de esta cualidad del ser de Dios. El lenguaje cotidiano ha cargado de con- notaciones peyorativas la misericordia y la compasión, como si se tratase de meros sentimientos de piedad que en nada se traducen en gestos de liberación y comunión. Nada más lejos del mundo bíblico. Por otra parte, se ha enfocado unilateralmente la miseri- cordia divina al ponerla en relación casi exclusiva con los pecados y las miserias humanas.

El vocabulario veterotestamentario nos encamina en otra dirección, la de la experiencia amorosa que de manera natural brota ante el

fruto de las entrañas. La motivación para amar no es originaria- mente el mal o la desgracia ajena, sino una realidad más primigenia: la filiación. La misericordia es, en primer lugar, ternura por el hijo o hija gestado/a con amor en las entrañas y, sólo entonces, es compa- sión que libera de la indigencia, la debilidad y el pecado. Eso es lo que se deduce de los términos hebreos que expresan misericordia: *rahûm*, "tierno, compasivo" y *rah^amîm*, "ternura, misericordia", o bien el verbo *rhm*, "compadecerse, enternecerse", correlativos del sustantivo *rêhem*, "vientre, regazo materno".²

El uso de la raíz *rhm* es frecuentísimo en la Biblia hebrea, general- mente referido a Dios. De la designación de *rah^amîm* como ternura y compasión que tienen su origen en el útero, los textos reflejan que este término amplía su campo semántico para indicar igualmente las entrañas de un varón que, como las de una mujer, aman y se conmueven. Así aparece en algunos textos como en Gen 43,30, cuando José, al ver a su hermano Benjamín, siente que sus entrañas se estremecen de amor fraternal. No se trata de un sentimiento de compasión causado por una realidad desgraciada, sino de la ternu- ra que nace frente al hermano gestado en el mismo vientre. Más aún, otras referencias dan un paso más, y aplican *rah^amîm* para des- cribir el deseo de alguien de ser tratado con clemencia y magnani- midad por su conquistador.³

² Cf. O. González de Cardedal, *Las entrañas del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 44-48; I. M^a. Sans, *Autorretrato de Dios*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, 107-116. En un estudio realizado por E. Farfán Navarro sobre la etimología del vocablo hebreo *rhm*, llega a la conclusión de que los significados que se le atribuyen de compasión y amor hay que deducirlos a partir de una observación cuidadosa del uso concreto que tienen en cada caso. En las lenguas semíticas, la raíz *rhm* se emplea propia y exclusivamente como "compadecer", lo que no ocurre con el arameo, que desde anti- guo parece admitir la duplicidad de significados que entran en el área semántica del ser misericordioso y del amar. Cf. E. Farfán Navarro, "*Rhm* - Un estudio previo", *EstBib* 57, 1999, 227-238.

³ Cf. 1 Re 8,50; Ne 1,11; 2 Cron 30,9; Jer 42,12; Sal 106,45-46.

La ternura de una madre es tal que siempre es capaz de descubrir belleza y encanto en el hijo o la hija a la que dio a luz; no sólo cuando es pequeño, sino incluso cuando crece y se separa de ella. Su mirada penetra hasta el fondo del ser que ha llevado durante largo tiempo en su seno, descubriendo lo mejor que hay en su interior; sus ojos son capaces de ir más allá de las apariencias, encontrar el tesoro oculto y ofrecerlo como punto de apoyo para el cambio y el crecimiento. Es lo que la comunidad israelita ha descubierto de su Dios: Él es *hanûm*, "clemente", pero sobre todo Dios de ojos claros y limpios (Ex 22,26, Sal 116,5). En endiádis con *rahûm*, la Biblia hebrea enfatiza la ternura de Yahvéh (Sal 11,4). Para Dios, como para una madre, no hace falta que su hijo o hija sean la expresión máxima de belleza, bondad o inteligencia, para descubrir la riqueza impresa en sí, la que le da el ser imagen y semejanza de Dios (Gen 1,27). Como expresión de una mirada completamente gratuita y totalmente desinteresada, el Señor ama a Israel. Israel encontró *gracia* (*hen*) a los ojos de Yahvéh, y su gracia no podía ser otra que su identidad filial, la que le aseguraba para siempre favores sin término.⁴

Por último, la historia de la misericordia entrañable de Dios Padre-Madre se desentraña definitivamente en Jesús de Nazareth, el Hijo amado. Aunque existen otras palabras para indicar la experiencia de la misericordia (ἐλεέω y οἰκτίρω), los Sinópticos han traducido la experiencia del *rah^mmîm* hebreo con el verbo σπλαγχνίζομαι, "conmoverse las entrañas", un vocablo que nunca es usado en los LXX con este significado, pero que el judaísmo helenista adoptó para hablar de la sede y la experiencia de la misericordia. En la literatura apócrifa, el sustantivo σπλάγχνα, "entrañas", se usa frecuentemente acompañado del término ἔλεος, "misericordia" (*Testamento de Zabulón* 5,3,4; 7,3) formando distintas construcciones: "afectuosa misericordia", "misericordia de compasión", "miseri-

cordia de las entrañas". Se registra un único caso en que el sustantivo está referido a Dios (*Testamento de Neftalí* 4,5), mientras que el verbo σπλαγχνίζομαι tiene muchas más veces a Dios como sujeto (*Vida de Adán* 9,3; 27,2; 29,2; *Testamento de Zabulón* 8,1,3). Ya en estos textos apócrifos se trata de una reacción emocional que se traduce en acciones concretas de misericordia, que responden a situaciones de necesidad, limitación o incluso pecado.

Mientras los LXX tradujeron la pareja *hesed* y *rah^mmîm* con los términos ἔλεος y οἰκτίρμους, el *Testamento de los Doce Patriarcas* eligió σπλάγχνα y ἔλεος. Por tanto, la traducción de *rah^mmîm* con σπλάγχνα fue introducida por los escritos tardíos del judaísmo conservándose en ellos el matiz escatológico de *rah^mmîm*. Son ellos, por consiguiente, los que marcan el inicio de la ampliación semántica de la raíz σπλαγχν- que se halla en el Nuevo Testamento.

Las entrañas de Jesús se conmueven ante el sufrimiento y el deshecho de la sociedad, pero le duelen porque le unen lazos de fraternidad con aquellos/as que tiene ante sí. El sentimiento se desencadena primaria y originalmente porque se halla ante hijos e hijas del mismo Dios a quien Él también se dirige como *Abba*.⁵ Sin embargo, Jesús no circunscribe las fronteras de su amor a un pueblo: para Él toda la creación es hija y como tal querible; ante Él absolutamente todos los seres hallan gracia y favor, especialmente los que sufren más taras, injusticias o están arrinconados en los basureros sociales (Mt 9,36; 14,14; Mc 6,34; Lc 7,13; 10,33 y 15,20). Sus entrañas, como las de una madre, quedan afectadas por la miseria y el dolor. El relato lucano de la resurrección del hijo de la viuda de Naín establece un paralelo implícito entre la madre que ha perdido definitivamente al fruto de sus entrañas y la compasión entrañable de Jesús que le lleva a actuar de manera inmediata (Lc 7,11-17).

⁴ Cf. I. M^a. Sans, *Autorretrato de Dios*, 117-123.

⁵ Cf. E. Estévez, "Significado de σπλαγχνίζομαι en el Nuevo Testamento", *EstBib*

• 1.1. “De Egipto llamé a mi hijo” (Os 11, 1)

Dios ama apasionadamente a Israel porque es su hijo. En los comienzos de su existencia como pueblo Yahvéh comunica a Moisés que Israel es su hijo, su primogénito, al cual quiere liberar de las manos opresoras del faraón (Ex 4,22s). Esta metáfora afirma la relación única que padre y madre tienen con sus descendientes. Tanto la salida de Egipto como la conducción en el desierto hasta la entrada en la tierra es vista como un proceso de nacimiento y maduración bajo la atenta mirada y el cuidado amoroso del Dios que, unas veces se hace sentir como padre, exigiendo fidelidad y castigando los pecados del pueblo, y otras como madre que alimenta, cuida y ayuda a dar los primeros pasos a Israel.⁶ Son los dos polos de la misericordia, sin los cuales no es posible entender al Dios de Israel. En el capítulo 11 de su libro, el profeta Oseas se hace eco igualmente de esa experiencia singular que marcó la identidad del pueblo como hijo de Dios, enfatizando la unilateralidad e incondicionalidad del amor y la misericordia de Yahvéh, tal y como se refleja también en Os 2,16ss:

“Cuando Israel era un niño yo lo amé. De Egipto lo llamé como hijo.

... y con todo yo enseñé a Efraím a caminar,
tomándole en mis brazos,

mas no supieron que yo cuidaba de ellos.

Con cuerdas humanas los atraía,
con lazos de amor,

y era para ellos como quien alza un infante a sus mejillas,
me inclinaba hacia él para darle de comer (Os 11,1-4).

La salida de Egipto marca el nacimiento de Israel como pueblo.⁷ Del mismo modo que Dios abre el vientre de una mujer para que

⁶ Para una mayor profundización remito al excelente artículo de M. Navarro, que estudia el rostro del Dios de Israel como padre materno en algunos capítulos de Éxodo y Números. Cf. M. Navarro, “El Dios de Israel: Un padre materno”, *EphMar* 41, 1991, 37-83.

⁷ Desde los primeros versículos del libro del Éxodo asistimos a este cambio. Israel deja de ser un grupo de familias (v.1) para convertirse en un pueblo llamado a crecer y multiplicarse abundantemente (v.7).

conciba y dé a luz, sacó a su pueblo del vientre que podía axfisiarlo. Oseas recrea y enriquece el lenguaje sobre Dios ofreciéndonos una descripción bellísima de su amor maternal. Libre de prejuicios y estereotipos, el profeta amplía el horizonte hermenéutico desde el que aproximarnos a su corazón lleno de bondad y clemencia:⁸ a pesar de la infidelidad de Israel, de sus muchos pecados, Yahvéh no puede volverse contra él, abandonarlo a su suerte. Su corazón de madre se revuelve, sus entrañas se estremecen (Os 11,8). Porque es hijo, y ante todo por este motivo, Dios se vuelve magnánimamente hacia él y trata por todos los medios de conducirlo por sendas de liberación. La debilidad del hijo no es la última palabra. La vinculación afectiva sellada en el seno materno resuena una y otra vez en las múltiples situaciones por las que atraviesa una hija o un hijo.⁹ Especialmente el dolor y los errores cometidos son compadecidos, es decir, vividos en una misma sintonía. Ante los fracasos y desvaríos, especialmente la madre se acerca al fruto de sus entrañas, no para echar en cara, sino para curar y sanar. Donde otros habrían claudicado, Dios perdona y recomienza la historia; pone como único fundamento de su alianza su fidelidad y su amor.¹⁰ Así actúa Yahvéh con Israel, y así lo describe poéticamente el pro-

⁸ Cf. H. Schüngel-Straumann, “El rostro femenino de Dios”, *Concilium* 258 (1995), 303-314. Otros autores, como H. Simian-Yofre, consideran, en cambio, que las metáforas usadas en Os 11 se refieren tanto al padre como a la madre. Incluso en la expresión “los atraje con lazos humanos, con vínculos de amor”, ve la figura de cualquier ser humano que ama. Sin embargo, nos parece que esta interpretación no hace justicia al texto ni al contexto cultural del Israel pre-exílico, donde las madres se encargan de dar de comer, de enseñar a caminar y de cuidar a los hijos/as en los primeros años de vida. Cf. H. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, Córdoba, El Almendro, 1993, 149-150.

⁹ En Os 11,4, “las cuerdas humanas y los lazos de amor”, bien podrían referirse al cordón umbilical, a través del cual el bebé recibe el sustento necesario para vivir. Cf. E. Kaboré, «Car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis le saint» (Os 11,9). *Une approche synchronique des métaphores du livre d’Osée*, Tesis Doctoral defendida en la Universidad de Comillas (Madrid), 1999, 210.

¹⁰ El perdón de Dios, su misericordia inquebrantable, se resalta también en otros textos, como por ejemplo en Ex 32-34. Cuando el pueblo se construye un becerro de oro, Dios rompe la alianza con Israel, al que considera como un pueblo de “dura cerviz”, es

feta Oseas, para quien la compasión vence definitivamente la ira divina (Os 11,9). Mientras del amor de Dios se dice que es eterno, de su ira se afirma una y otra vez que se calma. De la cólera Yahvéh se arrepiente siempre. Su misericordia se muestra perdonando; porque es firme y estable, es también leal.¹¹

“No mantendrá su cólera por siempre, pues se complace en el amor” (Mi 7,18)¹².

Como el águila extiende sus alas para proteger y atraer hacia sí a su nidada (Ex 19,4), así es la paciencia y magnanimidad del Señor. Su benevolencia es fuerte y su ternura se reviste de riesgo e iniciativa.¹³

El carácter comprometido de la misericordia se expresa preferentemente con el término *hesed*, que entrelaza, sin que sea muy posible distinguirlo, el campo semántico de la clemencia y la bondad con el de la fidelidad y el acuerdo que hay que mantener.¹⁴

“Aunque se retiren los montes y se muevan las colinas, mi amor (*hesed*) de tu lado no se apartará, ni mi alianza (*brít*) de paz vacilará” (Is 54,10)

decir, reacio, pertinaz en el mal. En Ex 34,9, Moisés al dirigirse a Dios para que renueve su pacto con ellos repite la misma expresión: Israel es un pueblo de “dura cerviz”. Su naturaleza no ha cambiado, y a pesar de todo, Dios restablece su alianza; Él mismo es la única garantía de que ésta será para siempre. Dios es “el que guarda la alianza y la benevolencia” (Dt 7,9; Dan 9,4; Ne 1,5; 9,32). Por naturaleza, Dios mantendrá su magnanimidad y su ternura por siempre. Cf. R. Rendtorff, “«Covenant» as a Structuring Concept in Genesis and Exodus”, *JBL* 108 (1989) 385-393.

¹¹ Las referencias son múltiples. Baste con citar algunas de ellas: Is 12,1; Jer 23,20; 30,24; Os 14,5.

¹² Véanse Sal 86,5.15; 99,8; 130,4.

¹³ De Dios se dice que es *erek apayim*, literalmente “largo de narices” y que podría traducirse como “largo de hábito”, como su expresión sinónima, *erek ruah*, (Qo 7,8). “Por otra parte, supuesto el cierto paralelismo existente entre el *nismat-ruaj* hebreo, el *atman* hindú, el *anemoj* griego y el *animus/a* latino, cabe perfectamente otra traducción compendiada, no menos literal: ‘longánimo’, quien tiene longanidad, ‘entereza y elevación de ánimo en las adversidades’; o ‘magnánimo’, quien tiene magnanimidad, ‘nobleza, liberalidad y elevación de ánimo’”. I. M^a. Sans, *Autorretrato de Dios*, 104.

¹⁴ Cf. G. R. Clark, *The Word Hesed in the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

Israel no puede olvidar todo lo que Yahvéh ha hecho por ellos (Is 63, 7.9). Entre todas las acciones que ha realizado a su favor ninguna como el Éxodo. La salida de la opresión de Egipto constituyó un acontecimiento fundamental y ejemplar para Israel, al que una y otra vez vuelve para reorientar y comprender su existencia.¹⁵

La idea del compromiso fiel está también estrechamente vinculada con la de la alianza. La imagen del matrimonio es elegida por Oseas para expresar todo el contenido de la *brít*, la “alianza”. La metáfora del matrimonio no es fácil de interpretar, porque no siempre se mueve dentro de espacios humanizadores para ambos sexos. El discurso profético se vehicula usando la metáfora del esposo para reflejar el ser y el actuar tierno y misericordioso de Yahveh con Israel. Sin duda, estamos ante una imagen masculina que identifica el actuar bueno y ejemplar de Dios con el del esposo, al mismo tiempo que impregna de negatividad la imagen de la mujer.¹⁶ No obstante, la imagen del esposo que se trasluce detrás del monólogo de Os 2,4-25 está *cargada* de notas claramente femeninas: *sufre* profundamente la infidelidad de la esposa, *aguarda* que renazca el amor, *espera* la vuelta de la esposa que no puede forzar, sino simplemente facilitar, *confía* en ella, en su retorno. Junto a las notas que subrayan su iniciativa y su actividad, existen otras que *hacen saltar* el estereotipo del marido, resaltando su pasividad y su acogida. Y lo más importante es que estas últimas no se ven como algo secundario, sino como elementos integrantes de su amor.

• 1.2. La creación entera como hija amada

A pesar de la tendencia particularista presente en tantas tradiciones veterotestamentarias, algunos textos proféticos y sapienciales

¹⁵ Cf. L.A. Schökel, *Salvezza e Liberazione: L'Esodo*, Bologna, EDB, 1996.

¹⁶ Cf. F. van Dijk-Hemmes, “The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel 23”, en A. Brenner, F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female & Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden, E.J. Brill, 167-168.

explicitan su fe en un Dios clemente con toda la humanidad.¹⁷ El uso de términos relacionados con la raíz *rhm* hace pensar que también el género humano salió de las entrañas compasivas de Dios, preparando de este modo el camino para el Nuevo Testamento.

El libro de Jonás es una proclamación del poder salvador de Dios, que no queda encerrado en las estrechas fronteras de Israel, sino que se abre a los ninivitas, provocándoles a la conversión y al arrepentimiento. El rey de Nínive descubre algo que el profeta quería negar: la misericordia de Dios es capaz de recrear la historia. En línea con la fe israelita manifestada en Ez 34,6, pero desligándose de ella, el libro de Jonás profesa la fe en un Dios lleno de misericordia y clemencia, que no se ata a condicionamientos de raza y opta decididamente por el perdón:

“... bien sabía yo que Tú eres un Dios clemente y misericordioso (*hanûm w'rahûm*), tardo a la cólera y rico en amor, que te arrepientes del mal” (Jon 4,2).

La magnanimidad de Dios no se afirma plenamente mientras está sujeta a un solo pueblo, porque corre graves peligros de ser excluyente y particular. Los ninivitas han comprendido que la misericordia divina no tiene fronteras y que, por ello, es principio de existencia y de cambio. Su compasión es capaz de generar arrepentimiento y conversión. Dios se desmarca de la palabra del profeta que quiere costreñir su amor y su perdón a Israel, dejando a las naciones la justicia vengadora.

Por su parte, el capítulo 11 del libro de la Sabiduría se expresa igualmente en términos de universalidad:

“Te compadece de todos porque todo lo puedes, no te fijas en los pecados de los humanos, para que se arrepientan, pues amas a todos los seres y no odias nada de lo que has hecho;

¹⁷ Cf. X. Pikaza, *Antropología Bíblica*, Salamanca, Sígueme, 1993, 233-240; Idem., “El Dios de la esperanza: catequesis bíblica”, *Teología y Catequesis* 49, 1994, 39-63; Idem., *Dios judío, Dios cristiano*, Estella, Verbo Divino, 1996, 225-233.

si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado” (Sab 11, 23-24).

La misericordia divina es planetaria. Puesto que la vida procede de Dios, el amor llega sin exclusión a toda la creación. El poder creador de Dios se manifiesta en ternura compasiva. El texto trasluce la imagen de un Dios que es pura gracia y que como tal se derrama en bondad sobre todos sus hijos e hijas. Si la creación entera ha salido de Él, y aunque el texto no lo explicita, Dios aparece como fuerza generadora y matriz que alienta el universo; en definitiva, como padre y madre que corrige, perdona y ama sin pedir nada a cambio, sin hacer distinciones entre sus hijos e hijas. Como se dice en Sab 11, 26, Dios es amigo de la vida porque ésta ha salido de su seno y ha recibido su mismo aliento, el que le fue dado desde los orígenes (Gen 2,7). No obstante, este principio de universalidad no se lleva hasta sus últimas consecuencias, separando una vez más a judíos de gentiles (Sab 16-19). La universalidad de la filiación y del amor sólo se predica de modo total y pleno con Jesús de Nazaret.

• 1.3. Primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29)

La experiencia de la filiación recorre, si se quiere más radicalmente, todo el Nuevo Testamento: el/la creyente se sabe hijo/a en el Hijo. Jesucristo aparece como el primogénito de muchos hermanos (Rom 8,29), por quien la humanidad ha recibido graciosamente la filiación, que nada ni nadie le puede arrebatar:¹⁸

“Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo... eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo.” (Ef 1,3.5).

¹⁸ H. Schlier, *La carta a los Efesios*, Salamanca, Sígueme, 1991, 69-70.

Las primeras comunidades cristianas tendieron a nombrar a Dios como padre, tal y como aparece en multitud de textos. Nunca lo hacen como madre. No obstante, las imágenes y los conceptos que están detrás participan de la doble condición: la de la paternidad y la maternidad. De Dios se subraya que es el dador de la vida, Aquel de cuya gracia nacemos y cuya ternura nos sostiene por siempre. El Evangelio es fuerza de Dios para todo el que cree (Rom 1,16), es decir, para todo aquel que ha decidido poner su confianza en el Señor de la vida, sea judío o griego. Nuevamente nos encontramos con el principio de universalidad que supera las viejas leyes judías, anulándolas de raíz. El Evangelio aparece como poder de creación que justifica y agracia a la humanidad entera.¹⁹ En línea con la tradición judía, Pablo nos pone en contacto con la fuerza suscitadora de vida que Dios posee, pero esta vez poniéndola al alcance de todo hombre y de toda mujer. Sólo Cristo nos revela que la existencia está fundada y recreada en lo divino (Rom 3,21-24). En Cristo Jesús, Dios ha liberado a la humanidad de la esclavitud, del pecado y de la muerte por pura gratuidad (Rom 5,1ss). Su amor es la más firme garantía de triunfo frente a las adversidades y cualquier fuerza hostil, porque si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros? (Rom 8,38-19).

Nadie queda fuera de su acto creador, generador; por eso, le invocamos como Padre-Madre (Mt 6,9). La gratuidad es la cualidad por excelencia de Dios, la que se manifiesta especialmente en el amor desplegado sobre buenos y malos (Mt 5,45), y que encuentra su máxima expresión en la parábola del padre-madre bueno (Lc 15,11-32), capaz de perdonar sin exigir nada a cambio.²⁰ Sus entrañas conmovidas ante la visión del hijo que vuelve son suficientes para

¹⁹ Cf. X. Pikaza, *Antropología Bíblica*, 501.

²⁰ Los rasgos con que se describe al padre de la parábola responden más a los de una madre que se despliega en ternura con el hijo/a perdido/a que vuelve y que a la vez, se esfuerza por conseguir la reconciliación de los hermanos entre sí. Cf. M. Navarro, "De casa en casa: las mujeres en la Iglesia doméstica lucana", *Reseña Bíblica* 14, 1997, 38.

mostrar la ternura que se transmite como brazos que acogen y proximidad que cubre de besos, como comida compartida en la fiesta, alegría en el encuentro y la comunicación. Mientras la compasión del padre crea comunión y fiesta en la casa (vv. 23-24), el comportamiento airado del primogénito genera soledad y aislamiento ("no quería entrar", v. 28). Mientras la ternura en el corazón "borra" las faltas cometidas por el hijo pequeño, y lo devuelve a su categoría de hijo (vv. 22-23), la irritación del hermano mayor "pasa factura" por los servicios prestados y se opone en la práctica a la condición de hijo (vv. 29-30). Nada más lejos del estilo de vida marcado por las entrañas misericordiosas de Dios.

En el Nuevo Testamento, la esperanza y la confianza se fundan en la convicción profunda del futuro fundado en el amor eterno e ilimitado de Dios, que irrumpe en la historia, callada pero eficazmente. El Reino anunciado por Jesús encuentra su fundamento en unas relaciones marcadas por la fraternidad, lo que dicho de otro modo es afirmar la condición filial que une a toda la humanidad. La praxis amorosa del Hijo es el modo más elocuente de romper con los viejos esquemas. A los ojos de una madre o un padre, todos los hijos son iguales, por eso, nadie es señor ni maestro (Mt 23,8-10), ni existen puestos privilegiados en la mesa del Reino, donde los comensales se reúnen en torno al único centro: Jesucristo.²¹ En las curaciones y milagros de Jesús, en sus denuncias y palabras a favor de las víctimas, éstas ven renovarse la esperanza. En esos signos, donde se hace presente la mediación definitiva de Dios, se reafirma su confianza en la vida, porque tienen Alguien en quien apoyar su existencia.

Encarnada la gracia en Jesús, queda anulada la ley del talión para siempre. La preferencia por los empobrecidos y marginados es la forma de acceder a la universalidad por la pequeñez:²² el prójimo

²¹ Cf. D. Aleixandre, "Crear fraternidad", *Sal Terrae*, Febrero, 1995, 149-154.

²² Cf. X. Pikaza, *Antropología Bíblica*, 43.

ya no son los puros, los cumplidores de la ley o los circuncidados, sino todos y todas. Éste es el centro interpretativo de la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37). Se anulan las fronteras de raza, de clase y de género. En el encuentro con la mujer que padecía flujos de sangre irregular, Jesús la llama "hija", reconociéndole su dignidad filial. En el diálogo que han mantenido, ambos se han reconocido en su verdad más honda. Porque ella es hija, Dios vuelca su amor en forma de curación y sanación y porque la mujer se siente hija, se atreve a imaginarse existiendo de una forma diferente.²³ En los evangelios se describe a Jesús en camino hasta los pueblos despreciados y estigmatizados: Tiro, Sidón, la Decápolis, Idumea... Allí se encuentra con el endemoniado geraseno (Mc 5,1-20), y la madre sirofenicia que sufre por su hija (Mc 7,24-30), símbolos de la necesidad universal de liberación y sanación, a quienes ofrece curación y salvación. Atrás han quedado definitivamente las fronteras excluyentes de la *comunidad santa*.²⁴ Más aún, el Evangelio se decanta por el imperativo de amar a los enemigos (Mt 5,38-45; Lc 6,27-35), fundando las relaciones interhumanas y con Dios en la gracia. El modelo, el Dios misericordioso y bondadoso. La perfección de Dios interpretada por el judaísmo en clave de santidad se lee en contexto cristiano en clave de misericordia y benevolencia:

"Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos" (Mt 5,45).

La imagen mateana nos remite al origen de la vida. La bondad de Dios no hace distinciones entre sus hijos e hijas, aunque se com-

²³ Cf. E. Estévez, "Prácticas compasivas y visibilidad femenina", *Reseña Bíblica* 14 (1997) 24-28; C.R. Fontaine, "Disabilities and Illness in the Bible: A Feminist Perspective", en A. Brenner, *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 296; P. de Miguel, *Relectura de Lucas*, Bilbao, DDB, 1998.

²⁴ "No es la santidad de los elegidos, sino la integridad de todos, lo que constituye la visión central de Jesús" E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao, DDB, 1989, 165.

porten mal, no cumplan las leyes establecidas y no se muestren respetuosos con quien les favorece la existencia desde el mismo momento de su gestación. A pesar de todo, y a causa de su condición filial, Dios se vuelve con amor hacia ellos como hontanar del que brota el agua de la vida; sólo quien entienda esto y se comporte del mismo modo podrá comprender al Dios de la gratuidad y la misericordia.²⁵ En clave de amor recreador se pide renunciar a la violencia y adentrarse en los difíciles caminos de la paz. La hermandad inclusiva se construye desde el amor universal que abre caminos a la reconciliación entre hermanos y hermanas e instaura modos inéditos de vida desde la no violencia activa. Jesús mismo ofrece un gesto definitivo en este sentido cuando perdona a los responsables de su muerte. Triunfante sobre la muerte, Jesús se muestra como la revelación del mesianismo de la gracia y principio universal de ésta, incluso para aquellos que lo matan.²⁶

2. Fundados en la ternura y la bondad de Dios

Quien se sabe arraigado y vinculado a una historia de ternura es capaz de enfrentar su historia con la energía que brota del fondo bueno, ganado para él o ella por el cariño sin medida de aquellos que le han dado la vida. Con ese sustrato se lanzan creativamente a la existencia, renaciendo en las dificultades y contratiempos, madurando con la fuerza del amor. Sin este conocimiento del dinamismo interior de las personas, los pueblos antiguos han captado la importancia decisiva de comprenderse a sí mismos –colectiva e individualmente– como fruto del amor, descubriendo vivencialmente que la ternura funda la existencia y el odio la destruye. Por ello, cuando han narrado su relación con Dios la han explicado en

²⁵ X. Pikaza, *Dios judío*, 355-361.

²⁶ Cf. X. Pikaza, *Antropología Bíblica*, 382-385.

clave de ternura entrañable. Ahí han encontrado la piedra angular sobre la que se construye firmemente su existencia: Dios se relaciona con las personas como madre que va forjando el ser de sus hijas e hijos, ofreciéndoles distintos espacios de crecimiento en libertad y autonomía.

• 2.1. Amorosa protección

Cuando se ama a alguien entrañablemente se tiende a protegerle; a veces, infantilizándolo, pero no es ésta la perspectiva bíblica. Dios ama ofreciendo cuidados exquisitos, protección y seguridad en las situaciones más costosas o dolorosas pero, al mismo tiempo, suscitando energías de crecimiento y compromiso. Ante el miedo, por ejemplo, que le produce a Israel el camino hacia una tierra desconocida, Dios responde ofreciéndole señales inequívocas de su compañía eficaz en forma de alimento y vestido, pero, a la vez, no cejando en su empeño de conducirlo a Canaán y mostrando el camino que ha de seguir, marcado por sus leyes y preceptos. Dios no es la madre que ahorra a sus hijos/as el riesgo del crecimiento; al contrario, lo propicia y favorece. Eso sí, estando y acompañando,²⁷ poniendo medios a su alcance para lograrlo, tales como Moisés, instrumento débil en las manos del Dios liberador.²⁸

a) Vigor y ternura

Uno de los símbolos más bellos que refleja la relación amorosa de Dios con su pueblo es verlo como las "alas del águila", extendiéndose y llevando consigo a su nidada:

²⁷ La columna de nube y la columna de fuego, características de las tradiciones del desierto, son una imagen muy elocuente de la compañía escondida y manifiesta de Dios, de su presencia que sirve como centro de orientación y guía que no desaparece en el camino, como estabilidad que se encuentra en el movimiento y viceversa.

²⁸ Un análisis detallado de esta experiencia durante el caminar del pueblo en el desierto, puede leerse en: M. Navarro, "El Dios de Israel", 67-71.

"Lo encuentra en tierra desértica,
en yermo con ulular de soledad:
le envuelve, le sustenta, le cuida como a la niña de sus ojos.
Como un águila que incita a volar a su nidada,
revolotea sobre sus polluelos,
despliega sus alas y le toma,
y le lleva sobre sus plumas remeras." (Dt 32,10-11)

Este texto, cuyo paralelo en el libro del Éxodo (19,4) es más pobre, posee una carga expresiva y poética difícil de superar. Estamos ciertamente ante una imagen femenina que subraya no sólo el carácter protector del amor materno, sino la singularidad de este amor ("como a la niña de sus ojos"), que no busca vincular posesivamente sino acompañar y servir de guía en el destino que como pueblo han de forjarse (Dt 32,12). Acoge con inmenso cariño, provocando de este modo el encuentro con la vida y el proyecto para el que fueron creados. Yahveh, como el águila con sus polluelos, conduce a Israel: su amor de madre es centro y protección que impulsa en el camino, que guía en el día y durante la noche, que sostiene en las dificultades y peligros (Is 46,3-4).²⁹

El salmista dirige su oración a Dios reconociendo una vez más la inmensidad e inabarcabilidad de la ternura de Dios, que se extiende como las alas de una gran águila para envolver, sustentar y cuidar (Sal 36,8). Sin duda, la imagen conjuga vigor y ternura, riesgo y confianza, proximidad y camino.

b) Roca firme en la que apoyarse

Sin duda el encuentro con alguien que demuestra un corazón compasivo y unas entrañas misericordiosas genera en quien se encuentra con él/ella un sentimiento de estar bien fundado. Sobre todo, el amor de una madre o un padre es inamovible, y roca o alcázar indes-

²⁹ Cf. D. Aleixandre, *Dame a conocer tu nombre* (Gn 32,30), Santander, Sal Terrae, 1999, 39-48; V.R. Mollenkott, *Dieu au féminin*, Paris, Montreal, Le Centurion, Paulines, 1990, 101-108.

tractible que impulsa en el caminar y ofrece la posibilidad de rehacerse cuando es necesario. De la misma manera es la misericordia y la bondad de Dios:

“Tu misericordia (*hesed*) es un edificio eterno,
más que el cielo has afianzado tu fidelidad (**mûnah*). (Sal 89,3).

Roca firme, baluarte, son símbolos del amor sin fisuras de Dios, de su permanencia y su plenitud de fuerza y nobleza; revelan su subsistencia no alterada por nada ni dominada por nadie. Son realidades hierofánicas que manifiestan el poderío del amor de Dios, la firmeza de su ternura y la solidez de la misericordia divina, por completo diversa de cualquier otra realidad humana, que sólo logrará aproximarse tímidamente a ella.

Sólo de Dios se dice que la posee en abundancia (Sal 130,7), que su benevolencia es descanso y salvación para el que se apoya en ella (Sal 62); ante las dificultades y tropiezos, la misericordia de Yahveh sostiene (Sal 94,18), es capaz de generar una actitud de confianza (Sal 52,10) que alimenta la esperanza aun cuando se oigan gritos que proclamen resignación o pregonen la inevitabilidad del mal (Sal 33, 22).

Otras veces los textos bíblicos prefieren hablar de su clemencia y ternura calificándolas de realidades eternas (Sal 107,1; Jer 33,11). Si Dios garantiza que su misericordia es eterna, nada mejor para suscitar la confianza y el deseo de apoyarse no sólo en Quien todo lo puede, sino también en Quien nunca se aparta.

La riqueza del vocabulario sobre la misericordia en la Biblia hebrea es inmensa. En esta misma línea se habla de la **mûnah* del Señor: generalmente traducido por “fidelidad”, aunque no está de más adentrarse en su significado original. De la raíz *mn*, indica firmeza y seguridad, opuesto a pura apariencia, a falacia y fraude, a vacuidad e inconsistencia.³⁰ La misericordia y el amor, por tanto, es el

³⁰ Cf. I. M^a. Sans, *Autorretrato de Dios*, 82.

suelo firme sobre el que toda existencia se construye; siglo tras siglo, Dios lo es para todo el que se apoya en Él (Sal 100,5). A la vuelta del Exilio, el pueblo sostiene su esperanza de restauración gracias a la solidez que Dios le ofrece (2 Cron 20,20).

• 2.2. Madre nutriente

El Dios de la historia se hace presente no sólo en los grandes acontecimientos, como el paso del mar Rojo o la resurrección de los muertos, sino de modo especial en la cotidianidad que teje la existencia de sus criaturas. Comer y beber son del todo esenciales para mantener la vida, pero no siempre se está en condiciones de satisfacer una necesidad tan básica. El Señor del cosmos no permanece al margen. Como dador de la vida, es también el que la sostiene. Así, la Biblia nos lo presenta continuamente atento a proveer a las necesidades, no por los méritos de nadie, sino simplemente porque Israel y el cosmos entero son sus criaturas, nacidas de su seno amoroso.³¹

Abres tu mano y se sacian de bienes (Sal 104,28)

En una sociedad patriarcal, el encargo de preparar los alimentos que han de servirse en la mesa es una tarea esencialmente femenina. Por ello, la multitud de textos que en el Antiguo Testamento hablan de Dios asumiendo el rol de alimentar a su pueblo, evocan esa faceta femenina que se complementa con otras más dispuestas a subrayar su autoridad –al estilo de padres y señores– o sus exigencias. Por tanto, como Madre, Dios provee a Israel del alimento necesario, se preocupa de algo tan fundamental para la subsistencia del pueblo como la comida y la bebida:

“le alimenta de los frutos del campo
le da a gustar miel de la peña,
y aceite de la dura roca” (Dt 32, 13).

³¹ Cf. S.A. Reed, “Meat Eating and the Hebrew Bible”, en H.T.C. Sun-K.L. Eades, *Problems in Biblical Theology*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, W. B. Eerdmans, 1997, 281-294.

La experiencia de ser alimentados por Yahveh es clave en el largo recorrido de Egipto a Canaán, donde Israel experimenta su presencia como madre que nutre.³² Ésta es una señal de identidad de Yahveh y por la cual será reconocido (Ex 16,12). No obstante, las tradiciones del desierto nos hablan de la maduración de Israel de la mano de un Dios que lo cuida y lo protege, lo atiende y alimenta, pero también de un Dios que corrige y establece condiciones, que prueba a Israel, provocándolo de ese modo a crecer, a elegir por sí mismo el proyecto al que quiere sumarse. Dios es madre nutriente, capaz de calmar el hambre y la sed, pero, a la vez, capaz de educar con autoridad y en responsabilidad. No es una madre complaciente sin más, sino que muestra exigencia amorosa y ternura gestadora de libertad y autonomía.

Nuclear para entender el paso de Israel en el desierto es el verbo *nissah*, "probar", cuyo sujeto puede ser Yahveh o el pueblo. Cuando Dios pone a prueba es porque quiere que el pueblo reformule su identidad a la luz del proyecto de vida que le ofrece, o como los textos dicen: "para ver si anda o no según mi ley" (Ex 15,25; 16,4...). En cambio, cuando Israel prueba a Dios, sus quejas no son sino expresión de su desobediencia y rebeldía. Vinculado a un pasado de muerte se resiste a entrar en un futuro de vida. A través de estos relatos tan sencillos, el lector/a de ayer y de hoy se abre a otra dimensión: la obediencia al plan de Dios.³³

El libro del Deuteronomio ha enfatizado ampliamente la necesidad de la obediencia y uno de los modos de hacerlo es vinculando la imagen de la comida con el tiempo:

"Porque la tierra que vas a entrar a poseer no es como el país de Egipto de donde habéis salido, donde después de sembrar había que regar con el pie, como se riega un huerto de hortalizas; sino que la tierra que vais a pasar a ocupar es un país de montes y valles, que bebe el agua de la lluvia del cielo. De esta tierra se

cuida Yahveh tu Dios; los ojos de Yahveh tu Dios están constantemente puestos en ella, desde que comienza el año hasta que termina. Con toda seguridad, si vosotros obedecéis puntualmente a los mandamientos que yo os prescribo hoy, amando a Yahveh vuestro Dios y sirviéndole con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma, yo daré a vuestro país la lluvia en el tiempo oportuno, lluvia de otoño y lluvia de primavera, y tú podrás cosechar tu trigo, tu vino y tu aceite; yo daré a tu campo hierba para tu ganado, y tú comerás hasta hartarte" (Dt 11,10-15).

El mensaje no puede ser más claro. En Egipto, Israel se ha vivido desde sí mismo. Como se riega la tierra con las propias fuerzas, así Israel se ha construido su historia bajo la servidumbre del faraón. En Canaán, Otro cuidará de ellos. Como el campesino otea el cielo en busca de señales de la lluvia que ha de fecundar su tierra, así Israel ha de vivir pendiente de la Palabra del Señor, quien con sus leyes y preceptos lo guía hacia la felicidad (Dt 6,18). Israel ha pasado del poder del Egipto opresor a las manos amorosas de Dios del que recibe alimento hasta saciarse. Por este motivo, Israel es invitado a bendecir a Yahveh. De Él recibe continuas muestras de su bondad y su favor, desde la liberación de Egipto hasta el cuidado en la travesía del desierto y el don de una tierra buena de la que *brotan* hontanares y manantiales en abundancia (Dt 8,7-8.10.14-16).³⁴ Estas ideas se aplicaron en otros textos a todas las criaturas (Sal 104,27).

Por consiguiente, la dependencia del Dios benevolente que provee a sus necesidades no infantiliza a Israel; al contrario, se le pide que alcance la talla de pueblo, comprometiéndose y reconociendo que, no por sus méritos, sino por el inmenso amor que les profesa su Dios ha cuidado de ellos en el desierto y una vez en Canaán, les regala una tierra que "mana leche y miel". Israel sigue siendo el hijo de "dura cerviz" con el que, no obstante, Dios renueva su pacto de amor (Ex 32,22; 34,9).

³² Cf. Ex 15,22-26; 16; 17,1-7; Num 11; 20,1-13; Sal 106.

³³ Cf. B.S. Childs, *Exodus*, London, SCM Press, 1974, 258-260.

³⁴ Cf. F. García, "Yahvé, fuente última de vida: análisis de Dt 8", *Biblica* 62, 1981, 21-54.

Pero la perspectiva universal se deja sentir también en algunos textos que nos hablan del Dios nutriente. Los salmos cantan con frecuencia que Dios provee comida a todos los seres vivientes (Sal 104, 11.21.27).³⁵ Cuando se afirma que Yahveh es bueno con todos y sus ternuras alcanzan a todas sus obras, las imágenes de la comida y la bebida no están ausentes (Sal 104).

3. La misericordia divina con rostro de mujer extranjera

El libro de Rut, una de las piezas maestras de la narrativa israelita, nos conduce magistralmente al encuentro con el Dios misericordioso, descubierto y confesado en los acontecimientos cotidianos que entretejen la vida de una viuda israelita y su nuera moabita.

El hilo conductor de toda la trama del relato es la presencia activa y escondida de Dios, en la historia. A través de unas mujeres concretas, el actor principal, Dios, permanece oculto. No es la primera vez que esto sucede en las historias bíblicas. Sin embargo, generalmente los elegidos son varones; así sucede en la historia de José (Gen 37-50), una novela "secular" donde el plan de Dios se va verificando a partir de una serie de acontecimientos, o en el intrigante relato de la sucesión al trono de David (2 Sam 13-20; 1 Re 1-2).

No obstante, esta vez Dios se hace palabra en las voces reflexivas y tiernas de unas mujeres, despliega su fidelidad misericordiosa a través de sus estratagemas y complicidades, conduce la historia a partir de sus cuerpos, más aún se hace historia en ellos. Su rostro es reconocible en una narración que visibiliza a unas mujeres dotadas de palabra, capacitadas no sólo para seducir, sino también para actuar racionalmente; unas mujeres que proveen a su propio sustento y que se erigen como modelos para otras mujeres en una

sociedad en la que se están fraguando muchos cambios sociales, religiosos y de género. Sin duda, Noemí y Rut representan un sector contestatario que ancla sus raíces en el pueblo y, más en concreto, en una corriente más liberal, ecuménica y abierta que la que representa la línea oficial encarnada por Esdrás y Nehemías.

Nada más comenzar el relato, Noemí, una mujer de gran fe, ofrece una clave imprescindible de aproximación a este libro.³⁶ Dirigiéndose a sus nueras les dice:

"Que el Señor os trate con misericordia (*hesed*), como vosotras lo habéis hecho con los muertos y conmigo" (Rut 1,8b).

A partir de una situación desesperada, y sin necesidad de hacer explícita la actuación de Dios, asistimos a unos acontecimientos que desvelan la identidad benevolente y leal del Dios de Israel. Gratuidad y compromiso se entrelazan como aspectos inherentes al significado de *hesed* hebreo.³⁷ La despedida de Noemí revela al menos dos cosas muy importantes: su confianza absoluta en la capacidad de Dios para proteger a sus nueras, aun fuera de las fronteras de Israel; y además, el ejemplo claro de la praxis bondadosa y fiel de Dios que Noemí halla en la actuación de Rut y Orfá, con ella y con sus hijos. Su modo de vivir y comportarse trasluce el favor y el amor al que Dios se ha comprometido sellándolo con una alianza.³⁸ Las dos moabitas se hacen visibles en este momento de la narración como ejemplos de piedad, servicio gratuito y lealtad comprometida, propias del Dios de Israel.³⁹

Esta información puntual es hábilmente desarrollada cuando el narrador va dando cuerpo al personaje de Rut. En ella se conjugan

³⁵ Cf. K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 49-50.

³⁷ Cf. L.A. Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Valencia, Trotta, 1994, 267-268; H.J. Stoebe, "hesed", en E. Jenni-C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid, Cristiandad, 1978, col. 832-861.

³⁸ Cf. R.L. Hubbard, "Theological Reflections on Naomi's Shrewdness", *TynBul* 40, 1989, 283-292; K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther*, 50-51.

³⁹ Cf. E.F. Campbell, *Ruth*, Garden City, New York, Doubleday & Company, 1975, 81.

³⁵ Cf. Sal 136, 25; 145, 15.16; 147, 9.

el gran amor hacia su suegra, el esfuerzo por obtener el alimento diario necesario y la audacia para asegurar su propio futuro y el de Noemí. En 3,10, Boaz reconoce en la petición de matrimonio que le hace Rut una obra benevolente, mucho mejor que la primera. Rut, la extranjera, es reflejo y encarnación del actuar compasivo y fiel de Dios. Como en otras ocasiones, esta pequeña novela deja traslucir una perspectiva universalista de la actuación divina: Rut, la extranjera, es paradigma del modo como actúa Dios en favor de su pueblo.

El interés por presentar a Yahveh como el Dios de la Alianza que muestra su *hesed* (Ex 20,6; Dt 5,10) sería una de las razones que movió al narrador a vincular la figura de Rut, en primer lugar, con las de Raquel y Lía (Rut 4,11).⁴⁰ Estas matriarcas contribuyeron a la edificación de un pueblo que se halla firmemente apoyado en el compromiso mutuo de amor y fidelidad que han pactado con Dios. Rut queda incorporada a ese caminar, y expresión de ello es su propia persona y el hijo de sus entrañas, Obed, antepasado de David. El pacto sellado con Dios va tomando CUERPO, y los cuerpos femeninos son indispensables, no sólo como instrumentos, sino que la Alianza se hace en ellos y con ellos.

Rut y Noemí encarnan la providencia divina: Dios interviene y se hace presente no sólo en las situaciones cotidianas por las que atraviesan, sino también en la manera en que ambas tienen de enfrentarlas y resolverlas. Se van perfilando unos caracteres femeninos que hablan por sí mismos del modo como Yahveh sale al paso para remediar la necesidad y la miseria. Pero esto no se hace de cualquier manera. Dios se hace presente en dos mujeres que no se ajustan completamente al funcionamiento de una sociedad patriarcal, etnocén-

⁴⁰ En el libro de Rut aparece el nombre de *El-Shadai* (1,20.21), un nombre sacerdotal (Gen 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; Ex 6,3) que recuerda las antiguas promesas que Dios hizo con su pueblo. Fue usado corrientemente en tiempos patriarcales-matriarcales y en los tiempos de los jueces, olvidado durante el período monárquico y recuperado en el exilio. Cf. E.F. Campbel *Ruth*, 76-77; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, 52-60; T.N.D. Mettinger, *Buscando a Dios*, Córdoba, El Almendro, 1994, 83-84.

trica y cerrada sobre sí misma. Es cierto que el relato no se separa totalmente de la influencia masculinizante, pero el texto deja traslucir una manera de ver y comprender la realidad propia de una "cultura de mujeres". En un cierto sentido existe "un doble lenguaje" que se traslapa: el de la historia dominante y el de la historia sumergida.

4. Generatividad y creatividad

• 4.1. Jesús, las entrañas misericordiosas de Dios

Una de las experiencias más significativas que recogen los evangelios sinópticos es cómo Jesús se deja afectar en lo más profundo de su ser por el dolor y el sufrimiento de personas y colectivos. Ante la muchedumbre hambrienta y excluida de los destinos de la sociedad, ante los ciegos del camino, ante la viuda sola e indefensa, ante el leproso marginado y condenado por la ley judía, ante la mujer extranjera que le pide ayuda, Jesús experimenta que sus entrañas se le conmueven.⁴¹ Le duele el pueblo, le duele la tierra, le duele la historia, porque los pobres, los marginados y excluidos, sus hermanos y hermanas, están despojados y abatidos, están oprimidos e injustamente tratados. Reacciona ante la vulnerabilidad ajena y se hace solidario con el dolor humano ofreciendo respuestas compasivas que devuelven la dignidad, la integridad, la fortaleza, la vida, la alegría y la esperanza, más allá de la ley; respuestas, que restauran igualmente las relaciones socioculturales. La misericordia aparece como experiencia fundante de una *nueva creación*. Desde ella, las claves de comprensión de la existencia humana se recrean: los débiles se fortalecen, los ignorantes se hacen sabios, los oprimidos son liberados, a las mujeres se les restituye su dignidad y los muertos recobran la vida. Pero la paradoja es aún más desconcertante si ellos/as, los/as que no cuentan para nada, pasan a ocupar un lugar preferencial en la mesa del Reino.

⁴¹ Cf. Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13.

Las relaciones que se establecen entre Jesús y los destinatarios/as de su compasión están marcadas por la gratuidad, puesto que aquellos/as ante quienes brota su misericordia entrañable no pueden ofrecer nada suficientemente valioso a cambio del bien que piden; más aún, en algún caso esconden sentimientos poco nobles (Mt 18,28-30). Una mirada más profunda revela que este tipo de relación no genera servidumbre. En ningún caso, quienes se benefician de su compasión quedan atados a su benefactor.

• 4.2. Desde el reverso de la historia

Cuando Juan anuncia que “el Reino está llegando” (Mc 1,15), nos está preparando para el encuentro con una realidad inédita. Jesús inaugura un modo nuevo de hacer historia. Desde los márgenes de la historia invierte el orden establecido y proclama que los destinatarios primeros del Reino son los ciegos, los cojos y lisiados, las mujeres, los pecadores..., es decir, los que son considerados la escoria de la sociedad, los que no sirven, los causantes del atraso y los fracasados. El amor entrañable del Dios Madre y Padre se manifiesta con toda su fuerza en el rostro desfigurado de los hijos e hijas más desfavorecidos/as. Ésta es la clave de comprensión de las bienaventuranzas: proclaman la inversión de Dios sobre la historia (Lc 6,20-21).⁴²

Jesús aparece vinculado en muchos pasajes a publicanos, pecadores y prostitutas (Mc 2,15.17).⁴³ Su relación con estos grupos le sitúa más allá de las fronteras de la ley judía. Su cercanía con ellos y ellas es provocativa en sí misma, más aún es expresión de un nuevo orden social y religioso. Jesús los llama a formar parte de su grupo y se sienta con ellos y ellas a compartir la mesa, pero en ningún momento les exige su conversión previa. El amor gratuito que Jesús

⁴² X. Pikaza, *La figura de Jesús*, Estella, Verbo Divino, 1992, 150. Idem, *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1993, 93-107.

⁴³ Cf. Lc 15,1-2; Mt 21,31-32.

les muestra les provoca a amar del mismo modo (Lc 7,47). Por otro lado, la actitud de Jesús hacia estos colectivos marginados y culpabilizados significa una denuncia hacia la oficialidad judía que ha perdido su capacidad de ser solidaria y practicar la misericordia, y se ha negado a entregarse como rescate del hermano/a que sufre todo tipo de carencias y marginación. Significa haber rechazado al Dios que se manifiesta como *go'el* (“el que rescata”) de los oprimidos/as, y por tanto, quedar excluido del Reino.⁴⁴

• 4.3. Mansedumbre y denuncia

La misericordia de Jesús se reparte como dulzura que alivia las heridas y calma los dolores; pero, a la vez, es palabra exigente y gesto de denuncia frente a las injusticias y los que se oponen a la realización del Reino de amor y justicia. La misericordia se entreteje con la profecía, siendo inseparable de ella.

Algunos textos describen el actuar misericordioso de Jesús en la historia acentuando su mansedumbre. El evangelio de Mateo ve en Él los rasgos del siervo de Yahveh, tal cual lo describió Isaías: no gritará, la caña quebrada no la partirá, ni apagará el pábilo vacilante (Is 42,1-4).

Ante las multitudes *hambrientas de piel*, deseosas de contactos humanizantes y vivificantes, que las hagan reconocerse y desplegar en libertad, Jesús se acerca y las toca. En su gesto les comunica una verdad profunda y fundante: son imagen y semejanza del

⁴⁴ “La relación intrínseca de los publicanos y las prostitutas –extensible también a los otros grupos marginados– con el Reino se pone de manifiesto con especial radicalidad en las palabras de Jesús: ‘En verdad os digo, los publicanos y las rameras llegan antes que vosotros al Reino de los cielos’ (Mt 21,31). Obsérvese que la expresión *llegar antes* no tiene sentido temporal: primero, llegan los publicanos y las prostitutas y, después, los fariseos; sino, como afirma el exégeta neotestamentario Joachim Jeremías, *excluyente*, es decir, que los publicanos y las rameras entrarán en el reino de Dios, pero vosotros no”. (J.J. Tamayo-Acosta, *Iglesia profética, Iglesia de los pobres*, Madrid, Trotta, 1994, 20).

Dios creador. Sus manos les devuelven la salud y la integridad. Dejan atrás los poderes que las oprimen y se disponen a servir a los que están en la casa (Mc 1,31.45; 10,52). El contacto sanante con Jesús les introduce en la pedagogía del amor. Frente a los fariseos, preocupados obsesivamente por la pureza, las manos de Jesús se abren en un gesto de comunión universal que se realiza en plenitud empezando por los relegados a los últimos lugares por impuros y pecadores. Jesús gana para ellos espacios donde prima la misericordia inclusiva, el amor que acoge sin distinguir ni marginar.⁴⁵

Sanando, dirigiendo su atención y su cuidado a los hermanos/as que se desgastan y malviven en la marginación y la desesperación, Jesús provoca a los poderes de este mundo. Su dulzura y mansedumbre no pueden dejar indiferente. Nada desestabiliza más que la gratuidad y la ternura regalada, sin pedir nada a cambio. Una solidaridad que se viste de misericordia gratuita hace tambalear a los dueños del poder y el saber, que buscarán inmediatamente acabar con ella, tal y como sucedió con Jesús.

No obstante, el que ha llegado como la expresión definitiva de la misericordia divina volcada en abrazo de amor a todo el cosmos, se presenta también en algunos textos con una gran dureza hacia aquéllos que se niegan a entrar en la órbita del Reino.⁴⁶

Ya en las curaciones se observa que la palabra de Jesús es dura frente a las fuerzas del mal: increpa a los espíritus inmundos (Mc 1,25; 5,8; 9,25) que oprimen y someten a hombres y mujeres, revelando su voluntad decidida de acabar con ellos, e impidiéndoles mantener el dominio que ejercen. Se enfrenta a ellos con autoridad y poder.

Las maldiciones lanzadas contra los fariseos suenan con una dureza extrema (Mt 23, 13-31), dejando vislumbrar la radical oposición de Jesús y la comunidad cristiana hacia los poderes que mienten,

⁴⁵ E. Estévez, "Y todos los que lo tocaban quedaban sanados: El cuerpo como espacio de gracia", *Sal Terrae*, Abril 1997, 323-336.

⁴⁶ Cf. X. Pikaza, *Antropología Bíblica*, 348-364.

son injustos y oprimen sin compasión. Sólo quien practica la misericordia con los últimos comulga con los mismos sentimientos de Dios (Mt 5,7) y, por tanto, vive la dicha de participar de la mesa compartida. Jesús no excluye de su corazón compasivo a nadie, pero los textos dejan de manifiesto que algunos prefieren excluirse del banquete común, vistiendo otro traje que no es el de "hijo/a", y por tanto, el de "hermano/a". Lejos de lo que pudiera parecer, Jesús no busca la inversión de las situaciones, como si los pobres hubiesen de ocupar los sillones de los ricos. En Jesús se inaugura una *nueva creación*, que se construye en la comunión de mesa, el amor gratuito y el perdón universal.

• 4.4. La fraternidad como familia

Jesús da origen a una nueva manera de comprender las relaciones familiares. Las estructuras de poder se transforman en espacios de comunión y relación entre iguales. Los lazos que unen entre sí a los miembros de la familia no son el dominio ni la prepotencia, sino los que surgen de vivir abiertos a la voluntad de Dios:

"Éstos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mt 4,34-35).

Permanecer abiertos al proyecto de amor que Dios ha soñado para todos sus hijos e hijas genera igualdad entre los miembros de la familia. Atrás queda la autoridad paterna, como la única e indiscutible fuerza que gobierna los destinos de la casa y la sociedad. El movimiento de Jesús se presenta como una gran familia donde los lazos de hermandad recrean las relaciones y las fortalecen desde la igualdad y la solidaridad mutuas. Esta nueva fraternidad se forma a partir, en primer lugar, de los hambrientos, los sedientos, los encarcelados, las mujeres, los enfermos, etc., que manifiestan el rostro del Dios de la misericordia. En segundo lugar, la familia de Jesús se abre a todos aquellos y aquellas que se solidarizan con las luchas de sus hermanos y hermanas marginados, oprimidos e injustamente tratados por los poderes dominantes:

“Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo, porque tuve hambre, y me disteis de comer, tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; enfermo, y me visitasteis; estuve en la cárcel, y vinisteis a verme” (Mt 25,34-36).

Esta fraternidad se configura a partir de unos rasgos que le son peculiares:

a) Rotas las barreras de género, en la familia de Jesús, *las mujeres pasan a ocupar un lugar preferente*: salen de los espacios ocultos y se hacen visibles en sus gestos, palabras y acciones. Se abren para ellas espacios inéditos de reconocimiento corporal, emotivo, social, religioso... Se mueven de la periferia al centro, de los espacios privados a los públicos, del silencio a la palabra testimonial y misionera, de los roles asignados a la creatividad en el hacer.

Alrededor de la mesa del Reino se alumbraba una nueva ética corporal más íntegra y potenciadora de la identidad femenina, como puede descubrirse en el relato de la hemorroísa (Mc 5,24-35). El cuerpo de las mujeres habla de energía que se comunica y de fuerza que dinamiza, de bondad y praxis creativa que se canaliza en las manos, los pies, los ojos... Se convierte en una realidad epifánica del Dios de la ternura.

Por otra parte, Jesús reconoce igualmente una nueva fecundidad de las mujeres vinculada al seguimiento, al discipulado en la nueva familia: la extensión del Reino les corresponde, como se confirma en la misión que recibe la samaritana entre los de su pueblo. Ella se hace visible como palabra de verdad (Jn 4,16-19), palabra creyente que confiesa su fe en el Mesías (v. 29), y como palabra de anuncio (vv. 39.42). La conversión de los samaritanos se debe, en primer lugar, a ella, semilla que otros cosecharán posteriormente.⁴⁷

⁴⁷ Un análisis más detallado de este aspecto puede seguirse en mi artículo: “Prácticas compasivas y visibilidad femenina”.

Las mujeres son hijas nacidas del seno del mismo Dios que es Padre y Madre de todos y de todas, y por ello, nadie puede discutir su puesto en la mesa compartida. El amor es la raíz del discipulado y, así, lo único que hace posible ocupar un lugar en la familia.

Ellas aparecen en el Evangelio como signo de una familia inclusiva. Jesús acoge a todos aquellos y aquellas que son condenados a vivir en los márgenes de la historia y consiente que salga de Él la fuerza de su Amor, reconociéndoles como personas y devolviéndoles la integridad que les había sido robada. Ellos y ellas son ocasión de comunión y no de marginación, de cercanía y no de alejamiento.

b) *Jesús se atreve a actuar en contra de los principios establecidos*, y lo hace siempre y cuando el cumplimiento de los mismos puede ocultar el rostro compasivo y misericordioso del Dios Padre-Madre. La plenitud de la humanidad, liberada de las discriminaciones de género, sociales, económicas, etc., constituye la mejor bendición que se puede ofrecer al Dios de la Vida.

Dentro del ministerio de Jesús son especialmente significativos los relatos de curaciones en sábado. En ellos Jesús transgrede abiertamente uno de los principales principios de la ley judía: el descanso sabático; incluso cuando esto no hubiera sido estrictamente necesario, como en el caso de la mujer encorvada (Lc 13,10-17). La misericordia es el principio determinante de su actuación, y no la obediencia ciega a las leyes. Devolverle la integridad física, psicológica y social a esta mujer era más importante que atarse a preceptos que ahogaban el proyecto liberador de Dios mismo. Este gesto es en sí mismo provocador. Con él, Jesús rescata de la ley su verdadero sentido, el cual había quedado sofocado por prácticas legalistas, y la resitúa al servicio del Reino.⁴⁸

⁴⁸ Jesús hace posible que el sábado recobre su sentido originario: tiempo de alabar a Dios como creador y liberador. Cf. E. Schussler Fiorenza, *En memoria de ella*, 171.

En la misma línea habría que situar el texto de la mujer cananea (Mt 15,21-28). Esta mujer extranjera desafía con su petición las estrechas fronteras en que ha sido encerrado el anuncio de salvación y *fuerza* a Jesús mismo a cambiar su postura. Con astucia e inteligencia esta madre arranca de Jesús la curación de su hija. La solidaridad entrañable con el dolor de su hija la lleva a reclamar su derecho, aunque esto vaya en contra de los *dogmas* establecidos: "Dios me ha enviado sólo a las ovejas perdidas del pueblo de Israel" (Mt 15,24). Y Jesús consiente a su petición, porque es grande la fe de esta mujer: ha reconocido y acogido al Dios que se derrama en ternura para todos y todas. Responder a la necesidad de su hija es confesar su fe en el Dios liberador y hacer creíble el Reino de Justicia y Amor, un Reino que abre sus fronteras a todas y todos aquellos que, en principio, estaban excluidos de él.

• 4.5. Pan que se parte y se reparte

En la línea del Dios providente del Antiguo Testamento, Jesús no pasa indiferente ante las necesidades concretas de la gente. Su amor no es una entidad abstracta, sino que se ve y se palpa; no es un discurso racional vacío, sino que es palabra creadora, donde Dios se hace presente como misericordia y fidelidad.

La oración del Padrenuestro recoge entre sus peticiones ésta: "danos nuestro pan de cada día" (Lc 11,3). El alimento que se parte y se reparte en clave de hermandad genera comunión y abre al misterio de un Dios Padre-Madre que se preocupa de que todos sus hijos e hijas, sentados a la misma mesa, tengan lo necesario para su subsistencia. Frente a la lógica judía de separar, la mesa compartida es el signo de la unidad y la fraternidad. Jesús rompe con sus fronteras particularistas, subvirtiendo los valores desde abajo. Frente al Dios judío, pensado y adorado como el Santo, el Dios de Jesús encuentra en la misericordia la máxima expresión de su ser. Por eso se sienta a la mesa con pecadores y publicanos, aunque ese escándalo le conduzca a la muerte. Las comidas fueron para Jesús

la ocasión de ofrecer y hacer realidad la oferta salvífica de Dios. Celebradas en el interior de la casa patriarcal, ésta se transforma en espacio de inclusión donde todas y todos son acogidos (Lc 5,29-39). La misericordia hecha mesa compartida anula y cuestiona de raíz las fronteras étnicas del judaísmo del siglo I, tomando el lugar del orden de pureza exigido por sacerdotes y fariseos. Los pecadores, las mujeres y todos los excluidos del sistema, junto con los paganos (Hech 10,1-11,18), tienen un lugar preferente en el banquete del Reino. Jesús quiebra el sistema social y religioso imperante, cambiando la dinámica de exclusión y discriminación en solidaridad, hospitalidad, comensalidad y acogida incondicional.⁴⁹

En los relatos de la multiplicación de los panes (Mc 6,30-44; 8,1-10 y par.) son las multitudes hambrientas las que se sacian con el pan que Jesús les ofrece. En ninguna de las dos ocasiones Jesús se olvida de bendecir la comida que se va a repartir. Su gesto de bendición es un modo de transmitir la bendición divina a los comensales, es decir, de hacerles llegar los regalos de su salvación. Cuando en la última cena Jesús bendice el pan, símbolo de su propio cuerpo, de su persona y su existencia, está recapitulando su entrega en favor de todos, y preferencialmente en favor de los enfermos, los marginados y las mujeres. El que había repartido su palabra y su pan se ofrece y se da como alimento definitivo.⁵⁰

Palabras finales

Los textos bíblicos nos han revelado que la misericordia es una experiencia fundante y generadora de compromiso. Desde el Dios

⁴⁹ R. Aguirre, *La mesa compartida*, Santander, Sal Terrae, 1994.

⁵⁰ R. Aguirre, *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, Madrid, PPC, 1997, 144-145. Como afirma J. Sobrino: "La fidelidad hasta la muerte, la disponibilidad a dejarse arrebatar la vida, otorga radicalidad y ultimidad a ese amor y a esa verdad. Y eso refuerza la esperanza". J. Sobrino, "El mal y la esperanza. Reflexión sobre las víctimas", *Verdad y Vida* 10, 1996, 17.

de entrañas compasivas se accede a un misterio de amor capaz de subvertir el orden establecido, de otorgar valor y reconocimiento a toda persona que permanece en los márgenes de la historia. Las huellas de la misericordia divina se dejan ver como provocación recreadora de humanidad, como espacio de inclusividad que desde atrás llega más hacia delante y que desde fuera rompe las fronteras y se hace mesa compartida.

Misericordia y fidelidad, compasión y solidaridad se entrelazan en un abrazo que abarca a toda la creación. El seno de Dios se abre para gestar una humanidad nueva que late al ritmo del amor comprometido y de la fraternidad que rompen las dinámicas de exclusión y discriminación. Su presencia se regala como compañía que en la proximidad genera hermandad y solidaridad, fuerza que se reconoce y se crece en la gratuidad, gozo en el descentramiento e identidad que se construye en el amor compartido. La razón y las culturas de ayer y de hoy, lejos de ser anuladas, son fecundadas y recreadas con la sabiduría que, nacida del seno de Dios, atraviesa la historia humana.

Títulos de la Colección
 EN CLAVE DE MUJER
Dirigida por: Isabel Gómez-Acebo

RELECTURA DEL GÉNESIS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Dolores Aleixandre - Carmen Bernabé - Elisa Estévez - Mercedes Navarro

CINCO MUJERES ORAN CON LOS SENTIDOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Alicia Fuertes - Trinidad León - Mercedes Navarro - Marta Zubía

AMOR MALTRATADO. MATRIMONIO, SEXO Y VIOLENCIA EN LOS PROFETAS HEBREOS. Renita J. Weems

DIEZ MUJERES ORAN ANTE UN CUADRO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M^a. Josefa García Callado - M^a. Teresa Pandelet - Justa del Sol - Rosario García - Beatriz Arescurrinaga - Rosa Carbonell - Inés Gramajo - Marifé Ramos - M^a. Carmen Massé

RELECTURA DE LUCAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Victoria Howell - Xabier Pikaza - Nuria Calduch-Benages - Pilar de Miguel Fernández - Mercedes Navarro Puerto

MUJERES QUE SE ATREVIERON. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - M^a. Jesús Muñoz Mayor - M^a. Teresa Pandelet - María del Mar Graña - María de Pablo-Romero - Victoria Howell - Diana de Vallescar

DEL COSMOS A DIOS. ORAR CON LOS ELEMENTOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - María José Arana - Toty de Naverán - Emma Martínez

MARÍA. MUJER MEDITERRÁNEA. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Esperanza Bautista - Mercedes Navarro - María del Pino Tejera - Demetria Ruiz López

MUJERES Y ¿SECTAS? AYER Y HOY. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Julio Trebolle - Victoria Howell - Magdalena de Quiroga - M^a del Carmen Fernández - Juan Bosch - M^a José López - Izaskun Sáez de la Fuente - Mercedes Navarro

Y VOSOTRAS, ¿QUIÉN DECIS QUE SOY YO? Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Mercedes Navarro - Dolores Aleixandre - Demetria Ruiz López - Nuria Calduch - Irene Vega - Carmen Bernabé - Pilar de Miguel

ASÍ VEMOS A DIOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.) - Felisa Elizondo - María Claustre Sole - María del Carmen Aparicio - Trinidad León - Elisa Estévez