

**Un análisis teológico del sufrimiento inocente frente al acontecer de Dios en la historia
humana para el contexto colombiano**

Milton Márquez Torres

Trabajo de grado para optar por el título de Teólogo

Tutor

Mgtr. Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez

Universidad Santo Tomás

Facultad de Teología

2024

Contenido

Resumen	5
Introducción	7
1. El mal y el sufrimiento humano en la Escritura	12
1.1. El mal en el contexto de los orígenes	13
1.2. El misterio del sufrimiento inocente en el libro de Job.....	15
1.2.1. La problemática en Job.....	15
1.2.2. La inocencia en Job	16
1.2.3. La rebeldía de Job.....	18
1.2.4. El silencio de Dios.....	19
1.2.5. La cercanía de Dios	20
1.3. El misterio del sufrimiento inocente en el drama de la cruz de Cristo	21
1.3.1. Cristo y el sufrimiento.....	21
1.3.2. La actitud de Jesucristo ante el mal	22
2. Algunos aportes de la teología contemporánea a la reflexión sobre el sufrimiento inocente.....	24
2. 1 Volver la mirada al sufrimiento de la cruz	25
2.2 Auschwitz paradigma de sufrimiento inocente irrepetible	28
2. 3 El silencio de Dios	31
2. 4 El sufrimiento de Dios	33
2.5 La impía tolerancia del sufrimiento inocente	35
2.6 Las víctimas inocentes	38
3. Hermenéutica contextual para el sufrimiento de las víctimas del conflicto armado en Colombia	42
3.1 Elementos fundamentales para una teología en el contexto del post-acuerdo....	43

3.1.1 El temor y la tensión que ha generado el acuerdo de paz	43
3.1.2 Una teología consciente de la realidad sufriente en Colombia	44
3.1.3 El temor frente al sufrimiento	46
3.1.4 Las víctimas como lugar teológico.....	47
3.2 Mecanismos del quehacer teológico para evitar el olvido y darles voz a las víctimas	49
3.2.1 Memoria	50
3.2.2 Narración y solidaridad	52
A modo de conclusión	55
Referencias	57

Resumen

En el contexto del conflicto armado en Colombia y frente a las innumerables víctimas que ha ocasionado la guerra, la pregunta por la acción de Dios de cara al sufrimiento de los inocentes es necesaria. La Teología en cuanto ciencia que explica y sistematiza la Revelación tiene el deber de proponer una reflexión que responda a la paradoja del acontecer Divino en medio de realidades de dolor. Del mismo modo, esboza un camino para combatir y liberar al hombre de sufrimientos injustos en contextos determinados. La experiencia del pueblo de Israel comunicada en textos paradigmáticos de la Escritura muestra que el sufrimiento es una situación contraria a los planes de Dios para el hombre. En la persona de Cristo se encuentra el modelo supremo y radical de lucha contra el sufrimiento de la persona humana. La teología contemporánea señala un sendero interpretativo que permite analizar las consecuencias históricas, existenciales y teológicas del sufrimiento en la vida del sufriente y el modo a través del cual Dios se asocia con el dolor del inocente. En consecuencia, la teología de la liberación permite examinar la cuestión desde contextos y realidades sufrientes cercanas para la mayoría de los latinoamericanos. En definitiva, se comprende que los mecanismos de reflexión teológica en el contexto del post-acuerdo en Colombia deben tener como punto de partida la participación activa de las víctimas, pues el sufrimiento padecido les da autoridad para recordar, narrar y proponer una nueva historia liberada del sufrimiento para todo el país.

Palabras clave: Sufrimiento, Injusticia, Dios, Víctimas, Conflicto armado.

Abstract

In the context of the armed conflict in Colombia and in the face of the countless victims that the war has caused, the question about God's action in the face of the suffering of the innocent is necessary. Theology as a science that explains and systematizes Revelation has the duty to propose a reflection that responds to the paradox of Divine events in the midst of painful realities. Likewise, it outlines a path to combat and free man from unjust suffering in specific contexts. The experience of the people of Israel communicated in paradigmatic texts of Scripture shows that suffering is a situation contrary to God's plans for man. In the person of Christ, we find the supreme and radical model of struggle against the suffering of the human person. Contemporary theology points out an interpretive path that allows us to analyze the historical, existential and theological consequences of suffering in the life of the sufferer and the way through which God is associated with the pain of the innocent. Consequently, liberation theology allows us to examine the issue from contexts and suffering realities close to the majority of Latin Americans. In short, it is understood that the mechanisms of theological reflection in the context of the post-agreement in Colombia must have as their starting point the active participation of the victims, since the suffering suffered gives them authority to remember, narrate and propose a new liberated history of suffering for the entire country.

Keywords: Suffering, Injustice, God, Victims, Armed conflict

Introducción

El sufrimiento es una experiencia persistente y determinante en la vida de los seres humanos, quienes, consciente o inconscientemente, procuran medios para evitarlo. Pero, paradójicamente es la misma humanidad origen de muchos flagelos. Surge así un eterno contraste en el hombre entre evitar y causar el sufrimiento. Innumerables han sido los actos de dolor provocados por el ser humano a sus congéneres, algunos escudados y justificados por la lógica racional y religiosa. La idea que puede subyacer en estos actos de maldad es que existen sufrimientos infringidos que son justos, necesarios y queridos por Dios. Se genera una cierta justificación del dolor ejercido, como si fuera una cuestión de voluntad divina.

La inevitabilidad del dolor es otro peso agobiante existencial que el ser humano intenta aliviar y, como no existe un medio de adaptabilidad inmediata, los recursos para darle un sentido suelen ser limitados. Existen sufrimientos que siguen una determinada lógica y que dan cuenta de un origen y desarrollo producto de unas causalidades que los hacen asimilables. No obstante, ciertos sufrimientos no son comprensibles, aunque estén amparados en un orden racional. Aun pudiendo constatar el origen de un hecho de dolor, es difícil comprender el sentido final de esta misma experiencia cuando los destinatarios son personas inocentes.

Entiéndase el problema del sufrimiento inocente como aquella experiencia de desgracia que acaece sobre un individuo o una comunidad sin una determinada causalidad e implicación de las víctimas en los sucesos que anteceden el hecho mismo de maldad (Jonas, 1998). Gutiérrez (1986) entiende el mal inocente como aquella experiencia de dolor que sobrepasa la individualidad del sujeto víctima generándole un daño. Un caso ejemplar es el sufrimiento inocente del hombre atacado por indeterminados salteadores en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37)¹: su única culpa fue estar en un lugar y en un momento inoportuno.

Este dilema complejiza las teorías que intentan responder metodológicamente el sentido y la finalidad del dolor. A lo largo de la historia se han dado posibles respuestas al

¹ Se tomará como referencia la Biblia de Jerusalén (4ª ed.). Editorial Desclée de Brouwer.

sentido del dolor inocente, pero la elocuencia de los hechos nubla las disertaciones eruditas al respecto. Ante el dolor de un sufriente no hay teoría que sostenga y alivie su padecer.

Un ejemplo que permite evidenciar el conflicto que genera el sufrimiento inocente y sus implicaciones en la vida del creyente es el caso de la masacre de Bojayá, acaecida el 2 de mayo del 2002. Este evento permite percibir la proximidad de la situación para subrayar un camino de comprensión del sufrimiento inocente desde el contexto de la guerra, aun en medio y a pesar de las consecuencias de los hechos. El *Informe del grupo de memoria histórica* de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, titulado *BOJAYÁ: La guerra sin límites*, relata los pormenores de la masacre ocurrida en el Departamento del Chocó, uno de tantos casos violentos que ha generado escozor y preguntas que van más allá de los hechos históricos.

En este día se originó un fuerte combate entre la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), grupos armados al margen de la ley que peleaban por el control del territorio. La población terminó siendo el núcleo de la disputa. La mayoría de las personas corrieron hacia la escuela y la iglesia del pueblo para protegerse, pues, como lo menciona uno de los sobrevivientes en los testimonios recopilados por Sánchez (2010), eran las pocas edificaciones de cemento y ladrillo con posibilidad de resistir los disparos; las demás casas eran de madera (p. 98). El templo se llenó de personas que buscaban un poco de seguridad, ya que tenían la certeza que este lugar, por ser un espacio sagrado, no sería atacado. No obstante, a las 11:00 a.m., un cilindro bomba cayó dentro de la edificación, causando la muerte de 79 personas. Esta tragedia ha sido una de las tantas registradas en el país y que, infortunadamente, hacen parte de la memoria del conflicto armado colombiano, el cual ha ocasionado innumerables muertes inocentes.

Por fortuna, en contra de la resistencia de algunos sectores sociales, Colombia inició un proceso para finalizar la guerra con la guerrilla armada de las FARC. Es una apuesta que antes fue adelantada con resultados infructuosos, pero se percibe que esta última tentativa de paz ha generado consecuencias positivas evidentes que han favorecido considerablemente la vida de los colombianos en algunas regiones golpeadas por la violencia. En este contexto de post-acuerdo armado, se han podido analizar los eventos del pasado con cierta objetividad. Los hechos violentos que han agobiado la vida de los colombianos han sido puestos en el

crisol de la verdad para poder comprenderlos en profundidad, a pesar de la problemática evidente que se origina en los sobrevivientes al recordar estos acontecimientos que marcaron negativamente sus vidas.

En sus primeras páginas, el *Informe de la Comisión de la Verdad* (2022)² cuestiona con indignación la indiferencia de los diversos sectores sociales durante el período de guerra; incluso se pregunta por la impasibilidad de la Iglesia ante la realidad de violencia en Colombia. Diversos acontecimientos de dolor fueron presenciados por el pueblo colombiano con cierta pasividad ante la suplica de muchas víctimas que pedían parar de una vez por todas con el flagelo de la guerra, ruegos dirigidos al pueblo y a Dios. No obstante, la pregunta por el lugar de Dios en medio de la tragedia no se puede evitar y debe ser enunciada.

No es una pregunta formulada desde la incredulidad de la persona que quiere justificar la inexistencia de Dios por los efectos del sufrimiento. Por el contrario, es el interrogante del creyente que desea comprender el lugar de Dios en medio de un dolor impuesto y sin correspondencia causal. Al mismo tiempo, es una pregunta que nace desde la fe que conoce la misericordia y la bondad de Dios: “El silencio de Dios es más insoportable para quien cree que el Dios de nuestra fe es un Dios vivo y no como aquellos, de los que se burla el salmista que tienen boca y no hablan (Sal. 115, 5)” (Gutiérrez, 1986, p. 21).

La pregunta por el acontecer de Dios en medio del dolor del inocente se formula en diversos contextos. El libro de Job íntegramente es un caso paradigmático que se adentra en esa queja casi profana ante Dios por no proteger al sufriente y permitir el gozo de los malvados (Jb 24, 2-14). Pero la historia universal también da cuenta de este gemido de auxilio pronunciado por creyentes de otras religiones, como es el caso de los judíos al ser llevados a los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial. Este evento es un ejemplo significativo que pone al cristiano en sintonía con una realidad difícil de comprender cuando se ha profesado la fe en un Dios todopoderoso y lleno de misericordia.

La reflexión teológica, consciente de la necesidad de comprender la historia humana a la luz de la Revelación, intenta soslayar caminos de comprensión de los temores y anhelos

² El Informe de la Comisión de la Verdad fue un arduo trabajo realizado por un grupo de especialistas en el conflicto armado colombiano. Es el resultado de la recopilación documentaria y narrativa de los hechos que han determinado el conflicto armado colombiano. Reúne la memoria de las víctimas y victimarios en un deseo de esclarecer, sensibilizar y apostar por una no repetición de los hechos.

humanos. Por tal motivo, ha sido ineludible analizar desde el ámbito teológico el problema del sufrimiento. El presente trabajo realiza un camino interpretativo del sufrimiento de las víctimas inocentes del conflicto armado colombiano para responder a una necesidad religiosa y existencial que cuestiona el lugar de Dios en medio de las hostilidades que causan sufrimiento como lo ha sido la guerra interna en Colombia. Para tal propósito la cuestión que demarca el desarrollo de esta investigación es: ¿Cómo interpretar teológicamente el sufrimiento de las víctimas del conflicto armado colombiano a la luz de la Escritura y los aportes de algunos teólogos contemporáneos? El objetivo en el cual se inscribe el presente trabajo es comprender teológicamente el sufrimiento de las víctimas del conflicto armado colombiano para proponer algunas perspectivas que motiven una reflexión teológica acorde a la realidad actual del país.

Los objetivos específicos de esta propuesta son: i) analizar la comprensión del sufrimiento en algunos textos paradigmáticos de la Sagrada Escritura; ii) exponer determinados aportes relevantes de la teología contemporánea asociados al problema del sufrimiento; iii) proponer ciertos elementos subyacentes de la reflexión teológica para la comprensión del sufrimiento inocente en el contexto colombiano.

El método que iluminará el desarrollo del presente trabajo es el hermenéutico. Pérez et al. (2019) comprenden que la tarea hermenéutica en la investigación y el desarrollo metodológico en el campo de las ciencias humanas y sociales debe estar regida por tres elementos vitales en todo el trabajo interpretativo e investigativo:

Subtilitas intelligendi o capacidad para entender aquello que está siendo leído o interpretado en el mundo de la vida (texto). *Subtilitas explicandi* o ampliación del significado del texto o de la realidad desde el proceso de apropiación que realiza el sujeto (contexto). *Subtilitas applicandi* o incorporación al mundo y/o realidad apropiada por parte del sujeto intérprete (hermeneuta) con una salvedad en cuanto a su distancia y la configuración de su sentido (pretexto). (p. 27)

El desarrollo del trabajo sugiere una interpretación de los textos paradigmáticos de la Escritura en el contexto de los orígenes debido a su particularidad fundacional y porque evocan de modo característico la asimilación y germen de una experiencia salvífica por parte del pueblo hebreo (Grelot, 1976). Necesariamente, se asumen otros textos que comunican la compleja situación de un inocente sufriente. Se busca entender el contexto para el cual fueron

compuestos, pero asumiendo lo que han significado de modo particular para la tradición judeo-cristiana. No se realizará un análisis exegético de los textos bíblicos; la intención es verificar cómo fue comprendido el relato en su contexto, divisando su respectiva correspondencia con algunas reflexiones teológicas contemporáneas entorno al sufrimiento. Como referencia, se asume el aporte teológico de algunos comentaristas bíblicos y exégetas que amplían el marco de comprensión del texto exponiendo horizontes y acotando la debida relación con el drama del sufrimiento.

De igual modo, se analizan fuentes teológicas que vinculan de modo preminente al problema del sufrimiento humano a partir de relatos bíblicos paradigmáticos, pero dando especial atención al drama de Job y al martirio de la cruz en Jesús, elemento fundamental en el deseo humano de confrontar el dolor. En este punto se hacen manifiestas las consecuencias fatales para Jesús al oponerse al sufrimiento y a quienes lo ejecutan históricamente. Asimismo, evidenciar y comprender la muerte de Cristo como un acto de injusticia contra un inocente.

Posteriormente, se asumen aportes de la teología contemporánea vinculados con la nueva teología política y la teología de la cruz que confluyen en la relación planteada entre el martirio de Cristo con el dolor de los hombres y mujeres víctimas de las situaciones sociopolíticas del contexto. El análisis de la realidad marginal del pueblo latinoamericano realizado por teólogos de la liberación ilumina de modo particular la reflexión que aquí se desea exponer, porque la interpretación se asume desde una realidad social, política y existencial muy cercana y similar poniendo el énfasis en el pueblo latinoamericano como el pueblo crucificado injustamente.

Posteriormente, se exponen los elementos concordantes en el estudio realizado para dar una respuesta que se corresponda con el drama siempre actual del dolor. Desde esta perspectiva, se inscribe el tercer momento en donde se incorpora al mundo y a una realidad pertinente lo asumido por el hermeneuta durante el recorrido realizado. Conciérne, entonces, la aplicación o contextualización de determinados argumentos que iluminen la realidad de sufrimiento en diversos contextos de dolor. Así se presentan algunas proposiciones en virtud de señalar caminos de reflexión teológica y eclesial en el contexto colombiano de post-acuerdo.

1. El mal y el sufrimiento humano en la Escritura

La Escritura configura una experiencia trascendental en la vida de los diversos pueblos que han percibido en ella la revelación de Dios. La fuerza y el vigor que los relatos bíblicos transmiten, por el don de la fe, han determinado la comprensión y asimilación de aquellas vivencias profundas del hombre, de modo que, la Biblia devela parte de las primeras interpelaciones e interpretaciones que el hombre realizó respecto de situaciones límites como el sufrimiento. Hacer un recorrido bíblico brinda la posibilidad de ver, desde la perspectiva judeocristiana, elementos transversales en la comprensión del sufrimiento humano, su actualidad y pertinencia en la interpretación de los hechos agobiantes y de dolor hoy.

El dolor condiciona negativamente la afirmación del hombre en el mundo, genera sentimientos sombríos que afligen el ser y le impide experimentar el gozo de vivir, haciendo de la existencia una tragedia. En la Escritura el sufrimiento humano está afiliado a la manifestación del mal en sus diversas formas, ya sea como deterioro físico que desarticula una realidad y experiencia ontológica de bienestar, o como actos humanos causados por el pecado. No obstante, en la experiencia judeocristiana de fe relatada en la historia bíblica indica un camino trazado por la comunidad en relación con la interpretación del mal y el sufrimiento como su efecto, dando luces acerca de cómo encararlo.

El presente apartado analiza los elementos más representativos asumiendo tres ejes de reflexión: los orígenes, Job y Cristo. Inicialmente, se analiza de qué manera la propensión por parte del hombre al mal ha sido una realidad inherente y presente en los relatos bíblicos de los orígenes, subrayando los modos en los cuales Dios interviene para subsanar las heridas causadas por el mal. En este contexto no se habla explícitamente de sufrimiento inocente, pero se evidencia su asociación con la experiencia del mal generado por el pecado. Por su parte, Job es un sufriente inocente particular que denota un sendero de comprensión y acción ante el dolor opuesto al establecido por la lógica religiosa del momento.

Se observa, en la oposición drástica de Jesucristo ante el mal, la determinación que posibilita romper con la tiranía del dolor desde una comprensión más profunda del hombre. Con la Revelación, se manifiesta un Dios compasivo, humano y sufriente, señales que iluminan la vida y el dolor del ser humano. Particularmente, será el sufrimiento causado por la injusticia el centro de atención, un estado del sufrimiento incomprensible para el hombre del cual también Dios es víctima. En esta sección se hace eco de lo expuesto en los Evangelios

sinópticos pues, aunque poseen una intencionalidad teológica particular de fondo, hay elementos concordantes que ayudan a profundizar en el tema abordado.

1.1.El mal en el contexto de los orígenes

La historia del mal en la Biblia comienza en el contexto de los orígenes, en donde el autor bíblico anuncia cómo la desmesura del hombre en su afán de “ser como Dios” irrumpe en el orden establecido por Dios para la creación. La realidad del mal será determinante en todo el trascurso histórico y teológico posterior, generándose una tensión entre el deseo humano de transgredir la ley y las consecuencias que genera ese hecho en la vida de la persona y en la comunidad.

En el Antiguo Testamento se hallan diversas expresiones en relación con el mal determinadas por el contexto inmediato que experimenta la comunidad hebrea en su día a día. Enunciados que manifiestan una interpretación, comunicación y sentido de la experiencia del mal, ya sea causada por una vivencia hostil o una simple percepción (Haag, 1981). El término genérico del hebreo para referirse al mal es רע *ra'*. Este concepto encierra en sí las diferentes nociones del mal comunicándonos experiencias bíblicas de diversa índole como puede ser calamidad natural, perversidad, alguna cosa en apariencia desagradable, acciones morales dañinas, entre otras. (Sayão, 2012). Hay una amplia gama de matices del término en el Antiguo Testamento que señalan una cierta comprensión de la realidad desde la negatividad que envuelve su significado. Se delimita su amplio alcance para centrar el análisis en el mal como acción y experiencia que afecta negativamente al hombre en su integridad, ya sea él su destinatario o su ejecutor.

La historia bíblica introduce como acto primigenio el pecado de Adán y Eva (Gn 3, 1-19), texto paradigmático que quiere señalar cuál es el origen del mal. En el paraíso inicialmente no se perciben elementos de maldad; todo es bueno. No obstante, el don otorgado por Yahvé trae consigo el cumplimiento de una norma. La única ley era la prohibición de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal (2,17). Levoratti (2005) analiza cómo el deseo de dominio de todo cuanto se escapa de los límites humanos integra el origen del mal; el entusiasmo que causa tener control sobre lo incontrolable empuja al ser humano a desobedecer los márgenes impuestos. Como lo señala Von Rad (1982), hay un impulso natural en Adán y Eva de alcanzar soberanía sobre los misterios y realidades que exceden la naturaleza humana para ponerse al mismo nivel de los dioses. La consecuencia de

esta elección es la toma de consciencia de su humanidad y debilidad: elementos propios de la vida humana como el trabajo, la fatiga, el sufrimiento y la muerte son presentados por Yahvé a Adán y Eva como fundamento existencial en contraposición al deseo de conocimiento y poder divino (Grelot,1975).

Además de la rebelión del hombre en contra de Dios, también se manifiesta la violencia en contra de su hermano. El fratricidio de Caín y Abel retrata los actos de maldad contra la misma especie humana (Gn 4, 1-16). El mal aquí es un acto de violencia ejecutada de manera premeditada (4, 8). Según el texto, Caín inicialmente no es una mala persona; el contexto y cómo se desarrolla la historia lo han hecho proclive a la maldad. Levoratti (2005) comprende que el mal es el resultado de un acto meditado interiormente; la acción ha sido el fruto de ceder ante la tentación que siempre está acechando al hombre; aquel que no resiste la tentación debe atender las consecuencias de sus acciones al ejecutar algún tipo de injusticia, pues, aunque el hombre quiera apartarse para ejecutar el mal, a este respecto el texto bíblico es muy claro en afirmar que la sangre del sufriente “grita” y revela el daño ejecutado que propicia la justicia de Dios (Von Rad, 1982). En definitiva, el mal es la acción que el hombre lleva a cabo en virtud de una tensión interna que lo domina hasta hacerlo actuar de forma inhumana y deliberada. Para Grelot (1976), este texto tiene un valor inagotable y unas implicaciones sociales generales porque la pregunta que Dios dirige a Caín sigue resonando en la historia humana, actualizándose en diversos contextos y de diferentes modos.

La maldad puebla el mundo al mismo tiempo que la presencia del hombre cubre la faz de la tierra. La idea de una maldad que se ha extendido de manera incontrolable es el mensaje que el relato del diluvio presenta (Gn 6, 5-22; 7, 1-24). “Apenas la humanidad se había extendido sobre la tierra, su desesperada complicación en el pecado, iniciada con el fratricidio de Caín, provoca el castigo del diluvio” (Haag, 1981, p. 24). Los actos de maldad que han precedido el relato del diluvio señalan el incontrolable estado de maldad engendrado en el pensamiento y en el corazón del hombre (Von Rad,1982). La humanidad es sentenciada al juicio de Dios, pero con la esperanza de un cambio en su obrar, por tal motivo, el relato no sentencia a toda la creación. En la fidelidad de Noé está contenida el anhelo de una nueva creación renacida:

Teológicamente el diluvio es un modo de decir que la realidad tal cual la conocemos no es toda voluntad de Dios. Que Dios rechazó la violencia ejercida por el ser

humano y que mostró en este acto –entendido positivamente– su voluntad. (Levoratti, 2005, p. 379)

La esperanza de una nueva creación renacida por las aguas del diluvio estará patente en la historia bíblica. Para García (2003) al finalizar el relato se establece una alianza que garantiza la seguridad de una cierta estabilidad para la vida que renace del Diluvio y el cosmos en general. Reflejo de esto es la promesa de Dios (8, 21) que reconoce la maldad del hombre, pero, a pesar de ello Dios no volverá aplicar este juicio; la violencia y el dolor no volverán a ser métodos de corrección divinos, por el contrario, la generosidad y la compasión serán la materia prima para enfrentar los poderes del mal (Levoratti, 2005).

1.2.El misterio del sufrimiento inocente en el libro de Job

1.2.1. La problemática en Job

El libro de Job presenta varias problemáticas en su conjunto -el mal, la retribución, la amistad de Dios-, pero ha sido el sufrimiento inocente del protagonista lo que más ha llamado la atención de los teólogos cristianos. Desde el tiempo de los Padres de la Iglesia, la figura de Job fue directamente relacionada con Cristo, en quien se ha manifestado la inocencia y la esperanza en Dios en su máxima expresión (Gutiérrez, 1985). Es un libro muy cercano a la tradición cristiana por su estrecha vinculación cristológica, pero, además, es un texto que comunica elementos teológicos fundamentales para comprender en alguna medida el sufrimiento del justo, de modo que es un paradigma de comprensión y análisis teológico del sufrimiento.

Aunque el sufrimiento es el punto central del análisis, también importa para los intereses de esta investigación las cuestiones que se generan de esta experiencia. El libro presenta todo un panorama de acontecimientos que intentan responder al problema del dolor, además de las contradicciones que anuncian la complejidad del asunto. Todos estos elementos siguen siendo muy cercanos a la experiencia del sufriente de todas las épocas.

Siendo el sufrimiento la categoría en análisis, se considera pertinente comunicar la raíz del término bíblico para puntualizar su significado. En este sentido, Sayão (2012) presenta los términos comunes referidos al sufrimiento, entre los cuales *ānāh* y *āwèn* tienen los significados más cercanos para el propósito del presente apartado. Estos términos comprenden las siguientes experiencias: *ānāh* tiene que ver con la frustración, sufrimiento, aflicción; *āwèn* comprende abatimiento físico y espiritual, tristeza y engaño. En los dos casos,

el significado encierra una dimensión opresiva que subyuga la naturaleza humana de forma limitante existencial dificultando la elaboración de un sentido al dolor.

1.2.2. La inocencia en Job

La inocencia e integridad del personaje es lo primero que sale a relucir en el texto (1,1) un extranjero temeroso de Dios, apartado del mal y con la bendición de Dios (v. 2). Schókel & Sicre (2002) explican que las palabras *justo* y *honrado* describen dos actitudes diferenciadas del personaje que se complementa con un grado de integridad en el actuar, con un sentido muy ligado a la perfección, siendo los términos *recto* y *derecho* los que mejor describen la relación de Job con los demás. Gutiérrez (1986), respecto al mismo pasaje, afirma:

La expresión es la misma que encontramos en el v. 1 “Íntegro” traduce el término hebreo *tam*, de significación rica y compleja sobre la que vale la pena detenerse un momento. *Tam* quiere decir inocente con una nota de integridad personal, del algo bien logrado, completo, perfecto y por consiguiente ejemplar. De allí también “justo”. Esta integridad de Job será reconocida varias veces (cf. 2,3 y 9) y él mismo usará el vocablo *tam* (*tamim*) para proclamarse inocente (cf. 9. 20-21; 12, 4; 27, 5; 31, 6). (p.36)

Se percibe que la inocencia del personaje es el paradigma de la historia. Job es inocente ante Dios porque vive según los mandatos divinos y delante de los hombres porque practica la justicia y la honradez. Interna y externamente es inocente y justo, no merece culpa ni juicio alguno. Sobre este principio de inocencia, Job perseverará en búsqueda de justicia ante el sufrimiento impuesto, siendo esta dinámica constante en el desarrollo de la historia.

La inocencia de Job no se fundamenta solo en el hecho de no hacer nada malo, sino de buscar los medios para hacer el bien. El capítulo 29 es una relectura de los tiempos de antaño cuando Dios bendecía a Job, pero también el mismo Job bendecía al pobre, al huérfano y a la viuda, los predilectos del Señor. La bendición que ha recibido es testimonio de su buena conducta (Schókel, 1971). Cuando Dios favoreció y bendijo la suerte de Job, él a la vez transmitió este favor a los necesitados de su tiempo, en él se encarnó la paternidad del Padre por lo últimos y descartados, es decir, Job se convirtió en el instrumento de salvación y redención para los descartados y olvidados, fue protector de los indefensos y enemigo de quienes querían hacerles daño.

Para Gutiérrez (1986), esta parte del relato también contradice la doctrina de la retribución (por ej. v 15), pues Dios ha actuado en favor del indefenso por medio de Job socorriendo a los sufrientes. Dios se muestra de lado de los que sufren, acompaña su dolor y enfrenta a los enemigos que quieren reprimirlos y empeorar su situación; la bendición de Dios está con los sufrientes en la persona de Job. No obstante, el relato presenta al protagonista solo, las únicas respuestas a su condición vienen de la doctrina clásica que al parecer lo explica todo. Sin embargo, Job no es un creyente inerte que sufre con paciencia para no ofender a Dios, por el contrario, a partir de su condición de sufriente inocente, se revela con su palabra ante su sometimiento para alcanzar el favor de Dios de una u otra manera.

A excepción del prólogo del libro (cap. 1-2), durante todo el desarrollo de la historia, se pueden ver diferentes quejas emitidas por Job. Las protestas se generan desde la inconformidad del protagonista que no acepta su situación y en el trascurso del relato se harán cada vez más impetuosas. Job no asume su realidad de dolor como algo normal y con sumisión; es un creyente abiertamente consciente de su realidad. Una de las primeras quejas es cuando lamenta haber nacido (3,1-6). Es una expresión casi que impía, pero es muy humana. Gutiérrez (1986) señala que la prolongación del martirio le hace maldecir el día antes de su nacimiento, el momento en el cual Dios pensó la vida para él. La existencia es más que un sinsentido en esa situación; es un peso insoportable y doloroso, pues, entre otras cosas, él está enfermo (2, 7-8) y bajo esa condición, según la mentalidad judía de su tiempo, es un maldito ante los ojos de la sociedad. Mejor hubiera sido no nacer, el día de su nacimiento no debió ser, no debió existir en la mente de Dios y en la memoria de la historia.

La conclusión de Job es que Dios no siempre concede el bien y el mal a quien hace méritos para merecerlo (13, 1-7; 16, 2-4; 21, 34). Su experiencia personal es más dicente para él que la teología reinante. Los amigos que se acercan a consolarlo quieren hacerlo consciente de su culpa (4,7-8), buscan los medios para arrancar de Job una confesión que demuestre su culpabilidad (15, 1-6) pero él se resiste:

El mal no golpea ciegamente, sino que su víctima es necesariamente culpable. Para los amigos de Job, el mal está en el orden de las cosas. Lo que dicen, no intentan verificarlo, sino que lo sacan de los manuales de teología de la época. Como no se puede inculpar a Dios, que es inocente, el culpable debe ser quien sufre, aunque no

sepa dónde radica su culpabilidad. En consecuencia, el mal que golpea a Job es justo. (Neush, 2010, p. 15)

Pero Job no descansa y reconoce que las aseveraciones de los amigos para buscar su culpabilidad no son ciertas. Lo dicho por los amigos no se relaciona con la situación real que él vive, son elucubraciones que reflejan unos principios religiosos y metodológicos, pero no están encarnados en el dolor real del sufriente. “Comparada con la realidad de una experiencia profunda, la teología tradicional resulta falsa y mortal, ni blanquea la casa ni cura al enfermo” (Schókel, 1971, p. 67). Por ello, abiertamente, cuestiona la doctrina que tradicionalmente explicaría su situación (13, 1-4). Por lo tanto, pedirá la intervención de Dios mismo, ponerse cara a cara con el Todopoderoso para entablar una discusión con Él. Gutiérrez (1986) resalta en este punto la honestidad de Job que, no comprende su dolor, no está satisfecho con las respuestas tradicionales, pero sigue buscando, no pierde la esperanza aun en medio de un contexto pesimista.

1.2.3. La rebeldía de Job

La rebeldía de Job le llevara casi que a increpar a Dios para pedir su intervención con palabras duras que pueden sentirse provocadoras (9, 15-24). La situación que vive Job traduce la experiencia y el sentir propio cuando una persona creyente se encuentra bajo la misma condición: se suele pensar que Dios ha sido indiferente ante el dolor, las desgracias consecutivas generan particularmente una doble creencia, la idea del abandono o el juicio de Dios. El gozo de los malhechores debilita la esperanza y se expande la aparente imagen de un Dios malvado o indiferente, pero se conserva la presunción de su responsabilidad con la injusticia en el mundo (Schókel & Sicre, 2002). Job va al extremo de poner en peligro su vida por la presencia de Dios delante de él (13, 14-16). Tiene temor, pero siente con mayor responsabilidad la tarea de defender su inocencia y de buscar respuestas.

La rebeldía de Job no se fundamenta en la actitud violenta de un hombre que quiere destruir todo aquello que lo ha doblegado. Tampoco es una postura deprimente y penosa que impide ver las posibilidades de una eventual y futura dicha. Job personifica al hombre doblegado por el dolor, pero con el talante necesario para mantener la esperanza contra toda desesperanza. Es una disposición que nace de la confianza en Dios, la certeza de que Él vendrá en su auxilio (19, 25-27). Rebeldía esperanzadora que anuncia el acontecer divino que protege a los sufrientes. Neusch (2010) lo describe en los siguientes términos:

¿Qué es un hombre rebelde?, pregunta Camus al inicio de un ensayo que lleva precisamente este título. Y responde: “Un hombre que dice no. Pero aunque se niega, no renuncia; es también un hombre que dice sí, desde su primer impulso”. Job es justamente ese hombre. Dice no y sí. Se empeña en decir “no” a las teorías que tratan de explicar la desgracia de la que es víctima inocente. El “sí” un “sí” en la fe- llega más lentamente, es un acto de fidelidad al Dios Vivo que, aunque no dice nada, no ha abandonado a su servidor. (p. 14)

Esta actitud de Job es expresada con firmeza retadora rechazando las teorías explicativas de su desgracia. No obstante, en el fondo subyace un deseo de Dios que brota como oración de súplica al Padre amoroso. Hay una experiencia profunda que le comunica la seguridad que Dios no ha sido indiferente a su dolor a pesar de no develar el rostro. En última instancia, pareciera que Job aguarda con más deseo el consuelo de Dios en su desdicha antes de cualquier otra cosa posible.

1.2.4. El silencio de Dios

Tal vez sea el silencio de Dios lo que más le aflige al protagonista: sentir que sus esperanzas han sido vanas. Es el momento de la duda, no tener claro a cuál dios se le ha estado ofreciendo sacrificios y oblaiones, si la confianza ha sido depositada en un ídolo forjado a imagen y semejanza propia y no en el Dios verdadero. No hay duda de que subyace el deseo de un Dios consolador que responda a sus interrogantes más personales que envuelven su dolor (10, 2). No obstante, él confía en que Dios le hará justicia porque conoce su inocencia. Pero Dios no responde, no se hace presente ni en la vida contrastante del protagonista, ni en el sufrimiento cruel de los hombres y mujeres que padecen desgracias similares.

Este silencio plantea el reflejo de un dios que no le inquieta el sufrimiento ni le hace salir de su comodidad. La ausencia divina en estos casos se siente más radical, como si fuera consecuencia del mismo dolor humano. La experiencia de abandono en medio del sufrimiento del inocente será el gran paradigma de la negación de Dios en los últimos tiempos, pues, así como para Job se hace intolerable la inacción de Dios en medio de su dolor, la humanidad tampoco ha podido soportar tanto dolor y angustia sin su intervención. El ateísmo y agnosticismo actual han sido el juicio que el hombre ha emprendido contra Dios por su aparente silencio ante el dolor.

Job, por el contrario, no duda de la existencia de Dios, pues tiene esperanza en que alcanzará su favor (19, 25-27). El protagonista pone su confianza en el Creador, quien comprende su condición injusta y aguarda por un rescate de tal situación casi como un acto de justicia impostergable. Es una espera que se fundamenta en un acto jurídico propio de la tradición judía, pero aplicado a Dios quien será su *rescatador* o *liberador*. Schókel & Sicre (2002) comentan que se trata de la obligación que normalmente tenía un familiar próximo de ayudar al pariente en situación de deuda o problema. Este concepto es aplicado a Dios como el pariente cercano que debe venir en favor de Job.

1.2.5. La cercanía de Dios

Dios se hace presente para manifestar su cercanía con el sufriente Job (caps.40, 41 y 42). Aunque la presencia de Dios está envuelta en unos discursos que quieren señalar su sabiduría y grandeza respecto de la pequeñez humana de Job, Shókel (1971) percibe en el texto que la sola presencia es señal de consuelo y comprensión para el protagonista, su comparecencia se da en medio de una actitud discordante con la idea de un dios cruel. Gutiérrez (1986) en este punto señala que es el mismo Dios quien cuestiona la teología y las reflexiones humanas que intentan encasillar los designios divinos bajo categorías perecederas. La gratuidad y amor de Dios para obrar según sus deseos están por encima de las apuestas humanas. No se puede contener todo el misterio divino en palabras y sentimientos del hombre.

El sufrimiento es una realidad que también está incluida en la categoría misterio. Es complejo lograr una comprensión absoluta, ni se debe recriminar y ajusticiar a Dios por la existencia del mal en el mundo. El hombre debe ocupar su lugar dentro de la creación y comprender que la acción de Dios no puede ocultar la libertad humana; de lo contrario, Dios dejaría de ser un Padre para ser un gobernante. Job necesariamente reconoce su pequeñez (42, 3) ante la grandeza de Dios y expresará una comprensión más profunda de Él. Luego del combate espiritual, se ve una transformación en Job: al protagonista ya no le interesa que el mal exista, ni mucho menos pide que se le restituya lo que ha perdido. La sola presencia de Dios en medio de su desgracia le basta. En consecuencia, se pasa de una actitud de queja a una experiencia de íntima de veneración y gratuidad frente a Dios.

Para Neusch (2010), este apartado expresa particularmente la proximidad de Dios con los que sufren, pues Dios no les ha hablado a sus defensores, a los teóricos que justificaban

al sufrimiento de Job, por el contrario, se ha acercado al sufriente para entablar una conversación con él. Como se ha mencionado, no es una ausencia querida por Dios, es una espera providencial que anhela el cambio del hombre. Intervenir sería restringir la libertad humana y no dar lugar a la conversión de la humanidad. El silencio de Dios es respuesta en cuanto que hablar convertiría a Dios en un teórico más del dolor en medio de situaciones de desgracia en donde las palabras no suelen sanar. Las palabras de Yahvé en este último apartado del libro de Job denotan que no es un Dios indiferente; es cercano y quiere el bien para el hombre. La manera particular y especial de hablar del sufrimiento es asumiéndolo, actuando en él para derribarlo en la persona de Cristo.

1.3.El misterio del sufrimiento inocente en el drama de la cruz de Cristo

1.3.1. Cristo y el sufrimiento

El misterio del dolor en Jesucristo se torna más lúcido y comprensible para el hombre. En Cristo se revela un Dios dispuesto a asumir y redimir las realidades humanas e históricas. La encarnación de Cristo comprende de manera primordial tomar la debilidad humana en cuanto tal (Mt, 8, 17). El Dios trascendente y poderoso, en Cristo, se ha hecho hombre, compasivo, sufriente y salvador.

Como lo dirá Fidalgo (2017), Jesús es *el varón del dolor* en cuanto que asume el sufrimiento humano hasta el límite de lo que puede soportar un hombre. Su misión redentora se enmarca en una constante expresión de misericordia, compasión y amor por los sufrientes. En su peregrinar, suele estar constantemente rodeado de hombres y mujeres afectados por el mal y el dolor, asociándose al padecimiento de los otros por medio de sentimientos y acciones concretas (Mt, 15, 32). Jesús siente compasión y sugiere acciones concretas para aliviar el hambre de la gente. El milagro de la multiplicación es precedido por un sentimiento de compasión por parte de Jesús, sentimiento que detona la comunión de Jesucristo con las necesidades humanas. Castaño (2010) advierte de qué modo el Evangelio de Mateo quiere acentuar el carácter compasivo como parte fundamental de la obra mesiánica de Cristo, con lo cual no se limita a ser una actitud adherida para ampliar la estética del relato.

El valor de Cristo en relación con el sufrimiento se halla en la capacidad de asumirlo desde todas las perspectivas posibles para sanar la humanidad herida por el dolor físico y el pecado. “El mesianismo de Jesús conlleva la persecución y el sufrimiento como elementos esenciales, de modo que su glorificación sólo habrá de llegar después de la muerte en cruz”

(Castaño, 2010, p. 466). Fidalgo (2017) menciona que los relatos de la pasión y muerte expresan cómo Cristo experimenta todos los dolores que un hombre puede soportar en vida. De hecho, gran parte de los estados del sufrir son vividos por Cristo en diversas circunstancias durante su pasión:

Jesús no buscaba sufrir, sino vivir una praxis positiva, aun cuando tuviera por ello que padecer cruelmente, Jesús no debía ni quería sufrir en lugar de nosotros, sino emplear su vida, hasta el final, en liberar nuestro deseo y en salvarnos. (Varone, 1985, p. 235)

En este sentido, la pasión en el Evangelio de Marcos viene a ser un evento motivado por los adversarios de Cristo: las diversas escuelas judías se van encaminando en contra de Jesús con el fin de destruirlo (Castaño, 2010). Buscan a Jesús para matarlo (11, 18) a causa de la desestabilidad e incomodidad que ha generado su vida y su interés por los indefensos. De la misma manera, Carrillo (2010) menciona la importancia que tiene para el evangelista Mateo acentuar que los testigos en contra de Jesús eran falsos, esto con el fin de evidenciar lo injusto del juicio y la inocencia de Cristo. Lucas entonces percibe en la muerte de Cristo un sacrificio que tiene implicaciones teológicas vinculadas con la tradición judía, pero también quiere resaltar el acto de entrega voluntaria por los suyos; no es solo un mártir obligado a morir, sino un sacrificio voluntario que se inscribe en un acto humano de servicio y humillación para conducir a los suyos a una nueva experiencia religiosa (George, 1987).

La entrega absoluta de Cristo en medio de un contexto hostil determinado por el poder del dolor, conducen su historia de compasión hacía el sacrificio. Cristo comparte la naturaleza humana y con ella la debilidad física y espiritual propia de esta condición. En esta experiencia real de dolor se posibilita la comprensión y manifestación más grande de amor realizado por la humanidad debilitada por el pecado. La nueva humanidad sufriente comprende su dolor desde la experiencia de la Cruz de Cristo que revela un camino para darle sentido en la participación.

1.3.2. La actitud de Jesucristo ante el mal

Los relatos evangélicos del Nuevo Testamento presentan a Jesucristo como el gran opositor del mal. La maldad se presenta de distintas maneras, pero siempre como signo de opresión negativa. Un ejemplo es la figura del demonio que sintetiza diversas experiencias negativas en el evangelio, es una comprensión del mal como entidad antagónica y opositora

del bien. No obstante, el mal sigue siendo un problema relacionado con la vida interna del hombre y el sufrimiento su efecto.

El relato de las tentaciones de Jesús (Mt 4, 1-11) brinda ciertos elementos que conectan con la historia del mal en la experiencia hebrea de fe. Jesucristo dice no al diablo para decir sí al proyecto y a la voluntad de Dios. En el Antiguo Testamento, el pueblo judío, ante las diversas tentaciones, dijo no a la voluntad de Yahvé y a su Ley, elección que ocasionó males para el pueblo. “La posibilidad del no, plásticamente representada en la figura de satán, se puede entender teológicamente como el mal. Semejantemente, en el Antiguo Testamento, el negarse ante las exigencias de Yahveh, siempre se entiende como el pecado de Israel” (Haag, 1981, p. 106). La tentación es en sí misma la posibilidad libre y presente en toda decisión de optar por una alternativa diferente a la que Dios quiere. La figura del diablo no aparece en ningún otro texto de manera gráfica incitando al hombre al mal, sino como reflejo de las elecciones cargadas de maldad a veces inexplicables (Lc, 22, 3). El hombre siempre será quien decida si actúa conforme la voluntad de Dios o se da ante la tentación de decir no.

Las curaciones y exorcismos de Jesús muestran la irrupción del Reino de Dios, la presencia de un Dios compadecido de la miseria humana sometida al mal, una realidad nueva liberada y sanada del dolor. Como lo afirma Schelkle (1975), Jesús no solamente ve el mal físico, en el fondo percibe la necesidad moral que afecta al hombre en su naturaleza cuando es afectado por el mal. El relato evangélico de Mt 8, 16-17 condensa las curaciones de Jesús, en las cuales quienes son curados se integran a la comunidad mesiánica. Mateo enfatiza en Jesús un instrumento de curación a través de quien llega la salvación, con el fin de evitar una equivocada interpretación de los exorcismos con la tendencia a considerarla resultado de una actividad mágica. Se evidencia un binomio opuesto dentro de la escena, como son aquellos que están endemoniados (condición que los lleva a estar fuera de la comunidad) y los que son curados (los integra a la comunidad) cuando son expulsados los espíritus que los atormentan a través de su palabra (Pikaza, 2012).

Los evangelistas señalan una nueva dinámica de confrontación al mal propuesta por Jesús y que va más allá de las normas externas de control, organización y opresión. Jesús propone revisar el corazón que es la real fuente de maldad en el mundo. El relato de Mc 7, 19-23 denota vicios que emergen del corazón humano, aquellos señalados en la tradición judía y cristiana, dicho mal se localiza en el centro de la persona v. 21 y no afuera, por ello

puede ser malo desde los deseos envejecidos. Ante este escenario, Jesús conduce a la fuente donde se origina el bien y toda limpieza al estar en contacto con el creador, que es el llamado buen corazón para evitar que se manche y sea origen del mal; para Marcos estar en contacto con el creador es vivenciar la experiencia interior del corazón ya que es el origen de la limpieza, por tanto, la pureza es la expresión de las personas liberadas de realidades exteriores o ritos sacrales que esclavizan (Pikaza, 2012).

La conclusión la presenta el evangelio de Lucas (6, 39- 45) en donde Jesús hace énfasis en la importancia moral de atender a las propias sombras del mal antes de juzgar las oscuridades ajenas. El relato expone la importancia de analizar el propio interior desde donde pueden brotar frutos buenos o malos (v. 45). Las acciones concretas definirán la bondad o maldad del corazón humano (Dillmann, 2012).

2. Algunos aportes de la teología contemporánea a la reflexión sobre el sufrimiento inocente

Adentrarse en el problema del sufrimiento inocente desde una óptica objetiva tiende a ser una empresa compleja. Analizar el sufrimiento es profundizar en una situación de implicaciones personales, lo que genera que sea una apuesta investigativa que parte también desde las desafiantes preguntas que genera esta realidad en la vida de cada persona. Determinadas ciencias abogan por cierta objetividad cuando se trata de estos u otros problemas humanos. Pero, para la teología y especialmente para el teólogo, es complejo tomar distancia metodológica del sufrimiento pues el mismo dolor de Cristo en la cruz es la fuente de la fe cristiana. El sufrimiento es germen de la Iglesia en cuanto que Cristo lo combate, creando una comunidad de seguidores que quieren dar continuidad a su misión; es una experiencia límite en la cual confluyen intrínsecamente la divinidad y la humanidad en el Salvador y es el lugar existencial del encuentro entre el hombre y Dios.

Así como en el sufrimiento Dios y el hombre se encuentran, el dolor también puede ayudar a unir senderos entre la teología, la Iglesia y el ser humano contemporáneo. En muchas ocasiones, no es la adhesión común a doctrinas y verdades lo que vincula a la humanidad con Dios, sino el sentirse acompañado en las experiencias difíciles, tal y como lo es el sufrimiento inocente.

Se podría decir que el hombre sufre a causa de un bien del que él no participa, del cual es en cierto modo excluido o del que él mismo se ha privado. Sufre en particular

cuando “debería” tener parte -en circunstancias normales- en este bien y no lo tiene.
(Juan Pablo II, 1984, n.7)

La necesidad de bienestar y sentido en contra del vacío que origina el sufrimiento es un punto vinculante entre la realidad sufriente del hombre y la teología. En este apartado se exponen algunos elementos transversales de la Teología Política y de la Teología de la Liberación que aportan luces al problema del sufrimiento del inocente. En este aspecto, se abordan argumentos que cuestionan ciertas posturas teológicas que pueden dar lugar al establecimiento de esquemas de sufrimiento. Se reclama la debida reflexión frente a situaciones de sufrimiento antes de otorgarles sentido. De igual manera, se analizan cuestiones entorno al sufrimiento en el mundo y la relación de esta experiencia con Dios, para poner de manifiesto que el ser humano no está solo en su lucha contra el dolor. La reflexión teológica aquí expuesta da respuesta a un problema siempre latente, no obstante, los argumentos siempre quedaran a merced del cambio de los tiempos, pero este estudio en algunos contextos se hace impostergable frente al evidente dolor “La teología no puede eludir pensar en el sufrimiento, aunque sea un pensamiento que, por su naturaleza, duele a quien piensa con sinceridad” (Irrarrazaval, et, al. 2016, p. 5).

2. 1 Volver la mirada al sufrimiento de la cruz

Tiende a ser un hecho habitual que, cuando una experiencia se vive constantemente, se genera una normalización de tal situación en la vida de sus afectados. Por ejemplo, en Colombia durante más de cuarenta años se vivió en medio de constantes luchas territoriales entre los diversos grupos armados. Enfrentamientos que traían consigo masacres de culpables e inocentes. Muchos o se acostumbraron a vivir en medio de este problema o lo ignoraron, incluso hubo intentos de invisibilizar lo que sucedía. En quienes se beneficiaban del problema, podía haber motivos políticos y económicos para no darle importancia a ciertos eventos, pero también ha habido a lo largo de la historia personas que, sin ningún interés particular, han ignorado el problema. Al parecer, hay un cierto letargo generalizado ante la urgencia de los eventos que exigen alguna respuesta. Es difícil comprender el porqué de esta gran indiferencia social ante una situación tan evidente de sufrimiento como la ha sido la guerra en Colombia, un país mayoritariamente cristiano.

A causa del dolor ignorado, volver la vista a la cruz es una necesidad imperiosa. Desde el contexto del sufrimiento inocente se contempla la cruz a partir de dos perspectivas: a) para

asumir con radicalidad el sentido de ser cristianos y romper con las falsas imágenes de Dios; b) para volver la mirada también a los crucificados del mundo y hacerlos visibles. La cruz implica una constante contemplación del Cristo allí martirizado y una vigilancia incesante del mundo víctima de las consecuencias del pecado que siguen generando crucifixión.

Cuando se ve con atención el significado profundo de la cruz particularmente se desfiguran las falsas imágenes de Dios. Mirar la cruz es fundamental para comprender al Dios a quien se le ora. En algunos sectores de fe cristiana, aún persiste la idea de un Dios guerrero y victorioso que se impone sobre las demás culturas bajo el poder de la espada y el dolor (De Mier, 1993). De forma contrastante, “en la cruz, los intereses ilegítimos son desenmascarados, y los legítimos son reformados, pero lo que la cruz muestra en cualquier caso es que nuestros intereses son quebrados” (Sobrino, 2010, p. 318). El Dios que se da a conocer en la cruz no es uno ostentoso y opresor, sino un dios sufriente y moribundo. Cuando se piensa en profundidad el sufrimiento de Cristo en la cruz, todas las comprensiones e ideas que se tienen de Dios se resquebrajan, originando la necesidad de visualizar otras posibilidades del acontecer divino en el mundo. Frente al riesgo de crear un ídolo que atienda y refuerce los intereses personales de bienestar, la cruz golpea la consciencia del creyente para señalar un camino de fidelidad a esta experiencia paradigmática.

Ante todo hay que recordar que la cruz en sí misma es escándalo para la razón. Lo es por lo que tiene de muerte, aunque esto lo pueda suavizar la razón al verla como realidad natural, dada la condición del ser humano. Lo es en mayor grado por lo que tiene de muerte injustamente infringida al justo y al inocente por seres humanos. (Sobrino, 2010, p. 297)

Para el ser humano no es fácil entender cómo Dios sufre una muerte injusta y del modo en el cual es ejecutada. Una de las dificultades para profundizar en el problema de la cruz radica en su realidad de muerte inocente. Lo cual debe ser siempre un escándalo que inquiete a cualquier consciencia. No obstante, una vertiente de la fe cristiana ha centrado su atención en la necesidad de la sangre de Cristo para la salvación de los hombres. Jesús ha tomado el lugar de los seres humanos, quienes eran culpables a causa del primer pecado de Adán y Eva; con su muerte ha compensado la incalculable deuda establecida. Este sacrificio es un acto de satisfacción ante Dios por las exigencias infinitas impuestas por la culpa. Desde esta perspectiva, la muerte cruenta de Cristo se ve como necesaria y su sangre derramada como

una obligación. En este sentido, Jesús queda reducido a una víctima expiatoria en donde la salvación solo se percibe en su sangre, ignorando las implicaciones salvíficas en su vida y enseñanza junto con las consecuencias históricas de su crucifixión (Varone, 1985).

El carácter sacrificial de la muerte de Jesús en la cruz ha tomado tanta fuerza que pocos creyentes cuestionan en profundidad lo que implica un sacrificio humano. Frente a esta falta de interpelación, el cristiano se comporta ante la cruz de Cristo como si fuera algo normal en la historia. Al normalizar la cruz de Cristo como parte esencial de la historia, se corre el riesgo de ser insensibles frente a las crucifixiones históricas del presente. Moltmann (1975) menciona la necesidad de actualizar la cruz en la realidad histórica como componente para la liberación de la acomodación. Lo que también implica cuestionar la excesiva habituación del crucificado y del culto de la cruz creando un símbolo litúrgico más que ha sido embellecido con flores nublando el componente liberador. Del mismo modo, analizar cómo la mistificación de la crucifixión la ha convertido casi que en paradigma de sometimiento al dolor.

Mediante el culto que continúa y se repite, se conserva y actualiza lo que parece eternamente significativo en la cruz sobre el Gólgota, o sea, el valor divino del auto ofrecimiento de Cristo para la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios, para gracia y agradecimiento. Pero lo señero, especial escandaloso de la muerte de Cristo no se conserva, sino que más bien se desplaza y destruye. (Moltmann, 1975, p. 67)

Analizar la crucifixión de Cristo como un acontecimiento promovido por los poderes opresivos de la época en contra de un inocente ante la indiferencia de la mayoría, tiende a ser un cometido arriesgado y escandaloso frente quienes sienten que todo está bien. Volver a la cruz es también poner a la vista a todos los crucificados junto con su dolor. “Pero Dios es así, sufriente y crucificado, mostrando su sufrimiento a todos los sufrientes y a los que no sufren para que se acerquen a los que padecen” (De Mier, 1993, p. 70). El creyente acompaña el sufrimiento de Cristo en la cruz cuando custodia el sufrimiento del hombre en la tierra, no como acto masoquista, sino como camino de liberación del yugo. “Estar al pie de la cruz de Jesús y estar al pie de las cruces de la historia es absolutamente necesario para conocer al Dios crucificado” (Sobrino, 2010, p. 319). A Dios se le conoce en la cruz del calvario, pero también en las cruces históricas en donde otros cristos sufren y mueren. De lo contrario, solo

se tendrá una imagen parcializada de Dios. Necesariamente hay que comprender la figura de Dios también desde lo negativo de la historia.

La debilidad se percibe socialmente como lo que se debe ocultar. “Es precisamente el sufrimiento de Dios en el Cristo rechazado y muerto en la lejanía de Dios, lo que cualifica como fe cristiana a la fe y como no-deseo” (Molmann, 1975, p. 59). La Iglesia es proclive a idealizar la fe cayendo en el peligro de enaltecer solo aspectos gloriosos que muestren la figura de una iglesia prestigiosa. “Cuanto más triunfalista y absolutista sea el comportamiento de lo cristiano en el mundo de hoy y de mañana, tanto más fantasmal resultará” (Von Balthasar, 1997, p. 475). Muy por el contrario, la cruz desarticula las seguridades y la grandeza, hace del cristiano un temeroso del dolor y necesitado de Dios. No se es cristiano por el esplendor de la religión, sino porque el sonido cruento de la cruz que atemoriza, pero a la vez, convoca a la solidaridad. A Dios se le reconoce en la debilidad, en lo abandonado y despreciado por el mundo, quien desee hallar a Dios en la gloria y el esplendor del gozo debe volver a la humanidad de Cristo reflejada en plenitud en el martirio de la cruz (Moltmann, 1975). El mismo hombre puede hacer experiencia de lo divino cuando reconoce en su humanidad la debilidad que lo hace necesitado; en esta fragilidad se posibilita el autoconocimiento de Dios en sí mismo.

La religión puede proyectar en el hombre diversas ideas de Dios que se acomodan a las necesidades personales, pero la figura de Dios retratada en el sufrimiento de los otros es objetiva en cuanto que comunica una realidad que compromete al receptor, no es una imagen para la tranquilidad personal, para el bienestar mental, intranquiliza y convoca a un cambio de paradigma social y religioso (De Mier, 1993). A partir de esto, se generan varias actitudes dentro de la praxis cristiana de fe; la vida del creyente tiene que afectarse por la desgracia ajena. De lo contrario, toda experiencia de fe indiferente al dolor humano es solo una práctica burguesa para el bienestar individual (Metz, 2007).

2.2 Auschwitz paradigma de sufrimiento inocente irrepetible

Se podrían asumir cualquier otro evento de magnitudes similares a Auschwitz, pero es un acontecimiento que ha generado la necesidad de repensar el problema del mal y sus efectos. Algunos teólogos contemporáneos han visto también en Auschwitz un problema teológico que debe ser tratado con rigor. En esta reflexión, está en juego el futuro de la humanidad en relación a la sensibilidad que pueda generar este hecho y sus implicaciones en

las conciencias de los hombres y mujeres del presente. Las opciones que tiene la humanidad para confrontar el sufrimiento injusto de la guerra y evitar otras situaciones similares dependerá en gran medida de cómo se siga hablando y tratando este problema, el cual debe seguir siendo profundizado para comprenderlo, pero, sobre todo, para nunca olvidarlo:

Como he tratado de mostrar hace un momento, Auschwitz añade a la experiencia histórica judía algo nunca visto, algo que no se puede abordar con las antiguas categorías teológicas. Pero si no se quiere simplemente abandonar el concepto de Dios –y este derecho lo tiene también el filósofo–, hay que pensarlo nuevamente para no tener que prescindir de él y buscar una nueva respuesta al viejo problema de Job. (Jonas, 1998, p. 198)

Desde la perspectiva judía y filosófica, Jonas (1998) alude a la exigencia de una reflexión que responda a la necesidad existencial y religiosa ante el silencio divino en medio de la desgracia que causó Auschwitz al pueblo hebreo. Este análisis filosófico se sale un poco de los márgenes doctrinales de la religión judía, sin embargo, aporta luces al incomprensible silencio de Dios frente a la agonía del pueblo elegido. No obstante, es una apuesta que debe implicar no solo al pueblo hebreo, sino también a todas las religiones de tradición abrahámica. Auschwitz es una tragedia que obliga a reconstruir el lenguaje sobre Dios en la contemporaneidad: todo lo que esta civilización conocía sobre Dios debió replantearse después de este evento, pues no es fácil ya afirmar los conceptos básicos que definen al Ser divino después de esto (Metz, 2007).

Después de Auschwitz, la teología no puede seguirse haciendo a partir de conceptos abstractos o de espaldas al dolor de los hombres. Durante mucho tiempo y en diversas épocas, la teología no dio respuesta a las realidades que afectan al ser humano, ya que se limitó a ser apologética del misterio divino frente a otras tradiciones religiosas que hicieron lo mismo. Los conceptos abstractos deben dejarse afectar del mundo, en especial de los sufrimientos de hombres y mujeres (Metz, 2007).

Puede ser más cómoda la argumentación alejada de la historia humana y del dolor que habita en ella, pues la realidad suele presentar contradicciones difíciles de atender desde la reflexión y la fe. No obstante, son situaciones reales que conmueven profundamente la vida de las personas y los pueblos. Por ello, es fundamental dejarse afectar por el contexto e incluir el espanto que provocan algunos acontecimientos históricos a la hora de hablar sobre Dios.

“A mi modo de ver, el fracaso de la institución religiosa -la Iglesia- consiste hoy, sobre todo, en que ha desgajado en exceso su memoria dogmática de Dios de la memoria de sufrimiento de los seres humanos” (Metz, 2007, p. 195). Omitir situaciones paradigmáticas de la historia humana en la constitución de fe de los cristianos, es construir una tradición religiosa desencarnada de la realidad limitante que cuestiona los fundamentos de la teología y la vida cristiana. La realidad ejerce presión y alimenta aquello que sabemos sobre Dios, pero el sufrimiento inocente cuestiona la doctrina sobre la divinidad proponiendo caminos de profundización a partir de esta incertidumbre que nace del dolor.

El silencio de Dios ante la desgracia del inocente es insoportable, no obstante, lo es aún más el silencio de los hombres que ven sufrir y morir a su hermano en la más absoluta indiferencia. Algunos prefieren normalizar situaciones de dolor como parte de la historia, otros voltean la mirada hacia el costado opuesto al dolor para no dejarse afectar (Metz, 1982). Esta actitud es evidente en determinados sectores sociales menos afectados por la violencia. Se puede también pensar hasta qué punto el cristianismo ha hecho eco de este silencio divino cuando no se han asumido posturas radicales en contra del sufrimiento.

También es preciso analizar los límites de los argumentos teológicos en relación con el problema del sufrimiento. Ciertas posturas, por su misma naturaleza, casi que justifican o generan un estado de indiferencia respecto del sufrimiento causado por el uso de la libertad humana. Se puede argüir que ciertos condicionamientos biológicos determinan algunos actos o, incluso, dan crédito a cierta justificación del mal a causa del pecado original, legitimando situaciones de sufrimiento infringido y librando directamente al hombre de la responsabilidad de la existencia del sufrimiento. La catástrofe debe estar referenciada a un lugar histórico concreto, de lo contrario, podría asumirse como una instrumentalización banal de un evento de lamentables magnitudes como el Holocausto. Hay que ponerle nombre, ubicarlo en un lugar geográfico e histórico, y exponer a los culpables por acción u omisión. (Metz, 2007)

Como se mencionó, Auschwitz es un evento irrepetible en la historia humana y la teología debe propiciar acciones para que sea posible. No obstante, se seguirán presentando hechos que cuestionan los presupuestos teológicos y humanos. Sobrino (2010) asevera, citando al obispo Casaldàliga, que en América no se hace teología después de Auschwitz, sino dentro de Auschwitz debido a las aún presentes violaciones, asesinatos y despojos violentos que sufre este pueblo sin tener culpa alguna. De modo que es una necesidad seguir

repensando el sufrimiento inocente no solo desde Auschwitz, sino también desde Bojayá y otros contextos igualmente incomprensibles.

2. 3 El silencio de Dios

Cuando el mal supera la comprensión humana llegando a niveles insospechados de crueldad, reinando en la historia por largos periodos de tiempo sin ningún remedio, la atención tiende a dirigirse hacia quien tiene el poder para derribar la tiranía del dolor. El creyente que sufre los efectos de la maldad en su cuerpo espera que Dios aparezca y lo salve, que haga justicia e instaure una realidad de bondad. Pero, normalmente esto no sucede tal y como la necesidad del momento lo exige. Frente a este problema surgen las dudas: ¿Será que no merecemos su ayuda? ¿No hemos rezado y ofrecido suficientes sacrificios? ¿O acaso no aparece porque sencillamente no existe? Todos los interrogantes que surgen son miradas dirigidas al misterio de Dios desde la realidad del sufriente (Varone, 1987).

Dios se comunica al mundo de modo especial por medio de la Revelación en su Hijo. Pero no es un Dios que trae consigo una teoría de cómo superar el dolor (De Mier, 1993). Dios no es un teórico del sufrimiento, no ofrece ninguna reflexión sobre el sentido y finalidad del mismo. De Mier (1993) comprende que son el padecer y la desgracia los medios desde donde Dios habla del mismo sufrimiento, pues ser un sabio del dolor implicaría un lenguaje que solo unos cuantos entienden: la experiencia misma del sufrimiento desde la propia carne todos la comprenden. El silencio de Dios siempre tiene un sentido como lo fue antes de su vida pública, aquel período del cual los evangelios no nos dicen nada:

El silencio de Nazaret proclama así una segunda buena noticia, que distingue con nitidez al cristianismo de otras formas de experiencias religiosas. Si Dios mismo ha estado treinta años sin hacer nada destacable, entonces la auténtica importancia de la existencia humana radica en la hondura con que se viven las realidades cotidianas, en conexión profunda con los demás y con Dios. (Saldaña, 2013, p. 83)

El silencio de Dios no es un silencio de quien no tiene nada que decir, sino de quien quiere hablar, pero no puede porque las palabras no alcanzan para decir todo cuanto se debe decir. Dios se reduce al silencio para hablar en su máxima expresión por medio de la cruz. La cruz en este contexto determinado de tiniebla difícilmente puede ser teorizada, pero en ese momento también se va a revelar lo ilimitado del compromiso de Dios con la humanidad (Balthasar & Guissani, 1981).

Para Moltmann (1975), la cuestión verdaderamente teológica que hace urgente una respuesta es el silencio de Dios a causa el dolor inocente de su Hijo. El aparente abandono en la cruz debe forzar el inicio de una nueva teología arraigada en el grito de Cristo: Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado? (Mt 27, 46) “Esta nueva forma de ser de Dios para con Jesús, llámesele abandono, silencio o simplemente distanciamiento o inacción de Dios, es lo más hiriente de la muerte de Jesús” (Sobrino, 2010, p. 305). Pareciera que el poder del pecado, en cuanto estructura que somete y fortalece los deseos egoístas humanos, tuviera más fuerza que el mismo Dios. Esta soledad contradice la praxis de Cristo quien actuó según la fuerza dada por el Padre; en sus obras Dios se hacía presente, pero en la muerte no fue así.

El silencio del Padre ante la muerte de su Hijo es la forma en la cual la cruz afecta al Padre (Sobrino, 2010). En cuanto a Jesús, todos los sufrimientos durante la pasión los resistió, pero ha sido la oscuridad frente al sentirse solo y abandonado por el Padre lo que le hizo gritar. “El silencio clamoroso de la Pasión refleja el silencio de Dios en la sociedad, pero nunca ha hablado mejor Dios que a través de ese silencio, es su palabra más explícita” (De Mier, 1993, p. 62). En este contexto se debe pensar qué se revela de Dios en su silencio ante el sufrimiento inocente de su Hijo, pero también es una reflexión que se debe vincular con el sufrimiento de los innumerables inocentes de la historia en la que Dios no interviene.

La encarnación de Dios se desarrolla en medio de las consecuencias históricas que conlleva una vida que contrasta con los poderes del mal que gobiernan. Su dolor es humano a tal punto de poder sentir la indignación que padece el inocente cuando los culpables triunfan. “Sí, a lo largo de él [el Evangelio] se va mostrando como un Dios *para* nosotros, en la cruz aparece como un Dios *a merced de nosotros* y, sobre todo, como un Dios *como* nosotros” (Sobrino, 2010, p. 311). En este punto, se desvela otra implicación de este silencio y es la necesaria acción humana frente a situaciones injustas de dolor. Aunque la historia de la pasión de Cristo y las otras diversas crucifixiones humanas parecieren revelar la indiferencia de Dios en relación con lo que sucede en el mundo, son las consecuencias de su humanidad lo que conlleva participar del mundo como un humano más.

Dios no quiere que exista el sufrimiento, pero su intervención sería coartar la libertad del hombre y la esperanza de cambio. El ser humano tiene la facultad de optar por el egoísmo y negarse a construir una realidad menos sufriente, lo cual no lo hace inimputable de las consecuencias que origina la acción bajo esta determinación infame. Frente a este

condicionamiento humano Dios también sufre al tener que limitarse a actuar en contra de los poderes del mundo, pero es el amor por la humanidad lo que le hace resguardar la libertad del hombre esperando un nuevo proceder más solidario (Bottigheimer, 2015). Por este motivo, el ser humano no está exento de culpa, ni quien ejecuta el acto, ni mucho menos aquel que atestigua indiferente la desgracia ajena. El hombre, en cuanto libre y responsable, es capaz de culpa y entonces, se hace responsable del delito (Metz, 2007).

2. 4 El sufrimiento de Dios

El sufrimiento es inherente a la creación como experiencia que manifiesta su imperfección, debido a no poder ser igualmente perfecta que su Creador así Él lo quisiera. “El mundo, por el hecho de no ser Dios, es limitado y dependiente, separado y diferente de Dios. Por más perfecto que sea, jamás tiene la perfección de Dios, frente a Él siempre es imperfecto” (Boff, 1973, p. 163). En la misma creación subsiste el sufrimiento en cuanto deseo de imponer las propias formas. Los límites de la creación y su tendencia a la caducidad generan dolor en los seres que la componen. En este sentido, el sufrimiento subyace a la realidad como efecto mismo de los límites propios de este mundo; es intrínseco a la creación y su efecto es la muerte. Entonces, surge el mal como una realidad latente en los procesos naturales de la creación, pero va tomando formas diversas afectando al hombre mismo (De Mier, 1993).

La Revelación será entendida, en primera instancia, un acontecer divino para subsanar las heridas causadas por el mal, manifestando públicamente que esta realidad no es un hecho querido ni creado por Dios. La encarnación se realiza desde la realidad ontológica de sufrimiento que permea la existencia terrena, sin acudir a privilegios para evadir el dolor del mundo. La misma encarnación de Dios tiene este carácter limitante y sufriente en cuanto que asume la realidad existencial del hombre y, en consecuencia, su angustia ante el dolor y la muerte (Boff, 1973).

Jesús, cautivo de los poderes del mundo, muere martirizado. Este problema genera un dilema en torno a los atributos de la divinidad, pues en la cruz muere un Dios angustiado, con la desesperación y desconsuelo de un hombre que ha sido olvidado en el momento más doloroso. Este sufrimiento del Hijo de Dios es confrontante para la teología, debería ser más representativo que la imagen del dios omnipotente de la tradición filosófica clásica. “Pero el Padre realmente no es ajeno a los dolores de su Hijo. No es un Padre apático, no contempla

pasivamente, sino que toma parte vitalmente, está comprometido en esos dolores” (Kung, 1974, p. 587). Dios en cuanto Padre, sufre con su Hijo en la pasión, la consustancialidad del Hijo y el Padre implica una esencia compartida, esencia que se deja afectar por la realidad acaecida. Von Blathasar (1997) comprende que la idea de Dios afectado y adolorido no es contraria a la revelación porque son aseveraciones presentes en la Escritura. El problema es cuando se resalta más la idea de Dios sobre la idea de Padre, se hace complejo pensar el sufrimiento en Dios, pero un Padre nunca se quedaría inamovible ante el sufrimiento de un hijo.

Pues un Dios incapaz de sufrimiento es un ser indolente. No le afectan sufrimiento ni injusticia. Carente de afectos, nada le puede afectar, nada conmoverlo. No puede llorar, pues no tiene lágrimas. Pero el que no puede sufrir, tampoco puede amar, O sea que es un ser egoísta. (Moltmann, 1975, p. 311)

Por su parte, el Espíritu también experimenta intensamente el dolor de la pasión. El Espíritu es la ‘identidad profundísima’ entre el Padre y el Hijo, es el amor que comunica mutuamente un sentir. Asimismo, en el Espíritu las personas Trinitarias comparten el gozo y el dolor. El Espíritu que es uno dentro de la Trinidad, aunque no ha sido crucificado en cuerpo, si tiene que experimentar el tormento. Y, en cuanto que es espíritu, es más sensible y experimenta profunda e intensamente los efectos de la pasión (De Mier, 1993).

El sufrimiento necesariamente genera un cambio en los seres que lo padecen. El sufrimiento de Cristo en la cruz, en cuanto que Jesús, el Padre y el Espíritu comparten su naturaleza divina, debió cambiar en algo a Dios. El Dios que precede a la pasión no es el mismo que resulta de este hecho. Hay en la comunidad naciente una nueva comprensión de ese Dios porque hubo una nueva manifestación y revelación de Él en el sufrimiento (De Mier, 1993). Este sufrimiento de Dios en la cruz no lo hace menos divino, por el contrario, lo hace más humano, su divinidad se encarna plenamente superando los mismos atributos que le son propios de su condición divina (Kung, 1974).

Dios es efectivamente omnipotente, pero no con una omnipotencia "mecanicista": capacidad ilimitada de hacer y producir, algo en lo que cada día avanza más nuestra sociedad, sino omnipotente en amor, lo que implica también una intensa capacidad de padecer, porque el amor crece en el sufrimiento. (De Mier, 1993, p. 66)

La omnipotencia, en cuanto que es poder ilimitado, es empleada por Dios soportando el sufrimiento por amor a la humanidad, porque la medida de su amor es igualmente ilimitada como lo es su capacidad de sufrir. Lo anterior también implica pensar cómo los sufrimientos históricos de la humanidad afectan a Dios, toda vez que su revelación siempre se verá influida por las realidades contextuales que determinan en cierta medida cómo se percibe a Dios, pues, como lo menciona Jonas (1998) “la imagen divina ha quedado bajo la dudosa custodia de la humanidad, para ser perfeccionada, salvada o deteriorada según lo que los seres humanos hacen consigo mismos y con el mundo” (p. 207).

2.5 La impía tolerancia del sufrimiento inocente

Las causas y efectos del sufrimiento varían sustancialmente, haciendo que los medios para afrontarlo cambien según el caso. El sufrimiento inocente producto de guerras y desgracias efectuadas por el hombre necesitan de la rebeldía para superarlo, denunciar sus causas y a los culpables. Pues, el fatalismo tampoco es una solución, origina cierta percepción abstracta del sufrimiento y no especifica qué tipo de sufrimiento genera determinados daños. Posee un grado de insensibilidad y desesperanza generando que se establezcan ciertas estructuras de sufrimiento al creer que no tienen remedio (Boff, 1986).

De igual modo, existe un tipo de espiritualidad asociada al sufrimiento que cuando no se discernen las causas del dolor, se establece una antinatural aceptación del mismo. Moltman (1975) cuestiona los diversos modos en los cuales la Iglesia, a lo largo de la historia, ha buscado justificar ciertos sufrimientos de inocentes como medio a través del cual ellos pueden afiliarse al sufrimiento de Cristo en la cruz. Se concibe la cruz como una herramienta para que muchos sufrientes acepten su dolor, y no como una posibilidad para derribar y superar su condición sufriente, es en cierta medida “como ‘opio para el pueblo’, producido por quienes causan el sufrimiento, esta mística de pasión es una blasfemia y un engendro de inhumanidad” (Moltmann, 1975, p. 76). Una rama de la espiritualidad cristiana sienta sus bases en una aceptación pasiva del sufrimiento, manipulando la imagen del Cristo sufriente y prometiendo futuras recompensas. La cruz es un testimonio fiel de la lucha de Dios en contra del mal no un modo para justificarlo:

Pocos temas se han prestado tanto a la manipulación ideológica y a la justificación de la humillación y del sometimiento como el tema de la cruz y de la muerte. Todavía circulan interpretaciones de la pasión de Cristo, vehiculadas por la piedad y la

homilética cristianas, que magnifican la cruz por la cruz y desembocan en un dolorismo que desarma la lucha de los cristianos contra los mecanismos generadores de dolor y de cruz” (Boff, 1986, p. 117).

Dios, cuando asume el sufrimiento, no lo hace para bendecirlo, sino para superarlo. No espera que los demás tengan que pasar por la prueba del sufrimiento; Él mismo lo encarna para señalar un camino para derrotarlo. Por lo tanto, el Padre, por medio de Cristo no va solamente a las manifestaciones externas de sufrimiento, quiere derrotarlo en sus fuentes, en el corazón del hombre viciado por el pecado (De Mier, 1993). Por lo tanto, se debe rechazar todo intento de conciliación de la miseria y su relación con Dios afirmando que es algo querido por Él (Sobrino, 2010). “Lo único que Jesús estaba decidido a destruir era el sufrimiento: el sufrimiento de los pobres y oprimidos, el sufrimiento de los enfermos, el sufrimiento subsiguiente a la más que posible catástrofe” (Nolan, 1981, p. 185).

En ese sentido, Metz (2007) formula un cambio de perspectiva en términos de espiritualidad. Ya no se trata de una mística para entender el sufrimiento, sino para asumirlo, encarnarlo y superarlo. Esta nueva mística es un sendero espiritual que propicia un lenguaje oracional de rechazo al dolor que se experimenta. Piedad apasionada que muchos cristianos se niegan a experimentar por temor a profanar la imagen de Dios. “Por un lado, grita a Dios con la confianza en una actuación divina que comunicará la justicia. Por otro, brinda al creyente la fuerza necesaria para situarse en la sociedad en una forma novedosa y efectiva” (Quevedo, 2018, p. 101). Puede ser un grito o una pregunta formulada desde la misma experiencia de dolor que clama por una respuesta, es casi un lamento con destellos de esperanza (como en el caso de Job). Se comprende, en este sentido, que Dios no se acomoda a nuestras pretensiones. Por ello, no va a responder tal y como el sufriente quisiera, pero se configura una comprensión profunda y real de Dios, generándose en el creyente una mística vinculada y encarnada en el sufrimiento real en contraste con las doctrinas catalizadoras del dolor. Esta es una mística de los ojos abiertos comprometida con el sufrimiento de los otros (Metz, 2007).

Esta mística es una oración que mira de frente al dolor humano para hacerse cargo del flagelo del mundo “No podemos vivir de una mística del intimismo ahistórico, sino que, exigidos por la muerte y el sufrimiento de los vencidos, volver a una mística política, a una fe que signifique seguimiento del Jesús pobre, sufriente y obediente” (Espinosa, 2016, p.

145). Es una comprensión nueva de la mística que se desliga de una visión intimista de la oración experimentada como dinámica subjetiva para el bienestar personal, dando lugar a una plegaria historizada en donde el sufrimiento del otro cuestiona e intranquiliza a tal punto que, se ora y se actúa por los sufrientes.

El camino de la santidad no puede limitarse a una actitud intimista de satisfacción consigo mismo. La historia de América Latina tiene ejemplos de mártires y santos que han adoptado el camino de la santidad por medio de un amor revelado en la lucha por los sufrientes. Esta es una mística que tiene su origen en el amor militante que carga sobre sí el dolor ajeno (Metz, 1982). Una adaptación simple del Evangelio a las situaciones complejas de dolor que vive la sociedad no transforma la realidad existente. Por el contrario, el mensaje evangélico debe ayudar a forjar identidad cristiana en relación con el mensaje que se comunica, el cual es el mismo Cristo muerto en la cruz a causa de las fuerzas políticas del mal. En ese sentido, el Evangelio permite visibilizar y denunciar una realidad de dolor para profetizar y promover una época nueva de paz (Metz, 1982). El mismo Creador se siente extraño y se ve afectado en su mundo por causa del dolor que lo desplaza y lo hace rechazable. Dios, entonces, también quiere superar el sufrimiento para empujar la vida y las cosas hacia la perfección del amor (Bottigheimer, 2015).

El problema del sufrimiento implica la búsqueda de lenguajes teológicos más cercanos a los estados límites del hombre para evitar olvidar la misma pregunta que debe ser siempre actualizada no con el fin de glorificar el dolor, sino para evitar ignorarlo e invisibilizar las víctimas (Metz, 2007). Por tal motivo, es importante subrayar que todo análisis del sufrimiento no tiene por finalidad darle un sentido, por el contrario, se quiere proponer caminos para combatirlo. Las soluciones teóricas pueden quedarse en eso, más no implicarse directamente con el dolor y sus consecuencias (Boff, 1973). “Se ha dicho que lo más importante para el sufrimiento no es que tenga sentido sino un futuro mejor, porque lo más trágico para el que padece es que el futuro sea seguir padeciendo” (De Mier, 1993, p. 275).

Intentar otorgarle valor o sentido al sufrimiento desde la óptica meramente racional del investigador puede resultar siendo un desacierto frente al dolor real de la víctima. El único sufrimiento que tiene sentido es el que se vive con amor y en contra del mismo sufrimiento, aquel dolor con el cual se combate el sufrimiento. Sobre todo intento de comprensión y

mistificación del dolor de las víctimas, están las mismas víctimas de la catástrofe (Sobrino, 2010). Además, Metz (1982), reflexionando sobre la importancia de evitar hacer especulaciones teológicas sobre el sufrimiento del pueblo judío en la Segunda Guerra Mundial desde la óptica cristiana, explica que toda intención de darle sentido teológico al sufrimiento, sin las debidas consideraciones de las víctimas directas, puede caer en elucubraciones alejadas de la realidad. Se debe evitar la fría indiferencia del investigador respecto de la realidad del dolor, profanando este sentimiento y experiencia de connotaciones profundas en la persona que lo ha tenido que vivir.

Se debe propiciar una historización de la reflexión teniendo presente que algunas categorías teológicas ya no responden de modo satisfactorio a problemas contextuales de dolor humano “¿No debería convencerse la teología, al menos tras semejante experiencia, de que tampoco ella puede curar con sus respuestas todas las heridas?” (Metz, 2007, p. 43). La teología no puede pretender responder a todas las preguntas, pero si puede situarse frente al dolor de modo radical y opuesta:

Pero conocer desde el dolor significa siempre algo más que conocer. El sufrimiento externo, por su propia naturaleza, no es solo algo a ser constatado y registrado en la conciencia, analizado, incluso explicado, sino algo ante lo que hay que tomar postura. (Sobrino, 2010, p. 317)

El sufrimiento genera algún tipo de movimiento en la persona que lo vive o lo percibe; muy pocos, tal vez nadie, puede quedarse inmune a los efectos que genera. El dolor siempre compromete porque toca fibras profundas del ser humano. Algunos sienten la necesidad de evadirlo y alejarse de él frente al escozor que origina, otros, por el contrario, asumen una actitud de protesta frente a este problema. Por su parte, Dios se compromete y, en consecuencia, el creyente también debería hacerlo.

2.6 Las víctimas inocentes

Se hace indispensable analizar el sufrimiento inocente dentro del contexto de América Latina, región históricamente oprimida por Estados extranjeros y poderes económicos y políticos internos que impiden un desarrollo sostenible e integral. De Mier (1993) asevera que muchos ya han sido sentenciados: es el caso de los condenados a morir a causa de la violencia y otros que, por nacer en regiones geográficas vulnerables a causa de políticas que degradan la vida humana, son sentenciados a muerte lentamente, heredan una

condena prematura como efecto de la deficiente calidad de vida. Estas personas son inocentes de todo pecado; su única culpabilidad es vivir en zonas de conflicto o pertenecer a comunidades olvidadas. El contexto los hace cargar un pecado que no es propio: el de los agresores. Es el pecado lo que dio muerte a Jesús y aún hoy sigue dando muerte a las víctimas de los conflictos armados en Latinoamérica (Sobrino, 2010).

Ante las desgracias acontecidas por causa del pecado, a la primera víctima que se debe recordar es a Cristo quien fue mártir inocente del pecado de los hombres “La teología es incapaz en último término de dar una respuesta racionalmente satisfactoria a esta pregunta; en vez de ello la esperanza cristiana se funda en el Cordero, al único al que está reservado abrir los sellos del libro que contiene la respuesta (cf. Ap 5, 1-5)” (Bottigheimer, 2015, p. 210). Ellacuría (1984), hablando del caso del siervo sufriente de Yahvé del libro de Isaías, resalta el padecer inocente del siervo como experiencia de salvación para todo el pueblo, pero también como quien tiene que cargar con el pecado del mismo pueblo:

Su estado no se debe a sus pecados, sufre el pecado sin haberlo cometido; fue traspasado por nuestras rebeliones y triturado por nuestros crímenes, herido por los pecados del pueblo. Cargó con los pecados que no cometió, de modo que está en situación desesperada por los pecados de los demás. Antes de que él muera por los pecados, son los pecados los que le llevan a la muerte, son los que le matan. (p. 53)

Los crucificados inocentes se convierten en siervos sufrientes no solo por expiar el pecado cuando viven su condición sufriente desde esta óptica del sacrificio, sino también cuando de ellos se genera una realidad nueva de cambio de paradigma: el pueblo se hace consciente que debe cambiar para no seguir repitiendo estructuras de dolor. Del sufrimiento de los inocentes deben brotar nuevas formas de vida liberadas de este flagelo. El dolor de hoy es la semilla de la paz del futuro. Es decir, el horror de la violencia debe hacerlo irrepetible, por ello, la necesidad de rememorar el sufrimiento desde la experiencia de las víctimas:

Los crucificadores tienden siempre a hacer desaparecer la memoria de los crucificados, como el criminal que quiere borrar las huellas de su crimen; hay torturadores que descuartizan a sus víctimas para que desaparezcan más y no se puedan rehacer ni en forma de memoria ni menos en la de culto. (De Mier, 1993, p. 245)

Los asesinatos ejecutados por diversos grupos armados buscan que todos olviden a quien ellos han asesinado. El olvido del muerto implica desconocer sus obras, proyectos y anhelos. De igual modo, hay un establecimiento macabro que busca institucionalizar el silencio entre aquellos que fueron testigos de los hechos, ya sean directos o indirectos, callarlos para que no se mencione ni se recuerden los actos de maldad.

El anonimato también es una acción ejecutada por los verdugos cuando quieren aplicar violencia a un inocente. Es una situación que implica apartar de la sociedad a la víctima, ponerla en un espacio en donde nadie puede reconocerle y protegerle, deshacerle su identidad para convertirla en un nadie. En ese espacio de violencia, la víctima es despojada de todo afecto y enfrentada a todo tipo de ultrajes, pues no tiene quien le reconozca ya como persona. De Mier (1993), recordando la pasión de Cristo en relación con la pasión del hombre, afirma: “Entre el abatimiento de la cabeza y la desfiguración de los tormentos, nadie puede reconocerle. Es solo uno más entre los hombres abatidos por sus problemas, arrastrándose por la vida sin que nadie pronuncie su nombre con cariño” (p. 153). En el momento de la pasión, a la víctima se le niegan su condición de persona humana para rebajarlo a un simple desecho social y, de esta manera, el verdugo ejecuta el crimen: “Y a veces ni epitafio tiene, pues si la antigua piedad a nadie negaba una tumba, ahora el pueblo crucificado a veces ni eso tiene. Es la práctica de los desaparecidos, de cadáveres botados en basureros, de cementerios clandestinos” (Sobrino, 2010, p. 325).

Las víctimas inocentes y anónimas, algunas insignificantes para el mundo, dentro de la reflexión teológica ocupan un lugar valioso. “El pueblo crucificado tiene así una doble vertiente: es la víctima del pecado del mundo y es también quien aportará la salvación al mundo” (Ellacuría, 1984, p. 62). Los sufrientes pueden ser portadores de la salvación, en cuanto que su resurrección aporta una nueva dinámica de vida social. En ellos hay una fuerza salvífica garante de futuro. Las víctimas, con la ayuda del pueblo, pueden reconciliarse y ver en su dolor inocente la expiación del pecado del mundo y, necesariamente, de esta experiencia debe brotar una sociedad nueva que no repita el sufrimiento infringido:

Pues durante el proceso de conversión del cristianismo en teología, la pregunta por la justicia para quienes sufren sin culpa —una pregunta que inquieta profundamente a las tradiciones bíblicas— fue transformada y reformulada —de manera precipitada,

en mi opinión— en la pregunta por la redención de los culpables” (Metz, 2007, p. 165).

La cuestión soteriológica no puede nublar la necesidad de justicia y de verdad para quienes sufren injustamente. Se ha dado más relevancia a la situación de los verdugos por su condición de culpables que a la realidad sufriente de la víctima, para la cual, en un estado de desgracia, no dice mucho la situación salvífica del culpable. La muerte del inocente y la muerte en vida del familiar no pueden ser suficientes para hablar de salvación en estos contextos de dolor, se necesita la resurrección de ellos y del pueblo que permitió tales actos: “No hay salvación por el mero hecho de la crucifixión y de la muerte: sólo un pueblo que vive, porque ha resucitado de la muerte que se le ha infligido, es el que puede salvar al mundo” (Ellacuría, 1984, p. 62). Los sufrientes pueden ser sacramento de salvación siempre y cuando ellos quieran. En ellos, cuando el hombre se vincula y evita el dolor, la humanidad está siendo salvada y, cuando los sufrientes son liberados del dolor, son salvados de su condena terrena.

Desde esta perspectiva, la salvación no se entiende solamente como algo que se da o se recibe, sino como una experiencia que se construye “Es fácil ver a los oprimidos y necesitados como aquellos que requieren ser salvados y liberados, pero no lo es el verlos como salvadores y liberadores” (Ellacuría, 1984, p. 29). Se tiene la noción de que los esfuerzos se deben dirigir hacia los afligidos, pobres y excluidos para salvarlos. Algunos cristianos de clase acomodada perciben que ir a donde viven los pobres y ayudarles genera salvación en ellos, pero realmente es lo contrario, en los necesitados y marginalizados está la salvación porque son los crucificados. En su necesidad y deseo de nueva vida hay una fuerza histórica que puede cambiar la realidad.

Ellacuría (1984) entiende que una tarea que involucra a todos los cristianos es la historización de la salvación: aquella experiencia que anticipa, pero no agota todo lo que implica el Reino de Dios. De esta concreción histórica de la salvación depende la credibilidad de la Iglesia. Soteriología histórica es una concepción histórica de la salvación entendida como la anticipación terrena de la salvación ofrecida por Cristo de la cual participa la humanidad, pero especialmente los oprimidos. “Proponer la salvación a partir de la crucifixión de Jesús y del pueblo supone el mismo escándalo y la misma locura, sobre todo si se quiere dar a la salvación un contenido verificable en la realidad histórica, donde

‘verificable’ no quiere significar ‘agotable’” (Ellacuría, 1984, p. 29). Lo verificable desde este contexto son las acciones concretas que se pueden y deben realizarse en favor de las víctimas.

Por último, la salvación que ofrecen las víctimas no es solo para los cristianos de buena voluntad que se acercan a ellos ofreciendo una mano; también es una salvación que brota del corazón cuando deciden perdonar a los verdugos. La mayoría de las víctimas tienen la capacidad de perdonar a sus agresores cuando el arrepentimiento es sincero y libre. Este perdón otorga salvación para las víctimas y para los mismos agresores, siendo las víctimas inocentes sacramento de salvación también para sus victimarios (Sobrino, 2010).

3. Hermenéutica contextual para el sufrimiento de las víctimas del conflicto armado en Colombia

El recorrido investigativo planteado tiene como objetivo la contextualización de los elementos transversales más significativos del estudio bíblico y la reflexión teológica del primer y segundo apartado en una realidad apremiante de dolor. Este tercer capítulo comprende la interpretación teológica del sufrimiento de las víctimas del conflicto armado en Colombia desde la realidad actual de post-acuerdo. Se tiene como punto de partida que el país se encuentra en un momento crucial para su futuro. Los esfuerzos que realizan determinados sectores sociales y políticos no parecen ser suficientes para construir una paz duradera en Colombia después largos años de guerra interna. Por lo tanto, desde la perspectiva de la ciencia teológica, se ilumina la reflexión, haciendo evidente que la indiferencia frente al problema del sufrimiento es un obstáculo en la búsqueda de reconciliación y no repetición.

No se pretende fijar una solución a este problema de tan alta envergadura. Se examina la importancia de establecer mecanismos que den más relevancia a la víctima, de modo que se exponen elementos que ayuden al fortalecimiento del acuerdo. También se quiere mostrar cómo la incomprensión del sufrimiento genera cierta insensibilidad frente a los detalles que pueden afectar a determinadas personas o a la sociedad en general que ha padecido la guerra. Por otro lado, se propone un sendero con diversas etapas en donde los sufrientes son el punto de partida y de llegada. En última instancia, se expone cómo y porqué algunos mecanismos de la reflexión teológica son útiles y necesarios para este proceso de reconciliación.

3.1 Elementos fundamentales para una teología en el contexto del post-acuerdo

3.1.1 El temor y la tensión que ha generado el acuerdo de paz

Los diversos conflictos que han azotado a Colombia han originado un temor colectivo en el país. El miedo se manifiesta en las víctimas directas del conflicto armado que no desean bajo ninguna circunstancia repetir experiencias de dolor. De igual manera, aquellas personas que han gozado de vivir en áreas distantes del conflicto y en medio de una tensa calma temen convertirse en víctimas de la guerra. De este temor se han aprovechado diversos sectores políticos para generarle problemas al acuerdo. Además, los intentos fallidos que antecedieron a este acuerdo hacen que un sector del país lo perciban con sospecha. La desconfianza y la incertidumbre frente a este acuerdo están siempre al acecho junto con aquellos que han deseado su fracaso (De Roux, 2018).

Un problema de fondo es la división que genera la búsqueda de la paz, un objetivo claro, pero con aristas divergentes que hace complejo crear las condiciones para lograr un sendero común para todos los colombianos. Las heridas profundas de la guerra aún ocasionan mucha división. Sin embargo, la necesidad de la paz se ha ido haciendo cada vez más evidente frente al horror que ha causado la guerra. También, algunas regiones del país han vislumbrado cierto bienestar en zonas en donde antes la guerra era cotidiana. Ante esto se puede afirmar que: “Llega un momento en que la paz se impone como deber impostergable, como mandato sagrado porque Dios exige que se detenga la celebración religiosa para ir a reconciliarnos como hermanos” (De Roux, 2018, p. 75). Es el tiempo de la paz, momento crucial para la reconciliación, entendiendo que es un proyecto a largo plazo que implica a todos los colombianos.

Se ha planteado esta reflexión desde el contexto del post-acuerdo, teniendo presente que la realidad del país dificulta pensar que el conflicto ya terminó. Asimismo, De Roux (2018) considera que el proceso de paz es un hecho inacabado, la reconciliación entre el Estado y la guerrilla de las FARC-EP no garantiza un ambiente de concordia entre los implicados en el conflicto armado. Incluso, si no se tiene el debido cuidado, se pueden dar las condiciones para el recrudecimiento de la guerra. Un aspecto elemental es evitar a toda costa que se repitan y normalicen nuevamente aquellos hechos de barbarie que se hicieron presentes en los momentos más cruentos de la guerra en Colombia. Lo importante ahora es mantener el cese de hostilidades para poder seguir profundizando en todo lo que fue la guerra.

Frente a esta intención se hace necesario señalar y comprender en toda su realidad el dolor de las víctimas.

3.1.2 Una teología consciente de la realidad sufriente en Colombia

Uno de los grandes problemas que ha dejado el conflicto respecto de las víctimas ha sido el desconocimiento por parte del Estado del número total de afectados. Esto obedece generalmente a que los afectados en muchos casos no se reconocen a sí mismo como tal. Este es el primer problema que se evidencia frente al deseo de impulsar una reflexión que propicie un cambio de paradigma que permita una reconciliación sincera. Difícilmente una persona que no se autopercibe como víctima podrá entablar una experiencia de reconciliación con su victimario.

Esta incapacidad de la víctima para hacerse cargo de su condición obedece al rechazo social al que se ve sometida, producto de la desconfianza que generan en aquellos que no son víctimas. Normalmente, ante una experiencia de sufrimiento en medio del conflicto, las personas se ven en la penosa tarea de salir de sus regiones para buscar alivio en otros lugares. Generalmente los campesinos son los más afectados, pues se ven obligados a emigrar para la ciudad en búsqueda de una mejor seguridad que el Estado no pudo garantizar en sus lugares de origen. Asimismo, en la necesidad existencial de olvidar la tragedia de la que fueron testigos y víctimas, salen de los espacios físicos que les recuerda el dolor padecido. Los desplazados cuando llegan a un nuevo lugar, frente al miedo de ser rechazados y marginalizados, ocultan su condición sufriente intentando integrarse en las dinámicas de vida de la nueva comunidad a la que quieren pertenecer, sea esta rural o urbana (Buitrago, 2018).

Estas personas viven en silencio su dolor y miseria a la que el desplazamiento los obliga a vivir, pues en la mayoría de los casos, deben llegar a los contextos marginales de la ciudad. De igual modo, sus vínculos territoriales y culturales quedan desconfigurados, por efectos del desplazamiento ya no pertenecen al lugar de donde salieron, pero tampoco pueden integrarse de forma plena al nuevo espacio social, territorial y cultural de residencia.

Moverse entre un «no lugar», como espacio de rechazo y dominación y entre lugares que aún no lo son, habla del reto de crear nuevos significados, en nuevos espacios que indican dinámicas de transgresión y traslación tanto ideológicas como físicas (Vélez, et, al., 2014, p. 242).

La persona desplazada tiene dificultad para configurar nuevos significados identitarios. Hay una clara desubicación geográfica, pero también existencial que hace más profundo el padecer de estas personas. Por lo tanto, la reflexión teológica a estas personas no los puede reconocer solamente como desplazados, pues esta categoría sociológica no retrata ni comunica realmente su realidad de dolor. Son sufrientes que, al igual que a las víctimas asesinadas, los verdugos han querido negarles su identidad. Se hace cada vez más inaplazable exponer la realidad de dolor de todas estas víctimas ante la tentación de excluirlas socialmente. Exhibir el sufrimiento permite comprenderlo para combatirlo, entendiendo que es una tarea urgente:

Siguiendo las huellas de Jesús, la auténtica teología abordará los problemas acuciantes que afectan a la humanidad y a la naturaleza, y entretejerá con ellos la cuestión de Dios, puesto que lo humano, lo divino y el universo están inextricablemente interconectados formando un único misterio. (Wilfred, 2016, p. 11)

Inicialmente, vale la pena preguntarse qué es lo acuciante, aquello que obliga una reflexión y un mensaje de salvación apremiante. El sufrimiento debería ser un imperativo imperioso que exige atención. Pero, se ha hecho evidente que el sufrimiento en el contexto de la guerra en Colombia no ha sido una cuestión primordial para la teología, tal y como lo muestra la escasa investigación teológica existente al respecto.

El Concilio Vaticano II, en el interés de comprender el mundo y confrontar cada vez más a la Iglesia con las realidades inquietantes del hombre moderno, invita a escrutar los signos de los tiempos para interpretarlos a la luz del Evangelio y poder dar respuestas a las angustias de la humanidad (*Gaudium et spes* nn. 4 y 11). El discernimiento implica vislumbrar la presencia de Dios en medio de situaciones cruciales para la historia de los pueblos. En definitiva, la reflexión teológica debe responder y orientar al ser humano hacia su realización íntegra, asumiendo drásticamente las preocupaciones humanas que nacen desde contextos y acontecimientos determinados para así anunciar la salvación en todos los escenarios posibles. Desde esta perspectiva, el punto de partida de la teología sería la experiencia humana, lugar desde donde se cobijan los anhelos y las preocupaciones del hombre.

Hay una responsabilidad histórica con las necesidades del ser humano dentro de contextos determinados. El sufrimiento de las víctimas del conflicto armado colombiano

debería ser un estatuto epistemológico que inspire la reflexión teológica actualmente en este país. Es un esfuerzo por alcanzar cierta honradez con lo real, con la historia y con la existencia humana. Este acto teológico rechaza la ignorancia y la indiferencia ante el sufrimiento de las víctimas (Zechmeister, 2019). Es hacer de la teología un lenguaje asequible para los sufrientes de la guerra, asequible no quiere decir más fácil, sino que debe ser un análisis encarnado en su realidad histórica dejando un poco de lado los argumentos ahistóricos y el temor frente al dolor humano: “Sin un contacto inmediato con la realidad, la teología corre el riesgo de perder su credibilidad, por muy brillantemente que pueda explicar sus afirmaciones doctrinales recurriendo a la Escritura y a la tradición” (Wilfred, 2016, p. 15).

3.1.3 El temor frente al sufrimiento

En este contexto de post-acuerdo, se ha hecho cada vez más evidente el dolor y las consecuencias de la guerra. Los colombianos han tenido acceso a la realidad histórica de lo que ha sido el conflicto. Se ha logrado evidenciar cuanta sangre se ha derramado a efectos de la lucha armada (De Roux, 2018). Sin embargo, sectores políticos han cuestionado las evidencias del conflicto y el deseo de las víctimas de reparación, acusándolas de hacer parte de una ideología que quiere destruir el bienestar social y la paz del país.

El quehacer teológico desde esta dinámica conlleva asumir con honestidad y respeto a la víctima en su realidad histórica y existencial. “Hacer teología es proclamar al Dios de la vida. Comienza con resistir a la tentación del ‘no ver’ la realidad de las víctimas de la violencia actual que parece la negación feroz de un Dios bueno y misericordioso” (Zechmeister, 2019, p. 322). Implica contemplar el dolor de las víctimas, dejarse afectar por él para evitar que la teología sea palabra vacía o discurso para establecer dinámicas de poder que niegan o parcializan el conflicto. “Una de las intuiciones fundamentales de la Biblia es que la calidad de una comunidad se mide por el modo en el que cuida de sus miembros débiles y vulnerables, para lo cual es fundamental la igualdad y la justicia” (Wilfred, 2016, p. 16). Lo que supone la configuración de una reflexión teológica sensible ante el sufrimiento poniendo en el centro de la discusión la vulnerabilidad humana y el deseo de un mejor futuro que emana de un profundo anhelo de liberación inspirado por el Espíritu (Martínez & Flores, 2015). Esto supone crear las condiciones de iniciar un camino interpretativo que posibilite la identificación del sufrimiento de las víctimas con la cruz de Cristo, para discernir senderos

seguros que conduzcan a la sociedad hacia la reconciliación a partir de un contexto que garantice la justicia.

En este aspecto, la finalidad es evitar que se establezcan las condiciones que consoliden un ambiente de silencio que sea cómplice del olvido y de la indiferencia. Este es un acto de solidaridad que niega toda posible omisión del papel de las víctimas dentro del proceso de reconciliación. De igual modo, se busca evitar la banalización de su sufrimiento, resistiendo la indiferencia de algunos sectores sociales que minimizan a las víctimas con su dolor. Para ello, la reflexión teológica centra su atención en la víctima y su historia como lugar teológico, debido a que se son estos sufrientes una causa desprovista de la necesaria justicia y el lugar más óptimo para el seguimiento y compromiso con el crucificado (Sardiñas, 2015).

3.1.4 Las víctimas como lugar teológico

El relato historiográfico tiende a ser un compendio de eventos que intentan garantizar el progreso de la historia. Los desenlaces de las guerras, dentro de las grandes memorias de los Estados, están contruidos desde la perspectiva de los vencedores. Los vencidos normalmente no tienen el alcance necesario para dar a conocer su perspectiva de la guerra. Hay muchas víctimas que, sin tomar partido quedaron en medio de estos conflictos indeseados. Estas personas no tienen rostro al no tener partido, convirtiéndose en efectos secundarios del conflicto. Asimismo, la historia desconoce el flagelo y el dolor acaecido sobre estos sufrientes, siendo reducidas a un resultado trágico e inesperado en el conflicto (Casalet, 2021).

Santamaría (2017), realizando una relectura de Ignacio Ellacuría, establece las condiciones teológicas para que las víctimas del conflicto armado colombiano dejen de ser espacios pasivos en el desenlace de la guerra y se conviertan en “lugar teológico”. Por su parte, Ellacuría (2000) comprende y define como lugar teológico a los pobres de América Latina en los siguientes términos: “Los pobres en América Latina son lugar teológico en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado de la praxis y de la reflexión cristiana” (p.148). El lugar teológico se comprende desde tres perspectivas: a) como realidad en la cual Dios hace presencia en virtud del contexto que puede ser marginal, pobre o sufriente; b) como lugar privilegiado para la praxis de la fe, como consecuencia de ser una realidad compleja

para el ser humano; c) como posibilidad de una reflexión teológica sistemática que fortalezca y anime la acción evangélica (Santamaria, 2017).

La reflexión teología hace evidente la presencia de Dios en medio del conflicto junto a los sufrientes, desde donde brota necesariamente un llamado a la conversión para edificar un plan de salvación que implica un cambio de paradigma que supere la tragedia de la guerra. Para poder llegar a este paraje, el quehacer teológico debe hacer explícita esta presencia histórica de Dios, hecho que Santamaría (2017) define como *presencia escondida y desconcertante*, pues no es sencillo dilucidar el acontecer divino en la victimidad de una persona desecha por la violencia, incluso, el mismo sufriente puede negarse a experimentar esta realidad. Lo que implica una sistematización de la experiencia de la víctima a la luz de esta nueva manera de comprender la presencia de Dios. Cabe imaginar que el análisis descrito brevemente derivaría en un vuelco del cristianismo hacia la realidad sufriente de la víctima, percibiéndola como espacio privilegiado para la praxis cristiana de fe. Es decir, el cristiano comprende que el lugar más apto para seguir y encarnar el mensaje de Cristo son las víctimas desde su condición sufrientes, proponiendo y fortaleciendo los caminos de liberación de este flagelo.

Para alcanzar este objetivo, los sufrientes tienen que reconocerse a sí mismos como víctimas. Ya se mencionaron algunas problemáticas que dificultan que una víctima asuma su realidad sufriente. No obstante, se hace necesario que los afectados por la violencia se apropien de su condición. La guerra ha dejado huellas imborrables en la vida de estas personas, eludir tal situación dificulta la creación de un nuevo proyecto de vida. De manera que, el propósito en un primer momento es evitar la humana tentación de evadir la condición sufriente por temor a enfrentar las secuelas psicológicas del dolor para construir un nuevo sentido de vida desde esta particular situación. Y así, poder llegar a sentir la catástrofe como punto de partida de una nueva existencia desde donde se desprenden nuevos ideales para el futuro personal y comunitario.

Desde este horizonte, la victimidad surge como posibilidad de transformación existencial de la persona afectada y de la sociedad igualmente sufriente: “Esta capacidad consiste en percibirse y considerarse como sujetos afectados por acciones concretas de violencia que reconocen sus posibilidades para aprehender, apropiar y transformar su realidad” (Santamaria, 2017, p. 485). Los hombres y mujeres afectados comprenden que su

forma de ser en el mundo se ha transformado a causa de su nueva condición, han adquirido una nueva identidad, no son los mismos después de la tragedia. A partir de esta toma de consciencia, surge un nuevo proyecto de vida. Este proyecto contiene estrategias para resarcir los efectos de la guerra en sí mismos y en aquellos otros afectados. No es una victimización pasiva que pretende la lástima de la sociedad, sino una toma de consciencia de su condición para asumir su situación encarando la realidad y superándola. En definitiva, es hacerse cargo de su sufrimiento.

La búsqueda de estrategias para superar su realidad es lo primordial en esta victimización, siendo el mismo sufriente quien determina qué es ser víctima. No es una imposición y configuración que viene de afuera, son las víctimas quienes comprenden y enfrentan su nueva realidad. Este programa encarna una forma de resistencia frente al deseo de ocultar esta dimensión deshonrosa de la guerra. De tal modo que, lo que en un primer momento fue una tragedia para el olvido, se convierta en mediación para la transformación social de un país en reconciliación. Por consiguiente, esta toma de consciencia de las víctimas establece también las condiciones para erigir mecanismos de reparación. Sin embargo, serán las víctimas con sus recuerdos y relatos el punto de partida para tal propósito.

3.2 Mecanismos del quehacer teológico para evitar el olvido y darles voz a las víctimas

La teología en el contexto del post-conflicto en Colombia deja ser una ciencia meramente discursiva para realizar un análisis implicado con la realidad del país. Para poder alcanzar este objetivo, se introduce en la historia del conflicto desde los mecanismos que el mismo saber teológico ofrece. Sin embargo, los libros de historia de la guerra relatan los hechos de violencia desde otras perspectivas científicas como la sociología, la historia, la psicología y la antropología. La teología puede y está llamada a dialogar con estos otros campos del conocimiento en la intención de hacer más interdisciplinar el quehacer teológico. No obstante, a la experiencia real de sufrimiento solo se tiene acceso por medio de la escucha directa de la víctima. Esto implica un compromiso existencial por parte del teólogo ante la realidad sufriente de las víctimas como lo explica Martínez & Flores (2015) en los siguientes términos:

Para algunos epistemólogos en teología, además de los que hacen análisis trascendentales o metafísicos de la realidad, consideran que la realidad no se llega a conocer del todo si no se deja uno afectar por la realidad, si no se piensa y estudia la

realidad racionalmente, pero sobre todo si no se encarga uno de la realidad, se compromete con ella (p. 228).

Desde lo señalado, la teología se convierte en garante para que sean las propias víctimas sujetos de la historia que ellos vivieron y que se disponen a construir (Casalet, 2021). Un ejemplo de ello es la investigación realizada por Franklin Buitrago (2018) en la obra *La acción de Dios frente al sufrimiento humano*, en donde el autor se vale de la experiencia, memoria y narración de las víctimas del conflicto armado colombiano para comprender en qué Dios creen las víctimas y cómo perciben ellas la acción de Dios durante y después de pasar por situaciones de sufrimiento injusto. Lo importante de esta obra en relación con lo que se quiere reflexionar de aquí en adelante es que son las víctimas quienes toman la palabra y desde su experiencia comprenden y proponen una historia. El análisis no es frío, metódico, ni busca ser objetivo, sino que intenta exponer la verdad de las víctimas. Es por lo tanto evidente que la memoria y la narración de los afectados es un lugar privilegiado para hacer una teología razonable con la realidad de sufrimiento de la guerra en Colombia (Casalet, 2021).

3.2.1 Memoria

Una actitud humana frente al trauma que provoca el sufrimiento es desear olvidar. El ser humano quiere escapar del dolor que provoca el recuerdo estableciendo mecanismos de defensa para no recordar. Los hechos de violencia que marcaron la historia de una nación son eventos que generan estigmatización y vergüenza, pues esto es una marca que determina la inversión y la percepción que los demás Estados extranjeros tienen de un país. Frente a esto, los países que están o estuvieron en conflicto intentan invisibilizar, minimizar u olvidar las historias de guerra.

En nombre del progreso se puede caer en el error de obviar y ocultar las injusticias cometidas sin considerar válidamente las consecuencias en las víctimas del conflicto armado. Este olvido intencional es en esencia impunidad que a futuro proporcionara más delitos (Pabón, 2011). Un ejemplo ha sido el caso de algunos paramilitares y guerrilleros que se desmovilizaron y luego retornaron a la acción delictiva. También, hubo muchos casos en los que las víctimas aprovecharon el estado de indefensión de sus victimarios y se vengaron. “El cuestionamiento radicaba en si la atención casi excluyente al futuro no infravaloraba el significado del pasado y, por tanto, si no conducía a una consideración del presente

demasiado indeterminado, carente de recuerdo y de historia” (Rosolino, et al. 2008, p. 583). El olvido puede ser aún más peligroso que el recuerdo. El desconocimiento del pasado implica la construcción de un futuro sobre el endeble fundamento del olvido o la mentira. La tentación de la amnesia cultural está siempre presente ante el dolor del recuerdo: cierto olvido mal intencionado que puede ser germen de futuras guerras en virtud del desconocimiento del dolor del pasado.

La memoria viene a enfrentar el impulso humano de olvidar los recuerdos y las víctimas. De algún modo otorga rostro y cuerpo a los sufrimientos que suelen ser categorizados solo como números en la estadística. Asimismo, permite asumir y explicitar el sufrimiento y ver en él un fundamento sobre el cual se construye la historia. Por ello se apuesta por: “Un quehacer teológico que recupere el carácter rememorativo, para no repetir catástrofes y aberraciones sociales como la corrupción y el establecimiento de personajes despóticos en el gobierno de nuestra nación” (Casalet, 2021, p. 54). Pero, no es solo un recordar hechos para su verificación histórica, sino traer al presente lo que pudo ser, esos anhelos que fueron eliminados cuando los opresores decidieron exterminar determinadas personas. Esto es comprender cómo la destrucción originó la frustración y no realización de experiencias que no sucedieron y quedaron en la memoria de las víctimas de lo que pudo llegar a ser.

Metz (1977), llama recuerdo peligroso a esta rememoración de los deseos humanos no realizados, peligroso porque la víctima mantiene presente este vacío histórico. “La memoria en la justicia encadena el pasado con el presente, no permite que los vivos construyan su progreso y su futuro pasando inhumana e impunemente por encima de un montón de cadáveres” (Pabón, 2011, p. 141). El recuerdo permite construir un futuro a partir del pasado, unos eventos que rememoran lo ausente, lo que ha quedado en el pasado no solo como evento, sino también como anhelo y posibilidad.

No se proyecta un futuro solamente desde la perspectiva de los vivos, también se incluye a aquellos que hicieron parte de la historia, pero han sido borrados. Particularmente, es una lucha por no olvidar a los muertos, una búsqueda de justicia también para ellos porque “cuando no se hace con los seres humanos que inocentemente la han padecido, esto es una mayor injusticia que hacerla tarde, sin pasar por alto que una justicia tardía es una injusticia por sí sola, pero no realizarla jamás sí constituye la negación de toda justicia con las víctimas”

(Pabón, 2011, 140). La memoria de los muertos implanta una necesidad de resarcir el daño e invita a la no repetición de tal acto de barbarie en contra de la vida.

Muchas veces las víctimas pierden identidad y su historia es contada desde la óptica del vencedor que en ocasiones fue verdugo; la víctima termina haciendo suya la historia de los opresores, olvidando su condición de sufriente e intentando olvidar su dolor junto con todo lo que ello representa, su identidad. Luchar contra el olvido es luchar contra el victimario y, para esto, la narración realizada por el sobreviviente de la tragedia es el medio conveniente que garantiza una visión muy cercana al sufrimiento padecido por la víctima durante el conflicto. Quien ha sufrido es quien tiene la autoridad para contar la historia en cuanto que representa el rostro mismo de Cristo sufriente (Vélez, et, al., 2014).

3.2.2 Narración y solidaridad

El recuerdo no se queda como una simple imagen de los hechos acaecidos, al estilo de las fotografías que representan un momento y comunican una experiencia. En este proceso teológico de post-acuerdo, la memoria se convierte en narración. Las víctimas relatan los acontecimientos desde su condición de sufrientes, visibilizando la experiencia del dolor desde su propia identidad cultural a partir de un contexto particular. “Pedirle a alguien que narre su experiencia significa, en cierto modo, invitarlo a expresar lo que él es y su manera de situarse frente a la realidad que lo rodea” (Buitrago, p. 66, 2018). Este acto narrativo no es una sistematización científica de los eventos, tampoco está mediada por la doctrina dogmática y litúrgica de la Iglesia. La narración es una expresión comunicativa de la experiencia del dolor desde los parámetros discursivos a los cuales tiene acceso la víctima. Este acto narrativo puede variar en sus formas: danzas, cantos, poesías, música, etc. Lo valioso será que en estos relatos “se incorpora al narrador y a los oyentes por medio de un proceso liberador de las experiencias relatadas” (Casalet, 2021, p. 60).

La narración permite hacer de la violencia una historia que se transmite como forma de tradición que identifica a un pueblo. Pero no son historias como los mitos o los relatos populares que en muchas ocasiones comunican algo incomprensible. Por el contrario, son eventos de terror que recuerdan constantemente el dolor de la guerra para hacerlo propio cuando es ajeno. Desde esta perspectiva, la sociedad se apropia del sufrimiento particular de la víctima para ayudar con la carga, dejando de ser un padecer solitario para convertirse en

un compromiso colectivo. De este modo, los relatos generan compromisos por parte de los oyentes quienes deben percibirse vinculados con la experiencia de sufrimiento expuesta.

Las narraciones comprendidas como un acto vinculante entre el sufriente y el oyente, genera tensión en quien escucha sintiéndose interpelado. Esto permite cambiar en muchas personas la concepción errada que han tenido del conflicto, los prejuicios de quienes han gozado de estar distanciados de la guerra son eliminados para dar lugar a una toma de consciencia que impulsa a la solidaridad. Hay una liberación mutua del suplicio y de los prejuicios tanto en víctimas como en quienes no lo son. Desde esta nueva realidad existencial se da paso a una búsqueda de justicia social para todos, vivos y muertos:

La memoria recogida en las narraciones de quienes han sido víctimas del conflicto armado en Colombia no se queda en una arqueología o recopilación de datos. Por el contrario, adquiere el compromiso de consolidar procesos de reconciliación con el pasado, de comunicación de la conciencia e interés por las barbaries cometidas, de recuperar esperanzas ocultas, de clamar justicia por aquellos que han sido silenciados y de comprometer a la conciencia con el principio de no repetición. (Casalet, 2021, p. 63)

Otro elemento valioso que permite la narración es la toma de consciencia por parte del sufriente de sus creencias e interpretaciones de los hechos de violencia vividos. Quien narra también intenta articular en palabras la experiencia de dolor desde su propia fe. “La fe se expresa y se transmite en los modos de comprender y narrar la realidad, en los valores que guían la toma de decisiones, en los modos de actuar y de entrar en relación” (Buitrago, 2018, p. 66). La fe puede hacerse más evidente cuando la víctima expresa y exterioriza las comprensiones que tienen de los eventos límites que tuvo que vivir. Estos hechos la persona tiende a interpretarlos a la luz de situaciones particulares como el contexto, la religión y la formación religiosa recibida.

Estas reflexiones expresan lo que los sufrientes creen y piensan de la intervención de Dios en la historia a partir de la situación particular de dolor por ellos experimentada. Es una nueva manera de sentir a Dios a partir de la tragedia. Buitrago (2018) expone las diversas comprensiones subyacentes en las víctimas después de haber experimentado situaciones de sufrimiento que ha afectado la comprensión del mundo y de Dios. Para algunos, Dios se vale del sufrimiento para corregir el proceder humano. Es una forma de pedagogía divina para

educar al hombre. También están aquellos que perciben el sufrimiento como un medio que Dios usa para fortalecer la fe de los cristianos. Otros, piensan que Dios permite el sufrimiento para otorgar bienes mayores a quienes lo padecen. Normalmente, estas interpretaciones giran en torno a la idea de que el sufrimiento es algo querido por Dios, ya sea que Él mismo determine el acto violento, o lo admite sin intervención para luego aliviarlo porque tras del aparente acto de maldad hay un bienestar.

Por otra parte, hay un grupo de víctimas que abandonan las prácticas religiosas debido a la incompresibilidad de su dolor ante la idea de un Dios de bondad. Dejan de sentir interés y se alejan, incluso, muchos lo hacen en acto de protesta contra Dios por permitir su sufrimiento injusto (Buitrago, 2018). Esta es una actitud muy común del ser humano frente el sufrimiento inocente, acción que en muchos casos deriva en un resentimiento por los ejecutores del mal que suscita el abandono de la fe. Este ateísmo se funda en el advenimiento de una realidad dolorosa e injusta. El mundo no es el paraíso hecho por mano divina: el destino glorioso al cual la humanidad camina se nubla ante las catástrofes de la guerra. Ante esto, se hace más fácil creer en la maldad del demonio que en la bondad de Dios: “Y esta cuestión del sufrimiento y la indignación no la responde prueba ninguna cosmológica de la existencia de Dios, ni teísmo de ninguna clase, sino que más bien es provocada por ambos” (Moltmann, 1975, p. 309). El dolor en sí mismo tiene tanta evidencia que se hace imposible por medio de pruebas metodológicas explicar la existencia de Dios cuando la experiencia señala el aparente abandono de la misericordia del Altísimo.

Hay un grupo de sufrientes que se ubican en el medio, no justifican a Dios por el mal en el mundo, pero tampoco abandonan la fe a pesar del sufrimiento. Estas víctimas perciben el sufrimiento como un misterio. No pueden dar razón al porqué Dios ha permitido el dolor, las interpretaciones que justifican el sufrimiento y ponen a Dios como quien lo permite tampoco les satisface, incluso las rechazan por ser injustas e insensibles. No obstante, no dejan de creer, siguen buscando un sentido a su dolor. Para ellos, abandonar su fe sería difícil, un acto complejo que los dejaría en un limbo existencial peor (Buitrago, 2018).

Todas estas y otras interpretaciones teológicas que surgen frente al sufrimiento humano no pueden ser obviadas, descartas y olvidadas. Estas comprensiones nacen en lugares y contextos humanos determinados. La ciencia teológica sistematiza y dialoga con estas experiencias humanas. De igual manera, la teología está llamada a conciliar y ayudar a

repensar la experiencia de Dios a partir del sufrimiento desde categorías que brinden esperanza y gozo (Casalet, 2021). El lenguaje teológico sale de la apatía para vincularse no solo como ciencia que trae las respuestas al problema, sino como saber dialogante que ayuda a la construcción de una realidad justa.

A modo de conclusión

Este recorrido investigativo marcado por una acuciante demanda en relación al sufrimiento del inocente ha trazado un sendero de interpretación contextual del dolor. El problema del sufrimiento humano en diferentes momentos de la historia judeocristiana ha puesto en crisis presupuestos teológicos en torno a la idea de Dios y su acción en el mundo. Este hecho ha motivado esfuerzos por comprender y esclarecer cada vez más la persona Divina. De algún modo, frente a la búsqueda de respuesta ante el dolor, se profundiza más en el misterio de Dios.

Cuando se habla del sufrimiento, el objetivo no es darle un sentido, sino hacer evidente su sinsentido. Al explicitar su sin razón, se hace categórico los medios para confrontar y derribar el sufrimiento. No obstante, como toda lucha, puede originar sufrimiento, pero esta forma de dolor puede ser tolerada en cuanto que tiene un sentido, liberar del sufrimiento a los otros. La Revelación del Hijo de Dios es el paradigma humano para enfrentar el sufrimiento. En la persona de Jesús se muestra cómo actuar ante los padecimientos que agobian al hombre. La misericordia aparece como oportunidad para restaurar relaciones sociales resquebrajadas por la guerra.

El perdón surge como esperanza de liberación del padecimiento que ha ocasionado la guerra. Frente al poder del mal que fortalece el dolor, la venganza y el odio, el perdón se presenta como posibilidad de poner límite al sufrimiento sin olvidar la tragedia, comprendiendo que es el sufrimiento al que se combate por medio del perdón, no al ser humano que lo produjo: “El cristianismo radical en su lucha contra el mal, distingue entre el mal que hay que eliminar y el ser humano que puede llegar a liberarse del mal que lo atrapa” (De Roux, 2018, p. 114). Es una senda que propicia un cambio en el ser humano que ha ocasionado el daño y la víctima que lo padeció en donde mutuamente se transforman hacia una versión más humana de sí mismos.

Sin embargo, se comprende que el perdón no es fácil. En ocasiones y frente a actos de dolor infringidos durante la guerra parece imposible alguna reconciliación. De igual

manera, el mismo acto de perdonar cuando se pide y se da, nace desde condiciones honestas de verdad. No obstante, el odio destruye la vida de quien lo padece, genera amargura y deshace las esperanzas. El deseo de una condena cruenta para el victimario emerge desde el deseo de venganza por parte de la víctima (De Roux, 2018) Por su parte, el perdón es gratuito porque nada puede reparar el daño de haber perdido a un familiar o la violencia sufrida en la propia integridad, frente a estos casos y muchos otros, no hay desagravio que sea equiparable (Casalet, 2021).

Se debe tener presente que el perdón no es olvido, nace de la memoria colectiva que genera compromisos comunitarios también. La memoria y la narración llevan a la verdad, desde la cual se pide y se ofrece el perdón (Casalet, 2021). Pero, la memoria del daño continua latente como herramienta social para asumir compromisos mutuos - víctimas y victimarios - que eviten la guerra, pero, sobre todo para garantizar la justicia. Desde esta perspectiva del perdón que nace del acto de narrar la verdad se puede construir el camino para la reconciliación nacional como una acción conjunta de país. No se puede construir una nueva reflexión teológica que busque el olvido de la injusticia, pero tampoco puede ser la teología quien impulse la justicia desde el odio y la venganza (De Roux, 2018).

La teología puede ayudar a liberar al hombre del sufrimiento o ser cómplice de él. Con el simple hecho de ser indiferente frente a los problemas acuciantes que afectan a la humanidad ya está tomando partido. No se pretende afirmar que existen teologías más importantes que otras. Por el contrario, es hacer presente la necesaria relación que debe existir entre los conceptos fundamentales para la fe con la vida real del sujeto que está inmerso en un contexto determinado. Entre más inteligible y distante sea un discurso teológico, más evidente se hace la apatía del teólogo que esta atrás de la reflexión.

Referencias

- Boff, L. (1978). *Pasión de Cristo, pasión del mundo*. Vozes.
- Boff, L. (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. Sal Terrae.
- Bottigheimer, C. (2015). *¿Cómo actúa Dios en el mundo? Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza*. Sígueme.
- Buitrago, F. (2018). *La acción de Dios frente el sufrimiento humano*. USTA.
- Casaleth, A. (2022). *El contexto del proceso de paz en Colombia. Una lectura teológica desde la racionalidad anamnética*. [Tesis de maestría, Universidad Javeriana] Repositorio institucional Javeriano. <http://hdl.handle.net/10554/59208>.
- Castaño, A. (2010). *Evangelio de Marcos. Evangelio de Mateo*. Verbo Divino.
- Carrillo, S. (2010). *El Evangelio según san Mateo*. Verbo Divino.
- Comisión de la Verdad. (2022). Convocatoria de la paz grande. En K. Ganem (Ed.), *Hay futuro si hay verdad. Informe final de la comisión de la verdad, la Convivencia y la No Repetición, Tomo I*. (pp. 11–17). Comisión de la Verdad.
- Concilio Vaticano II. (7 de diciembre de 1965) *Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- De Mier, F. (1993). *Trilogía de la pasión. Pasión de Dios, de Cristo y del hombre*. Publicaciones Claretianas.
- De Roux, F. (2018). *La audacia de la paz imperfecta*. Ariel.
- Dillmann, R. (2012). *Comentario al evangelio de Lucas: un comentario para la actividad pastoral*. Verbo Divino.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos, Tomo I*. UCA.
- Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Sal Terrae.
- Espinosa, J. (2016). Johann Baptist Metz y La Teología Cristiana “Después de Auschwitz” En *Cuestiones Teológicas*, 43 (99). 133-147.
- Fidalgo, J. M. (2017). La cuestión del mal. En J. M. Fidalgo, *Teología de la creación* (pp. 162-173). EUNSA.

- García, F. (2003). El libro del Génesis. En J. Sánchez (Ed.), *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (pp. 67-129). Verbo Divino.
- George, A. (1987). *El evangelio según san Lucas*. Verbo Divino.
- Gutiérrez, G. (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Centro de estudios y publicaciones (CEP).
- Grelot, P. (1975). *Hombre ¿quién eres?* Verbo Divino
- Haag, H. (1981). *El problema del mal*. Herder.
- Irrazabal, D. et, al. (2016). Tema monográfico. Sufrimiento y Dios. En *Concilium*, 366. 5-7. Verbo Divino.
- Jonas, H. (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder.
- Kung, H. (1974). *La Encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Herder.
- Juan Pablo II. (1984). *Salvifici Doloris*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html
- Levoratti, A. (2005). Génesis. En *Comentario bíblico Latinoamericano. Antiguo Testamento, V. I* (pp. 363-420). Verbo Divino.
- Martínez, J. & Flores, H. (2015). El compromiso moral del creyente en un contexto latinoamericano. Hacia un compromiso liberador. *Revista Albertus Magnus*, 4(2), 221–239. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2013.0002.04>
- Metz, J. (1979). *La fe, en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política para nuestro tiempo*. Cristiandad.
- Metz, J. (1982). *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*. Sígueme.
- Metz, J. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Sal Terrae.
- Moltmann, J. (1975). *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Sígueme.
- Neusch, M. (2010). *El enigma del mal*. Sal Terrae.
- Pabón, J. (2011). Memoria, Hermenéutica y Justicia Anamnética. En *Amauta*. 17. 135-150.
- Pérez, J. et al. (2019). La hermenéutica y la fenomenología en la investigación en ciencias humanas y sociales. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 19(37), 21-30.
- Pikaza Ibarondo, X. (2013). *Comentario al evangelio de Marcos*. CLIE.

- Quevedo, A. (2019). El problema del mal: la nueva teodicea como dinamizadora de la práctica cristiana. *Albertus Magnus*, X (2), 85-105.
- Rosolino, G. et al. (2008). Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz. En *Teología y Vida*, (59). 575 – 603.
- Sánchez, G. (Cor.) (2010). *Bojayá: La guerra sin límites*. Taurus.
- Saldaña, M. (2013). *Rutina habitada. Vida oculta de Jesús y cotidianidad creyente*. Sal Terrae
- Santamaría J. (2017). La victimidad como ‘lugar teológico’. Apropiación teologal desde Ignacio Ellacuría. *Theologica Xaveriana* 184. (pp. 481-508).
<https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-184>
- Sardiñas, L. (2016). Una hermenéutica de la cruz de Jesús desde el "realismo político". *Revista Albertus Magnus*, 6(2), 297–324. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2015.0002.03>
- Sayão, L. (2012). *O problema do mal no Antigo Testamento. O caso de Habacuque*. Hagnos.
- Schelkle, K. (1975). *Teología del Nuevo Testamento I*. Herder.
- Schókel, L. (1971). *Job*. Cristiandad.
- Schókel L. & Sicre, J. (2002). *Job. Comentario teológico y literario*. Cristiandad.
- Sobrino, J. (2010). *Jesucristo Liberador. Lectura histórico – teológica de Jesús de Nazaret*. Vozes.
- Varone, F. (1985). “El dios sádico” ¿Ama Dios el sufrimiento? Sal Terrae.
- Vélez, et, al. (2014) El desplazamiento forzado: un desafío a la pastoral (sub)urbana. *Franciscanum* 56 (161). 221-261.
- Von Balthasar, H. (1997). *Teodramática. Prolegómenos 1*. Encuentro.
- Von Balthasar, H. & Guissani, L. (1981). *El compromiso del cristiano en el mundo*. Encuentro.
- Von Rad, G. (1982). *El libro del Génesis*. Sígueme.
- Wilfred, F. (2016). La función de la teología en las luchas por un mundo más equitativo e inclusivo. En *Concilium*, 364. 10-19. Verbo Divino.

Zechmeister, M. (2019) Hacer Teología desde las Víctimas. En O. Elizande & R. Hermano & D. Moreno (Ed.) *Los clamores de los pobres nos interpelan*. (pp 317-324). Amerindia.