

Tengo cáncer, ¿dónde está Dios?: Una reflexión sistemático-teológica acerca de la acción de Dios y el poder transformador de la oración

Author: Diego de Kisai Haro Martin

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:106921>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2016

Copyright is held by the author, with all rights reserved, unless otherwise noted.

TENGO CÁNCER, ¿DÓNDE ESTÁ DIOS?
Una reflexión sistemático-teológica acerca de la acción de Dios y
el poder transformador de la oración
I HAVE A CANCER, WHERE IS GOD?
A Systematic-Theological Reflection about God's Action and the
Transforming Power of Prayer

A Thesis for the S.T.L. Degree
Boston College School of Theology and Ministry

By: Diego de Kisai Haro Martín, SJ

Co-Mentors: F. André Brouillette, SJ
Margaret Eletta Guider, OSF

April 8th, 2016

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	3
I. EL CÁNCER: CONCEPTO, FENOMENOLOGÍA Y TEOLOGÍA	5
1. Conceptualización del cáncer	5
1.1. En torno a una definición	5
1.2. Una mirada bíblica sobre la enfermedad	8
2. Fenomenología y significación	11
2.1. El cáncer en el mundo.....	11
2.2. ¿Es el cáncer la antesala del final de la vida?	13
3. La enfermedad en la creación	15
3.1. ¿Es posible un mundo sin enfermedad?.....	16
3.2. Una visión cristológica de la creación	18
II. LA ACCIÓN DE DIOS	20
1. ¿Una o varias acciones de Dios?.....	22
2. ¿Cómo actúa Dios?.....	26
2.1. ¿Intervencionismo?.....	28
2.2. ¿Causalidad?	31
2.3. ¿Leyes naturales?	34
2.4. ¿Finalidad?.....	35
2.5. ¿En el tiempo?.....	38
3. Dios actúa amando, creando.	41
III. LA ORACIÓN DE PETICIÓN	47
1. La oración de petición en la Escritura	48
1.1. Antiguo Testamento	48
1.2. Nuevo Testamento	50
1.3. La oración en la enfermedad	54
2. La oración según los Padres de la Iglesia	56
3. Consideraciones actuales de la oración de petición	59
3.1. ¿Tiene sentido pedir a Dios? Problemas con los atributos divinos	60
3.2. La oración es relación.....	65
3.3. ¿Qué pedir?	66
3.4. La indiferencia ignaciana	68
3.5. La gracia del sacramento de la unción de los enfermos	70
3.6. Una propuesta final sobre la oración	72
IV. LA INTERRELACIÓN ENTRE LA ACCIÓN DE DIOS Y LA ORACIÓN DE PETICIÓN EN EL CONTEXTO DEL CÁNCER	76
1. La imagen de Dios ante el sufrimiento, ¿una imagen distorsionada?	76
2. Una sociedad que teme los límites humanos	79
3. Dios no explica, actúa	82
4. Conclusión: Rezar para dejarse transformar por la acción de Dios	83

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es tratar de comprender y argumentar si en una situación de cáncer tiene sentido, desde una perspectiva teológica, creyente y humana, esperar una acción de Dios concreta como consecuencia de la oración de petición. Para ello serán objeto de análisis tanto la acción de Dios en la creación, como la oración de petición. El cáncer constituirá el contexto desde donde analicemos la interacción entre los dos elementos anteriores.

La tesis se divide en cuatro capítulos. El primero trata de desentrañar qué entendemos por cáncer y, tras una breve aproximación fenomenológica, cómo entender teológicamente este fenómeno dentro de la creación. El segundo capítulo aborda directamente la acción de Dios en la creación: cómo se produce y cómo podemos identificarla. El tercer capítulo centra su atención en la oración de petición. El último capítulo intenta proponer una conclusión que permita contestar a la cuestión que se plantea desde en el mismo título de esta tesis: ¿dónde está Dios y qué puedo esperar de Él?

La metodología seguida en este trabajo trata de partir de la Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia en aquellos aspectos que atañen más directamente a los asuntos tratados en la tesis. El peso de la bibliografía de carácter teológico es muy notable y es, en el fondo, el que nos ayuda a interpretar mejor las tres fuentes primarias ya mencionadas. Otras fuentes bibliográficas que exceden el campo teológico también han sido utilizadas, especialmente en el primer y segundo capítulos. Al final de cada capítulo trato de ofrecer una propuesta personal de lo tratado en el mismo una vez expuesto el grueso de la cuestión.

¿Por qué el cáncer? ¿Por qué no la enfermedad en general? Es evidente que esta misma tesis podría abrir su espacio de reflexión a la enfermedad y, probablemente, muchas

de las ideas aquí expuestas se mantendrían más o menos igual. Sin embargo, creo que concretar mi atención en el cáncer obedece a una serie de factores que, por si solos, creo que justifican mi elección.

El primer factor es que como persona que en un momento de su vida padeció cáncer tengo un especial interés por estudiar algo que experimenté entonces. Digamos que fue el cáncer el que me llevó a las cuestiones teológicas aquí planteadas. Por otro lado, el cáncer es una enfermedad ciertamente particular. Como se verá bien pronto, afecta a buena parte de la población mundial más allá de su riqueza, cultura, fisonomía, sexo e incluso edad, aunque la mayor concentración se produzca en la senectud. Por otro lado, el cáncer es lo suficientemente grave como para ponernos delante de las cuestiones sobre la muerte y la vida. El cáncer es una enfermedad antigua, digamos que no es un fenómeno nuevo en nuestra historia, aunque los números no hacen hoy sino aumentar más que nunca. El cáncer no siempre da la cara y eso lo hace más temido e incomprendido. Por último, el cáncer, muchas veces, saca a la luz preguntas últimas que la teología intenta responder desde la perspectiva creyente.

En definitiva, el cáncer tiene aparejadas una serie de connotaciones y significados que la convierten en una enfermedad con la entidad suficiente como para generar una tesis centrada en él. Evidentemente, si las conclusiones que podamos extraer sobre este trabajo, se pueden extrapolar o adaptar a otras situaciones de enfermedad o sufrimiento, entonces creo que habremos conseguido un segundo objetivo nada desdeñable. De momento, centrémonos en nuestro primer objetivo que es saber dónde está Dios en medio de una situación de cáncer y si tiene sentido rezar y esperar, por su parte, alguna respuesta.

I. EL CÁNCER: CONCEPTO, FENOMENOLOGÍA Y TEOLOGÍA

Este primer capítulo tiene un triple objetivo, presentar una definición de lo que entendemos por cáncer; una breve fenomenología sobre el cáncer; y, finalmente, una reflexión teológica en torno a la enfermedad en general.

Considero que es necesario, en primer lugar, aclarar el significado que aplicamos al cáncer ya que, como se verá, jugamos con un concepto del mismo que no es unánime. Por otro lado, necesitamos conocer, aunque sea muy sucintamente, en qué situación nos encontramos como sociedad e individuos respecto al cáncer; de ahí que bajemos a la concreción de algunos datos que me parecen relevantes. Por último, querremos saber cómo considera la teología, tanto a nivel antropológico como cosmológico, la enfermedad. En el fondo, la teología no ofrece distintas respuestas ante distintas enfermedades. Pero esto no invalida esta aproximación que luego podremos aplicar al cáncer.

1. Conceptualización del cáncer

1.1. En torno a una definición

Según la OMS:

El cáncer es un proceso de crecimiento y diseminación incontrolados de células. Puede aparecer prácticamente en cualquier lugar del cuerpo. El tumor suele invadir el tejido circundante y puede provocar metástasis en puntos distantes del organismo. Muchos tipos de cáncer se podrían prevenir evitando la exposición a factores de riesgo comunes como el humo de tabaco. Además, un porcentaje importante de cánceres pueden curarse mediante cirugía, radioterapia o quimioterapia, especialmente si se detectan en una fase temprana”¹.

Lo primero que llama la atención en esta definición es la ausencia del término “enfermedad”. Sólo en las líneas finales, cuando se habla de que los cánceres “pueden

¹ <http://www.who.int/topics/cancer/es/> (26.2.2016).

curarse” entonces se puede intuir que está hablándose de una enfermedad. Hasta entonces simplemente nos describe lo que sucede con las células y los factores que pueden provocar ese crecimiento descontrolado de las mismas. La ACS (American Cancer Society), cuando define lo que es un cáncer, da un paso más y dice:

Cancer is not just one disease. There are many types of cancer. Cancer can start in the lungs, the breast, the colon, or even in the blood. Cancers are alike in some ways, but they are different in the ways they grow and spread².

Por otro lado, la AECC (Asociación Española contra el Cáncer) sin embargo sí habla de enfermedad cuando define cáncer³. La SFC (Société Française du Cancer) ofrece una definición de carácter historicista (origen del término, derivaciones de significado a lo largo de la historia, etc.) en la que el término más repetido es tumor⁴. El departamento de Salud de la Comisión Europea ofrece cada año un glosario de términos. Si consultamos por el término cáncer⁵ se subraya que es un término muy genérico para distintos tipos de enfermedad. Todas estas definiciones, sin embargo, coinciden en describir que lo característico del cáncer es la reproducción anormal de las células.

Dicho esto, quisiera concretar aquí cuál es el concepto con el que voy a trabajar. Lo primero que quiero dejar claro es que el cáncer es una enfermedad. Es una enfermedad porque su desarrollo habitual conlleva una disminución de la salud aunque no solo. El cáncer, como veremos afecta también a la propia percepción personal y social que se tiene de la vida tanto a nivel físico, como también espiritual, cultural y mental; y es en este

² <http://www.cancer.org/cancer/cancerbasics/what-is-cancer> (26.2.2016)

³ <https://www.aecc.es/SobreElCancer/elcancer/Paginas/Elcancer.aspx> (26.2.2016)

⁴ <http://sfc.asso.fr/le-dictionnaire-du-cancer?page=3&p=2> (26.2.2016).

⁵ http://ec.europa.eu/health/scientific_committees/opinions_layman/electromagnetic-fields2015/fr/glossaire/abc/cancer.htm (26.2.2016).

sentido que hablamos también cuando nos referimos a la enfermedad. Algunos autores, como D. Tacey consideran que el cáncer es primeramente una enfermedad del espíritu y, secundariamente del cuerpo, de ahí que el modelo médico, según este autor, tenga poco que hacer para curar, aunque la medicina ayude a aliviar el sufrimiento y a reducir ciertos síntomas⁶. Tal vez la propuesta de Tacey pueda parecer muy extrema, pero ayuda a recordar que el cáncer no es sólo una enfermedad física, es mucho más eso. La huella que deja en la persona es mucho más profunda que el simple sufrimiento físico. Aquí, lo importante, como veremos, será preguntarnos qué significa que una persona está enferma o no. ¿Es una cuestión que pueda medirse por un TAC (tomografía axial computarizada), por una analítica? La curación y la enfermedad es un proceso complejo que no sólo recoge factores físicos, sino también psíquicos, culturales y espirituales.

De hecho, quizá sólo hoy y en algunas latitudes, puede parecer que la enfermedad no es mucho más que una disfunción de nuestro cuerpo al que, básicamente, hay que administrar un tratamiento médico concreto. Para muchos la enfermedad no es más que un obstáculo, a veces doloroso y tedioso, en el camino de la vida que, una vez superado, no requiere más atención que la necesaria para eliminar las posibles secuelas y no volver a enfermar. Esta comprensión de la enfermedad, además de ser muy pobre, genera una verdadera crisis existencial cuando no hay remedio médico al alcance o éste tiene un poder limitado e incierto. La enfermedad también hace tambalear nuestras seguridades cuando el tratamiento es largo, difícil y doloroso. La incertidumbre de volver a sanar o una dura y/o larga convalecencia y/o complicada intervención quirúrgica o médica son los escenarios en los que el ser humano de nuestro siglo y de las sociedades más tecnificadas puede descubrir

⁶ D. J. Tacey, *Gods and Diseases : Making Sense of Our Physical and Mental Wellbeing* (London; New York: Routledge, 2013), 27–28, 44.

otras caras de la enfermedad. En el trasfondo de toda esta historia, encontramos el sentimiento de debilidad e impotencia en una cultura occidental que, según J. Pilch, enfatiza el hacer o lograr, el individualismo, la orientación hacia el futuro, el dominio sobre la naturaleza y una visión de la naturaleza humana como neutra o buena⁷.

R. Clifford se refiere de esta manera a lo dicho hasta ahora: si imaginamos una noticia de prensa en la que se nos refiriera una enfermedad, probablemente hoy sólo atenderíamos un primer párrafo en el que se nos diera a entender el diagnóstico médico y su interpretación. Tal vez se escribiría y se atendería a un segundo párrafo que refiriera las interpretaciones psicológicas, religiosas, familiares, sociales de la enfermedad; pero muy probablemente esto no lo consideraríamos determinante por no ser “objetivo” desde un punto de vista científico, ya que no puede ser demostrado científicamente⁸. Con esto se quiere significar que la comprensión de la enfermedad, muchas veces, queda enmarcada básicamente en ese primer párrafo que nos habla de las causas biológicas que causarían ese diagnóstico. Sin embargo, esto no ha sido siempre así, ni lo es hoy en todo el mundo, ni lo puede ser para la teología.

1.2. Una mirada bíblica sobre la enfermedad

La teología no sólo está interesada en la perspectiva médica del cáncer, sus intereses van más allá de la medicina. Por eso, a la hora de tratar con el cáncer, necesitamos acudir a otras fuentes distintas a la medicina. Las fuentes propias de la teología son la Escritura, la

⁷ J. J. Pilch, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999), 6.

⁸ Estas reflexiones me fueron comunicadas por el Prof. Dr. F. Richard Clifford, SJ en las conversaciones mantenidas con él a raíz del curso *A Biblical Approach to Illness*, en la primavera de 2015, Boston College, STM.

Tradición y el Magisterio. En este punto me centraré sobre la perspectiva bíblica de la enfermedad.

Para llegar a una definición de la enfermedad en la Biblia debemos recurrir a ciertas generalizaciones que, por otro lado, dadas las fuentes que tenemos, son la única manera de llegar a una conclusión con valor. Lo primero que llama la atención es que la Escritura entiende la enfermedad como un fenómeno en el que lo médico, lo religioso y lo social se mezclan. Por eso, cuando en la Biblia se nos habla de que alguien sufría una enfermedad hemos de estar alerta respecto lo que ello puede significar y huir, como advierte G. Lohfink, de cualquier intento de hacer una lectura literal como si de un libro de historia médica se tratara, de lo contrario nuestra lectura tendrá serias limitaciones⁹.

En el antiguo Israel las enfermedades más comunes parecen haber sido las anemias, la malaria, los problemas dentales y artríticos, las enfermedades inducidas por la contaminación del agua (cólera, gusanos intestinales, ectoparásitos que producían erupciones que se clasificaban como lepra), envenenamientos fruto de algunas comidas no saludables, e infertilidad¹⁰. Este dibujo es lo que la paleopatología nos ha permitido, con sus limitaciones, comprender. Sin embargo, hay otro dibujo mucho más interesante cuando nos referimos a la idea de salud que entonces se manejaba en el contexto del Israel antiguo. La salud, entonces, se comprendía también en relación con las nociones de puridad e impuridad, sin que por ello podamos identificar la enfermedad con lo que se consideraba

⁹ G. Lohfink, *Jesus of Nazareth: What He Wanted, Who He Was* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2012), 131.

¹⁰ H. Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Harvard Semitic Museum Publications (Atlanta, Ga: Scholars Press, 1995), 236–238.

sucio o impuro¹¹. Por otro lado, la enfermedad está vinculada, no pocas veces, a influencias demoníacas y a lo que sería la antesala de la muerte.

Podemos reconocer una especie de sistema de salud en el que el profeta o el hombre de Dios tienen un importante rol debido a su acceso especial a Dios. La enfermedad es entendida como algo mandado y controlado por Dios, y por eso no hay interés por los síntomas o la prognosis de las distintas enfermedades. La muerte y la vida, para el antiguo israelita, están relacionadas con la voluntad de Dios, y esta es la idea que se transmite en la Escritura¹².

La salud, para la Escritura, es un estado que se vive no de manera individual sino relacional. La enfermedad no es una cuestión sólo de la persona que la padece, afecta o puede afectar a la familia y entorno social del enfermo. Es un estado que hace referencia al pasado y al presente, es un estado que no podemos controlar que se entiende dentro de una naturaleza humana que puede ser tanto buena como mala. Así, la salud es un completo bienestar antes que una restauración de la actividad o desempeño individual¹³. Por eso, la enfermedad, para la Escritura siempre se entiende como algo que concierne al ser de la persona y no tanto a la imposibilidad de hacer determinada actividad. Hablamos de una concepción ontológica en la que no se está enfermo, sino que se es enfermo.

En este sentido, nos encontramos en una cierta disyuntiva cuando queremos enfocar la enfermedad, y en concreto el cáncer, desde un punto de vista teológico, pues el soporte escriturístico maneja una comprensión del fenómeno bastante ajena al contexto occidental actual. ¿Es entonces la enfermedad un concepto cultural? Me inclino a pensar que también,

¹¹ J. Klawans, "Concepts of Purity in the Bible" in A. Berlin & M. Zvi Brettler (ed.), *The Jewish Study Bible*, Second edition. (Oxford: New York, New York, 2014), 1999–2001.

¹² Cf. Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East*, 260–299.

¹³ Pilch, *Healing in the New Testament*, 8.

en este sentido, aunque sólo miráramos a la enfermedad desde el punto de vista médico, me inclinaría más bien por la senda apuntada por la antropología médica, la cual define la salud o la enfermedad según lo entiende la cultura concreta observada¹⁴.

Las barreras entre lo sano y lo enfermo son muy relativas al contexto cultural en el que se vive. Por eso cualquier definición de enfermedad será siempre relativa y tal vez por eso algunos opten por evitar el vocablo enfermedad cuando se refieren al cáncer. No es esta mi opción, entre otras cosas, porque mi intención no es manejar un concepto únicamente de carácter biológico sobre la enfermedad, sino jugar con un concepto abierto en el que no sólo la mengua en la salud física sea lo que defina la enfermedad, sino también otro aspectos que afectan a la psicología personal y comunitaria, la espiritualidad y la cultura.

La enfermedad es ambivalente, pues así como es contraria a la vida, también puede ser un espacio, paradójicamente, abierto a la vida. En la enfermedad se experimenta con fuerza que no hay nada humano que sea meramente físico, sino que lo físico, lo psicológico y lo espiritual se superponen¹⁵.

2. Fenomenología y significación

2.1. El cáncer en el mundo

El diagnóstico de cáncer es uno de los que más miedo e incertidumbre producen. Para el imaginario de muchas personas el cáncer significa dolor, incapacidad, pérdida del cabello, descontrol de las funciones corporales, fatiga, aislamiento y una muerte inminente. Es verdad que los avances médicos y farmacológicos tanto para la prevención como para el tratamiento han abierto muchas esperanzas. La ratio de supervivencia después de

¹⁴ Ibid., 24.

¹⁵ J. Carmody, *A Theology of Illness*, Warren Lecture Series in Catholic Studies, No. 26 (Tulsa, Okla: University of Tulsa, Warren Center for Catholic Studies, 1993), 2.

diagnosticarse el cáncer ha aumentado, pero no es lo mismo hablar, por ejemplo de un cáncer de próstata (90%) que de pulmón (15%). Por tanto, dependiendo del cáncer y del estadio en el que se encuentre, la situación puede ser muy distinta¹⁶.

Los factores que explican la posibilidad de desarrollar un cáncer son múltiples. Los hay externos (tabaco, sustancias químicas, radiación, virus) como internos (hormonas, condiciones de inmunidad, obesidad, genética). Esta multiplicidad factorial provoca que sea muy difícil la prevención, porque, de hecho, cada vez queda más claro que son varios los factores que interactúan sin “dar la cara” en el intervalo de diez o más años. Resulta casi imposible saber qué factor concreto motivó la mutación que luego dio lugar al cáncer¹⁷.

Según la OMS, en 2012 hubo unos 14 millones de nuevos casos de cáncer y 8,2 millones de muertes relacionadas con él. Se prevé que en los próximos años el número de casos aumente un 70%. Más del 60% de los nuevos casos anuales se producen en África, Asia, América Central y Sudamérica, continentes que albergan más del 84% de la población mundial. Europa, América del Norte y Oceanía, con más del 15% de la población mundial registran un 40% de los nuevos casos de cáncer. Las primeras regiones representan el 70% de muertes por cáncer en el mundo¹⁸.

Más allá de los números, cabe destacar que el cáncer es un fenómeno global que afecta tanto a las sociedades más avanzadas económicamente como a las menos avanzadas. Es cierto que las primeras tienen una red sanitaria que permite diagnosticar y tratar más fácilmente el cáncer, pero con todo, no podemos concluir que esta sea una enfermedad de ricos o de pobres. Sencillamente es una enfermedad que hoy por hoy afecta tanto a hombres

¹⁶ H. G. Koenig, *Handbook of Religion and Health*, 2nd ed. (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2012), 439–440.

¹⁷ *Ibid.*, 440.

¹⁸ <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs297/es/> (16.3.2016).

y mujeres de la más diversa edad, aunque el 77% de los cánceres se desarrollan en personas con más de 55 años¹⁹. Si tenemos en cuenta que las poblaciones de muchos de los países del primer grupo (África, Asia, América central y del sur) son, con algunas excepciones, grupos de población más bien joven, parece que entonces los datos nos arrojan nuevos matices. Lo que no admite matices es la cuestión del tratamiento, pues aquí sí las diferencias económicas, sociales y culturales marcan una brecha muy notable.

Pero no sólo son factores físicos los que explican el desarrollo del cáncer, también los hay psicológicos. La psicología humana puede jugar un papel clave al descubrirse que afecta a las funciones inmunes y hace al cuerpo más susceptible de padecer cáncer. El pesimismo y el optimismo afectan a la prognosis y superación de la enfermedad²⁰. Aquí factores coyunturales como las guerras, las hambrunas, los procesos migratorios, la falta de trabajo y vivienda, los desastres naturales pueden constituir un caldo de cultivo favorable para debilitar no sólo la parte física, sino también mental, de nuestro cuerpo y, por ende, ser más proclives a padecer cáncer.

2.2. ¿Es el cáncer la antesala del final de la vida?

En una sociedad donde la muerte trata de ser enterrada o disimulada es lógico que el cáncer genere algo más que preocupación. El cáncer, por mucho que los tratamientos avancen, sigue asociándose con el final de la vida como una posibilidad real. Esto genera en el individuo que desarrolla el cáncer y su entorno múltiples reacciones de angustia por la incertidumbre. Muchos de los pacientes de cáncer tratan de buscar un sentido al sufrimiento que padecen por su enfermedad. El camino que lleva a ello es recorrido de muy diversa

¹⁹ Koenig, *Handbook of Religion and Health*, 442.

²⁰ *Ibid.*, 448.

manera. E. Kübler-Ross, por ejemplo, distingue cinco etapas dentro de las experiencias de dolor y sufrimiento: negación, ira, negociación, depresión, aceptación. Un estudio de M. Oosterwijk (2004), por otro lado, recogía estas declaraciones entre los pacientes de cáncer de pecho a la hora de enfrentar su enfermedad: “Esencialmente he dicho hasta luego”, “No lo quiero saber”, “Probablemente es hereditario”, “Me hará fuerte”, “Es lo que hay”, “Estoy enfadada”, “Siempre he mantenido una vida sana”, etc.²¹ Lo que vemos aquí es que las reacciones, más allá de ser distintas, todas buscan, de alguna manera un sentido. Incluso en la resignación o la comparación, siempre existe la búsqueda de un relato que justifique o llene el vacío que genera un diagnóstico como es el de cáncer.

Pero no sólo la muerte es una posibilidad, también preocupa, y mucho, el sufrimiento bien sea por el tratamiento o bien por el desarrollo propio del cáncer. Ese sufrimiento puede provocar en el creyente una crisis que se refleje en la visión acerca de cómo, cuándo y por qué Dios actúa o no en el mundo. El sufrimiento nos trastoca porque en el fondo, de alguna manera, estamos convencidos de que el mundo tiene un orden y la vida sentido. Es lo que R. Rice denomina como *basic existential faith*. El sufrimiento tiene siempre facetas de la experiencia que desafían toda comprensión, por eso es más correcto hablar del misterio del sufrimiento que del problema. Mientras que el problema deviene como algo más manejable y comprensible en la medida en que pensamos en él, el misterio como sufrimiento se convierte en algo más profundo y difícil de comprender y explicar²². Cuando se habla de cáncer también se alude al dolor. Un dolor que no es sólo externo, sino

²¹ H. W. M. Van Laarhoven: “Religious and Nonreligious Coping among Cancer Patients”, *Journal of Empirical Theology* 22, no. 2 (2009): 197, 199.

²² R. Rice, *Suffering and the Search for Meaning: Contemporary Responses to the Problem of Pain* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2014), 19–24.

también interno y que son en parte los que alimentan, junto a la angustia por la posible muerte, el sufrimiento.

En definitiva, el cáncer, no siendo la única, es una de las enfermedades que nos ponen justo en el borde que hay entre la muerte y la vida. Es además una enfermedad que, como ya hemos comprobado, afecta cada día a más personas más allá de su nivel económico, social, cultural, religioso. En efecto se concentra en las personas de mayor edad, pero no sólo. En este sentido creo que son sobradas las razones para que quienes se enfrentan a esta enfermedad y quienes acompañan o tratan a los que la padecen se pregunten: ¿dónde está Dios? ¿Qué hace? ¿Escucha realmente nuestras oraciones? ¿Tiene sentido esperar algo de Él? Esto será lo que abordemos en los próximos capítulos.

Antes de continuar, vamos a hacer una digresión en torno a la enfermedad y la creación. Esto es importante porque antes de estudiar cómo actúa Dios ante la enfermedad, será importante saber si tiene sentido encontrarla, en su propia creación; sobre todo teniendo en cuenta que su Hijo curó a muchos enfermos y que Dios mismo en el AT se muestra como un Dios también sanador.

3. La enfermedad en la creación

¿Por qué en una creación que es buena (Gen 1,31) a los ojos de Dios hay espacio para la enfermedad? ¿Tiene algún sentido la enfermedad dentro de la creación? Tras estas preguntas hay una comprensión de la enfermedad como algo que no es bueno y que, por lo tanto, no parece casar con la idea de una creación buena. Puede parecer un absurdo y hasta una falta de respeto preguntarse por la bondad o no de la enfermedad, pero lo cierto es que debemos contestar esta cuestión para entender, a continuación, cómo la acción creadora de Dios no se contradice con la enfermedad.

La enfermedad no es algo que Dios quiera, y por tanto podemos considerarla, desde un punto de vista teológico, como algo que en sí no es bueno. Las múltiples curaciones de Jesús (Mc 9,14.-29; Jn 9,1-41; Lc 5,12-16; Mt 15,29-31) o las múltiples historias de curación que aparecen en el AT y en las que interviene Dios (2 Re 5; Job 2,7-10; 42,10.16-17; Is 35,5-6; 2 Cro 29,19-23) nos los confirman. La enfermedad existe desde el inicio de la creación. El mismo cuerpo de los seres vivos contiene un sistema inmunológico que lucha contra la enfermedad, pero eso no le garantiza la superación de la misma. La enfermedad, y en concreto el cáncer, por tanto, sigue cuestionando esta creación buena y llamada a la vida.

3.1. ¿Es posible un mundo sin enfermedad?

¿Por qué no pudo crear Dios un mundo sin sufrimiento, sin enfermedad? ¿Era necesario? Podemos decir, de entrada que, en un mundo que no es perfecto, la enfermedad es una posibilidad, lo cual no conlleva inmediatamente que tengamos que dudar de la bondad de la creación.

Aunque no es nuestro propósito adentrarnos en el problema del mal, sí tenemos que dar un apunte general para que una concepción confusa del mal no nos lleve a error. P. Fdez. Castela, al que seguimos en estas líneas, insiste en que el mal es siempre algo valorativo o relacional. El mal no es “una realidad en sí”, sino que es una afección privativa que, como daño, dolor o culpa, muestra la ausencia de lo que “debería ser”. El mal es siempre mal para alguien²³. Para que se entienda mejor: hay bien absoluto (Dios) con

²³ P. Fernández Castela pone el ejemplo de la donación de un órgano vital para entender por qué el mal es adjetivo, nunca sustantivo. Cf. P. Fdez Castela, “Antropología Teológica” en Ángel Cordovilla Pérez, *La Lógica de La Fe: Manual de Teología Dogmática*, Biblioteca Comillas. Teología ; 06 (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2013), 219.

realidad óptica, pero el mal absoluto no existe. Ello no significa que objetivamente el mal no se experimente.

Con todo, ¿por qué no pensar en un mundo sin mal, sin sufrimiento? Para A. Torres Queiruga²⁴ existen dos presupuestos que llevan a formular esta pregunta de manera errónea. El primero es que se identifica con la posibilidad de un mundo creado perfecto; el segundo tiene que ver con la omnipotencia divina. El “mundo perfecto”, como señala Fdez. Castelao es un concepto vacío con apariencia de realidad, pues el universo creado es, en cuanto creado, distinto de Dios. Si sólo Dios es perfecto entonces, ¿qué queremos decir con un mundo perfecto? Respecto al segundo prejuicio, me remito al tercer capítulo de este trabajo donde trato este asunto.

Quizá, si la pregunta no es por la posibilidad acerca de un mundo sin mal, debemos preguntarnos por el sentido de este mundo en el que se contienen tantos males. Para el cristianismo, Jesucristo es quien expresa el sentido último de la creación y si algo testimonia Jesús es el combate que Dios creador ha entablado contra el mal en todas sus manifestaciones. Ello no evita que el mal inunde la creación sometida a la caducidad (Rom 8,20-21).

Pero también el mal físico se convierte en un medio de producción de nuevas realidades. Baste recordar el principio de entropía de la creación o la misma evolución y selección natural apuntados por Darwin y sus discípulos. Con todo, Dios asume el riesgo que implica la existencia de su creación porque la fuerza de su amor es más poderosa que la

²⁴ Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar el Mal: de la Ponerología a la Teodicea*, Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión. (Madrid: Trotta, 2011), 62–68.

del pecado. Esa fuerza amorosa se expresa no sólo en el final de la historia sino que ya se experimenta a través de la gracia²⁵.

3.2. Una visión cristológica de la creación

Pero entonces, ¿es buena la creación? Sí, la creación es buena en sí misma por el mero hecho de que Dios, suma bondad, es quien la crea y la sostiene. Ni el virus o bacteria más letal deben considerarse por sí como “mal”. Toda la creación está llamada a la vida. Esa llamada a la vida muchas veces entra en conflicto y precisa que para que unos vivan otros deban morir. Esto provoca, también, que sea muy difícil distinguir en la naturaleza qué fuerzas son constructivas y cuáles destructivas. La parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30.36-43) nos recuerda que no será hasta el final que Dios revele el propósito concreto de Dios y el lugar de toda la creación en ese propósito²⁶.

De momento, esta lucha por la supervivencia, dramática y dolorosa, nos habla de “vencedores” y “vencidos”. En una concepción antropocéntrica del mundo el ser humano debe vencer, y por ello no tiene sentido la enfermedad. En una concepción cosmológica del universo queda menos claro, pero en todo caso, se trata de que “venza” el más fuerte. En una concepción cristológica de la creación la esperanza escatológica es la que permite ir más allá del sufrimiento y la muerte, y por tanto, abrirse a una nueva creación que supera a aquella en la que nos encontramos. Toda la creación está destinada a salvarse, y todas las dificultades y pesares son asumidos por el mismo sufrimiento de Cristo. El sufrimiento no

²⁵ Fernández Castelao, “Antropología Teológica”, 218–229.

²⁶ T. Meadowcroft: “Eternity and Dust? Cancer and the Creative God”, *Pacifica* 27, no. 3 (2014): 304–305.

expresa el deseo de Dios en la creación, puede ser un obstáculo para su fin, pero no puede evitar su nueva realización en la nueva creación escatológica²⁷

El cáncer, en última instancia, tiene su origen en un cúmulo de circunstancias que provocan una mutación celular que deviene muchas veces en tumor. En una creación libre, Dios asume que esto pueda suceder. Que la creación sea libre, no significa que esté abandonada. La gracia de Dios, más allá de lo físico-biológico, pero también contando con ello, es la que permite decir que Dios lucha a través de las mediaciones de este mundo contra ese mal. Quizá la manera que tenga de hacerlo Dios no sea la que nosotros esperamos, pero sin duda es la más eficaz y duradera. La cruz de Cristo, su muerte y su resurrección nos lo siguen recordando.

En este punto, en el que hemos invocado la gracia de Dios como actora indispensable, pero no única, de la lucha contra el dolor, el sufrimiento, el mal y la enfermedad, nos proponemos a continuación reflexionar en torno a esa acción de Dios, una acción que siempre es creadora.

²⁷ Rice, *Suffering and the Search for Meaning*, 150–151.

II. LA ACCIÓN DE DIOS

Cómo actúa Dios, qué significa que Dios actúa y qué queremos decir cuando nos referimos a la acción de Dios van a constituir las preguntas esenciales de este segundo capítulo. Sin embargo, a continuación, diremos con E. Edwards que no podemos decir cómo actúa Dios ni describir la naturaleza interna de ese acto de Dios¹. Lo más que podremos hacer, y no tiene por qué despreciarse, es intentar proponer, a través de las distintas fuentes de la revelación y la teología, una propuesta que intente explicar cómo los efectos de esa acción que sí podemos identificar –aunque no indiscutiblemente–, nos hablan de lo que es la acción divina o acción de Dios.

Que Dios actúa en nuestro mundo no es un dato evidente e imbatible, sin embargo lo contrario tampoco resulta, y es por ello que todavía tiene sentido preguntarse por la acción de Dios incluso más allá de la teología, sin por ello querer cerrar el tema por completo.

De la acción de Dios, incluso antes de decir qué es, no podemos hablar sino desde la analogía, es decir desde la relación. Lo infinito no puede ser expresado totalmente con nuestro lenguaje, lo cual no significa que éste no pueda decir nada significativo respecto a Dios, pues como señala A. Cordovilla:

Si el hombre ha sido creado a imagen de Dios, su lenguaje tiene una capacidad innata para hablar y decir al Creador; más aún cuando esta imagen está destinada en libertad y vocación a hacerse semejante a él en la comunión. El lenguaje humano, aún siendo finito y limitado, no separa ni nos aleja de la realidad, sino que nos conduce a la realidad hacia la que nos señala².

¹ Cf. D. Edwards, *How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Action* (Minneapolis Minn: Fortress Press, 2010), XIV.

² A. Cordovilla Pérez, *El Misterio de Dios Trinitario: Dios-Con-Nosotros*, Sapientia Fidei. 36 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 82–83.

Dicho esto, empecemos nuestro recorrido con una definición de acción. Acción, siguiendo a F. G. Kirkpatrick, puede ser entendida como el intento de modificar el mundo que está a la vez fuera de nosotros y en el que estamos inmersos de manera simultánea³. La acción incluye, entre sus elementos constitutivos, el pensamiento y la intención por parte del agente que realiza dicha acción. Por tanto, cuando hablamos de acción, excluimos todo hecho que ocurra sin que medie la consciencia e intención⁴.

Un paso más nos llevará a intentar describir cómo se produce la acción. Tradicionalmente se ha venido considerando que tras un acto siempre hay una relación de causalidad, sin embargo, la ciencia, la filosofía y la misma teología han puesto en entredicho este aspecto, como veremos más adelante.

Otro aspecto común es que la acción se produce en el tiempo y en el espacio. Esto, que puede ser cierto para las acciones en la creación, veremos que requerirá ser aclarado cuando atribuyamos la acción a Dios, que es eterno y que va más allá de nuestra concepción temporal y espacial, pero que también es capaz de expresarse en estas coordenadas. Antes hemos hablado de intención, pues bien, generalmente se ha entendido que la intención de la acción persigue una finalidad. Por tanto, de suyo es que la acción la realice el agente buscando alcanzar con ella un objetivo, objetivo que presenta la consciencia.

Habrá quien considere que esta definición peca de ser demasiado antropocéntrica, pues parecería que el resto de la creación no realiza acciones. Sinceramente, creo que, como nos va a pasar con Dios, la analogía será la que nos ayude a calificar ciertos intentos por parte de algunos animales de realizar acciones, pero ir más lejos me parece, de

³ F. G. Kirkpatrick, *The Mystery and Agency of God: Divine Being and Action in the World* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 63.

⁴ F. G. Kirkpatrick considera que éstos serían “eventos” (Ibid., 61).

momento, bastante aventurado. Por último, nos queda Dios, y comprobar si nuestro concepto de acción ayuda a comprender y explicar su actividad en el mundo. A ello vamos a dedicar las siguientes páginas en las cuales abordaremos, en primer lugar, si cabe considerar una o varias acciones de Dios, tratar de desentrañar cómo actúa Dios y, finalmente, concluir con una propuesta que considera a Dios actuando amando, creando.

1. ¿Una o varias acciones de Dios?

La Biblia comienza con la creación (Gn 1-2). Antes de decirnos, quién es el Dios en el que creemos, el primer dato que se nos da es el de un Dios que actúa. Si bien sabemos que la composición de este texto podría ubicarse en la época del exilio y postexilio (a partir del VI a.C.)⁵, sin embargo, lo cierto es que la fe del pueblo de Israel llevó a considerar que su más sagrado libro, la Torá, debía comenzar con la creación.

No es mi intención entrar en detalle en la teología de la Creación, pero creo que debemos tomar en consideración alguno de sus puntos, por la importancia que, posteriormente, tendrán de cara a la comprensión de la acción divina.

En ninguno de los dos relatos de la creación que encontramos en Gn, se afirma que Dios haya creado todo de la nada, ni siquiera encontramos dichas referencias en la literatura profética (Is 40-55), salmódica (Sal 8; 104) o sapiencial (Prov 8,22ss; 14,31; Eclo 43,9-11; Ecl 12,1.6s; Sab 1,14; 13,1-7). Sin embargo, sí que empezamos a encontrar referencias a la creación de la nada en el judaísmo del período helenístico que fragua el segundo libro de los Macabeos (2 Mac 7,28). El NT, que concentra cristológicamente el tema de la creación

⁵ Fernández Castela, "Antropología Teológica", 193.

a la luz de la experiencia de la Resurrección, refrenda en Heb 11,3 esta concepción de la *creatio ex nihilo* a la que hacemos referencia⁶.

Una mala comprensión de la creación de la nada es la que lleva a considerar que estamos hablando de un acto del pasado. Sin embargo hay que recordar que la experiencia de la consistencia de todo lo que existe en Dios llevó a la tradición afirmar el concepto de *creatio continua*, dando a entender que la creación de la nada no era un mero acontecimiento. Es más, el acto creador va más allá de un comienzo temporal que identifique inicio temporal del mundo con creación. El término creación engloba dentro de sí el surgimiento, sostenimiento y la consumación como efecto de la resurrección de Cristo de cuanto existe⁷. Este concepto de consumación de la creación significa que todo cuanto existió, existe y existirá en algún lugar del espacio no serán dejados de la mano de Dios cuando todo llegue a su fin. Ello no limita la libertad de la creación, puesto que no se elimina la posibilidad de perdición. Ahora bien, ésta nunca vendrá por parte del Dios creador y salvador.

La acción de Dios por tanto se despliega en la creación creándola y sosteniéndola y cómo tal es única. Por tanto, la acción de Dios es una, la creación. Dentro de esta acción encontramos expresiones de esa acción que podríamos denominar “especiales” con respecto a la acción principal que es la creación⁸. El actor es el mismo, pero los efectos de la acción son particularmente relevantes dentro de la historia de la salvación. Estas “acciones

⁶ Cf *ibid.*, 192–197.

⁷ *Ibid.*, 202. En continuidad con lo defendido por Fernández. Castela, E. Johnson habla de *creatio originallis*, *creatio continuo*, *creatio nova* como de los tres sentidos con los que la teología tradicional ha venido entendiendo la creación (Cf. E. A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury, 2014), 123).

⁸ W. R. Stoeger, “God and Time: The Action and Life of the Triune God in the World,” *Theology Today* 55, no. 3 (1998): 365. Aquí excluyo expresamente las “acciones poderosas” de Dios como respuesta a las oraciones por cuanto entiendo que esas acciones no tienen por qué ser consideradas especiales como más adelante aclararé.

especiales” son la revelación, la encarnación, la resurrección y el don del Espíritu Santo. La especialidad de estas acciones reside en que afectan directamente a las personas de la Trinidad e implican momentos concretos dentro de la misma acción creadora de especial trascendencia dentro de la historia de la salvación. Mi propuesta final tenderá a ubicar estas acciones en relación con la acción principal creadora, y por eso me parece que podemos seguir señalando que la acción de Dios con respecto a la creación es una. Las cuatro que paso a considerar ahora están subordinadas a esa acción principal que es crear.

Estas cuatro acciones, que a continuación analizamos, están estrechamente vinculadas a Jesucristo, sin que por ello las otras dos personas de la Trinidad tengan un papel pasivo, y suponen un punto de inflexión en el relato histórico de la creación. La revelación supone la comunicación de Dios a su creación. Ésta se desarrolla, según K. Rahner, en una doble dimensión: una más histórica, personal y verbal; y otra más interna que se expresa en la profundidad espiritual de cada persona a través de la gracia y que no puede ser articulada en un primer momento, se tiene conciencia de ella y es en un ejercicio posterior que puede ser “traducida” a proposiciones concretas⁹.

La encarnación es el misterio central de la fe cristiana y supone el acto de unión entre la realidad creada y la divinidad de manera que la divinidad se comunica a sí misma a la creación de manera plena¹⁰.

La resurrección, por otro lado, tiene una doble vertiente, la cristológica y la soteriológica. A nivel cristológico la resurrección supone que Jesús ha sido elevado a la perfecta e inmortal glorificación en virtud de su pasión y muerte. La muerte y la resurrección de Jesús constituyen un proceso único cuyas fases están indisolublemente

⁹ “Revelation” K. Rahner, *Dictionary of Theology*, 2nd ed.. (New York: Crossroad, 1981), 444–449.

¹⁰ “Incarnation” *Ibid.*, 233–238.

conectadas (cf. Lc 24,26; Rom 4,25; 6,4ss) y muestran cómo el poder de la muerte en la historia ha sido vencido por Dios. Desde un punto de vista soteriológico, con la muerte y resurrección de Jesucristo principia la glorificación del mundo, en un dinamismo que vincula la suerte de Jesucristo con la del universo; empieza con ello la consumación de la creación, deseada por Dios desde el inicio pero obstaculizada por el pecado y la muerte¹¹.

Pero la resurrección, que es una acción nueva de Dios, no rompe con la acción creadora, conservadora y providente de Dios en el mundo que precedió a la resurrección. No por ello hay que dejar de reconocer que la resurrección nos dé la raíz última de lo que significa que Dios es creador y providente. Dios entra en relación con el mundo *actuando* realmente en él. Los efectos de la resurrección hacen que el tiempo pasado se transforme, iluminándolo y reinterpretándolo, hace posible que ese pasado se haga presente y, sobre todo, tiene incidencia en el futuro cuando llegue el momento de la consumación¹².

El Espíritu está presente en la economía veterotestamentaria. Su misión es conducir la historia a la plenitud de Cristo, es la acción de Dios en el mundo, conduce, guía y sostiene al pueblo de Israel y con él a todas las naciones; y, aunque es el mismo espíritu que Jesús entrega en Pentecostés, lo cierto es que el don del Espíritu, tras la resurrección de Cristo, supone una radical novedad. San Ireneo creo que lo expresa con buena fortuna cuando dice:

El Espíritu con el que fue ungido Jesús y ha estado presente en la humanidad fortaleciéndola y santificándola, se ha ido habituando a habitar en la medida propia del mundo finito, para que cuando sea dado por medio de Cristo a los hombres haya una mayor sintonía e inhabitación entre ambos.¹³

¹¹ “Resurrection of Jesus” Ibid., 440–443.

¹² Cordovilla, *El Misterio de Dios Trinitario*, 185.

¹³ Ireneo de Lyon, *Adversus haeseres* III, 17,1-2.

En definitiva, el Espíritu Santo, presente en la anterior historia de la salvación, se manifiesta ahora en su plena identidad y novedad, asumiendo el protagonismo que le corresponde en el tiempo de la misión y de la Iglesia. Otro aspecto importante es que es Cristo resucitado quien lo entrega, revelándose de esta manera que el Espíritu es del Hijo y del Padre. No es que el Espíritu no fuera aliento para los que vivieron antes del acontecimiento pascual, sin embargo es gracias a éste que ahora el Espíritu conduce a la creación hasta la consumación definitiva (Rom 8,23-28; 1 Cor 15,28)¹⁴.

¿Existe otro tipo de actuación divina “especial”, además de las ya apuntadas? Me parece que no, tanto los milagros, como la providencia, los efectos de los sacramentos creo que pueden considerarse en relación con la acción creadora y que nos hablan más bien de la perspectiva creatural que percibe la acción de Dios.

Ya sabemos que Dios actúa, pero cómo lo hace, de qué manera podemos identificar que Dios actúa y qué podemos esperar de su acción. Éstos van a ser los puntos que a continuación abordemos.

2. ¿Cómo actúa Dios?

Saber cómo Dios actúa, como ya se advirtió más arriba, es una pregunta sin solución satisfactoria. Lamentablemente nuestra posibilidad de conocer es limitada, y no es tanto una cuestión de que nos falte tecnología o carezcamos de inteligencia suficiente, se trata más bien de que estamos abordando lo inabordable. Por tanto, lo que podamos decir siempre caerá en la paradoja de hablar de semejanzas dentro de la mayor desemejanza.

A la hora de desarrollar este apartado quisiera poner mis cartas sobre la mesa. Éstas no son sino unos previos a los que creo que no podemos renunciar. Estos son la libertad, la

¹⁴ Cordovilla, *El Misterio de Dios Trinitario*, 188–203.

moral y la intencionalidad. Estoy convencido de que toda acción de Dios es libre, es moralmente sostenible y tiene una intención concreta. A su vez, es una acción que respeta la libertad, puede ser comprendida desde un punto de vista moral y puede dar sentido, finalidad, a la creación sobre la cual esa acción se desarrolla. Las bases para sostener que ello es así residen en el hecho de que si uno recorre la revelación de Dios en la Escritura puede concluir sin mucha dificultad que el Dios que se nos presenta es libre y soberano, por su propia naturaleza es bueno y tiene para la creación un plan de salvación. Jesucristo es quien nos comunica esta realidad mostrándose libre, bueno y anunciando el Reino de Dios.

Muchos son los distintos modelos propuestos para intentar contestar a la cuestión planteada. Ian Barbour, muy esquemáticamente considera, por lo menos ocho modelos: el clásico, el deísta, el neo-tomista, el kenótico, el existencialista, el lingüístico, el encarnatorio (¿panteísta?) y el procesal¹⁵. Como suele suceder en estos casos, ningún modelo convence completamente, pero cada uno plantea cuestiones que son claves para entender el debate teológico actual e intentar construir una propuesta distinta.

Mi metodología va a ser la de plantear aquellas cuestiones que considero que son más candentes en torno a la acción divina y, desde éstas tratar de llegar a una propuesta. Esas cuestiones son el intervencionismo, la causalidad, las leyes de la naturaleza, la finalidad y el tiempo.

¹⁵ I. Barbour, *Religion in an Age of Science* (San Francisco: HarperCollins, 1990), p. 244 cit. en G. L. Murphy, "The Theology of the Cross and God's Work in the World", *Zygon* 33, no. 2 (1998): 223. En este artículo de Murphy muy sucintamente se explican las características generales de cada uno de ellos.

2.1. *¿Intervencionismo?*

Que Dios interviene en la historia no genera ningún tipo de conflicto si atendemos a la Escritura y la tradición teológica que se refiere a la acción de Dios. Sin embargo, y especialmente a raíz del desarrollo científico y filosófico que viene protagonizando la humanidad desde los siglos XVII y XVIII, “intervención” ha devenido en un término problemático. Según D. Edwards podemos comprender la intervención de Dios como una ruptura sobre la creación con origen ajeno a la misma, o bien a través de la anulación, interrupción o salto de las llamadas leyes de la naturaleza. Cualquiera de las dos posibilidades genera problemas, especialmente cuando como Edwards u otros, consideran que Dios está presente interiormente en toda la creación, no es por tanto un agente externo que podamos convertir en una causa entre otras dentro del universo, porque Dios no es una criatura y por tanto no cabe considerar que Dios actúe al mismo nivel que otras criaturas. De hecho, cuando estos autores hablan de Dios como causa, lo hacen desde la analogía¹⁶.

Ante los diversos problemas que genera el intervencionismo divino en una creación que se presupone autónoma y libre, muchos son los autores que han intentado explicar la acción de Dios a través de modelos que finalmente se han demostrado, paradójicamente, intervencionistas. Es el caso, por ejemplo de R. J. Russell, N. Murphy o J. Polkinghorne que encuentran en la mecánica cuántica un sutil y flexible universo en el cual “una nube de procesos físicos impredecibles” permite interpretar a estos como lugares de apertura ontológica desde los cuales se desarrollaría la acción de Dios¹⁷. Para C. C. Knight¹⁸ el

¹⁶ Edwards, *How God Acts*, 45–47.

¹⁷ R. J. Russell, “Does ‘the God Who Acts’ Really Act? New Approaches to Divine Action in Light of Science”, *Theology Today* 54, no. 1 (1997): 53–65.

modelo que presentan estos autores no evita el intervencionismo divino, pues a la postre tenemos por un lado la creación y por otro a Dios, no terminando de quedar claro si Dios, aunque sea en el campo ontológico de la indeterminación cuántica, determina los eventos cuánticos o no. Para E. Johnson, este modelo, lo que hace es pregonar que Dios influye en las “bisagras” significativas de unos sistemas que están abiertos a múltiples posibilidades¹⁹.

Por otro lado, algunos autores abogan a favor del intervencionismo, pues llegan a la conclusión de que, en algún sentido, todos los agentes necesariamente intervienen e interfieren en la realidad. Para F. G. Kirkpatrick, por ejemplo, resulta absurdo tratar de construir modelos teóricos que se adapten al modelo causal propuesto desde la ciencia a la acción divina. Pero para explicar los actos no necesitamos una lineal o temporal cadena de causas y efectos, sino lo que E. Pols denomina “ciencia jerárquica” o “causalidad vertical”. En ella el acto se desarrolla a través de la creación por el agente. La secuencia causal de relaciones es la que constituye la infraestructura del acto. El agente no actúa “antes” del acto para causar el acto, sino que el acto origina, inicia, una secuencia de ocurrencias. El acto es como la ondulación de una ola a través del espacio. El acto “influye” y se extiende a lo largo del tiempo y el espacio. La acción por tanto, no es causada sino que es una causa en el sentido de causa real, que se origina con el agente. Por eso para Pols la acción del agente no se encuentra en ningún nexo que podamos calificar dentro de los términos causa-efecto.

De esta manera, se entiende que pueda resultar absurdo hablar de un “intervencionismo” que se reduzca a causa y efecto, pues el acto es mucho más que esa

¹⁸ C. C. Knight, *The God of Nature: Incarnation and Contemporary Science*, Theology and the Sciences (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 25.

¹⁹ Johnson, *Ask the Beasts*, 162.

causa-efecto²⁰. La propuesta de Kirkpatrick, que entiendo toma en consideración la metafísica planteada por E. Pols, a mi modo de ver ayuda a salir del estrecho margen del esquema causa-efecto, y en este sentido me parece válida. Sin embargo, las motivaciones que llevan a Dios a intervenir y el sentido de esta intervención quedan, a mi modo de ver, en un espacio algo ambiguo.

La llamada vía neotomista, defendida entre otros por D. Edwards²¹ considera que la actividad creadora de Dios (primera causa) se cumple en y a través de la libre actuación de las causas segundas (creación). Ésta tiene el gran mérito, según I. Barbour, de respetar la integridad del nexos causal natural, pero encuentra dificultades para deshacerse del determinismo divino que impida una auténtica acción aleatoria y libre, aunque si tomamos el azar como causa secundaria entonces el problema desaparecería²². Edwards, frente a aquellos que reclaman una explicación en torno a cómo el obrar creativo de Dios, él responde que no podemos saber ya que lo único que conocemos son los efectos del acto, pero no el acto en sí mismo.

Para Edwards cualquier intento de intentar comprender el acto de Dios es sólo una construcción de nuestras mentes, pues el acto creativo de Dios es Dios. En este sentido, Edwards aboga por una teología del acto divino apofática²³. Ch. Böttigheimer, que también podríamos incluir dentro del modelo neo-tomista, nos sugiere un aspecto clave: la apertura a Dios. Éste autor reconoce que Dios se sirve de causas segundas creadas, pero opera especialmente a través del ser humano, cuya libertad no puede ser refutada²⁴, el cual se abre

²⁰ Kirkpatrick, *The Mystery and Agency of God*, 85–87.

²¹ Edwards, *How God Acts*, 57–75.

²² Johnson, *Ask the Beasts*, 162–169.

²³ Edwards, *How God Acts*, 63.

²⁴ C. Böttigheimer, *¿Cómo Actúa Dios En El Mundo?: Reflexiones En El Marco de La Tensa Relación Entre Teología Y Ciencias de La Naturaleza*, Verdad e Imagen, Teología; 202 (Salamanca: Sígueme, 2015), 173–180.

a la voluntad divina que adquiere forma concreta en el actuar humano. Más adelante tomaremos este aspecto de la apertura de Dios como elemento crucial para entender cómo la acción de Dios produce efectos respetando la libertad de la creación²⁵.

K. Rahner aporta a nuestra cuestión el concepto de *autotrascendencia activa*. Según el autor, la creación tiene la capacidad de devenir en algo más, en trascenderse a sí misma. Por esto, para Rahner Dios no es una causa finita más, sino el vivo, permanente y trascendente fundamento sobre el que se produce el propio movimiento del mundo bajo el dinamismo divino del ser y bajo el poder creativo de Dios. Para Rahner la materia puede trascenderse a sí misma y volver hacia la vida incluso en nuevas formas y especies. Este es, para Rahner, el secreto de la vida²⁶. Un paso más en este sentido lo da E. Johnson, la cual considera el Espíritu de Dios como la persona de la trinidad que habita y provoca que se desplieguen los poderes del amor de Dios. Frente a la clásica consideración del Hijo y el Padre como creadores, Johnson parece abogar por una visión pneumatológica de la creación continua que no debe ser despreciada ya que nos ayuda a comprender mejor el nexo entre la creación y su creador al enfatizar la misión del Espíritu presente en nuestra creación y que nos comunica la acción de Dios²⁷.

2.2. *¿Causalidad?*

Hasta el siglo XVII, la providencia no había sido un concepto que generara excesivos problemas. Sin embargo, a partir del desarrollo de la ciencia y la filosofía modernas vamos a encontrar una enconada oposición. El mecanicismo newtoniano presentaba al universo dentro de una cerrada causalidad en la que cualquier acción *especial*

²⁵ Ibid., 181.

²⁶ K. Rahner, *Theological Investigations*. Vol. 6 (New York: Crossroad, 1982), 148-152.

²⁷ Johnson, *Ask the Beasts*, 177.180.

de Dios se presentaba difícilmente asumible a menos que se admitiera un intervencionismo que, como ya hemos visto, generaba más problemas que soluciones. P. Simon Laplace será quien de un paso más hacia un reduccionismo metafísico y epistemológico que concluya en una naturaleza entendida como un mecanismo impersonal y autónomo. Luego, D. Hume e I. Kant serán los que den el paso definitivo hasta concluir que la religión no es objeto de conocimiento y por tanto le negarán valor a la hora de intentar explicar la realidad.

F. Schleiermacher, por otro lado, lleva el tema de la providencia y los milagros al aspecto puramente subjetivo, hasta el punto de considerar que todo es interpretable según el punto de vista adoptado.

Al final del siglo XIX Ch. Darwin aportando su teoría de la evolución a través de la selección natural conduce a muchos estudiosos a abandonar la noción de la acción de Dios en la naturaleza.

Cuando parecía que el mundo podía identificarse con una causalidad cerrada, o bien con un sistema determinista que, en última instancia, siempre podía ser reducido a partículas físicas, un nuevo paradigma científico irrumpe a principios del siglo XX. La física clásica es reemplazada por dos nuevas teorías que alteran la comprensión clásica del espacio, el tiempo, la materia y la causalidad. Son la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. A su vez, la filosofía, empieza a generar un cambio que trata de superar el reduccionismo epistemológico de la filosofía moderna hacia una visión holística que introduce categorías como lo *sobrevenido* (supervenience), la *causalidad de arriba-abajo* (top-down causality) o *del todo-parte* (whole-part causality), junto con la causalidad *abajo-arriba* (bottom-up causality)²⁸.

²⁸ Russell, "Does 'the God Who Acts' Really Act?", 51.

Lo increíble de todo este proceso es que la teología siempre fue con, por lo menos, una o dos centurias de atraso. Por poner un ejemplo, mientras la ciencia abandonaba el esquema causal de la modernidad, la teología se dedicaba a discutir y diseñar una respuesta teológica que pudiera armonizar con la física mecanicista. Pero entonces, cuando parecía que se había conseguido, la ciencia y la filosofía hacía tiempo que habían abandonado esos “campos mecanicistas”²⁹.

Personalmente pienso que el problema no reside tanto en plantearnos la causalidad como en entender que ésta se deba ceñir a una especie de mecanicismo estable que nos permita prever lo que va a suceder tan pronto el agente, en este caso Dios, se pondrá en acción. Los problemas que afectan a una visión “causalista” de la acción de Dios ya han sido apuntados más arriba cuando hablábamos de la propuesta de Kirkpatrick o Pols: convertir a Dios en una causa intramundana entre otras y dejar en entredicho la libertad de la creación.

Creo que podemos seguir hablando de causalidad si tomamos la precaución de aclarar que utilizamos el término más bien en un sentido metafórico que sugiere más que concreta y describe el cómo se desarrolla la acción de Dios. En este sentido aunque el neotomismo con su distinción entre causas primeras y segundas podría parecer una buena vía, sin embargo prefiero la propuesta de Ch. Böttigheimer, un paso más, que pone el énfasis en la aceptación libre, por parte del hombre, del amor divino como vía por medio de la cual Dios actúa en el mundo³⁰.

Un punto que queda en el aire es qué sucede con aquella creación que no es el ser humano. Podemos entender que el resto de la creación está abierta a su creador, y en este

²⁹ Ibid., 45–51.

³⁰ Böttigheimer, *¿Cómo Actúa Dios En El Mundo?*, 168–173.

sentido caben las propuestas de Johnson o Rahner. Ahora bien, no podemos olvidar que la creación no es un ente compuesto por individuos independientes los unos de los otros. En este sentido, la acción humana, para bien o para mal, incide notablemente sobre el resto de la creación. De esta manera, su acción, incluida la que se opone a la voluntad divina, puede impedir o retardar el desarrollo querido por Dios. El proceso actual de cambio climático y rápida desaparición de la gran biodiversidad del planeta, si bien no sólo, encuentran en la acción del hombre un factor no poco importante. De ahí que el Papa Francisco advierta:

En este universo, conformado por sistemas abiertos que entran en comunicación unos con otros, podemos descubrir innumerables formas de relación y participación. Esto lleva a pensar también al conjunto como abierto a la trascendencia de Dios, dentro de la cual se desarrolla. La fe nos permite interpretar el sentido y la belleza misteriosa de lo que acontece. La libertad humana puede hacer su aporte inteligente hacia una evolución positiva, pero también puede agregar nuevos males, nuevas causas de sufrimiento y verdaderos retrocesos. Esto da lugar a la apasionante y dramática historia humana, capaz de convertirse en un despliegue de liberación, crecimiento, salvación y amor, o en un camino de decadencia y de mutua destrucción³¹.

2.3. *¿Leyes naturales?*

Cómo se entienda el intervencionismo y la causalidad de la acción de Dios se podrá producir un choque con la ciencia y la filosofía. Uno de los motivos por los cuales este choque ha supuesto un reto para la teología ha sido la noción que se tenía de las leyes de la naturaleza. Para algunos teólogos cualquier propuesta sobre el actuar divino debía respetar unas leyes naturales que salvaguardaban la libertad y autonomía de la creación. Esas leyes, por otro lado siempre enunciadas a la luz de los descubrimientos científicos, explicaban, entre otras cosas, la regularidad que se observaban en la naturaleza. Sin embargo, ya hemos visto que tales regularidades son, en muchas ocasiones, aparentes. Tiene razón D. Edwards

³¹ Francisco, *Laudato si* (2015), n. 79.

cuando subraya que no existe motivo para considerar que esas leyes sean capaces de explicar por qué la realidad se expresa de la manera en la que lo hace³². Es más, nos podríamos preguntar si realmente esas leyes existen fuera de nuestro pensamiento o si son más bien aproximaciones, más o menos atendibles, a los fenómenos físicos que intentan explicar. Como dirá W. Stoeger:

Lo más que podemos decir es que existen regularidades e interrelaciones en la realidad y que estas se encuentran imperfectamente reflejadas en nuestros modelos y leyes³³.

De esta forma, creo que queda bastante debilitada cualquier postura que reclame a la teología un replegarse a unas leyes de la naturaleza que está por ver que se ajusten exactamente a la realidad que describen. Las llamadas “leyes de la naturaleza”, por lo menos tal como las entiende la ciencia y la filosofía, son provisionales, imperfectas y limitadas. En este sentido creo que se pueden seguir invocando las leyes de la naturaleza siempre que se acceda a que nuestro conocimiento de las mismas es todavía muy precario y por eso, decir que la intervención de Dios las rompe o las pone en suspenso puede ser tan cierto como decir que Dios sostiene y posibilita esas leyes con su acción.

2.4. ¿Finalidad?

Otro de los aspectos que dificultan el diálogo entre la ciencia, la filosofía y la teología en relación a la acción de Dios es si esta acción tiene una dirección o finalidad concreta. Para muchos puede resultar asumible que ciertos “actos divinos” como los

³² Edwards, *How God Acts*, 84–87.

³³ W. R. Stoeger, “Contemporary Physics and the Ontological Status of the Laws of Nature” in R. J. Russell, N. C. Murphy, and C. J. Isham, *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, 2nd ed., A Series on “Scientific Perspectives on Divine Action”; v. 1 (Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley, Calif, 1996), 221.

milagros tengan una finalidad, pero mayor problemática representa pensar que la misma creación, toda ella, camina hacia un punto final, está direccionada desde sus inicios a un determinado fin. Defender la direccionalidad de la creación en base a que Dios actúa en ella y, de alguna manera, “dirige” la creación hacia un determinado fin se enfrenta especialmente a los principios de autonomía y libertad sobre los que se asienta no sólo la propuesta científica y filosófica; sino también la teología, pues supone un reto entender cómo conjugar la libertad de la creación con la finalidad o dirección de la misma.

Más que conjugar una posible fórmula cerrada, creo que la mejor propuesta para esta cuestión radica en considerar que Dios crea con una finalidad muy clara, revelar su ser y conducir esa creación a su plenitud. En el camino hacia esa plenitud, la humanidad abraza el pecado. La encarnación del Hijo, su muerte y resurrección, ha sido el “precio” para que la creación camine hacia esa plenitud despojándose del pecado que ya ha sido vencido. Ese peregrinar hacia la plenitud es una invitación, no es algo inexorable. De esta manera, no se excluye la condenación. Sin embargo, Dios no cesa de “trabajar” para que la creación acoja su salvación. En este sentido, la creación tiene un fin, pero sus caminos no están marcados irremisiblemente. Dios va a intentar salvarla, pero no puede obligarla³⁴. En la Escritura los ejemplos de ello son numerosos, baste recordar la experiencia del éxodo y el exilio de Israel. Hay momentos de duda y rechazo por parte del pueblo o de individuos concretos, aunque la voluntad de Dios, su plan, es claro (Ex 16,3; Num 14,2; Jer 18,15; Os 11; Lc 15; Lc 18,18-30). Podríamos decir que Dios determina, pero no es determinante. Siempre existe

³⁴ A. Kreiner, *Dios En El Sufrimiento: Sobre La Solidez de Los Argumentos de La Teodicea* (Barcelona: Herder, 2007), 382–390.

la posibilidad de negar el amor y bondad con el que sostiene la creación y rechazar, como advierte Johnson, la fuerza que el Espíritu Santo infunde a la creación³⁵.

Algunos teólogos del proceso como A. Whitehead hablan de Dios actuando más desde la persuasión que desde su omnipotencia o predestinación. Ante esta propuesta puede considerarse con R. Ellis que no deja de ser un argumento algo débil sobre todo cuando el término persuadir se ubica en espacios de ambigüedad significativa³⁶

Existen otras propuestas como la de C. Knight que tomando como referencia la visión cósmica de Máximo el Confesor que parte del principio de que todo fue creado por el *Logos* desde el inicio y que por tanto la gracia es algo que existe implícitamente en el acto de la creación. Considerar el cosmos entero dentro de la dinámica de la consumación final, de manera que nada es “pura naturaleza”. A partir de aquí Knight desarrolla lo que denomina un modelo neo-bizantino que aboga por distinguir entre un doble nivel teleológico de la realidad. Lo que me parece interesante de este planteamiento es cómo la toma de consideración del Jn 1,3 desde la perspectiva teológica oriental de los Padres permite subrayar el elemento cristológico de la creación. Discutible es esa doble distinción entre alta y baja teleología que propone Knight, pero me parece una perspectiva a considerar, entre otras cosas, porque resalta el elemento trinitario inherente a la creación en el que el Padre crea por el Hijo a través del Espíritu³⁷.

La comprensión evolucionista del universo también ha planteado la cuestión en torno a la direccionalidad y meta del mismo. J. F. Haught es uno de los autores que, sin aceptar el determinismo, considera que Dios, sin tener un plan preconcebido sobre el

³⁵ Johnson, *Ask the Beasts*, 213.

³⁶ R. Ellis, *Answering God: Towards a Theology of Intercession* (Milton Keynes, UK ; Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2005), 154.

³⁷ C. C. Knight, “Divine Action: A Neo-Byzantine Model”, *International Journal for Philosophy of Religion* 58, no. 3 (2005): 182–196.

desarrollo de la creación, sin embargo tiene una visión de hacia donde guiarla a través de su amor y alianza. K. Rahner, J. Moltmann o W. Pannenberg comparten esta visión panenteísta que considerando a Dios en la creación, sin embargo, no se confunde con ella de manera que se mantiene su trascendencia e inmanencia. El panenteísmo, sin embargo, no explica cómo se produce este acto de guía divina³⁸.

2.5. *¿En el tiempo?*

¿Es la eternidad de Dios un impedimento para que pueda verse envuelto e intervenir en el tiempo? Tradicionalmente se ha entendido que la eternidad de Dios ponía al mismo Dios fuera del tiempo y a la vez que lo experimentaba todo. Tras esta concepción se pretendía preservar la idea de la inmutabilidad de Dios, pues se consideraba que el tiempo iba ligado al cambio. Si Dios entraba en la dinámica temporal, entonces se admitía la posibilidad de que Dios fuera mutable. Esta propuesta, sin embargo, hundía sus raíces en el modelo que la filosofía griega y helenística presentaba en torno a la naturaleza divina. Durante mucho tiempo la teología intentó acoplar estos esquemas clásicos a los que la fe cristiana postulaba, sin embargo a la larga se ha mostrado un ejercicio muy poco convincente³⁹.

El Dios de la Biblia se muestra como agente que trabaja a lo largo de la historia y en relación con ésta; de otra manera hubiera sido imposible pensar cómo hubiera salvado a la humanidad en la historia, y cuál hubiera sido el sentido de la encarnación⁴⁰. Estos

³⁸ J. F. Haught, *God after Darwin: A Theology of Evolution*, 2nd ed.. (Boulder, CO: Westview Press, 2008), 214.

³⁹ G. van den Brink & M. Sarot, *Understanding the Attributes of God*, Contributions to Philosophical Theology; Vol. 1 (Frankfurt am Main ; New York: Peter Lang, 1999), 54–65.

⁴⁰ C. H. Pinnock, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1994), 121.

elementos, por sí solos, reclaman una búsqueda más o menos clarificadora de cómo puede relacionarse el Dios eterno con el tiempo.

Desde un punto de vista físico el tiempo es la medida de la duración que lejos de ser absoluta es relativa. Ello convierte al tiempo es una característica de la realidad material que tiene sus fuentes en la relaciones internas. El tiempo es algo completamente derivado del espacio y la materia⁴¹.

Para algunos autores, esta comprensión relativista del tiempo es la que permite que se pueda resolver la relación entre temporalidad y eternidad. Se puede entender que el “tiempo cósmico” no existe como tal. Para la física es imposible definir qué es la simultaneidad siempre que los sujetos de conocimiento dependan de la transmisión física de la información. ¿Sería Dios esa realidad capaz de conocer la simultaneidad? ¿Nos lleva esto a tener que considerar que los acontecimientos de las criaturas ocurren al mismo tiempo en la eternidad divina? Como reconoce A. Kreiner nos encontramos con dos caminos sin salida. Si reconocemos a Dios como un sistema de referencia a la par que lo otros (sentido relativista) entonces Dios no conocería siquiera lo que estás sucediendo en su mismo presente en el universo. Pero si para Dios no rigen las condiciones de relatividad, entonces su punto de vista es absoluto, la sucesión temporal real de los acontecimientos no es cognoscible si estos son siempre actuales para Dios⁴².

Una posible salida a estas aporías reside en “liberar a la eternidad de la cautividad babilónica del concepto de tiempo”⁴³. Para Böttingheimer la historia solo puede ser lugar de revelación y acción de Dios si éste es pensado más allá del tiempo, pero no como atemporal. Esto exige partir de la temporalidad dentro de la eternidad divina. Para ello

⁴¹ Stoeger, “God and Time,” 376–379.

⁴² Kreiner, *Dios En El Sufrimiento*, 367–373.

⁴³ Böttingheimer, *¿Cómo Actúa Dios En El Mundo?*, 209.

introduce el concepto de “tiempo transfigurado”: la temporalidad del ser divino vuelto a nosotros en el que el Eterno mantiene una relación con el presente que temporalmente no puede ser determinado con precisión, una relación con el instante⁴⁴.

Decía K. Rahner que “la trinidad económica es la trinidad inmanente, y que la trinidad inmanente es la trinidad económica”. Este conocido axioma constituye, a mi modo de ver, una importante clave que nos pone ante la siguiente tesis. Dios, infinita reserva de la acción, es trascendente e inaccesible. Pero deviene completamente inmanente, accesible, y presente en la creación precisamente por su trascendencia. Dios, como infinito y puro acto es inaccesible, pero se convierte en accesible por la comunicación que de sí mismo hace en la creación.

Dios decide libremente, a través de la Palabra y el Espíritu actuar y responder a través de un marco temporal, material y espacial que moldea y sostiene, como expresión finita del propio horizonte de conciencia y relacionalidad de Dios. La inmanencia de Dios queda salvada por la naturaleza trinitaria de Dios⁴⁵.

Con todas estas propuestas sobre la mesa, podemos concluir efectivamente que la eternidad de Dios no se contradice con la temporalidad de la creación. Cómo experimenta Dios esa doble experiencia, es algo que forma parte del misterio de Dios. Lo importante es no perder la clave de que Dios se comunica y se relaciona, también, en la temporalidad creada; a la vez que no se ve constreñida por la misma.

⁴⁴ Ibid., 209–210.

⁴⁵ Stoeger, “God and Time,” 374–376, 387–388.

3. Dios actúa amando, creando.

Tras haber discutido algunos de los puntos que me parecían más candentes respecto a la acción de Dios, corresponde presentar un modelo más o menos trabado con el que poder presentar una propuesta a la cuestión clave que motiva nuestro trabajo, cómo actúa Dios en medio de la enfermedad, del cáncer en nuestro caso.

A la hora de pensar un modelo, como ya advertí, para mí hay tres factores que me parecen claves. El primero tiene que ver con la libertad. Es decir, la posibilidad real de que tanto la creación como el creador puedan actuar en libertad. Esto supone que deberemos huir de cualquier propuesta que presuponga que el llamado “plan de Dios” es una hoja de ruta a la que, pase lo que pase, deberá plegarse de una u otra manera toda la creación. Igualmente, resulta absurdo pensar en un Dios que supedita su acción al acontecer de la creación a menos que libremente decida, como ha hecho, ofrecerle la salvación.

Por otro lado, me parece importante tener presente el elemento moral que acompaña a la acción de Dios. Dios no puede no obrar bien, pues su propia naturaleza se lo impide (2 Tim 2,13). Este aspecto es importante porque, en muchas ocasiones, las lecturas que podamos hacer de los efectos de su acción nos pueden parecer contradictorias con lo dicho aquí. ¿Es moral que Dios no haga nada por salvar la vida de esta niña con cáncer y sin embargo dé la salud a este hombre mayor que fumó toda su vida? Este es el tipo de cuestiones que quisiera que una buena comprensión de la acción de Dios ayudara a responder e incluso a desterrar este tipo de preguntas que nacen de una visión muy antropológica pero menos trascendental de Dios. No es sólo una cuestión de la Teodicea la que aquí venimos a plantear, sino algo mucho más profundo que tiene que ver con nuestra propia percepción de lo que en la vida es bueno y malo, de lo que es sano e insano, de lo

que es digno e indigno. La bondad de la acción de Dios es mucho más profunda de lo que pensamos a veces, el problema en muchas ocasiones es que nuestra lectura de la cruz, muerte y resurrección de Jesús queda troceada y enfocada en las dos primeras partes de la historia, olvidándose la tercera que es, a los ojos de nuestra fe, la más importante.

El tercer factor a tener presente es que Dios actúa con una intención, y que esa intención ha quedado plenamente manifestada en la resurrección de Jesús. Dios, que es amor, actúa siempre en aras de que el amor sea el que termine dominando la creación a la que se revela y sostiene. La intención de Dios con la creación es pura soteriología y por ello todo acto suyo va encaminado a ese fin (Jn 12,47).

Cuando pienso en la acción de Dios la imagino como una única acción que, a lo largo del tiempo, va produciendo diversos efectos a medida que esa acción es acogida. La imagino única porque de lo contrario se me presenta un Dios que hace depender su actuar de las diversas coyunturas que envuelven a la creación y, en cierta manera, se limita su libertad y soberanía. Por el contrario, una única acción, permite dibujar un Dios que no se deja nada para sí, sino que se dona completamente desde el primer momento que decide crear. Mi subrayado no viene, por tanto, de que Dios actúe, sino más bien de cómo recibe la creación la acción de Dios. Ahí es donde, para mí radica la clave de este tema. Porque de cómo reciba la creación la acción de Dios, así podrá Dios afectarnos y salvarnos. El que llegara la luz a nuestra casa y no la recibiéramos, el que cuantos la aceptaron y creyeron en su nombre tienen poder de ser hijos de Dios (Jn 1,11-12) nos revela muy claramente cuál es la dinámica de Dios, de la acción de Dios.

En los apartados anteriores hemos discutido sobre la intervención de Dios, la causalidad, la finalidad, las leyes de la naturaleza, y espero que algo se haya podido aclarar. De todas maneras quiero intentar insertar estos aspectos al modelo que presento.

Dios no necesita intervenir en una creación en la que no ha dejado de estar presente en todo momento⁴⁶. La palabra intervención alude a una acción que comienza en un tiempo concreto antes del cual no había acción. En el caso de Dios podemos decir que su “intervención” se produce desde el mismo instante de la creación. Podrá aludirse que la encarnación supone un acto nuevo en la creación. Es posible, pero entonces olvidaríamos el valor que tiene el “sí” de María. Ella, en el fondo, no hace sino aceptar la acción de Dios a través del Espíritu. No es un Dios encarnándose pase lo que pase. Dios se encarna porque María está abierta a la voluntad de Dios que desde el inicio no ha buscado sino comunicarse a toda la creación. Las formas concretas en las que esta acción se manifiesta pueden ser variadas, pero permanece inamovible el deseo de salvar. Dios no tiene que añadir nada más, ni nada menos. La revelación, la encarnación, la resurrección y la donación del Espíritu son acciones que de cara a la creación se incorporan a la acción creadora de Dios, pero que suponen, por lo menos en lo que se refiere a la encarnación y resurrección, un cambio en la naturaleza intratrinitaria de Dios, que acoge en su seno la creación.

El Espíritu que entrega Jesús expresa que Dios sigue donándose, más allá de la muerte y resurrección del Hijo. Pero no deja de ser revelador que el Espíritu encuentra una comunidad (Hchos 2), encuentra a María y el discípulo amado a los pies de la cruz (Jn 19, 30) dispuestos a acoger el don que se les entrega. Si no hay receptor, los efectos de la acción de Dios no pueden sentirse, la vida que se quiere transmitir queda cortada. De alguna manera el pecado se interpone de manera sutil entre Dios que salva y sostiene, y una humanidad o creación que le da la espalda.

⁴⁶ Con esto estamos afirmando una visión panenteísta en la que Dios está presente en el mundo sin confundirse con el mundo.

Respecto a las leyes de la naturaleza y la causalidad, sinceramente creo que la acción de Dios supera cualquier intento de circunscribirla a esquemas lógicos tan limitados como los que impone nuestro saber humano. Cualquier intento de establecer lógicas o procesos racionales que expliquen cómo funciona un artefacto, puede valer para un coche o un ordenador. Pero si ni la misma persona humana es reducible a causas y efectos, si ni la misma persona reacciona de la misma manera ante los mismos estímulos, ¿qué podemos pensar de Dios? En breve, la acción de Dios no es una cuestión que pueda alcanzar la ciencia o la filosofía, entre otras cosas porque la transcendencia divina queda fuera de sus posibilidades de conocimiento. Que quede fuera no significa que no sea una realidad auténtica de la que podemos conocer a través de la razón y de la fe. Evidentemente, que consideremos la fe una vía de conocimiento dependerá de cómo entendamos el proceso cognoscitivo en el ser humano.

Precisamente por la fe, tanto la expresa como la de aquellos “cristianos anónimos” de los que hablaba K. Rahner, es que podemos acoger esa acción y dejarnos transformar por ella. No se trata tanto de mirar cómo va a actuar Dios ante esta determinada situación, sin sobre todo, cómo en esta determinada situación puedo abrirme a la voluntad de Dios, al poder de su acción, que antes de que yo sintiera necesidad ya estaba actuando.

Sí, la acción de Dios tiene una finalidad: nuestra salvación, que en el fondo es vivir la dicha de su gloria. Que la acción de Dios camine hacia ese fin, no significa que irremediabilmente lleguemos a él. La posibilidad de condenación existe, pero vuelvo a lo mismo que dije, será por nuestra parte que eso suceda. Condenarse es no dejar que el amor impregne nuestra vida, es no dejar que Dios actúe en nosotros.

En relación con el tiempo considero que efectivamente nos es válida la conclusión con la que cerrábamos el apartado relativo al tiempo, según la cual la eternidad de Dios no

andaba reñida con su manifestación en la historia, entre otras cosas, porque los efectos de su acción van tomando cuerpo a medida que Dios es acogido en la creación.

Algunos flecos, me gustaría tratar con brevedad, antes de pasar al capítulo siguiente. Si entendemos a Dios en relación personal con cada criatura, podemos tener problemas a la hora de entender cómo si la acción de Dios es única, sin embargo afecta y responde de manera distinta según la criatura. En este sentido, quiero recordar que cuando hablamos de acción divina lo hacemos siempre de modo análogo. Esto no significa que la acción divina sea una especie de saco en el cabe de todo, sencillamente significa que quizá no lo sabemos todo acerca de ella y que todavía se nos está revelando toda su riqueza. La teología trinitaria nos muestra que la vida intratrinitaria se ve afectada por la actuación de cada una de las personas de manera distinta y sin embargo, no negamos que, más allá de si es el Hijo, el Espíritu o el Padre, es Dios quien está actuando. La aparente generalidad de una única acción de Dios es eso, apariencia. Nuestra experiencia nos dice, la misma revelación de Dios nos dice, que la llamada es personal e intransferible y que es, sobre todo, relación⁴⁷.

Respecto a los milagros, a los que apenas hemos hecho mención, son un capítulo a mirar desde otra perspectiva. No es tanto Dios realizando algo excepcional, como que excepcional es la experiencia de aquellos que se encuentran con el Dios de la vida. Los milagros, lejos de un acontecer objetivo y que se puede objetivar, constituyen una experiencia personal de Dios y su poder salvador. Mt 9,4-6 es un relato bien clarificador en este sentido. El milagro no está en la curación del paralítico, sino en la experiencia de perdón de sus pecados. Nunca insistiremos lo suficiente en que ese conocer y experimentar el perdón y salvación de Dios, es el auténtico milagro.

⁴⁷ Piénsese, por ejemplo en la experiencia de la resurrección. No todos los que la experimentaron lo vivieron de la misma manera, pero el hecho era el mismo.

Este capítulo se cierra aquí con la convicción de que los pasos que siguen a continuación nos ayudarán a acrisolar una propuesta que no ha hecho sino empezar a despuntar.

III. LA ORACIÓN DE PETICIÓN

Estoy de acuerdo con J. H. Wright cuando señala que nuestra comprensión de la oración de petición refleja nuestra visión de Dios y el tipo de relación que tenemos con Él¹. De hecho, según entendamos el sentido y la manera de realizar este tipo concreto de oración viviremos nuestra relación con Dios y con la creación misma de una u otra manera. Para algunos Dios será a quien recurramos para solventar los problemas que nosotros mismos no podemos solucionar y, según la respuesta que recibamos, le daremos las gracias e incluso lo alabaremos. Para otros, quizá la experiencia de oración lleve más bien, en primer lugar, a dar gracias por el mismo hecho de existir, de ser amados. De ahí entonces puede brotar la alabanza, la petición y la intercesión. Insisto, la diferente visión y experiencia de Dios nos conducirá de una u otra manera en el campo de la oración y la fe.

La oración de petición es tan antigua como la misma fe. Es una oración claramente dialógica en su espíritu, pues quien pide por sus necesidades, tanto físicas como espirituales, está esperando que Dios responda según el deseo expresado en la oración.

La pregunta que siempre planea en torno a la oración de petición es si ésta es finalmente eficaz y, si lo es, en qué sentido. Para responder a esta pregunta, voy a hacer un rápido recorrido sobre la Escritura y algunos de los Padres de la Iglesia. Posteriormente me detendré en un análisis más sistemático de la cuestión centrado en una serie de preguntas que me parecen relevantes de cara al tema de nuestra tesis. Estos interrogantes se refieren al sentido que tiene pedir a Dios teniendo en cuenta sus atributos, el elemento relacional de la oración y el contenido de la petición. En el tratamiento de este último punto me detendré en

¹ J. H. Wright, "Underestimating the Biblical God. (cultivating a Personal Relationship with God)," *Commonweal* 125, no. 11 (1998): 14.

la “indiferencia ignaciana” como estado espiritual de la persona que permite conjugar mejor, a mi modo de ver, los puntos anteriores. Haré también una referencia al sacramento de la unción como una vía particular para recibir la gracia que se pide a través de la oración. Concluiré con una reflexión personal acerca de la oración de petición a la luz de lo aquí expuesto.

1. La oración de petición en la Escritura

1.1. Antiguo Testamento

En el AT encontramos múltiples ejemplos de oraciones de petición. Algunas de estas oraciones parecen ser escuchadas y respondidas: Abraham (Gen 20,17), Moisés (Ex 15,25 y otros), Elías (1 Re 17,21), David (Salmos), Ezequías (2 Cro 30,20), salmos de acción de gracias (Sal 9, 21, 30, 32, 34, 66, 107 116, 138). Otras, sin embargo, parecen no ser respondidas (1 Sam 4,1-11; 2 Sam 12,16-18; Sal 22, 44, 77, 88). Incluso hay casos, donde mostrar un comportamiento intachable (Gen 4,3-5^a; Job 1,1.5) en la oración y en la vida, no significan una especial recompensa por parte de Dios, llegando incluso a padecerse mayores males. Pero el asunto es más complejo, porque encontramos que las teologías que funcionan en los distintos libros del AT son muy diversas.

La salud, la riqueza, la descendencia, la libertad son algunos de los principales elementos que permitían al pueblo elegido conocer si tenían o no el favor de Dios. Los libros Históricos y el Pentateuco, especialmente, funcionan con una clave interpretativa, la de la ley de la retribución, que les permite explicar la historia que va desde Abrahán hasta el exilio (587 a.C.) y entender por qué sus oraciones son o no escuchadas. Según la ley de retribución el justo es premiado y el injusto castigado. La literatura sapiencial, sin embargo, presenta divisiones, pues así como Proverbios asume y abunda en la ley de la retribución,

Eclesiastés empieza a mostrarse algo escéptico con respecto a esta ley (Ece 7,15; 9,2-5)². Job y Sabiduría parecen ya sí romper con la ley de la retribución y ponerla claramente en entredicho, de manera que no resulta tan evidente la clave interpretativa que mantiene que los males acaecen a aquellos que tienen un comportamiento pecaminoso, mientras que los bienes llegan a aquellos de vida intachable. Lo mismo podemos encontrar en el libro de los Salmos, donde el papel de Dios en el sufrimiento no se puede interpretar bajo la idea de la retribución individual por los pecados³.

Estas discrepancias interpretativas alcanzan al NT cuando en Jn 9,2-3 se le pregunta a Jesús si la ceguera de aquel hombre se debía al pecado de sus antepasados. Que entre los judíos existiera esta “confusión” tiene, a mi modo de ver, una razón bien sencilla. Todavía no se ha producido la encarnación, la muerte y resurrección de Jesús. La resurrección de Jesucristo, con todo lo que conlleva, es la que permite finalmente desentrañar esta maraña de oraciones respondidas o no. Podemos decir que a aquellos hombres y mujeres del AT les faltaba la clave interpretativa de Jesucristo. Para nosotros es posible releer estos pasajes a la luz de la lente que es Jesucristo. Con todo, la experiencia de los hombres y mujeres del AT no es falsa, ni carente de importancia; pero necesita completarse para ser interpretada en su totalidad con el fenómeno cristológico y éste, antes de que sigamos adelante, tiene un ingrediente soteriológico fundamental.

² D. J. Harrington, *Why Do We Suffer?: A Scriptural Approach to the Human Condition* (Franklin, Wis: Sheed & Ward, 2000), 15–29.

³ F. Lindström, *Suffering and Sin : Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, Coniectanea Biblica. Old Testament Series ; 37 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994), 12.

1.2. Nuevo Testamento

Cuando a Jesús le preguntan sus discípulos cómo rezar, él les contesta con el Padrenuestro (Lc 11, 2-4; Mt 6,9-13); pero va más allá y recuerda que para recibir de Dios no hay más que pedir, que llamar, que buscar (Lc 11,9; Mt 7,7; Mc 11,24). Con estas, y otras muchas palabras y escenas del evangelio, no quedan dudas de la invitación de Jesús a pedir en la oración a Dios Padre. Por eso, sin excluir la alabanza o la acción de gracias, los evangelios y demás libros del NT están llenos de oraciones de petición.

¿Cuál es el valor de la oración de petición en sí misma? Jesús contesta a esta cuestión a través de dos parábolas (Lc 11,5-8 y 18,1-8) y una exhortación razonada a la oración de petición (Mt 7,7-11; Lc 11,9-13). La primera parábola resalta la seguridad de que Dios, amigo, nos atenderá en nuestra necesidad y escuchará nuestra llamada; por otro lado, se pone de relieve la petición insistente a la que Dios no se resiste⁴. La segunda parábola resalta el último aspecto de la anterior, Dios con seguridad interviene a favor de los elegidos que claman a él día y noche. El contexto escatológico en el que se enmarca la parábola enriquece, como advierte J. Caba, el conjunto, al garantizar la intervención favorable de Dios en un estadio final si él encuentra fe cuando venga el Hijo del hombre. Estas parábolas engarzan coherentemente con el Dios de la misericordia que aparece en Lc 15 e insisten en la necesidad de una oración continua e incansable para que la fe permanezca⁵.

Las perícopas exhortativas, por otro lado, insisten en el valor de la petición. Señalemos la diferencia entre Mateo y Lucas respecto a los dones que se recibirán.

⁴ J. Caba, *La oración de petición; estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos.*, *Analecta biblica* ; 62 (Rome, Biblical Institute Press, 1974), 25.

⁵ *Ibid.*, 61-62.

Mientras que para Mateo Dios proveerá cosas buenas (Mt 7,11b), para Lucas Dios proveerá el Espíritu Santo (Lc 11,13b).

Pero parece que no sólo la oración tiene la eficacia mostrada hasta aquí, pues algunos textos de los evangelios sinópticos atribuyen a la fe una eficacia similar. Ahora bien, es verdad que la fe no aparece desligada de la actitud de petición, hasta el punto de que en algunos textos la fe y la petición se fusionan para la consecución de aquello que se presenta como inasequible (Mt 17,20b; Lc 17,6; Mt 21,21; Mc 11,22-23)⁶. Mateo y Lucas parecen subrayar en estos pasajes la eficacia de la fe aun en un grado mínimo para realizar lo que parecía imposible. Marcos, por otro lado, está más interesado no tanto en el poder mismo de la fe sino en el poder de la petición hecha con fe. Esta conexión entre fe y petición, presente en la tradición sinóptica⁷, sin embargo tienen en Juan una formulación propia y característica, como veremos a continuación⁸.

Los textos de San Juan sobre la oración de petición se encuentran unos en el evangelio, encuadrados en el discurso después de la cena⁹; otros en su primera carta¹⁰. Jn 15,16 y Jn 16,23-24.26 tienen como común denominador la oración de petición dirigida al Padre en nombre del Hijo, de manera que el Padre concederá lo que se pida en nombre de Jesús. La lógica de Juan, en este segundo momento escatológico, es que Jesús nos ha comunicado un conocimiento nuevo que se expresa en el acercamiento al Padre por el amor y la fe a su Hijo (aspecto característico de Juan). Por eso lo que pidamos en nombre de su Hijo será concedido por el Padre.

⁶ Ibid., 97.

⁷ Mt 21,22; Mc 11,24; Mc 9,23-24.28-29.

⁸ Caba, *La oración de petición; estudio exegético sobre los evangelios*, 145-147.

⁹ Jn 14,13-14; 15,7-16; 16,23-24.26.

¹⁰ 1Jn 3,22; 5,14-15

Una de las claves fundamentales de la oración de petición que expresa Jesucristo es que ésta pone por delante la voluntad de su Padre, de Dios. Quizá la escena cumbre de este aspecto sea la oración en el huerto de Getsemaní de la que se hacen eco los sinópticos¹¹; Juan, sin embargo, reserva este aspecto de la oración para su primera carta¹². La voluntad de Dios, como señalaremos más adelante, es un aspecto nuclear de la oración de petición cristiana, y de hecho no son pocos los pasajes en los que piden a Jesús un gesto o una palabra añaden un “si tu quieres” o muestran una actitud abierta a la voluntad de Dios¹³.

Hasta aquí hemos podido constatar el valor que para Jesús y los primeros discípulos y personas que se encontraban con Jesús tenía la oración de petición. Podemos preguntarnos entonces qué valor tuvo para los primeros cristianos este tipo de oración que, como ya hemos visto, no discrepa mucho de la oración en el AT aunque la teología que hay detrás, precisamente por el acontecimiento cristológico, ha cambiado notablemente.

San Pablo es quien nos da noticia de las primeras comunidades, y todo apunta a que la oración era central en la vida cristiana. Un primer elemento que caracteriza la oración en estas primeras comunidades paulinas es que la oración no es una simple obra buena que nosotros realizamos con respecto a Dios, sino que ante todo es un don. La oración es expresión de una acción recíproca en la que Dios actúa primero. El papel del Espíritu Santo, en este sentido, es crucial (Rm 8,26). Es el Espíritu el que orienta nuestro corazón hacia Jesucristo (1 Cor 12,3), es el gran maestro de la oración y nos anima a abandonar cualquier forma de miedo o de esclavitud, viviendo la auténtica libertad de los hijos de Dios (2 Co 3,17). Para Pablo, como para Jesucristo, no hay grito humano que Dios no escuche.

¹¹ Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42.

¹² 1 Jn 5,14-15. Hay que señalar que aquí de la voluntad de la que se habla es la del Hijo, del Hijo resucitado.

¹³ Mt 8,2-3; Lc 7, 6-9; Jn 2,3b-5 son solo algunos de los ejemplos más claros de la actitud del que pide pero que antepone la voluntad de Dios a la propia.

Reconoce que la oración no nos libra del sufrimiento, pero nos permite vivirlo y afrontarlo con una fuerza nueva, con la misma confianza de Jesús que muere en la cruz (Rm 8,23).

Una de las experiencias centrales de Pablo es experimentar que en su debilidad se manifiesta el poder de Dios, que no nos abandona sino que se transforma en apoyo y fuerza (2 Co 12,7-9). Para Pablo está claro que el Señor no nos libra de los males, pero nos ayuda a madurar en los sufrimientos y en las dificultades “aún cuando nuestro hombre exterior se vaya desmoronando” (2 Cor 4,16). En resumen, para Pablo la oración es abrir nuestra alma al Señor para que él venga a habitar nuestra debilidad y la transforme en fuerza para el Evangelio¹⁴.

Pero la oración de petición no es simplemente pedir por las propias necesidades, sino también por las de otros, incluso por aquello que consideramos enemigos (Mt 5,44; 8,18; Lc 7, 1-9). Hch 4, 24 nos refiere la oración más amplia de la Iglesia que encontramos en el NT. Tras la liberación de Pedro y Juan, la comunidad ora “toda junta” y “en concordia”. Esa primera comunidad de Jerusalén no pide en la oración que se le ahorre la prueba, el sufrimiento; no pide el éxito, sino poder proclamar con libertad y valentía la Palabra de Dios (Hch 4,29). El temblor al que se alude en el v. 31 nos habla, según Benedicto XVI, de la fuerza que tiene la fe para transformar la tierra y el mundo. Otro pasaje del libro de los Hechos, cuando Pedro está en la cárcel, nos relata la oración insistente de la comunidad mientras Pedro duerme (Hch 12,6), este detalle puede estar remarcando la tranquilidad y confianza en Dios y en la comunidad que en solidaridad reza por su liberación. Pedro se abandona a las manos del Señor¹⁵.

¹⁴ Cf. Benedicto XVI, *Audiencias Generales* (16 y 23 de mayo; 13 de junio de 2012). En estas audiencias el Papa trata conjuntamente la oración en las cartas paulinas.

¹⁵ Cf. Benedicto XVI, *Audiencias Generales* (18 de abril y 9 de mayo de 2012). En estas audiencias el Papa trata conjuntamente la oración en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

En línea con lo dicho en el evangelio, la oración no debe estar orientada sólo hacia el interior de la vida eclesial sino también al mundo entero. Un ejemplo de este tipo de oración lo encontramos en la visión de Ap 5-6 donde aparecen unos ancianos y cuatro seres vivientes con copas llenas de perfume que son las oraciones de los santos (5, 8b), es decir, aquellos que ya están con Dios, pero también son las oraciones de los que nos encontramos en camino. Esto nos puede conducir a pensar, como sugiere Benedicto XVI, que no son oraciones inútiles ni superfluas. Las oraciones tienen respuesta, aunque no la entendamos. Lo que se quiere manifestar con los fenómenos descritos en Ap 8,5 es que Dios no es insensible a nuestras súplicas y que interviene para destruir al Maligno¹⁶.

1.3. La oración en la enfermedad

Hasta aquí hemos hecho un sucinto recorrido sobre la oración de petición en general a lo largo de la Escritura. ¿Pero qué nos dice la Escritura respecto a la oración que pide la curación por enfermedad?¹⁷ En el AT tenemos algunos ejemplos de ello (2Re 20,1-7; Job 2,7; 42,10), pero sin duda es en los evangelios donde esta relación entre curación y oración está mucho más evidenciada. Jesús sana, y en las curaciones está implicada la oración, la fe y el reconocimiento de la persona de Jesús, a la vez que la dignidad del que es curado.

Si bien en el AT las curaciones tienen un significado más bien simbólico, en el NT tenemos que reconocer que las curaciones milagrosas se convierten también en actos simbólicos que nos dicen algo fundamental sobre Jesús y su misión de anunciar la llegada del Reino de Dios (Jn 2,3-11; 6,22-58; Lc 11,14-20; Mt 11,2-6). Las acciones de curación,

¹⁶ Cf. Benedicto XVI, *Audiencia General* (12 de septiembre de 2012) sobre la oración en el libro del Apocalipsis.

¹⁷ En este contexto, nos referimos al significado que la enfermedad tiene en el ámbito de la Escritura y que ya señalamos en el primer capítulo de este trabajo.

por parte de Jesús, no son acciones mágicas, sino que apuntan a la nueva creación que se anuncia con el reino y que se expresa por medio de la cura¹⁸.

Las curaciones que aparecen en los evangelios están preñadas de una significación que va mucho más allá del binomio petición-curación. Esto se evidencia, por ejemplo, cuando los evangelistas destacan distintos detalles ante el mismo hecho. Con esto, quiero advertir sobre la complejidad que manifiestan estas curaciones de Jesús. Lo que me interesa rescatar de todo esto es que la oración de petición, de una manera u otra, siempre se encuentra presente en estas escenas en las que la enfermedad parece conducir a la persona a la muerte en un sentido biológico, pero también social y religioso. A veces los hombres y mujeres que se acercan a Jesús ven más bien a alguien con poderes especiales, pero en otros casos hay una intuición mucho más profunda de que Jesús no es un simple curandero, es el Mesías, el enviado de Dios (Mc 1,21-26; Lc 7,36-48; Jn 9,1-41). Este último aspecto me parece muy importante de cara a comprender que la acción sanadora de Dios, ejercida a partir de la oración de petición, alcanza una gran variedad de estadios entre los que la curación física es uno y tal vez no el más importante o definitivo. De hecho, Jesús cura, pero su misión principal es otra, mucho mayor: anunciar el Reino de Dios y operar la salvación de la creación a través de su muerte y resurrección.

Esta mirada a la oración de petición en la Escritura no ha podido sino ser muy general. Sin embargo, espero que nos haya permitido detectar cinco puntos esenciales para construir una teología de la oración. El primero de ellos es que la oración está omnipresente en la Escritura. No sólo los salmos son la mejor muestra de ello, sino los múltiples pasajes de otros libros de la Biblia que así lo corroboran. En segundo lugar, Jesucristo confirma el valor de este tipo de oración y la orienta de cara a ser eficaz: buscar la voluntad del Padre,

¹⁸ Lohfink, *Jesus of Nazareth*, 147–152.

al tiempo que expresar lo que necesitamos. En tercer lugar, la oración de petición es central en las primeras comunidades cristianas que no sólo piden por sus necesidades sino también, siguiendo la pauta marcada por Cristo, por las del mundo. En cuarto lugar, no es menor el papel que en la oración juega la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, tanto para inspirar como para comunicar. Por último, hemos visto que la oración de petición también tiene un espacio entre aquellos que pasan por la enfermedad. Los pasajes que podemos contemplar nos hablan de curaciones, pero también nos hablan de fe y de una vida nueva nacida de la experiencia de quien inicia la nueva creación que es el Reino de Dios, elementos clave en esta relación amorosa que se produce entre el orante y Dios, los cuales tendremos presentes en adelante.

2. La oración según los Padres de la Iglesia

No es posible adentrarse en toda la espesura de la patrística, por ello limitaré mi atención a tres autores que se destacan por ser los primeros de los que tenemos escritos que versan sobre la oración. Me refiero a Clemente de Alejandría, Orígenes y Tertuliano.

Uno de los primeros autores que dedican una exposición amplia a la oración es Clemente de Alejandría. El libro VII de sus *Stromata* está dedicado a la oración. La oración es entendida, fundamentalmente, como “conversación con Dios que se hace con todo el ser y no simplemente con la voz”¹⁹. Los elementos gnósticos que caracterizan los valores que, según Clemente, se encuentran en la auténtica oración (eternidad, mantenimiento y posesión de los bienes del alma²⁰) nos pueden parecer hoy matizables, algo que queda muy

¹⁹ Clement of Alexandria, *Les Stromates : Stromate VII*, Sources chrétiennes ; 428 (Paris, 1997). 39,6.

²⁰ Ibid.. 44,3-5.

patente por ejemplo cuando nos refiere qué debiera ser la oración de petición: “pedir por el don de ciertos bienes y el mantenimiento de otros que sólo de él nos vienen”²¹.

Orígenes y su *Peri Euches* es un tratado que trata de responder a una carta de Ambrosio y de Tatiana. Intenta contestar a dos cuestiones: si Dios conoce el futuro y, si eso es así, qué sentido tiene la oración. Para Orígenes los decretos de Dios para el futuro de los seres humanos no son más que la consecuencia de las opciones libres de éstos, conocidas por Dios gracias a su presciencia. La oración, entonces, es necesaria y tiene sentido solamente si se coloca en el contexto de una vida pura que se pone delante de Dios y se desapega de las pasiones y de las cosas de éste mundo para así participar también de la oración del Logos de Dios, intercesor ante el Padre que reza junto a los que oran con dignidad, los ángeles y los difuntos²².

Para Orígenes, el Espíritu Santo es quien asiste al hombre que reza, pues el hombre es impotente por sí mismo para conocer el propio bien (Rm 8,2; 2 Cor 12,6)²³. Detrás de esta perspectiva hay que preguntarse por la antropología que destilan sus escritos. Para Orígenes el hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu. Éste último constituye el vértice jerárquico y dinámico del ser humano, y por tanto la sede de la naturaleza más auténtica del mismo²⁴.

Orígenes no concibe la oración como un acto solitario e íntimo-místico que se pueda fiar a los esfuerzos del orante, aunque estos deben estar presentes dando lo mejor de sí. Esto concede todo el sentido a la oración de petición, pues el hombre se sabe necesitado: “Pedid

²¹ Ibid., 39,1-5.

²² C. Moreschini, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*, Biblioteca de Autores Cristianos. Maior ; 83, 86 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), Tomo I, 336-337.

²³ Origen, *La prière*, Collection Les Pères dans la foi ; 2 (Paris: Migne, 1995), 2.19-2.

²⁴ L. Perrone, “Le dinamiche dell’atto orante secondo Origine: la preghiera como ascesa, colloquio e conoscenza di Dio” in *Origene maestro di vita spirituale : Milano, 13-15 settembre 1999*. Studia patristica Mediolanensia ; 22 (Milano: Vita e pensiero, 2001), 128.

los bienes celestiales y los terrenales estarán adjuntos” (*Peri Euches*, 14,1) “Quien da un objeto da también la sombra del objeto. Sucede así que cuando Dios da los bienes espirituales da también junto a éstos los dones materiales a los que están ligados” (16,2). El coloquio con Dios que se establece en la oración consiste en participar, por parte del orante, en los beneficios de su presencia asimilándose a él hacia la deificación²⁵.

Nuestro tercer autor, Tertuliano, presumiblemente desde Cartago, escribe una obra dirigida a los catecúmenos de esta ciudad acerca de cómo rezar. *De oratione* no es sólo un comentario frase por frase del Padrenuestro, sino también un conjunto de admoniciones en torno a la oración. Nos interesa aquí fijar nuestra atención en el capítulo 29 donde se trata acerca del poder y eficacia de la oración. Dice Tertuliano que la oración “no destruye todo sentimiento de dolor, pero enseña la paciencia a los que sufren, a los que sienten, a los que penan”. Entre los efectos de la oración se encuentran la fortaleza a los débiles, la salud a los enfermos, el exorcismo a los endemoniados, la liberación de los inocentes, el perdón de los pecados, la ayuda a vencer la tentación. La oración, para Tertuliano, constituye el muro de la fe, nuestro escudo y armas frente al enemigo. Por último, destaca el papel de los ángeles en la oración que realizan por nosotros e incluso llega a hablar de que los pájaros volando con sus alas forman una cruz que nos habla de la oración. La oración, concluye Tertuliano, se termina convirtiendo en una obligación indiscutible²⁶.

Hasta S. Agustín, podríamos decir que en occidente prevaleció una vía de oración de índole sobre todo práctica, comunitaria y pastoral; frente a oriente que promueve una vía más solitaria, independiente y contemplativa hasta el punto de olvidar el mundo que rodea a la persona e incluso a sí misma. Agustín, que no escribe un tratado sobre la oración pero

²⁵ Ibid., 131–133.

²⁶ Tertulliano, *Prayer*, c. 29

que trata de ella en casi todos sus escritos, intenta equilibrar estos dos caminos que no tienen por qué contraponerse²⁷.

Sin duda, algunos de los autores que hemos abordado subrayan una visión más bien gnóstica de la oración que hoy nos puede parecer superada. Sin embargo, ahí quedan una serie de intuiciones que no son nada despreciables: la oración como relación, la necesidad de abrirnos a la voluntad de Dios para pedir, la comprensión de la oración como un acto comunitario y no solitario.

3. Consideraciones actuales de la oración de petición

Porque nuestro horizonte es la persona que padece un cáncer y aquellas que la acompañan aquí nos interesará adentrarnos en algunos aspectos que tienen mucha relación con el contexto de una enfermedad que, como ya se ha dicho, nos pone delante de las preguntas últimas de la vida, sobre su sentido y el papel que en ella juega la oración de petición a Dios. Por eso lo primero que me interesa es señalar si efectivamente tiene sentido pedirle a Dios, sobre todo si no perdemos de vista los atributos divinos que a lo largo de la historia se le han asociado a Él y que, a priori, parecerían contradecir la necesidad real de pedir a quien todo lo puede, lo sabe, es impasible, inmutable y suma bondad. Un segundo punto es el que se refiere a la oración como relación. Las relaciones en la vida pueden ser interesadas o gratuitas. Efectivamente los cristianos estamos llamados a las segundas, pero vamos a preguntarnos cómo esto se puede conjugar con la necesidad y deseo de superar el sufrimiento y dolor que provoca la enfermedad. Un tercer punto se centrará en el contenido concreto de lo que se pide en la oración, en parte porque ya Jesucristo nos advierte que no siempre pedimos lo que necesitamos; en una palabra, no siempre sabemos qué pedir,

²⁷ C. Cristiano, *La preghiera nei Padri*, Spiritualità cristiana 4 (Roma: Edizioni Studium, 1981), 33–34.

aunque parezca muy obvio. El cuarto punto se refiere a la indiferencia ignaciana. Bajo mi punto de vista es la mejor respuesta a los tres puntos anteriores. Posteriormente, me centraré en el sacramento de la unción, una oración de petición en el contexto de la enfermedad sellada por la gracia del sacramento. Las razones que motivan este último punto es que la vida espiritual, en la Iglesia, tiene expresiones concretas que celebran y manifiestan la gracia divina, estas son los sacramentos. Un último apartado lo dedicaré a desarrollar mi propuesta personal.

3.1. ¿Tiene sentido pedir a Dios? Problemas con los atributos divinos

En 1979 E. Stump publicó un artículo que trataba de explicar el sentido que podría tener la oración de petición si creemos en un Dios que es omnisciente, omnipotente y perfecto. Para esta autora, si se sostienen estos atributos con las consecuencias que ello depara, la oración de petición no tiene sentido²⁸. Algunos autores como D. Basinger o J. I. Gellman rebaten a Stump. El primero considerando que no es que no haya modelos de petición consistentes, sino que éstos no permiten a los teístas afirmar las lecturas de eficacia y bondad divina que ellos desearían afirmar²⁹; el segundo defendiendo la eficacia de la oración en la práctica misma de la oración y no en el cumplimiento de lo que se pide³⁰.

Mi planteamiento ante la propuesta de E. Stump es que quizá lo que deberíamos hacer es preguntarnos exactamente qué entendemos por estos atributos divinos y cómo poder operar con ellos. Quizá entonces nuestra respuesta pueda ser otra. Uno de los problemas con los que se encuentra E. Stump es que si Dios es omnipotente, omnisciente y

²⁸ E. Stump, "Petitionary Prayer," *American Philosophical Quarterly* 16, no. 2 (1979): 83–85, 90.

²⁹ D. Basinger, "Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God?," *Religious Studies* 19, no. 1 (1983): 32–37, 41.

³⁰ J. I. Gellman, "In Defense of Petitionary Prayer," *Midwest Studies In Philosophy* 21, no. 1 (1997): 83, 94–96.

perfecto entonces no se entiende que la creación pueda ser mejorada³¹ y por tanto, resulta absurdo pensar en una oración que pida por la mejora de una situación a menos que renunciemos a los atributos divinos antes mencionados. En este punto urge aclarar qué entendemos por un Dios omnipotente, omnisciente y perfecto.

Lo primero a lo que estamos llamados es a preguntarnos por el origen de estos conceptos. Quizá el diagnóstico que considera que el encuentro entre el pensamiento bíblico y el pensamiento clásico en la Iglesia primitiva además de ayudar a evangelizar el pensamiento y la cultura paganas también infectó, como un virus, la doctrina cristiana sobre Dios, generando con ello muchos problemas³², tenga algo de exageración. Sin embargo, algo de verdad existe en este diagnóstico que no podemos obviar: la doctrina de Dios ha heredado un importante influjo filosófico griego que debemos desentrañar para quedarnos con lo más específicamente cristiano. A ello se han dedicado muchos teólogos que vuelven con más detención sobre la Escritura y el contexto paleocristiano en el que se fue gestando la comprensión de estos atributos divinos.

El único atributo divino que encontramos claramente expresado en la fórmula cristiana de fe es la omnipotencia. Podemos distinguir un sentido metafísico y un sentido bíblico de la omnipotencia. El que nos interesa es el segundo. Dentro de esta vía, las interpretaciones pueden ser variadas. La clásica interpretación nos la ha dado San Agustín, el cual considera que el ser omnipotente es el que lo puede hacer todo (*De Trinitate IV*, 20). Pero en la Biblia lo que se nos revela no es sólo un Dios con poder, sino también un Dios

³¹ Stump, "Petitionary Prayer," 83.

³² C. H. Pinnock, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1994), 8.

débil y que hay acciones que no puede realizar (1 Cor 1,25; 2 Tim 2,13; Heb 6,18; Sant 2,13). En resumen, el Dios que se revela en la Biblia no es capaz de todo³³.

En 1 Jn 4, 16 leemos: Dios es amor. Si Dios amor parece que lo más lógico sería entonces definir esa omnipotencia divina según las características del amor. ¿Cómo entendemos el amor de Dios? El papa Benedicto XVI considera que ha existido la tentación de contraponer el *ágape* (amor descendente y oblativo) al *eros* (amor vehemente, ascendente, posesivo) a la hora de determinar cuál era el amor cristiano propiamente dicho. Sin embargo, Benedicto, insiste en subrayar el *eros* de Dios con el hombre como *agapé*³⁴. A la vez, el amor de amistad (*philia*)³⁵ ayuda a completar la comprensión de lo que queremos decir con un Dios que es amor. Esta es también mi propuesta.

A tenor de lo dicho, la omnipotencia, por lo tanto, habrá que entenderla no tanto un poder que lo determina todo, pues la libertad de la creación y de la divinidad se verían comprometidas, sino más que es el poder que permite a Dios ocuparse de cualquier situación que surja. De esta manera, podemos entender que Dios ha elegido limitar su poder delegando parte de ese poder en las criaturas³⁶ y sosteniendo a la vez a la creación con paciencia amorosa y guiándola hacia su meta por medio de la palabra y la comunicación que establece entre sí y la creación³⁷ a través de la oración. En esta creación que Dios sostiene por medio del amor, y que siempre es relación y gracia, existe la posibilidad del mal y el pecado ante los cuales la oración de petición se presenta como uno de los medios más eficaces para restablecer la relación que se rompe precisamente por el pecado.

³³ van den Brink & Sarot, *Understanding the Attributes of God*, 144.

³⁴ Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, 7-10.

³⁵ Ibid. 3.

³⁶ Pinnock, *The Openness of God*, 114.

³⁷ G. Greshake, *¿Por Qué El Dios Del Amor Permite Que Suframos?: Breve Ensayo Sobre El Dolor*, 1ª ed., 2ª imp, (Verdad E Imagen. Minor ; 24 (Salamanca: Sígueme, 2014), 51.

Los otros atributos divinos -omnisciencia, perfección, impasibilidad, omnipresencia, simplicidad, inmutabilidad- forman parte de la Tradición de la Iglesia. Aquí no tenemos tiempo para adentrarnos en cada uno de ellos, sin embargo sí quisiera apuntar algunos aspectos que me parecen necesarios para comprender este y el siguiente capítulo de este trabajo.

Respecto a la omnisciencia, la cuestión que surge es cómo es posible que Dios conozca acciones que no se han realizado y, a la vez, se pueda mantener que las criaturas que las realizan son auténticamente libres. Como advierte A. Kreiner, cualquier intento de intentar comprender cómo Dios conoce de antemano lo que va a suceder nos lleva a un callejón sin salida en el que o se elimina el libre albedrío o uno se pregunta por qué Dios no actualizó simplemente las situaciones o creó solamente a las personas que con antelación sabía que se decidirían libremente por el bien³⁸. Una posible propuesta es la que considera que Dios conoce y a la vez desconoce. Dios sabe perfectamente cómo terminará la obra que empezó; ahora bien, no puede evitar la posibilidad de que exista un “resto” de esa obra que le dé la espalda y no se sume a su plan³⁹. Es en este sentido que podemos entender la omnisciencia de Dios.

La impasibilidad divina no significa un Dios distante, indiferente e insensible respecto de su creación, sino que es la característica que permite a Dios no verse modificado ni enriquecido en su ser, su ser amor, por nuestra realidad histórica. Su amor no cambia en el sentido de que sea mayor o menor según la circunstancia. Esto no significa que “sea un Dios incapaz de sufrir, porque sería también un Dios incapaz de amar”⁴⁰. La razón por la cual seguir defendiendo la impasibilidad frente a otros autores (J. F. Keating,

³⁸ Kreiner, *Dios En El Sufrimiento*, 376.

³⁹ *Ibid.*, 389.

⁴⁰ Cordovilla Pérez, *El Misterio de Dios Trinitario*, 171.

T. J. White, M. Sarot) es que entiendo que Dios no puede quedar bajo algo o alguien, ni sujeto a los acontecimientos cambiantes de la historia perdiendo así su soberanía y libertad. Dios se compromete con la historia y actúa en ella, pero a la vez, salva la integridad de su ser. Esto tiene gran importancia para nuestro trabajo, pues cuando pedimos debemos tener presente que Dios no nos ama o se siente afectado más o menos según nuestra oración o actitud moral. A Dios le afecta nuestra situación y se compromete con nosotros, pero su acción salvadora no cambia. En todo caso lo que puede cambiar son las personas, en la medida que se abren a la acción de Dios y permiten un nuevo encuentro y experiencia de Dios.

La omnipresencia, la inmutabilidad, la simplicidad y la perfección creo que presentan menos problemas. Con todo, recordemos que nuestro lenguaje es limitado, lo que decimos de Dios siempre hay que entenderlo por analogía, una analogía que intenta encontrar la “ semejanza entre el Creador y la criatura dentro de la mayor desemejanza ”⁴¹.

Todo este excurso sobre los atributos de Dios vino provocado por la tesis de que no tiene sentido rezarle a un Dios omnipotente, omnisciente y perfecto. Tras estas líneas espero haber dado cumplida contestación mostrando mi posición favorable a que al Dios amor, omnipotente, omnisciente y perfecto en el que creemos, tiene mucho sentido pedirle en oración por nuestras necesidades y esperar, por parte de él una respuesta. En el próximo capítulo los adentraremos en el tipo de respuesta que podemos esperar en relación con nuestro tema: el cáncer.

⁴¹ Concilio Lateranense IV – DH 806.

3.2. La oración es relación

Seguimos pues adelante buscando caracterizar la oración de petición. Uno de los aspectos esenciales de la oración de petición es la relación que se genera entre criatura y Creador. Asumimos que Dios como efusión de amor desea comunicar ese amor. Por ello, el ser humano es una criatura para recibir y responder a ese amor, lo que K. Rahner denomina “supernatural existencial”, expresión por la que entiende que el ser humano, incluso antes de cualquier palabra, es sujeto ya redimido y tendente a su fin supernatural que es la unión con Dios⁴².

El compromiso que genera una auténtica relación entraña que el deseo genuino del que pide sea un deseo en obediencia, amor y compartir los caminos de Dios en esta vida terrena. Por la obediencia el que pide trata de actuar en concordia con Dios. Ello contribuye y hace crecer el buen deseo del que pide. A la vez se incrementa la motivación para hacer el bien a los demás. De alguna manera, se puede decir que un voto de relacionalidad debería ser central en todo acto sincero de petición. Sin ese compromiso con Dios la oración se convierte en una petición para que Dios nos sirva, más que en una petición para que Dios nos asista⁴³. San Ambrosio es quizá más contundente cuando dice “Si has decidido pedirle algo a una persona, ¿acaso le vas a decir: “oye, dame lo que te pido”? ¿No te parece una petición muy arrogante?”⁴⁴.

Esta relación que se construye con Dios es una relación de amor, que va más allá de mero interés personal o comunitario. Por eso, si es una auténtica relación en la que rige el

⁴² “Existencial, Supernatural” en Rahner, *Dictionary of Theology*, 2nd ed.. (New York: Crossroad, 1981), 163–164.

⁴³ N. D. Smith & A. C. Yip, “Partnership with God: A Partial Solution to the Problem of Petitionary prayer” *Religious Studies* 46, no. 3 (2010): 404-405.

⁴⁴ Saint Ambrose, *Des sacrements. Des mystères.*, Sources chrétiennes ; [25] (Paris, Éditions du Cerf, 1950), VI, cap. 5, par. 22.

amor, debería manifestarse ese amor también en las relaciones entre los que piden y los otros que nos acompañan. La oración de intercesión, variante de la oración de petición, tiene favorables influencias en la relación entre Dios y aquellos que rezan así como aquellos por los que se reza dibujando entre las dos partes una mayor profundidad en la vida cristiana y en la vida verdadera en la que Dios lo abraza todo, más allá de si Dios contesta nuestra oración de petición según el camino que nosotros deseamos⁴⁵.

Pidiendo por otro en la oración o pidiendo que otros recen por nosotros, uno se hace más transparente a la gracia de Dios, haciendo ésta más manifiesta en nuestro mundo, pues se reconoce la necesidad que tenemos de la gracia de Dios. Entre los intercesores, los santos, siempre que los vaciemos de cierta comprensión medieval que los revestía de poderes mágicos, son símbolo del triunfo de la gracia en ellos. Precisamente por su respuesta positiva a Dios han cooperado con él, conformándose a Cristo, haciendo la gracia más visible y manifiesta en este mundo. Invocar su intercesión obedece a su permanente proximidad a Cristo. Esto, sin embargo, toma su pleno sentido si en vez de rezar “a los santos” rezamos “con los santos” que, en el fondo, es reconocer nuestro lugar en la comunión con los santos, la cual trasciende el tiempo y el espacio⁴⁶.

3.3. *¿Qué pedir?*

Hasta aquí hemos visto si tenía sentido pedir, nos hemos adentrado en el campo de la relación que genera la oración. Corresponde ahora contestar a la cuestión de qué es lo que tenemos que pedir. Ya vimos en el apartado referente a la Escritura y a los padres de la Iglesia que esta cuestión es cuanto menos paradójica, pues al mismo tiempo que se nos

⁴⁵ P. A. Sullivan, “A Reinterpretation of Invocation and Intercession of the Saints,” *Theological Studies* 66, no. 2 (2005): 393.

⁴⁶ *Ibid.*, 394–398.

invita a pedir por aquello que necesitamos, se nos dice también que no sabemos pedir lo que necesitamos. M. J. Murray y K. Meyers creo que apuntan al núcleo de la cuestión cuando dicen que “no deberíamos hacer de nosotros un ídolo”⁴⁷. Habrá quien discuta su idea de que nuestra sociedad urbana promueve una visión de que el hombre se convierta en la medida de todas las cosas (algo que ya la cultura europea viene subrayando desde el siglo XV a través del Humanismo renacentista). En este contexto, la oración de petición se puede convertir en una especie de “fenómeno extraño” que rompe con cierta conciencia de autosuficiencia y remite a nuestros límites; pero también, y esto me interesa más, se puede convertir en una especie de idolatría en la que la persona que pide es lo más importante y lo demás está siempre en relación con la persona.

Si miramos la Escritura, y especialmente miramos a Jesucristo, lo primero que nos puede llamar la atención es que, si bien en su persona hay una serie de deseos y peticiones personales, hay una petición que siempre matiza las otras, la que pide hacer la voluntad de Dios. No es esto algo menor pues en el mismo trance entre la vida y la muerte, Jesús antepone la voluntad divina a la humana. Habrá quien considere que este es un ejercicio de anulación de la persona, sin embargo hay que entender desde dónde hace Jesús esta petición. Jesús no es un masoquista que se somete a un Dios sádico que lo deja a la merced de los que quieren acabar con su vida. Jesús, en su especial humanidad, desea la voluntad de su Padre en una relación que es de amor y que viene alimentada por la fuerza del Espíritu. Hay quien podrá decir que Jesús no podía sino aceptar la voluntad de Dios. Sin embargo el hecho de que en Getsemaní pudiera decir “no se haga mi voluntad sino la tuya” nos demuestran que Jesús podía aceptar o no la voluntad divina⁴⁸, algo que no nos debe

⁴⁷ M. J. Murray and K. Meyers, “Ask and It Will Be given to You,” *Religious Studies* 30, no. 3 (1994): 313.

⁴⁸ D. Capps, “The Psychology of Petitionary Prayer,” *Theology Today* 39, no. 2 (1982): 140.

sorprender si creemos que efectivamente Jesús fue tentado (Mc 1, 12-13 y par.) y que fue conociendo cuál era su misión de manera progresiva (Mc 7,24-30) Sin embargo, no es el único, María es la que nos muestra cómo nuestra humanidad es capaz de identificarse con la voluntad de Dios desde el amor y la libertad que se alcanza por la gracia de Dios.

3.4. La indiferencia ignaciana

Una mirada que recoge de alguna manera lo dicho hasta ahora dándole una interesante perspectiva la propone San Ignacio de Loyola, nada más empezar los Ejercicios Espirituales, en el Principio y Fundamento⁴⁹ que sirve como pórtico de la experiencia que se va a iniciar. Dos cosas quiero destacar aquí. La primera es reconocer el fin para el que somos creados: alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor. La segunda es que para ello es menester hacernos indiferentes. Hacernos indiferentes significa entrar en un proceso de purificación de descubrimiento de mi verdadero “yo” deformado por las tendencias a cerrarse en uno mismo y no reconocer de hecho el orden establecido en el mundo por Dios. Uno de los peligros de la indiferencia radica en entenderla como pasividad, cuando lo que realmente está invitando es a buscar activamente la voluntad de Dios. De hecho la indiferencia es un acto de amor, de querer lo que Dios quiere, de responder a su amor y a su llamada. En este proceso tiene un papel crucial el deseo de identificarse de forma madura con Cristo, aceptando su vida, su suerte: “más pobreza con

⁴⁹ S. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales* n. 23.

Christo pobre que riqueza, oprobios con Christo lleno dellos que honores...”⁵⁰. En definitiva, elegir libremente el camino de pobreza y cruz de Cristo⁵¹.

De esta manera, la indiferencia se convierte en un modo de vivir existencialmente la apertura y la docilidad a la acción del Espíritu de Dios, la condición de posibilidad de adoración. S. Arzubialde alude al hecho de que

La indiferencia mira a las cosas convirtiéndose en una *distancia crítica* que a la vez objetiva y sumerge más y más en las circunstancias y acontecimientos de la vida, donde es preciso hallar la voluntad divina oculta entre múltiples posibilidades. Es ahí donde Dios nos manifiesta su voluntad, dándosela a sentir. La indiferencia no es, pues, una actitud dirigida exclusivamente a la elección concreta de estado, sino una “disposición fundamental” que afecta todas las dimensiones del ser humano frente a Dios, frente a sí mismo y frente a todas las cosas; una llamada que le obliga al hombre a salir de sí (Gn 12,1) para adentrarse en el misterio de Dios. Y esto acontece necesariamente en lo concreto y cotidiano de la vida⁵².

La indiferencia, por tanto, impregna el camino de seguimiento e identificación con Cristo. Todo cristiano, desde su realidad, está llamado a abrirse a esta gracia que tiene repercusiones directísimas sobre la oración en general y, en especial, sobre la oración de petición, una petición en la que está implicada toda la persona.

Algunos podrán considerar que esta manera de entender la oración de petición deja muy poco espacio a la posibilidad de expresar nuestros auténticos sentimientos y reducirlo todo a un simple “hágase tú voluntad”. Creo que esta es una manera bastante pobre de entender lo que aquí se propone. Quizá nos pueda ayudar el concepto *coorientación* que utiliza D. Capps. Nuevamente tomando el ejemplo de Getsemaní, podemos quedarnos sólo con la parte del deseo que expresa Jesús, pero quizá nos estemos perdiendo otra parte no

⁵⁰ S. Ignacio *op. cit.* n. 166.

⁵¹ B. Stecek, “La indiferencia ignaciana como experiencia espiritual” en Congreso Internacional de Ejercicios: Loyola, *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, Colección Manresa; 8 (Bilbao: Mensajero; Santander, 1992): 148-151.

⁵² S. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis*, Colección Manresa; 1, 2ª Edición (Bilbao: Mensajero, 2009): 120.

menos importante: la comunicación que se está produciendo entre el Padre y el Hijo. No sólo debemos retener las palabras de Jesús, sino las súplicas que el evangelista nos dice que continúan hasta el final. La coorientación supone volver una y otra vez a esta escena del evangelio y descubrir que la oración de petición es una de las raras ocasiones en las que tenemos una inmediata y directa experiencia de libertad cristiana en la que nos expresamos sin ambages y con transparencia. En el fondo, buscamos la libertad que experimentó nuestro Señor en Getsemani⁵³.

3.5. La gracia del sacramento de la unción de los enfermos

Hasta ahora hemos analizado la oración de petición como uno de los medios más eficaces para abrirnos a la gracia de Dios, sin embargo, no es el único. Los sacramentos, y en concreto el de la unción de los enfermos, son también medios eficaces para recibir la gracia. Puesto que nuestro tema es la enfermedad del cáncer tiene pleno sentido traer un sacramento que, desde el 7 de diciembre de 1972 a través de la Constitución Apostólica *Sacram Unctionem*, ha vivido una transformación, sobre todo pastoral. Quizá el punto de inflexión ha sido el de definir este sacramento no sólo como el que se administra a quien se encuentra en sus últimos momentos de vida, sino también cuando la vida del fiel empieza a estar en peligro de muerte por vejez o enfermedad⁵⁴.

La enfermedad, que ya hemos visto en el primer capítulo, que tiene no sólo un significado médico o biológico, es también una experiencia humana que afecta a toda la realidad humana. Uno de los sentimientos que suelen acompañar al enfermo, especialmente al enfermo grave o crónico, es un sentimiento de alienación. Puede empezar por un

⁵³ Capps, "The Psychology of Petitionary Prayer," 140–141.

⁵⁴ Cf. Pablo VI, *Sanctam Unctionem* (1972).

sentimiento de alienación del mismo cuerpo que puede llegar a sentirse como algo hostil a la propia persona. Pero también puede darse una alineación social en la que el enfermo se siente excluido de la comunidad. Incluso puede llegar el punto en el que uno experimente la alienación de Dios, su ausencia. Ello conduce, no pocas veces, a una sensación de desesperación, abandono, soledad, aislamiento.

El sacramento de la unción tiene una doble vertiente sobre la situación de enfermedad. Por un lado, como sacramento, manifiesta la cercanía y compromiso de Dios con el enfermo; por otro, hay una comunidad cristiana que se manifiesta a través del sacerdote (LG 11) mostrando su cercanía y conexión. El sacramento de la unción es una clara manifestación del poder de salvación del evangelio en el contexto de la enfermedad pues trata de romper la alienación y restablecer a la persona enferma. Compromete, por otro lado, al pueblo de Dios que celebra el sacramento, a través de la solidaridad que se manifiesta en su oración y acción caritativa. La unción también es un sacramento de perdón, expresa la aceptación de Dios y el perdón de los pecados. Pero el enfermo tiene también un papel activo al recibir el sacramento, pues se les pide que contribuyan por el bien de los fieles uniéndose libremente a la pasión y muerte de Cristo (LG 11)⁵⁵. Por tanto, el sacramento presenta como una oportunidad para vivir positivamente la enfermedad, tanto por parte de la persona que la padece como por parte de la comunidad que la acompaña⁵⁶.

El propósito principal del sacramento es tanto físico como espiritual. A nivel espiritual el sacramento puede suponer el arrepentimiento, la experiencia de la aceptación de Dios, su perdón y su gracia. Por el sacramento se comunica la gracia, gracia que es fundamentalmente la comunicación de Dios mismo. Los efectos de esa comunicación son

⁵⁵ Este sacramento, como los otros cinco, no pueden ser entendidos sin su vinculación con la Eucaristía.

⁵⁶ T. Marsh, "A Theology of Anointing the Sick," *The Furrow* 29, no. 2 (1978): 95–101.

la fuerza, el confortamiento, la ayuda para reconocer por el particular camino de la enfermedad la presencia de Dios. Frente a la habitual presencia de Dios, los sacramentos implican, por parte del ser humano, una respuesta a Dios, respuesta que teológicamente denominamos fe⁵⁷. A nivel físico esta comunicación dependerá de múltiples aspectos, pero la paz y la reconciliación con la condición de enfermedad será uno de ellos. El efecto curativo de la unción no se puede leer a nivel médico, sino que debe ser leído a un nivel mucho más profundo: revivir los signos de la presencia de Dios y restaurar la comunión con Dios y el enfermo.

A través del sacramento el enfermo puede descubrir a Dios de una manera particular y revelarlo a la comunidad que, por el Espíritu, acoge la gracia que se comunica. La sanación, el perdón o la preparación para la muerte, siendo importantes, son elementos que se subordinan a esta experiencia de Dios que no nos abandona⁵⁸.

3.6. Una propuesta final sobre la oración

Mi pretensión en este punto no es tanto señalar cómo hay que orar correctamente, sino compartir cómo, después de lo aquí expuesto, puede uno acercarse a la oración sin temor a salir decepcionado, especialmente cuando sobre la oración se imponen una serie de expectativas que, en el fondo, no parece que puedan ser correspondidas tal y como esperamos. Y es que esta es la encrucijada de toda oración, ¿cómo responde Dios a nuestra oración? Y también, ¿cómo respondemos nosotros a su respuesta?

El primer elemento que define la oración es que es relación. Este ingrediente relacional no es propio sólo de los cristianos, pero en el cristianismo tiene un *pondus*

⁵⁷ L. Larson-Miller, *The Sacrament of Anointing of the Sick*, Lex Orandi Series (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2005), 76.

⁵⁸ *Ibid.*, 76.

particular. Rezamos a un Dios que se comunica, por medio del Espíritu Santo, a través de nosotros. Este Espíritu está presente en la creación está en nosotros como bautizados, es Dios, y se expresa de múltiples formas. Esta multiplicidad de formas en la expresión por un lado genera sorpresa y admiración, pero también provoca que no nos sea tan evidente percibir esas formas de expresión. Y es esa falta de percepción la que, a veces, puede generar decepción o angustia. Por otro lado, el lenguaje de Dios es a veces muy claro, pero o no entendemos su sentido o nos cuesta aceptar ese sentido.

Esta última experiencia es la que muchas veces se experimenta en la enfermedad y, muy concretamente, en el cáncer. Por eso mismo es necesario, cuando no entendemos o no aceptamos, seguir comunicándonos con Dios.

Lo más positivo de la relacionalidad en la oración, como ya se mencionó más arriba, es que no hay necesidad de enmascarar nuestros sentimientos. Es más, la oración se convierte en un espacio de libertad en el que ni hay que fingir ni forzar.

Creo que después de estas páginas ha quedado claro que la oración no es un ejercicio de petición simplemente para recibir aquello que quiero, ni un espacio en el que debo silenciar mi voluntad y sólo escuchar la de Dios. No, la oración es la vía de comunicación del amor entre el Creador y su creación. Comunicar el amor requiere confianza y esperanza. Las virtudes teologales juegan aquí un papel crucial.

Dicho esto, ¿qué sucede en la oración? O mejor dicho, ¿qué podemos esperar que suceda? No pretendo aquí limitar los efectos de la oración a una lista cerrada, pero sí subrayar que la oración puede transformar a la persona que ora y, de paso, transformar el mundo en el que esta persona vive. Este poder transformador no se debe sencillamente a un ejercicio de voluntad personal del orante, sino de que el orante abre su ser a la acción de Dios. Una acción de Dios que se comunica a través del Espíritu.

Bajando a la realidad concreta de nuestro contexto, el de un cáncer, evidentemente podemos pedir a Dios por nuestra salud, podemos pedir a Dios un por qué, podemos pedir a Dios fuerza, paciencia, confianza, perdón. Es más, otros también están invitados a hacerlo. La clave será entonces que nosotros escuchemos cuál es la respuesta concreta de Dios. San Ignacio, sin ser el único, intenta caracterizar esta respuesta de Dios, no tanto por su contenido concreto, sino por los efectos que genera en la persona y que le ayudan a discernir esa respuesta. Esos efectos efectivamente llevan a un contenido concreto, a veces muy simple y sencillo, pero que es capaz de mover y transformar nuestro ser de una manera que anteriormente nos resultaba imposible.

Por ilustrar mejor a lo que me refiero quisiera compartir la experiencia de algunos de los que hemos padecido cáncer y hemos encontrado sentido a la oración. En medio de la angustia y la oración, a veces desesperada, de manera inesperada se produce una experiencia de que Dios nos sostiene con su amor, más allá de lo que luego pueda suceder. Esta experiencia, lejos de poner en duda la fe, la fortalece y abre a la persona a una confianza radical en Dios. Esta experiencia conduce a un estado de indiferencia que no significa ausencia de sentimientos, sino que lo que en el fondo provoca es desear y querer lo que Dios quiere. Esta experiencia muchas veces abre a la persona a un mayor deseo de orar y también compartir con otros esta gracia, que es de Dios.

La oración entonces no es algo que se mida por su utilidad o inutilidad, la oración tiene sentido porque, pese a la enfermedad, el dolor y el sufrimiento, se intuye un sentido mucho más profundo que no se nos ha revelado definitivamente pero que remite a la resurrección de Jesús y la salvación comprometida por esa resurrección. En una palabra, se experimenta que la muerte ha sido vencida y que, por lo tanto, nada puede interponerse ya entre Dios y la creación. La oración es la vía que permite experimentarlo y dejar que nos

transforme y transforme el mundo. Esta transformación no es sólo física o psíquica, es también una transformación en la fe y en la vida espiritual que nos permite ir dejando atrás ciertas percepciones mágico-supersticiosas de la oración, más propias de la mentalidad secular y ciertas experiencias de fe, en favor de una experiencia oracional más enraizada en el amor y gratuidad de Dios. De esta experiencia, surge una lógica distinta, la que empieza por agradecer y alabar, para entonces pedir e interceder.

IV. LA INTERRELACIÓN ENTRE LA ACCIÓN DE DIOS Y LA ORACIÓN DE PETICIÓN EN EL CONTEXTO DEL CÁNCER

Vimos en el primer capítulo que el cáncer se ha convertido ya en algunos países en la primera causa de muerte por enfermedad entre la población. Las perspectivas futuras auguran más bien que la tendencia va a ser creciente. Pero, más allá de los números, lo que nos ha interesado indagar en este trabajo es, incluso cuando sólo se diera un único caso, dónde podemos encontrar a Dios en estas circunstancias, si tiene sentido esperar algo por su parte, y si tiene sentido pedirle ayuda a través de la oración. Por lo que hemos visto hasta aquí la respuesta a estas cuestiones es que Dios está presente y actuando en medio de la situación de cáncer y que tiene mucho sentido pedir a través de la oración.

A continuación voy a intentar ofrecer un marco general que pasando por el ámbito personal y social nos permita comprender las imágenes de Dios que se reflejan en un contexto de enfermedad como es el cáncer. Luego presentaré una conclusión en la que expongo los argumentos principales por los cuales considero que la oración de petición tiene sentido y es espacio particularmente propicio para experimentar la acción consoladora y transformadora de Dios ante el sufrimiento que genera el cáncer.

1. La imagen de Dios ante el sufrimiento, ¿una imagen distorsionada?

Como reconoce Juan Pablo II, el ser humano es el único ser que se pregunta por el sentido del sufrimiento físico. Si bien el no creyente o ateo no busca respuestas fuera del mundo, lo cierto es que el creyente dirige esta pregunta a Dios como creador y Señor del mundo¹. Esta pregunta si atendemos a la Biblia queda perfectamente ilustrada en el libro de

¹ Juan Pablo II, *Salvifici doloris* (1984), n. 9.

Job (3,11-26). A lo largo de este trabajo ya se han señalado algunas respuestas, especialmente cuando nos referimos a la enfermedad en la creación. Sin embargo, lo que ahora pretendo es dar un paso más e intentar desentrañar ciertas dinámicas personales que pueden acercar o alejar al individuo de Dios y de los demás.

Distintos estudios que tratan de averiguar de qué manera la creencia en Dios ayuda o no a enfrentar el cáncer ofrecen conclusiones para todos los gustos. La religiosidad y la espiritualidad pueden ayudar, pero no hay datos definitivos. Sin embargo, lo que más me interesa es conocer qué tipo de experiencia religiosa se vive en los casos concretos a los que he podido acceder bien a través de entrevistas y artículos referentes a ello.

M. H. F. van Uden et al. distinguen tres actitudes distintas respecto a la relación entre Dios y la persona. La primera actitud es la del “autónomo” que considera que la persona debe tomar la responsabilidad para buscar la solución, Dios nos ha concedido los medios para dar con esa solución y en ello debe residir todo nuestro empeño. La segunda actitud, la del “pasivo”, es la de aquel que lo espera todo de Dios y por tanto sólo hay que esperar a la acción de Dios. La tercera actitud es la del “colaborativo”, aquel que considera que la búsqueda de una solución a la situación de cáncer sólo podrá enfrentarse en relación y colaboración entre la criatura y Dios². Estas tres actitudes, que siempre habrá que matizar y que pueden darse en la misma persona según el momento, en el fondo nos están ya anunciando el tipo de Dios en el que se cree y en el tipo de relación que se tiene con él.

Y es que como reconoce R. Rice, la manera como las personas responden a una crisis como la que puede provocar el diagnóstico de un cáncer nos van a poder reflejar muchas veces la particular visión de cómo, cuándo y por qué, para esa persona, Dios actúa

² J. Pieper et al., “Religious and Nonreligious Coping among Cancer Patients,” *Journal of Empirical Theology* 22, no. 2 (2009): 201.

o no en el mundo. De esta manera, la enfermedad y el sufrimiento que apareja pueden ayudarnos a alejarnos o a estar más cerca de Dios³. Es importante retener este aspecto de quién se aleja y quién se acerca, porque en el fondo no es que Dios marche o se aproxime, sino que es la persona la que decide moverse, incluso cuando su actitud es pasiva.

Pero regresando a la imagen de Dios, creo que es importante que nos planteemos si, en el fondo, ante la dificultad no hacemos sino un ejercicio de proyección de nuestros deseos y esquemas sobre Dios. Es esta una posibilidad bastante plausible, por ello la importancia de contrastar nuestra imagen con aquella con la que se nos presenta en la Escritura y con la que experimentan otros creyentes.

Quizá la experiencia de Job es la que mejor nos orienta en este sentido ya que lo que en fondo hace Yahvé con Job en sus intervenciones es sacar de su ensimismamiento a Job, desbordado por el dolor, la rabia y la incomprensión, dándole una perspectiva mucho más amplia tanto de la creación como del Dios en el que dice él que cree. En el fondo, Yahvé trata de sacar a Job de una religiosidad marcada por el “dar a condición de recibir”, de manera que acceda a una fe gratuita, fruto del amor⁴. En el fondo, lo que el libro de Job quiere desterrar es la idea de un Dios de la retribución. Este ha sido uno de los objetivos de este trabajo, seguir creyendo que en un Dios que premia y castiga según nuestro comportamiento en este mundo no tiene sentido. Como tampoco lo tiene, un Dios que premie o castigue, más allá del comportamiento moral de uno, “enviando” enfermedades como el cáncer.

³ Rice, *Suffering and the Search for Meaning*, 15–16.

⁴ V. Morla, *Job 1-28* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007), 25,27 y 56.

Más allá de la imagen de Dios, muchos pacientes consideran que la religión es una fuente de consolución, poder, sentido, soporte, esperanza⁵. La imagen de Dios puede cambiar conforme la enfermedad evoluciona hacia uno u otro sentido. Lo cual sea posiblemente muestra de que lo que sucede en nuestra alma no es ajeno al cuerpo. No estamos hablando de una dualidad, sino de una unidad. Existe un claro peligro, en nuestro mundo, de olvidar que no sólo somos cuerpo, sino que también existe un alma con capacidad de renovar y curar nuestro ser. Por ello, más allá de la cura física del cuerpo y cómo se viva espiritualmente el cáncer podrá ayudar, sino a curar, si a sanar⁶.

2. Una sociedad que teme los límites humanos

Algunas personas con cáncer comparten la experiencia de que uno puede llegar a tener la sensación de encontrarse, de alguna manera, fuera de la comunidad, fuera de la sociedad. No estoy hablando sencillamente de que la persona con cáncer muchas veces deba abandonar muchas de las actividades habituales que la ligaban con la sociedad, sino que me refiero, sobre todo, a una cierta sensación de fracaso y desprecio de uno mismo ante una sociedad que pide cuerpos sanos, robustos y atléticos. H. E. Richter habla, en este sentido, de la “omnipotencia narcisista”⁷.

En nuestra sociedad occidental, cada vez más se extiende la mentalidad de que se tiene derecho a todo, se puede y se debe cambiar todo, puesto que cambiar es siempre mejorar. En esta sociedad “el hombre rentable” amenaza con convertirse en el ideal. Esto supone que el hombre o mujer que no genere rentabilidad será juzgado como inútil e

⁵ Pieper et al., “Religious and Nonreligious Coping among Cancer Patients,” 202.

⁶ Tacey, *Gods and Diseases*, 87.

⁷ H. E. Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, (Reinbeck, 1979) citado en Greshake, *¿Por Qué El Dios Del Amor Permite Que Suframos?*, 107.

incluso nocivo para la sociedad. El que no rinde, se vuelve irreconocible como ser humano. En consecuencia, a la persona visiblemente limitada (el enfermo, el discapacitado, el moribundo, el viejo), si es posible, se le hace desaparecer o, a lo máximo, se le ofrece una especie de compasión patarnelista o “por cuotas” perfectamente equilibradas y éticamente “rentables” a los ojos de una sociedad donde la imagen proyectada tiene un peso muy importante. El caso más evidente de ello es la presión, por ejemplo, que la sociedad ejerce para que una madre no traiga al mundo un niño que va a nacer con una grave discapacidad.

Nuestra sociedad tiende desplazar a los discapacitados, a los enfermos, a los viejos como amenaza al estilo de vida que se quiere imponer como “normal”. Se les desplaza hacia “sus lugares”, muchas veces marginales y anónimos: un hospital, una residencia, un centro especializado. Muchos, a contracorriente, no aceptan estos planteamientos y valoran de otra manera la vida de aquellos que se ha visto tocada por la enfermedad, la vejez, la debilidad, la discapacidad⁸.

Mi intención trayendo a colación esta realidad es que detrás de todo ello existe una determinada antropología que trata de esconder, porque negarlo no puede, los límites del ser humano. Una sociedad donde la muerte es o bien banalizada detrás de los números, o bien disimulada tras la cortina de un hospital o un movimiento de cámara que distorsiona la imagen. Por eso, no es de extrañar la angustia que provoca la palabra cáncer. Los deseos y mitos de una sociedad de cuerpos sanos y perfectos, deja fuera a muchos y a muchas que tal vez se las tienen que ver en un primer momento con ilusiones y deseos frustrados por el cáncer.

Nadie desea un cáncer a nadie, el cáncer no es algo que se valore como positivo, sin embargo habrá que ver cómo se vive con él y cómo se enfoca la vida con él. Tal vez un

⁸ Ibid., 107–111.

primer paso sea ir asumiendo que la vida real no es la vida que aparece en la publicidad, en las redes, en la televisión, sino una muy distinta, una vida con límites y también con fuerzas, en definitiva, una vida auténticamente humana.

El árbol prohibido del Paraíso es, según D. Bonhoeffer⁹, el símbolo de la limitación fundamental de la existencia humana. El pecado consiste precisamente en no aceptar el límite, en creer que nosotros mismos podemos superarlo, reprimirlo, disimularlo o no reconocerlo. De esta manera el ser humano, y la sociedad, se vuelven paradójicamente inhumanos. El filósofo G. Picht lo expresa con mucha fuerza cuando dice:

Hace mucho tiempo que lo que es humano ha huido a refugiarse en la penumbra de la existencia: en la enfermedad, en el dolor y la miseria. Hoy los humanos no son los que se han acomodado, los hartos y los que se atienen a las normas... Los humanos son los hambrientos y oprimidos, los rechazados, los pobres y los enfermos. En una situación así hay que aprender a descifrar el lenguaje de la desgracia si se quiere redescubrir la humanidad¹⁰.

Estas últimas líneas suponen un verdadero choque para la sociedad occidental, especialmente porque alejándose de Dios muchas veces cree poder llegar a una mejor comprensión de la humanidad. Hasta aquí hemos hablado de limitaciones físicas o psíquicas, pero podríamos ir mucho más lejos si incluyéramos los factores raciales, de género, culturales y socio-económicos en nuestro análisis.

La enfermedad, y el cáncer en concreto, como ya advertimos en el primer capítulo no es sólo una cuestión biológica y médica, es sobre todo una cuestión humana personal y social de primera magnitud, en la que el aspecto espiritual como manifestación de nuestra humanidad también juega un papel importante. Ahora bien, que descubramos en el cáncer,

⁹ D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, (München, 1968), 150 (citado en *Ibid.*, 112–113)

¹⁰ G. Picht, *Mut zur Utopie*, (München, 1969), 159 (cit. en *Ibid.*, 113).

la verdadera cara de nuestra humanidad limitada no significa que debamos quedarnos en la conformidad sino mirar más allá.

3. Dios no explica, actúa

Ni Yahvé ni Jesucristo nos dan explicaciones acerca del dolor y el sufrimiento, sencillamente luchan contra él. Paradójicamente Jesucristo no esconde la necesidad de sufrir, y la cruz no es sino la confirmación de ello. Nadie quiere ir a ninguna cruz, ni siquiera Dios Padre desea la cruz de su Hijo, sin embargo, es sólo por la cruz que podrá vernir la salvación definitiva.

Tenemos que ir con mucho tiento si no queremos caer en un contraproducente sadismo. El sufrimiento es un misterio y no podemos tratar de racionalizarlo, ahora bien, el sufrimiento puede ser superado, porque como reconoce V. Frankl: “cuando toda libertad es eliminada, siempre queda una: la libertad de elegir nuestra propia respuesta”¹¹, nuestra propia respuesta ante el cáncer, ante el sufrimiento que este genera.

Jesucristo nos propone un camino bien concreto, el que pasa por buscar y aceptar la voluntad de Dios participando activamente en el cumplimiento de ella. En este ejercicio espiritual entran en juego la acción de Dios y la oración de petición que, como veremos a continuación y siguiendo lo expuesto en los capítulos anteriores, creo que podrán ayudar a comprender dos cosas fundamentales: que Dios está presente en nuestra enfermedad actuando a nuestro favor pero esperando que abramos con confianza, con fe, nuestra voluntad a la suya, para así dejarnos transformar y participar de un sentido que trasciende la

¹¹ V. E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, Rev. and updated.. (New York: Washington Square Press/Pocket Books, 1985), 87.

mera física o psicología. La única manera de hacer esto posible será, como intentaré explicar más adelante por medio de la oración.

4. Conclusión: Rezar para dejarse transformar por la acción de Dios

En el segundo capítulo de este trabajo concluía que la acción de Dios era única. Era una acción que se expresaba en el tiempo histórico de la creación pero que también era capaz de trascenderlo. Era una acción básicamente creativa aunque luego se podía concretar en fenómenos tan importantes para nuestra fe como son la encarnación, la resurrección, el envío del Espíritu Santo, el juicio final, la salvación. Estos fenómenos, como ya dijimos, aluden al mismo acto de crear, que en sí es la forma de comunicarse Dios. Crear significa dotar de vida, y por tanto, la acción de Dios siempre tiene ese sentido vital.

Si aceptamos esta premisa, ¿entonces tiene sentido una oración de petición en la que pida por la curación propia o ajena de un cáncer? Todo va a depender de lo que esperemos de la oración. Si lo que pretendemos con nuestra oración es convencer a Dios de que su acción debe dirigirse a la curación de nuestro cáncer lo cierto es que estaremos marcando el camino que debe seguir Dios. A aquel que nos creó libres, de alguna manera, le estamos cercenando su libertad.

Visto de otra manera, podríamos preguntarnos por el tipo de relación que tenemos con Dios, ¿es una relación interesada o es una relación de amor y confianza? En esta sencilla pregunta se juega todo, porque en el fondo según entendamos nuestra relación con Dios y quién es, podremos entonces alumbrar la cuestión central de este trabajo. Basta que observemos la escritura para darnos cuenta de cómo la fe constituye un elemento crucial en la relación con Dios. La fe es una de las virtudes teologales que como criaturas no podemos alcanzar si no se nos es dada por la gracia de Dios. Y en el fondo está en la raíz de toda

plegaria y petición. Sin fe es inútil hablar de la eficacia de cualquier tipo de oración. Es más, puede ser contraproducente, porque la oración no es una especie de automatismo que siempre produce los efectos esperados. De hecho la fe es la que sostiene a la persona frente a la aparente inacción de Dios que, muchas veces, es propia incapacidad de ver esa acción.

Como seres humanos somos imagen de Dios, pero la diferencia entre Dios y nosotros es enorme en el sentido de que nuestra inteligencia y afectos no lo pueden abarcar. Cualquier intento de controlar y reducir a Dios a una o unas pocas ideas es inútil. Dios no se deja controlar, ni quiere que otras fuerzas que no sean las suyas nos controlen. Con esto, no estoy diciendo que Dios se nos imponga, pero sí estoy diciendo que Dios quiere que aceptemos su voluntad. La manera a través de la cual esto se experimenta más próximo y habitual es a través de la oración.

La oración, que no es un simple ejercicio vocal o afectivo-espiritual, tiene dos elementos bien diferenciados, la divinidad y las criaturas. A través de la oración lo que se pretende no es participar en un cúmulo de monólogos en los que nadie escucha a nadie, o en los que sólo Dios escucha y los hombres piden. La oración, como ya vimos en el tercer capítulo, es un diálogo de amor en el que uno y otro se escuchan y se expresan en completa libertad. Los efectos que este diálogo puedan tener sobre uno y otro van a ser diversos, pero lo cierto es que si ese diálogo es serio y abierto, podemos esperar que tenga un potencial transformador enorme.

Desde el punto de vista de Dios, ese diálogo permite a Dios entrar en el corazón de esa persona que busca su asistencia y se confía a su poder de amar. Dios no se ve modificado ontológicamente por esta apertura, pero sin duda, su capacidad de actuar encuentra menos resistencia y, por ello, los efectos de su acción creadora, de su acción salvadora, pueden desplegarse con más facilidad en la creación y en la persona concreta. El

amor de Dios por esa o esas personas no aumenta ni disminuye, pero permite entrar en espacios que hasta el momento le estaban vedados, porque él mismo ha querido hacer una creación libre, libre para aceptar la vida o para rechazarla. Conviene quizá recordar las siguientes palabras del Apocalipsis para entender lo que quiero expresar: “Mira, estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo” (Ap 3, 20).

Que no aumente el amor, no significa que Dios de alguna manera no se vea conmovido por esa apertura de nuestro corazón (Lc 15,20). Lo que signifique esa conmoción divina es difícil de expresar. Como ya dijimos Dios es impasible, pero no indiferente, su amor no crece o decrece, pero es un amor en movimiento, dinámico.

Desde el punto de vista de la criatura, el proceso que puede abrirse a través de la oración es de una riqueza y profundidad difícilmente reductibles a una simple idea. Cada ser humano es distinto y eso determina que los efectos de la gracia, de la acción de Dios, en cada persona sean distintos. Lo más importante no es que fruto de la oración sane o no, lo importante es experimentar ese grado de indiferencia del que hablábamos en el capítulo tercero que me lleva a ponerme totalmente en las manos de Dios con completa confianza. Hemos de ir con cuidado a la hora de interpretar este “ponerme en manos de Dios”, pues no debe entenderse como una mera pasividad, grave error de aquellos que esperan la gracia de Dios, pero una gracia que lo haga todo.

A veces no terminamos de entender que la creación no es un acto acabado, sino que es un acto que continúa y que precisa, porque así lo quiere quien está creando a cada momento y sosteniendo esa creación, de nuestra colaboración. Entender el papel activo que tenemos en la creación no es un asunto menor. Ante el cáncer Dios no nos pide estar de brazos cruzados esperando, nos pide que pongamos todo de nuestra parte, pero que lo

hagamos con Él. Si olvidamos que la acción para Dios no se entiende sino es desde el amor, entonces entenderemos bien poco de la dinámica creadora.

Nuestra cultura y nuestra sociedad tienden a considerar lo bueno y lo malo según su eficacia, su beneficio, su valor. Sin embargo, para Dios la bondad o la maldad de las cosas se mide por el amor que manifiestan. Es inútil buscar otra cosa en Dios. Que amemos la eficacia, lo útil, lo valioso no es más que fruto, no pocas veces, de nuestro egoísmo, de nuestro pecado. Para Dios no hay vida que sea inútil, por larga o corta que sea, por sana o enferma que esté, por rica o pobre que sea, para Dios toda vida tiene sentido pleno en sí misma y existe pura y exclusivamente para ser amada y ser mediación de ese amor. No existen otras razones, ni otras finalidades.

Por eso Dios no puede sino querer comunicarse especialmente entre aquellos que son más débiles y enfermos, porque sabe que son los que más amor necesitan, son los que están pasando por los mayores sufrimientos, los más necesitados de fe y de esperanza. Son los bienaventurados (Mt 5,1-11; Lc 6,20-26) a los que se refiere Jesús y a los que advierte sobre la mayor cercanía de Dios y su Reino.

Pedir en la oración abrir el corazón al amor de Dios, pedir que se haga su voluntad antes que la nuestra, es confiar totalmente en Dios, es ponernos junto a Jesús a sudar sangre, a responder al pecado, al dolor, a la enfermedad, a la tortura, desde una relación de amor que nos desborda y que sabemos que tiene la última palabra.

Experimentar la cercanía de Dios en medio del cáncer no es una cuestión simplemente de recuperar o no la salud física, es experimentar que somos mucho más que nuestra enfermedad, que somos mucho más que criaturas a las que se les quebró la salud, y que en todo momento somos sostenidas y fortalecidas por un Dios que no deja de actuar, hoy a través del Espíritu Santo, y que nos cambia, que nos transforma en el amor. De ahí

puede brotar el agradecimiento, de ahí puede brotar la alegría profunda de que siendo débil es entonces que somos realmente fuertes (2 Cor 12,10).

Lo que aquí expongo de alguna manera no sólo lo he constatado personalmente en mi propia experiencia de cáncer, sino en la de otros. Es evidente que cada uno vive la enfermedad de muy diversa manera, y es injusto e incorrecto tratar de meter todos los casos en una serie determinada de “sacos”, pero sí podemos constatar elementos comunes que nos confirman cómo trabaja Dios en medio del cáncer. J. Todd Billings, por ejemplo recuerda, de su experiencia, que toda oración requiere una renuncia de nuestra voluntad a la del Padre:

My friends wanted healing, strength, and courage for my family and me –and they prayed for it, as they should. But our faith does not cause answered prayer; moreover, we must remember that the center of God’s revelation is not a secret about how to live a happier, healthier life, or a message that God’s work is transparent to our eyes in a steady, upward journey. As ones united to Christ by the Spirit, we follow the way of the crucified Lord. We should not seek suffering, but we must also remember that God works in surprising ways: through the way of the cross¹².

La cruz es un misterio, pero querer huir de ella es tan ridículo como querer escapar de la luz del día. De alguna manera u otra, nuestra vida está marcada por distintas cruces. Y es cierto que la mía siempre puede parecer más pesada y dura que la del compañero, sin embargo, no habremos comprendido nada si seguimos empeñados en pensar que esta cruz la tenemos que llevar solos, que las cruces de los otros no deben importarme o que ellos tienen la última palabra. El cáncer, puede ser una cruz, pero también puede ser un espacio a través del que se manifieste el amor de Dios, la paz y la libertad frente a la vida y la muerte, la salud y la enfermedad. Las cruces pueden marcar parte de nuestro camino, pero cómo

¹² J. T. Billings, “My Incurable Condition: How to Pray for Someone with a Terminal diagnosis” *Leadership (Carol Stream, IL)* 36, no. 2 (2015): 37.

decidamos vivir ese camino, depende en gran medida de nosotros. Dios no le quitó un solo minuto a la tortura de la cruz a la que fue sometido su Hijo, pudiendo haber parado el pecado no lo hizo. La mayor prueba para Cristo fue ese silencio de Dios Padre. Un silencio que acompaña muchas veces a los que padecen un cáncer. Un silencio que es de incertidumbre y que es doloroso, da miedo. Es en estos momentos donde la oración tiene más sentido que nunca. De hecho, las palabras de Cristo en la cruz no son sino oración. Oración que recibirá su respuesta, por parte de Dios, en la resurrección.

K. J. Barry, otro enfermo de cáncer terminal, insiste en este poder de la oración; pero no sólo en el momento concreto de la enfermedad, sino en la vida en general. El cáncer le ayudó a descubrir la importancia de la oración en la vida, de hecho su petición a los demás es bien clara: “I encourage you to make the effort, to spend time every day being with the Lord. I think that taking the time to pray is the most important thing you can do in life”¹³.

Mi tesis no pretende demostrar que la oración es la que permite que Dios actúe sobre nuestro cáncer; mi tesis pretende más bien afirmar que la oración de petición es una puerta privilegiada, no es la única, para que la acción de Dios pueda desarrollarse en medio de un cáncer no sólo con vistas a la persona que lo padece sino también con vistas al resto de la creación. La oración tiene un poder transformador que no podemos controlar y que efectivamente en la medida que dejemos que libremente ese poder transformador opere en nosotros entonces podremos experimentar el amor de Dios en una dinámica que no puede sino ayudar a aumentar nuestra fe y esperanza. Dios no cambia cuando rezo, sino que es la persona o personas que rezan las que pueden ser cambiadas por Dios a través de la oración.

¹³ K. J. Barry, “Wisdom for My Children: Reflections on the ‘Ultimate gift’” *America* 198, no. 11 (2008): 21.

Que cerremos la puerta a la acción de Dios no significa que Dios no siga actuando, porque no podemos evitar que otros sí abran su corazón a la acción de Dios. De ahí que la oración de intercesión tenga tanto valor como la de petición. La oración de intercesión es una dinámica que la humanidad no puede ya frenar. Desde el mismo momento de la resurrección de Jesús y la gloria alcanzada por la virgen María y todos los santos, es evidente que el plan de amor de Dios no puede ya morir. Pero no sólo debemos mirar a los que ya comparten la gloria de Dios, sino también a todos y a todas los que en este mundo elevan sus oraciones por los demás. Orando entran también en esta dinámica transformadora de la oración, y por tanto, son cauces de la acción de Dios.

Estamos mucho más interrelacionados de lo que sospechamos. Lo que hacemos o dejamos de hacer afecta a los otros de una u otra manera. Esto, que muchas veces lo decimos del pecado en sus múltiples manifestaciones, a veces se nos olvida que sucede también con la gracia. Nuevamente el testimonio de J. Todd Billings nos recuerda la importancia de la oración de intercesión:

I have been grateful for all of the prayers offered for my family and me, knowing that they are taken up and perfected in the intercessions of Jesus Christ himself. On the other hand, when we pray with someone else, it makes an impact upon that person. I sometimes felt buoyed and my faith strengthened by the prayers of other¹⁴.

El mismo Billings reconoce también que las oraciones a veces le hacen sentir manipulado y alienado. Me parece interesante este punto, porque el camino de la oración ni es recto ni es siempre ascendente. Hay dudas, pasos adelante, pasos atrás, bloqueos... Nuestro “yo” tiene muchas resistencias incrustadas, y el “mal espíritu”, como dice San Ignacio, no va a dejar de encontrar la forma para desanimarnos, enfriarnos y volvernos a cerrar sobre nosotros mismos en una situación vital de fragilidad, dolor e incertidumbre. Las batallas contra el

¹⁴ Billings, “My Incurable Condition,” 36.

cáncer son tan ciertas como las batallas espirituales que en medio de la experiencia de cáncer se pueden desarrollar. Lo importante es haber experimentado, aunque sea de una manera fugaz, esa gracia que es sentir el amor incondicional de Dios y cómo, cuando le dejamos, éste actúa abriendo espacios insospechados y tremendamente consoladores en los que uno, si se deja ganar por el amor de Dios, no tira la toalla, porque nada ha de temer.

Termino con una pequeña historia que me parece que recoge todo lo dicho hasta aquí. Es una historia breve, pero tiene mucho significado tanto por lo que se cuenta como por los actores explícitos e implícitos que encontramos en ella:

Una niña de 15 años con síndrome de Down, cuando se enteró que J. Todd Billings padecía un cáncer, decidió confeccionar una tarjeta con muchos colores. Tan pronto pudo se la entregó a J. En ella estaban escritas las siguientes palabras: “Get well soon! Jesus loves you! God is bigger than the cancer!”¹⁵.

¹⁵ Ibid., 38.

BIBLIOGRAFÍA

- Ambrose, Saint. *Des sacrements. Des mystères*. Sources chrétiennes ; [25]. Paris, Éditions du Cerf, 1950.
- Arzubialde, Santiago. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio : historia y análisis*. Manresa. Bilbao: Mensajero, 2009.
- AA. VV. *Congreso Internacional de Ejercicios: Ejercicios espirituales y mundo de hoy*. Colección Manresa ; 8. Bilbao: Mensajero ; Santander, 1992.
- Avalos, Hector. *Illness and Health Care in the Ancient Near East : The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Harvard Semitic Museum Publications. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1995.
- Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion*. 1st ed.. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000.
- Barry, Kevin J. “Wisdom for My Children: Reflections on the ‘Ultimate gift’” *America* 198, no. 11 (2008): 20.
- Basinger, David. “Why Petition an Omnipotent, Omniscient, Wholly Good God?” *Religious Studies* 19, no. 1 (1983): 25–41.
- Billings, J. Todd. “My Incurable Condition: How to Pray for Someone with a Terminal diagnosis” *Leadership (Carol Stream, IL)* 36, no. 2 (2015): 35.
- Böttigheimer, Christoph. *¿Cómo actúa Dios en el mundo?: Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza*, Verdad E Imagen. Teología ; 202). Salamanca: Sígueme, 2015.
- van den Brink, Gisbert & Sarot, Marcel (ed). *Understanding the Attributes of God*. Contributions to Philosophical Theology ; Vol. 1. Frankfurt am Main ; New York: Peter Lang, 1999

- Brümmer, Vincent. *What Are We Doing When We Pray?: On Prayer and the Nature of Faith*. Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2008.
- Caba, José. *La oración de petición; estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*, Analecta biblica ; 62. Rome, Biblical Institute Press, 1974.
- Capps, Donald. "The Psychology of Petitionary Prayer." *Theology Today* 39, no. 2 (1982): 130–41.
- Carmody, John. *A Theology of Illness*. Warren Lecture Series in Catholic Studies, No. 26. Tulsa, Okla: University of Tulsa, Warren Center for Catholic Studies, 1993.
- Clement of Alexandria. *Les Stromates : Stromate VII*. Sources chrétiennes ; 428. Paris, 1997.
- Cordovilla Pérez, Ángel. *El Misterio de Dios Trinitario: Dios-Con-Nosotros*. Sapientia Fidei ; 36. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- . *La Lógica de La Fe: Manual de Teología Dogmática*. Biblioteca Comillas. Teología ; 06. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Cristiano, Carmelo. *La preghiera nei Padri*. Spiritualità cristiana 4. Roma: Edizioni Studium, 1981.
- Cuschieri, Andrew J. *Anointing of the Sick : A Theological and Canonical Study*. Lanham: University Press Of America, 1993.
- Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter. et alii. (ed). *Compendium of creeds, definitions, and declarations on matters of faith and morals*. San Francisco: Saint Ignatius Press, 2012.
- Dodds, Michael J. *Unlocking Divine Action : Contemporary Science & Thomas Aquinas*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2012.
- Edwards, Denis. *How God Acts : Creation, Redemption, and Special Divine Action*. Theology and the Sciences. Minneapolis Minn: Fortress Press, 2010.

- Ellis, Robert. *Answering God: Towards a Theology of Intercession*. Milton Keynes, UK ; Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2005.
- Fiorenza, Francis Schüssler & Galvin, John P. *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. 2nd ed.. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- Frankl, Viktor E. *Man's Search for Meaning*. Rev. and updated.. New York: Washington Square Press/Pocket Books, 1985.
- Gellman, Jerome I. "In Defense of Petitionary Prayer." *Midwest Studies In Philosophy* 21, no. 1 (1997): 83–97.
- Greshake, Gisbert. *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos: breve ensayo sobre el dolor*. 1ª ed., 2ª imp. (Verdad E Imagen. Minor ; 24). Salamanca: Sígueme, 2014.
- Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina. *Origene maestro di vita spirituale: Milano, 13-15 settembre 1999* Studia patristica Mediolanensia ; 22. Milano: Vita e pensiero, 2001.
- Harrington, Daniel. *Why Do We Suffer?: A Scriptural Approach to the Human Condition*. Franklin, Wis: Sheed & Ward, 2000.
- Haught, John F. *God after Darwin: A Theology of Evolution*. 2nd ed.. Boulder, CO: Westview Press, 2008.
- Johnson, Elizabeth A. *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*. London: Bloomsbury, 2014.
- Keating, James & White, Thomas Joseph. *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*. Grand Rapids, Mich: William BEerdmans PubCo, 2009.
- Kirkpatrick, Franck G. *The Mystery and Agency of God: Divine Being and Action in the World*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

- Knicht, Christopher C. "Divine Action: A Neo-Byzantine Model." *International Journal for Philosophy of Religion* 58, no. 3 (2005): 181–99.
- . *The God of Nature : Incarnation and Contemporary Science*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Koenig, Harold G. *Handbook of Religion and Health*. 2nd ed.. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2012.
- Komp, Diane M. "A Mystery Story: Children, Cancer, and Covenant." *Theology Today* 49, no. 1 (1992): 68.
- Kreiner, Armin. *Dios en el sufrimiento: sobre la solidez de los argumentos de la Teodicea*. Barcelona: Herder, 2007.
- Larson-Miller, Lizette. *The Sacrament of Anointing of the Sick*. Lex Orandi Series. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2005.
- Lindström, Fredrick. *Suffering and Sin : Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*. Coniectanea Biblica. Old Testament Series; 37. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994.
- Lohfink, Gerhard. *Jesus of Nazareth : What He Wanted, Who He Was*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2012.
- Marsh, Thomas. "A Theology of Anointing the Sick." *The Furrow* 29, no. 2 (1978): 89–101.
- Meadowcroft, Tim. "Eternity and Dust? Cancer and the Creative God." *Pacifica* 27, no. 3 (2014): 294–314.
- Moreschini, Claudio. *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*. Biblioteca de autores cristianos. Maior ; 83, 86. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Morla, Víctor. *Job 1-28*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

- Murphy, George L. "The Theology of the Cross and God's Work in the World." *Zygon* 33, no. 2 (1998): 221–31.
- Murray, Michael J. & Meyers, Kurt. "Ask and It Will Be given to You." *Religious Studies* 30, no. 3 (1994): 311.
- Origen. *La prière*. Collection Les Pères dans la foi ; 2. Paris: Migne, 1995.
- Pieper, Joseph; van Laarhoven, Hanneke; van Uden, Marinus; Smeets, Wim and van Eersel, Janske. "Religious and Nonreligious Coping among Cancer Patients." *Journal of Empirical Theology* 22, no. 2 (2009): 195–215.
- Pilch, John J. *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999.
- Pinnock, Clark H. *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1994.
- Rahner, Karl & Vorgrimler, Herbert. *Dictionary of Theology*. 2nd ed.. New York: Crossroad, 1981.
- . *Theological Investigations*. Vol. 6. New York: Crossload, 1982.
- Rice, Richard. *Suffering and the Search for Meaning : Contemporary Responses to the Problem of Pain*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2014.
- Russell, Robert J.; Murphy, Nancey C. & Isham, C. J. *Quantum Cosmology and the Laws of Nature : Scientific Perspectives on Divine Action*. 2nd ed.. A Series on "Scientific Perspectives on Divine Action"; v. 1. Vatican City State: Vatican Observatory ; Berkeley, Calif, 1996.
- Russell, Robert John. "Does 'the God Who Acts' Really Act? New Approaches to Divine Action in Light of Science." *Theology Today* 54, no. 1 (1997): 43.

Saoût, Yves. *Evangelio de Jesucristo Según San Lucas*. Cuadernos Bíblicos ; 137. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2007.

Smith, Nicholas D. & Yip, Andrew C. “Partnership with God: A Partial Solution to the Problem of Petitionary prayer.(Essay).” *Religious Studies* 46, no. 3 (2010): 395–410.

Stoeger, William R. “God and Time: The Action and Life of the Triune God in the World.” *Theology Today* 55, no. 3 (1998): 365-388.

Stump, Eleonore. “Petitionary Prayer.” *American Philosophical Quarterly* 16, no. 2 (1979): 81–91.

Sullivan, Patricia A. “A Reinterpretation of Invocation and Intercession of the Saints.” *Theological Studies* 66, no. 2 (2005): 381.

Torres Queiruga, Andrés. *Repensar el mal: de la ponerología a la teodicea*. Colección Estructuras y procesos. Serie Religión. Madrid: Trotta, 2011.

Tacey, David J. *Gods and Diseases: Making Sense of Our Physical and Mental Wellbeing*. 1st ed.. London ; New York: Routledge, 2013.

Van Laarhoven, Hanneke W. M. “Religious and Nonreligious Coping among Cancer Patients.” *Journal of Empirical Theology* 22, no. 2 (2009): 195–215.

Wright, John H. “Underestimating the Biblical God. (Cultivating a Personal Relationship with God).” *Commonweal* 125, no. 11 (1998): 14.

Documentos de la Iglesia:

Concilio Vaticano II, Documentos – Edición de 1966.

Pablo VI, *Sanctam Unctionem* (1972) – constitución apostólica

J. Pablo II, *Salvifici doloris* (1984) – carta apostólica

Benedicto XVI, *Deus Caritas Est* (2005) – carta encíclica

Benedicto XVI, *Audiencias Generales*: 18 de abril, 9, 16 y 23 de mayo, 13 de junio, 12 de septiembre de 2012.

Francisco, *Laudato si* (2015) – carta encíclica