



LA PREEXISTENCIA DE CRISTO, CLAVE DEL TESTIMONIO CRISTIANO FRENTE A LA NEGACION DE DIOS

ANTON ZIEGENAUS

La negación y rechazo de la existencia de Dios constituyó en la antigüedad un fenómeno muy raro, limitado, a lo sumo, a un pequeño sector de intelectuales. Sorprende, en cambio, la amplia difusión del ateísmo en los tiempos modernos: es un hecho planetario, presente en todas las capas de la sociedad y asumido en muchos Estados como ideología oficial.

Son muchas las causas que han favorecido esta difusión. El angostamiento metodológico del empirismo técnico admite como real únicamente aquello que es aprehensible por medios materiales. El determinismo de la ciencia natural excluye además la posibilidad de la intervención divina en el acontecer del universo. El deísmo, que es la consecuencia del determinismo estricto, relega a Dios al ámbito del inicio del mundo; pero este Dios inactivo, inservible para resolver los problemas concretos de la vida, no interesa en absoluto y carece de importancia. Lo supérfluo suele considerarse como inexistente. Otra causa del ateísmo moderno puede ser la insuficiente definición de las relaciones entre Dios y el mundo, entre el ser absoluto y el relativo o entre el ser trascendente y el inmanente, definición tantas veces abordada y fallida en el plano filosófico y teológico¹. Si estas relaciones no se establecen de modo satisfactorio, es imposible explicar la existencia de la realidad finita junto a un Dios trascendente y absoluto, que no puede ser limitado por lo relativo e inmanente. Por eso Spinoza afirma que el Dios absoluto se identifica con el mundo. Pero este panteísmo, como deificación del mundo, ¿no significa una negación de Dios? También para Fichte, en su fase de

1. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie*, Ratisbona 1974, 198 ss. y passim.

madurez, el Absoluto precede a la disociación del yo y el no yo, y constituye el fundamento unitario del mundo, más allá del desdoblamiento en sujeto y objeto. Ya en la época de Fichte se planteó la cuestión de las fronteras entre este panteísmo y el ateísmo. En cualquier caso, estos sistemas implican la negación del teísmo, es decir, de la idea de un Dios personal. Esta tendencia se refuerza con la moderna acentuación de la libertad humana. Así, según J. P. Sartre, Dios, en cuanto sujeto, impide la autodeterminación del hombre. «Si Dios existe, el hombre es pura nada»². Por eso hay que negar la existencia de Dios. El teólogo P. Tillich³, partiendo de un planteamiento similar, postula la superación del teísmo teológico. Para éste, Dios es «un ser entre los otros seres» y una «parte de la realidad total», pero, al mismo tiempo, como sujeto omnipotente y omnisciente, convierte al hombre en un objeto. Contra semejante «tirano invencible... frente al cual todos los demás seres carecen de libertad y de subjetividad», es obligada la protesta y la rebelión. Pero ¿qué queda de «Dios» una vez superada la «estructura sujeto-objeto de la realidad»? Podría preguntársele asimismo a Tillich si ese «Dios», en cuanto «profundidad del ser», debe interpretarse en sentido panteísta o incluso ateísta⁴. Así, una definición poco clara de las relaciones entre Dios y el mundo esconde siempre el peligro del ateísmo. Hay que señalar asimismo como otra raíz la incredulidad culpable y la soberbia; es el espíritu de Prometeo, que inspira por ejemplo el pensamiento del joven Marx. Finalmente, el problema del sufrimiento constituye una objeción corriente contra la existencia de un Dios bueno y sabio.

La presente disertación pretende contestar sólo a la siguiente pregunta fundamental: ¿de qué modo puede afrontar el cristiano la negación de Dios basada en la presencia del sufrimiento en el mundo? La cuestión de Dios, planteada actualmente con tanta agudeza ante la presencia del sufrimiento en el mundo, debe abordarse desde la perspectiva de la preexistencia de Cristo. La precedente exposición de las raíces del ateísmo debe ayudarnos a evitar el planteamiento monocausal; pero, sin olvidar las múltiples fuentes de la negación de Dios en la época moderna, cabe centrar la atención en el tema decisivo: la cuestión de Dios ante la presencia del sufrimiento en el mundo.

2. Cita de *El diablo y el buen Dios*.

3. *Mut zum Sein*, Stuttgart 1964⁵ (Schriften zur Zeit, Neue Folge, edit. por Aug. Rathmann), 133.

4. Cf. H. ZAHRT, *Die Suche mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* (dtv-Taschenbuch 846) Munich 1976², 372.

I. EL DOLIENTE ANTE DIOS Y DIOS ANTE EL DOLIENTE

El «sufrimiento» tiene muchos nombres: la pobreza, la enfermedad o la muerte. Puede presentarse como carencia de amor, de dotes naturales o de capacidad de contacto, como sujeción a personas indeseables —el cónyuge, el jefe, el colega profesional—, como soledad por la pérdida de un ser querido, por la falta de hijos o por una separación matrimonial. La conciencia de culpa puede ser una carga pesada y el sentimiento del absurdo puede llevar a la anulación de la propia vida. Los indecibles sufrimientos provocados por el nacionalsocialismo hicieron formular la pregunta: después de lo de Auschwitz, ¿tiene sentido rezar? Si Dios existe, ¿cómo pudieron ocurrir esas cosas?

¿Qué piensa la persona que sufre cuando se acuerda de Dios u oye hablar de él? Las reacciones son muy diferentes según los individuos. No obstante, a pesar de estas diferencias individuales, cabe considerar tres reacciones típicas y muy difundidas, que ilustraremos con los correspondientes textos.

a) *Dos esferas incomunicables*

Hay una actitud mental que encuentra su expresión literaria en el poema de Hölderlin «La canción del destino», incluido en su novela *Hiperión*:

Vosotros camináis por suelo blando
en esfera de luz, genios felices.
Auras divinas, radiantes,
levemente os rozan
cual dedos de artista pulsando
las cuerdas sagradas.

Incólumes, como niños durmientes,
respiran los seres celestes.
En discreto capullo castamente guardado,
el espíritu de ellos florece,
y profundas, eternas claridades
sus ojos dichosos contemplan.

Mas nosotros no podemos
en ningún lugar reposar.

Los hombres dolientes pasan, caen
 ciegos de un instante a otro
 cual torrentes despeñados
 de roca en roca
 lentamente, en cadencia de años,
 rumbo a lo incierto.

Hölderlin describe en este poema al hombre como un ser inquieto, doliente y errabundo. Ninguna realidad superior ilumina su vida: el hombre es como el agua que se precipita de la alta montaña, da en las rocas y se deshace sin poder encontrarle un sentido a este proceso. La existencia es una lenta caída: el hombre «pasa» «en cadencia de años», rumbo a lo incierto.

A esta noche de dolor se contraponen la región de quienes habitan «en esfera de luz». Los seres celestes no caen, sino que viven «incólumes», «castamente guardados», «en blando suelo» e inmersos en la visión eterna. No les afecta el sufrimiento de los hombres. Dos esferas separadas, indiferentes entre sí. Los seres celestes son dioses concebidos en sentido deísta, impotentes. El hombre en apuros no puede esperar de ellos ninguna ayuda; no oyen el grito de socorro del ser doliente. No oyen, porque ellos son genios inmersos en la contemplación de sí mismos y del mundo espiritual.

¿Cómo reaccionará el hombre que sufre ante tales dioses? Se desentenderá de ellos porque no le pueden prestar ayuda alguna ni comprender su situación. Abrigará, si acaso, un sentimiento de desprecio hacia tales seres pasivos e indiferentes.

También en la teología y en la predicación cristianas se advierten no raras veces ciertas corrientes, inspiradas en un determinismo rígido por las leyes naturales, que conciben a Dios como un ser impersonal e inactivo. Esta concepción posee además la ventaja de eximir a Dios de toda responsabilidad ante el sufrimiento del mundo. Pero frente a tales tendencias hay que preguntar perentoriamente si un Dios pasivo, que asiste indiferente e impotente al acontecer cósmico, interesa en algún sentido. ¿No es preferible para el hombre atenerse a sus propias fuerzas que abandonarse a semejante Dios?

b) *Rebeldía y negación*

Todos sienten instintivamente que la idea deísta o apersonal de Dios (es decir, la negación del teísmo) degrada al ser divino a una condición infrahumana, ya que el hombre puede contribuir a mejorar

su situación al menos dentro de ciertos límites, mientras que ese Dios no es capaz de hacerlo. Un Dios que fuera superior al hombre libre y activo y no quedara reducido a la condición del «niño durmiente» (Hölderlin) tendría que enterarse del sufrimiento y ser capaz de eliminarlo. De otro modo, sería un Dios cruel. Pero como se da el sufrimiento, un sufrimiento atroz, en el mundo, cabe preguntar si Dios existe realmente.

A veces se habla del sufrimiento en un tono que hace sospechar que se esgrime este argumento como una coartada para legitimar la incredulidad. Porque, de una parte, acusan a Dios de pasividad frente a los crímenes y las injusticias del mundo, pero de otra defienden tan celosamente la propia libertad y emancipación que se puede dudar de si legitimarían una intervención de Dios para hacer frente a la injusticia. Con todo, no se puede negar que el indecible sufrimiento que está presente en todo el cuerpo de la historia puede acabar por destruir la fe en un Dios de amor.

La literatura abunda en invectivas contra un Dios que permite el sufrimiento. Para prevenir la posible objeción de que muchos sufrimientos son el justo castigo por el pecado no confesado ni expiado, se habla del sufrimiento de los niños inocentes. Tal es el caso de la novela de Dostoievski *Los hermanos Karamazov*. En el capítulo «Rebelión», Iván Karamazov deja de lado el sufrimiento de los adultos, que podría interpretarse como justo castigo, para hablar del sufrimiento de los niños, que «aún no conocen el bien y el mal». Iván no niega la existencia de Dios, su omnisciencia, su infinitud y la posibilidad de que todo tenga un final armonioso. Pero precisamente desde estos supuestos la idea de un Dios responsable, creador de un mundo donde tanto abunda la injusticia y el dolor y tanto escasea el amor, resulta más problemática, más absurda, más deleznable. Iván, en gesto altruista, no rechaza a Dios, a quien llama despectivamente «diosecillo», sino al mundo por él creado, y declara que el precio de entrada en él es demasiado elevado: «Esa armonía cuesta demasiado. Mi cartera al menos no se permite pagar una entrada tan cara. Por eso me apresuro a devolver el billete. Y si yo soy un hombre honrado, mi deber es hacerlo cuanto antes... Yo no niego a Dios, simplemente le devuelvo con todo respeto el billete de entrada».

Esta manera de ridiculizar a Dios a propósito de su mundo equivale en el fondo a una negación de Dios y es más efectiva que una disertación teórica sobre la inexistencia de Dios. En este sentido, el ateísmo de un Albert Camus no es tan hondo ni tan incisivo. En su

novela *La peste*⁵, Camus describe minuciosamente y con un enfoque análogo la agonía de un niño inocente. El médico confronta este cuadro estremecedor con la cuestión de Dios, y reflexiona: «Si el orden del mundo está regido por la muerte, quizá sea mejor para Dios que yo no crea en él y luche a brazo partido con la muerte sin alzar los ojos al cielo, donde él calla». En su obra *El hombre rebelde*, el propio Camus formula su rechazo de Dios en términos aún más duros: «La rebelión metafísica es ese movimiento por el cual el hombre se subleva contra sus condiciones de vida y contra toda la creación. Es una rebelión metafísica porque somete a juicio los fines del hombre y de la creación. El esclavo protesta contra la vida que le está destinada dentro de su condición servil, y el rebelde metafísico protesta contra la vida que le está destinada como hombre... El esclavo que se subleva contra su señor no piensa en negarle como hombre. Le niega como señor. Cuestiona su derecho a negarle a él, el esclavo, como ser libre... Al mismo tiempo, como el rebelde no acepta su condición mortal, rehusa también reconocer al Poder que le hace vivir. Por eso, el rebelde metafísico no niega necesariamente a Dios, como podría pensarse, pero sí blasfema de Dios. Blasfema sobre todo en nombre del orden, cuando descubre en Dios al padre de la muerte y al responsable del máximo escándalo»⁶.

Dostoievski y Camus resumen las voces de muchos otros que cuestionan a Dios partiendo del problema irresuelto del sufrimiento. No rechazan propiamente su existencia, sino su mundo. Es inútil dirigirse a Dios, porque Dios calla, y es además antisocial porque se roba tiempo y energías a la tarea de implantar la justicia y el bienestar en el mundo. Dejan de lado a Dios, le arrinconan y le ridiculizan como un señor incapaz e impotente. El ateísmo se expresa, más que en una negación teórica de Dios, en la rebeldía y en la blasfemia. Exista o no, más le valiera no existir, pues de otro modo tendría que avergonzarse de su incapacidad.

c) *La reacción de Dios*

El apóstol Pablo escribe a la comunidad de Filipos (Fil 2,5-11): «Entre vosotros tened la misma actitud de Cristo Jesús:

El, siendo de condición divina,
no se aferró a su categoría de Dios;

5. *La peste* (Ed. Gallimard), París 1967, 103.

6. *L'homme révolté* (Ed. Gallimard), París 1972, 39.

al contrario, se anonadó a sí mismo
y tomó la condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres.
Así, apareciendo en su porte exterior como simple hombre,
se abajó, obedeciendo hasta la muerte
y muerte en cruz.
Por eso Dios le encumbró sobre todo
y le concedió el título que sobrepasa todo título;
de modo que a ese título de Jesús
toda rodilla se doble
—en el cielo, en la tierra, en el abismo—
y toda boca proclame que Jesús, el Cristo, es Señor,
para gloria de Dios Padre».

Este texto se cantaba como himno a Cristo en la comunidad de Filipos antes de su inclusión en la carta de Pablo. Probablemente se trata de la formulación más antigua sobre la preexistencia de Cristo. Cabe suponer que el autor del himno recurrió a ideas gnósticas, pero desde una perspectiva cristiana. Es decir, la asunción plena de la condición humana por parte del Hijo de Dios preexistente viene a superar la doctrina gnóstica, contraria al mundo creado, que condena y rechaza la existencia terrena, aunque no exclusivamente desde la perspectiva del sufrimiento humano.

Es interesante comparar las relaciones entre Dios y el mundo que se establecen en este texto con las dos concepciones ya expuestas. Frente al Dios de Hölderlin, «incólume», «durmiente», indiferente, pasivo, centrado en sí mismo, el Dios que se revela en el Nuevo Testamento es extremadamente poderoso: resucita a su Hijo de los muertos, le encumbra, y constituye a Jesús en Señor, pues debe reconocérsele todo el poder en el cielo, en la tierra y en el abismo. Este Dios transforma incluso la muerte en cruz en un hecho salvador. Este Dios no se encierra en sí mismo, antes bien asume a través de su Hijo la condición humana, el destino del hombre.

Más fuerte es aún el contraste entre este Dios de la revelación bíblica y eso que Iván Karamazov y Camus denominan Dios y lo que de él esperan. Según éstos, el sufrimiento es la principal objeción contra Dios; especialmente la condición mortal del hombre y la muerte constituyen el mayor escándalo, que provoca la rebelión. La nueva ética exige luchar contra esta situación de esclavitud; pero se trata de una ética absurda, se trata de la lucha de Sísifo, que jamás puede ser coronada por el éxito. La emancipación nunca puede realizarse.

Pero al menos el esclavo se rebaja, blasfema y se entretiene con la idea de «devolver la entrada». Lo que Dostoievski quiso decir con esta imagen, Camus lo expresa haciendo constar, más en general, que el auténtico problema filosófico es el suicidio, es decir, por qué no poner fin a esta existencia absurda. Esta existencia se interpreta en la carta a los filipenses a una luz muy diferente. La carta destaca la dureza del «despojo» de la muerte y de la existencia servil, es decir, la sujeción a la condición dolorosa de la vida; pero el Hijo de Dios no permanece en su categoría divina sino que renuncia a ella, toma la condición del esclavo y acepta la muerte. Y Dios no se muestra indiferente: le encumbra. La comunidad responde a esta acción de Dios con un canto de alabanza. Aquí no se blasfema, sino que se glorifica a Dios. La contraposición entre la blasfemia y la alabanza viene a resumir las diversas actitudes que pueden adoptarse en este problema.

II. LA SUPERACIÓN DE LA BLASFEMIA MEDIANTE LA LIBRE ACEPTACIÓN DEL SUFRIMIENTO

El sufrimiento no implica sólo el dolor físico, sino que puede revestir múltiples formas. El problema de la «teodícea», es decir, la justificación de Dios ante el hecho de la presencia del mal en el mundo, es un tema secular; pero el tema del sufrimiento, de mera cuestión teórica ha pasado a significar en la época moderna el rechazo y la rebelión. Se trata, en lo que sigue, de superar esta actitud partiendo de las formulaciones del himno a Cristo en la carta a los filipenses.

a) *La afirmación del acontecer histórico como historia de la salvación*

La contraposición entre Hölderlin, Dostoievski (en el personaje de Iván Karamazov) y Camus, de una parte, y la carta de los filipenses, de otra, implica dos concepciones diferentes de la historia. Ambas se perfilan con claridad cuando preguntamos: la historia, tanto individual como universal, ¿es una simple serie de sucesos fácticos, o bien una continuidad que posee un sentido, una orientación? Según el poema de Hölderlin, ocurre algo en el mundo, pero ese algo es sólo un dolor, una caída, una lenta desaparición en lo incierto. Falta la interpretación positiva, falta sobre todo la referencia a Dios, cuyo

modo de existencia aparece poco atractivo. Donde impera el ciego destino no hay lugar para la verdadera historia.

Iván Karamazov no encuentra tampoco motivo alguno para ensalzar la historia. Esta actitud se pone de manifiesto en su desaliñado discurso sobre la devolución de la entrada. Iván rechaza la creación divina en su conjunto porque en ella se sufre demasiado. Ni siquiera un armónico final podría justificar semejante sufrimiento. Iván niega, por ello, cualquier sentido de la historia.

Estos planteamientos encuentran su pleno desarrollo en A. Camus, cuya filosofía deriva en el fondo de la aceptación unilateral de la vertiente atéista de la novela de Dostoievski (dejando de lado la dimensión creyente, más profunda): Camus considera la existencia como absurda, como un acontecimiento sin sentido, igual que el trabajo de Sísifo. Pero el trabajo de Sísifo ¿no arroja ya un vislumbre de sentido? En el capítulo «Rebelión y revolución» de su escrito *El hombre rebelde*⁷, Camus habla de las expectativas que le quedan al hombre que ya no cree en Dios. El fascismo postula el «advenimiento del superhombre de Nietzsche», pero no puede liberar a «todos los hombres», sino sólo «a algunos, a base de someter a los demás». Camus califica esta revolución del superhombre como «glorificación del verdugo por el verdugo». El marxismo, en cambio, como «revolución nacional» que es, pretende «realizar» (liberar) a todos los hombres; pero la lógica marxista exige esclavizar provisionalmente a todos los hombres, a fin de liberarlos. El marxismo admite toda suerte de servidumbre y de sacrificio con el fin de hacer posible el paraíso de una sociedad sin clases. Pero esta meta no puede alcanzarse dentro de la historia: «La revolución histórica se ve siempre precisada a aplazar para mañana sus fallidas esperanzas». Puesto que el marxismo exige un incesante sacrificio en aras de un objetivo utópico, Camus lo califica como la «glorificación del verdugo por el sacrificio». El fascismo y el marxismo llevan finalmente a la situación del campo de concentración.

Frente a estas revoluciones, que creen en un sentido de la historia, pero que en realidad son nihilistas, Camus propone un elemento positivo y creador en la actitud de rebeldía. La revolución histórica apunta a la totalidad; la rebelión, en cambio, apunta a la unidad. Esta unidad implica la «afirmación de una frontera, de una dignidad y de una belleza común a los hombres». Le existencia humana debe calificarse efectivamente de absurda, ya que el hombre quiere traspasar

7. *L.c.*, 302 ss.

las fronteras (por ejemplo, de cara a la inmortalidad), sin jamás alcanzar esta meta; pero Camus descubre algo positivo en la aceptación de las fronteras. «La rebelión proclama... y proclamará... cada vez más alto que es preciso actuar, no para comenzar a existir en un mundo estático, sino con miras a ese ser oscuro que se va creando en el movimiento mismo de la rebelión». Vivir en actitud de rebeldía quiere decir no refugiarse en el anhelo de lo infinito, de Dios, sino aceptar los límites de la finitud y hacer como el médico de *La peste*: intentar ayudar aun en la situación sin perspectiva. A pesar de estos enfoques positivos, la existencia está condenada al fracaso a nivel individual e histórico.

A la actitud negativa de Hölderlin, de Iván Karamazov y de Camus se contraponen la fe bíblica en la continuidad de los distintos acontecimientos y de las distintas personas dentro de una historia de la salvación. No se da sólo la discontinuidad de los intentos constantemente renovados y siempre fracasados, sino también un «continuo» histórico; se da la acción del Dios libre, su entrega al hombre, se da la conexión entre el despojo, la obediencia hasta la muerte y el encumbramiento; se da finalmente la recapitulación de todas las cosas «en el cielo, en la tierra y en el abismo», para que toda boca proclame que el Jesús histórico, Jesús de Nazaret, es el Cristo y el Señor.

La historia es algo más que la mera sucesión de acontecimientos aislados. La historia está salpicada de decisiones, valoraciones y puntos culminantes. Esto significa en lo que respecta al problema del sufrimiento: si el mal se considera en sí mismo y no se contempla en este contexto más amplio, sólo cabe la actitud del rechazo.

b) *La preexistencia como condición de la libertad*

Para el creyente, el sufrimiento y la muerte no constituyen los peores males. Pero tampoco es lícito disimular su dureza con consuelos demasiado fáciles. El que se deshace en ponderaciones sobre las excelencias de la cruz no podrá ahondar en la grandeza del amor de Cristo y corre el peligro de trivializar la situación de la persona que sufre. Pero la ayuda al ser que sufre, y con el que Jesús se identifica según Mt 25,34 ss, será el criterio por el que todos seremos juzgados. La experiencia demuestra que la cruz personal, si bien es verdad que puede llevar a la comunión con Cristo crucificado, también puede amargar la vida y hacer dudar y hasta desesperar del amor de Dios. El Iván Karamazov de Dostoievski y Camus constituyen ejemplos

elocuentes de la importancia que reviste el problema del dolor en el debate moderno sobre la existencia de Dios.

La cuestión del por qué del dolor resulta más urgente dentro del mensaje cristiano, ya que éste no anuncia a un Dios pasivo, deísta, irresponsable sino a un Dios todopoderoso que creó el mundo de la nada, curó a los enfermos y resucitó a su Hijo. ¿Qué hace Dios ante el indecible sufrimiento humano? Se podría contestar recordando las muchas veces que Dios ha escuchado las oraciones en el pasado y en el presente. El hombre tiende naturalmente a invocar el auxilio divino en las necesidades, y en no pocos casos es escuchado. No hay nada de erróneo en esta esperanza. Pero ¿qué decir de tantas oraciones, al parecer, no escuchadas?

¿Qué hace, pues, Dios frente al sufrimiento? A la luz del himno de la carta a los filipenses, la respuesta actual podría ser: Dios se solidariza con los hombres asumiendo la condición humana. La solidaridad con los pobres, los débiles y los enfermos constituye sin duda uno de los postulados del mundo de hoy, y con mayor razón de la Iglesia de hoy.

Aun reconociendo toda la verdad de la tesis según la cual Dios siente predilección por los débiles y por eso el cristiano debe asumir la causa de los menos favorecidos, no deja de plantearse con agudeza la pregunta crítica acerca de la eficacia y el modo de esta solidaridad; hay que preguntar si la solidaridad significa una verdadera ayuda o si viene a reforzar más bien la situación desventajosa de los débiles. Si se introduce en la habitación de un enfermo de cáncer a otro paciente de la misma enfermedad, la mutua comprensión puede representar al principio una ayuda. Pero al cabo de unos días, la constatación de un estado de impotencia común ¿no puede agudizar el sentimiento de depresión? Por eso el ambiente en un sanatorio anticanceroso es de postración y tristeza.

La solidaridad, en el sentido de hacerse igual al que sufre y al necesitado, no representa todavía una ayuda. La solidaridad de Cristo con los que sufren, una solidaridad hasta la muerte, podría incluso inducir a la desesperación. Así, Dostoievski, al final del mencionado capítulo «Rebelión», habla de un individuo que es más inocente aún que el niño y que «ha dado su sangre por todos y por todo, ... el 'único inocente'...». Dostoievski da a entender en «Los endemoniados» lo terrible que resulta desde una perspectiva atea la muerte de Cristo. Kirilov, que es ateo, pero venera la figura de Jesús, exclama: «Escucha y toma nota de una gran idea: Ocurrió una vez en la tierra que había tres cruces elevadas. Uno de los crucificados hijo a otro:

'Hoy estarás conmigo en el paraíso'. Declinó el día; ambos murieron, pasaron y no hallaron el paraíso ni la resurrección. La predicción no se cumplió. Mira: aquel hombre fue el más grande que ha existido en la tierra, fue la encarnación de la vida humana perfecta. Todo el planeta, con todo lo que contiene, es puro absurdo sin aquel hombre. No ha existido ni existirá nadie semejante a él, ni por milagro... Pero si las leyes de la naturaleza no respetaron a aquel hombre, si no tuvieron piedad de él y le obligaron a vivir en medio de la mentira y a morir para la mentira, entonces todo el planeta es pura mentira...»

La solidaridad, en el sentido de igualarse con el paciente o el necesitado, no tiene necesariamente un efecto liberador e incluso puede introducir la conciencia de lo desesperado de la situación.

Por lo demás, la idea de solidaridad resulta problemática en más de un aspecto: ¿en qué sentido cabe solidarizarse con personas en situación irremediable, por ejemplo con un enfermo incurable o con un moribundo? El afecto humano es ya mucho, pero ¿hasta dónde alcanzan las posibilidades humanas en este punto? Por eso, el tema de la solidaridad corre el riesgo de perderse en la actitud de protesta o de acusación (contra la sociedad o contra Dios), en lugar de atender realmente al necesitado. Por otra parte, ¿quién está dispuesto a asumir una situación límite que parece absoluta (hasta el punto de que provoca incluso la negación de Dios)?

Así, pues, la solidaridad no puede tener el efecto liberador que se le atribuye con frecuencia. Este efecto sólo puede venir en último extremo de Dios. Es lo que reconoce en el fondo Camus; sólo que éste, en su condición de ateo, no puede esperar la salvación de Dios. Por eso propone potenciar el coraje hasta el límite. En el himno de la carta a los filipenses el tema central es el poder de Dios: El puede encumbrar a quien, siendo Dios, no se aferró ávidamente a su categoría de Dios, sino que se abajó, obedeciendo hasta la muerte en cruz. Así, todos deben glorificar a Dios.

Pero la cuestión es cómo dar a conocer a este Dios que actuó (en Jesús) y actuará (en otros) para que el hombre doliente esté dispuesto a confiar en él. Según Iván Karamazov y según Camus, el sufrimiento es un mal incondicional, absoluto, que lleva a negar la existencia de Dios. ¿Cómo superar esta perspectiva absoluta que no sabe ver más que el sufrimiento, de suerte que el doliente esté dispuesto a relativizar su situación y a contemplarla en un marco de historia de la salvación?

Hay que decirlo claro: una persona —incluso un dios en la línea del poema de Hölderlin— que estuviera al abrigo de toda contingen-

cia no podría invitar con su ejemplo a la aceptación del sufrimiento. Pero ante el hecho de que el Hijo de Dios, que posee categoría divina y no tenía por qué padecer, y que, sin embargo, asume libremente el sufrimiento, siendo además el «único inocente», ¿se tiene en pie ante tal voluntariedad en el sufrimiento la objeción de un Iván Karamazov o de un Camus? Sólo aquel que desde su condición divina en la preexistencia desciende libremente a este mundo del hombre doliente, que padece en la noche del huerto de los olivos y en la cruz, pero voluntariamente (cf. Jn 18,36; Mt 26,53) y con espíritu de obediencia, relativiza el sufrimiento (sin trivializarlo), puede exhortar a seguirle y a confiar en Dios. La preexistencia del Hijo de Dios significa que él aceptó y asumió con plena libertad el sufrimiento. El anonadamiento voluntario del Hijo es la verdadera solidaridad: El toma sobre sí todo el sufrimiento humano (sin quedarse en la mera protesta) hasta la muerte, libremente y no por necesidad natural; y no niega la atrocidad de semejante existencia, pero la relativiza porque para él lo absoluto no es su propio sufrimiento, sino el amor al Padre.

c) «*Tened la misma actitud*» (Fil 2,5)

Sören Kierkegaard escribe en su *Diario*⁸: «Sufrir con paciencia no constituye lo auténticamente cristiano; escoger libremente el sufrimiento, al que uno podría escapar, escogerlo libremente y por una buena causa: eso es lo cristiano. Muchos paganos sufrieron con paciencia. Y ¿cómo se puede comparar la paciencia en el sufrimiento (el sufrimiento inevitable) con lo que hizo Cristo: elegir el sufrimiento?». En este pasaje aparece por primera vez en el *Diario* el tema de la aceptación voluntaria del sufrimiento por parte del cristiano. Más adelante⁹ se lee: «La intensidad del dolor llega al máximo cuando se produce esta situación dialéctica: el paciente se siente impulsado a evitar el dolor y sin embargo quiere padecer y padece, mientras que sus prójimos, los que padecen con él le piden que evite el padecer, puesto que puede hacerlo. En este caso el sufrimiento es dialéctico y se corre el riesgo de no entenderlo. Cuando el sufrimiento es involuntario, yo dispongo de todas mis fuerzas para comprenderlo y además todo el mundo me comprenderá. Pero el sufrimiento voluntario es dialéctico en dos puntos: yo debo emplear todas mis fuerzas para

8. Segundo tomo, edit. por H. GERDES, Ratisbona 1963, 160 (VII, A 254).

9. *Ibid.* 214 s. (VIII A 579).

aceptarlo y luego para sobrellevarlo. Este es el caso del sufrimiento de Cristo: como Dios, lo puede todo... y sin embargo, quiere libremente padecer como hombre, mientras sigue poseyendo en todo momento el poder divino para cambiar todo».

El testimonio de los grandes seguidores de Cristo puede demostrar hasta qué punto la voluntariedad del sufrimiento, basada en la preexistencia, libera interiormente para aceptar a la luz de la fe una existencia enmarcada en la historia de la salvación. Ellos comprendieron perfectamente la necesidad del sufrimiento voluntario de cara al testimonio cristiano.

Una de las formas de sufrimiento es el cautiverio. El cristiano no debe glorificar ni trivializar esta forma de sufrimiento; lo que debe hacer es ayudar al cautivo. Recordemos el caso de los cristianos medievales reducidos a esclavitud por los piratas musulmanes. Su situación era muy dura y muy penosa. Se fundó la Orden de los Mercedarios, cuya finalidad apostólica fue el rescate de los cautivos. Los mercedarios se comprometían con voto a sustituir a otro en el cautiverio en casos extremos: cuando no se podía obtener el rescate (por falta de dinero o por imposibilidad de cumplir otras condiciones). Concretemos más: en una ciudad del norte de Africa, la llegada de los mercedarios despertaba grandes esperanzas entre los cautivos. Pero sólo podían ser rescatados unos pocos; la mayoría continuaba en cautividad (en la vida son raros los casos en que se sale de una situación de emergencia). Se comprende perfectamente la amargura de toda aquella gente. Supongamos que se presenta entre los cautivos un mercedario que se ha ofrecido como canje por otro cautivo. ¿Cómo reaccionarán los demás? Con odio y con maldiciones, o tal vez reconociendo paulatinamente el testimonio existencial del nuevo compañero de cautiverio, que no trivializó su situación (porque sufrió como ellos), pero sí la relativizó a la luz de la fe. El pudo hablarles desde sus postulados de fe y contribuir a mitigar su amargura¹⁰.

Otro ejemplo: uno de los azotes más terribles de la humanidad fue en los siglos pasados la peste. ¿Quién podía hablar de confianza en Dios en aquellas circunstancias? El sano no tenía derecho a hacerlo; tal vez estaba sano porque huyó para evitar el contagio. Pero un moribundo ¿podía rechazar el testimonio de los miembros de una Or-

10. En *Crimen y castigo* de Dostoievski, Sonia acompaña en una actitud similar al condenado Raskolnikov a Siberia; también el baptista Aliosha, en el relato *Un día en la vida de Iván Denisóvich* de Solzhenitsin hace reflexionar a los otros cautivos marchando voluntario al campo de deportación mientras que el pope, al que califica de rico y que no pasa apuros, se escandaliza. Un texto aleccionador.

den religiosa dedicada al cuidado de los apestados, sabiendo que éstos solían contagiarse al realizar el trabajo?

Alguien pronunció la famosa frase de que después de lo de Auschwitz no se podía rezar. En realidad, después de lo de Auschwitz sólo podían invitar a rezar personas como Maximilian Kolbe, que se ofreció a marchar voluntario al bunker del hambre, dando testimonio de confianza y de amor a Dios. ¿Quién es capaz de relativizar la muerte desde la fe (sin negar el sufrimiento extremo de la muerte), salvo el auténtico mártir ¹¹?

Isabel de Turingia se hizo cargo de los pobres y de los enfermos. Distribuyó entre ellos sus bienes y los cuidó personalmente. A pesar de todos sus esfuerzos, sólo pudo atender a una mínima parte de los necesitados y durante un corto período de tiempo. Pero uno que contemplara a la landgrave viviendo en pobreza voluntaria, ¿podía blasfemar de Dios por verse condenado a la pobreza?

Todo el que abraza voluntariamente el sufrimiento sin mantenerse en su status social, despojándose de todo, experimenta la dureza del padecer. El que así procede no se limita a hablar del sufrimiento al modo de muchos intelectuales que tras una opípara comida hacen constar que el sufrimiento reinante en el mundo contradice la existencia de Dios. El que abraza voluntariamente el sufrimiento, lucha contra lo que es fuente de sufrimiento; así, el mercedario contra el cautiverio y en favor de la libertad, el religioso que cuida a los apestados o Maximilian Kolbe contra el imperio de la muerte en este mundo, Isabel de Turingia contra la pobreza y la enfermedad y en favor de lo mínimo necesario para vivir. Sería un craso error pensar que el creyente se contenta con la expectación pasiva y con el consuelo del más allá. En suma: el que asume voluntariamente un sufrimiento, lo relativiza en cuanto que abre un camino para la realización histórica de la salvación de Dios y llama la atención sobre una desgracia mayor aún: la falta de fe y de confianza. El propio Camus reconoce que esta miseria metafísica supera a las miserias de orden material. Finalmente, el que asume voluntariamente una situación de miseria y sufrimiento, se sentirá incomprendido, porque la renuncia al status social no es normal; pero con su testimonio existencial puede ayudar a otras personas a deponer la actitud de protesta y de queja.

11. Cf. A. ZIEGENAUS: «Der Märtyrer: Das existenzielle Gnadenzeichen», en: *Gegenwart der Zukunft*, Donauworth 1979, 41. Por ejemplo, E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1957, 627; L. KOLAKOWSKI, *Geist und Ungesit christlicher Tradition*, Stuttgart 1971, 39.

III. LA NECESIDAD DE LA VOLUNTARIEDAD

Hemos comentado los textos tomados de la literatura, de la filosofía y del Nuevo Testamento, sin referirlos explícitamente al contexto y a los presupuestos espirituales o intelectuales que les dieron origen. Esto lleva consigo cierta simplificación de dichos textos.

Nos hemos contentado con establecer comparaciones entre las diversas posturas. Un análisis interno hubiera iluminado sin duda muchos aspectos interesantes; por ejemplo, hubiera descubierto ciertas contradicciones en Camus o hubiera puesto en evidencia los argumentos de Karamazov a la luz de sus consecuencias o en el conjunto de la obra literaria de Dostoievski. También hubiera sido conveniente explicar la expresión «actitud de Jesús» en Fil 2,5. Una exégesis que sólo tiene en cuenta la ejemplaridad de Jesús no responde a las intenciones del Apóstol. En la mente de Pablo, el creyente está ya introducido en la comunión de vida con Cristo. Por eso, Cristo no sólo es el ejemplo de los cristianos, sino el núcleo interno y la fuente de todo despojo voluntario en sus seguidores.

La argumentación de J. P. Sartre y de P. Tillich, mencionada de paso en la introducción, en el sentido de que la existencia de Dios, de un Dios personal, anula la libertad y la subjetividad humanas, podría ilustrarse partiendo de la preexistencia de Cristo y de sus consecuencias para la vida cristiana: el Dios personal, que da fuerzas a un Maximiliano Kolbe para marchar a un bunker del hambre y a dar testimonio de amor sobrehumano en medio de inauditas crueldades ¿limita realmente la libertad humana o más bien la refuerza para desarrollarse al máximo en un sentido creador? El Dios atestado por Kolbe no fue ningún ser pasivo en sentido deísta.

Dejemos aquí constancia de todos estos puntos importantes que no es posible analizar en el presente trabajo. Pero antes de concluir, conviene hacer algunas consideraciones sobre la voluntariedad del sufrimiento. Huelga destacar la importancia de esta voluntariedad en relación con el complejo temático sufrimiento-atéismo-teodicea.

Pero hay que subrayar las consecuencias que derivan de la nota de la voluntariedad en el sufrimiento en el marco del debate actual sobre los derechos humanos. En la época moderna se hace hincapié en los derechos fundamentales de la persona: el derecho «a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad» (Declaración de la independencia americana en 1776), el derecho de propiedad, el derecho a la libertad de expresión, de prensa, de religión, a la libre

elección de la pareja, al matrimonio, a la formación y al desarrollo personal individual. También la Iglesia y especialmente el Papa Juan Pablo II insisten cada vez con más fuerza en el reconocimiento universal de los derechos humanos, y con más autoridad que nadie, ya que actualmente se reconoce que la proclamación de los valores y derechos fundamentales a finales del siglo XVIII se funda en la antropología cristiana. Sin embargo, actualmente se reprocha a la Iglesia católica el defender los derechos humanos por oportunismo, al tiempo que los descuida en su propio ámbito. En relación con nuestro tema nos limitamos a formular una pregunta: Sin perjuicio de reconocer todos los derechos humanos, el hecho de que el Hijo de Dios «preexistente» se despojara de los suyos ¿no impone bajo ciertos supuestos la «obligación» (cuyo alcance y sentido habría que delimitar) de renunciar voluntariamente a los mismos?

El tema tiene importancia en lo referente a la vida inspirada en los consejos evangélicos (votos religiosos) y al celibato sacerdotal. La Iglesia invita a una opción libre y a una constante renovación de esta opción en el estado religioso y sacerdotal. Esta exigencia suele aceptarse por lo general; pero muchos opinan que no puede imponerse como obligatorio aquello que debe ser voluntario, de forma que el individuo no pueda revocar la decisión que adoptó libremente. Tal obligatoriedad atentaría contra los derechos humanos. Evidentemente, la Iglesia considera como una necesidad, la aceptación voluntaria del sufrimiento no impuesto por la naturaleza o las circunstancias (por ejemplo, la pobreza, el celibato, la obediencia). Esta necesidad de la aceptación voluntaria nunca puede demostrarse con una lógica estricta (como confirma la experiencia), dado su carácter dialéctico; mas no carece de fundamento. Dejando aparte otras consideraciones (por ejemplo, la felicidad), esta necesidad de la voluntariedad o esta simultaneidad de la gloria y del despojo (*kenosis*) se funda en la preexistencia de Cristo como presupuesto para el anonadamiento divino y para la aceptación voluntaria de la existencia de esclavo.

El que habla de un atentado a los derechos humanos debe recordar que justamente aquellos que abdicaron de los derechos fundamentales a la vida, a la libre autodeterminación, a la propiedad, al matrimonio, como Maximiliano, las Ordenes religiosas dedicadas al cuidado de los apestados y al rescate de los cautivos o santa Isabel, han sido los precursores en la lucha por los derechos humanos. Queda por tocar otro punto: La justa reivindicación de los derechos humanos está expuesta al peligro de despertar una mentalidad egoísta que puede envenenar el clima social y ser fruto de una visión poco

realista de las cosas, ya que se suelen pasar por alto los necesarios límites del individuo frente a sus semejantes y en relación a la condición humana en general (¿qué significa en concreto el derecho a la vida, a la felicidad, al matrimonio, al autodesarrollo, a la propiedad, dadas las limitaciones de todo lo que es finito o a la luz del debate sobre el aborto o el divorcio?). ¿No se corre el riesgo de erigir estos derechos humanos en principios incondicionales de la vida plena, en valores absolutos sin los cuales la vida perdería la posibilidad de alcanzar su plenitud? Entonces las «maldiciones» o las «blasfemias» de los enfermos, los solitarios, etc., estarían justificadas. La Iglesia no podría ya urgir los postulados del evangelio. Sólo el pobre voluntario, el célibe voluntario, el obediente voluntario pueden anunciar a los pobres, separados, solteros por necesidad, en situaciones dolorosas (pareja, compañeros de trabajo) las «promesas» del evangelio, mitigando la amargura de los corazones.

El abismo existente entre el Dios bienaventurado y el sufrimiento en Hölderlin provoca el desprecio (compárese la diferente actitud de Aliosha, paciente voluntario, y el pope egocéntrico en el mencionado relato de Solzhenitsin).

Sólo puede arriesgarse a la aceptación voluntaria del sufrimiento el que está preparado para ello. La necesidad de la aceptación voluntaria del sufrimiento es, pues, una condición necesaria para la credibilidad del testimonio cristiano. Para concluir, cedamos la palabra a Kierkegaard¹². Pese al radicalismo de la formulación, el núcleo de su pensamiento es correcto:

«La voluntariedad viene a ser el nudo que puede dar consistencia a la vida cristiana. Pero como el nudo se ha deshecho desde hace tiempo, la vida cristiana anda suelta y sin fijeza.

1) Lo voluntario es mil veces más difícil que lo que se impone por la fuerza, que no exige ninguna responsabilidad y se puede soportar a base de concentrar todas las fuerzas.

2) Lo voluntario es expresión del temor y temblor auténticos y del respeto a la majestad divina; la pobreza forzosa, por ejemplo, no es expresión de nada.

3) Lo voluntario desencadena el doble conflicto que caracteriza a todo lo cristiano: ser odiado, maldecido, aborrecido, tener que sufrir por querer sufrir. Nadie persigue a otro por vivir en pobreza contra

12. *Tagebücher*, 5.º tomo, Ratisbona 1974, 238.

su voluntad; pero nadie, nadie, nadie es odiado tanto como aquel que renuncia a lo que la gente apetece por naturaleza.

4) Sólo debe confiarse un mandato cristiano a aquel cuya vida está marcada por la voluntariedad. El que vive en pobreza forzosa, en sufrimiento forzoso, etc., no posee la dureza suficiente, ni la firmeza suficiente, y está expresando con toda su conducta que, de serle posible, con gusto se libraría de su penosa situación.

