



Christus medicus

Jesús ante el problema del mal

Manuel Gesteira Garza, Profesor Universidad Pontificia de Comillas

Resumen

Cristo como médico: Jesús ante el problema del mal. 1. Enfermedad, pecado y curación en el contexto bíblico. 2. La actuación de Jesús como médico. 3. La novedad de la acción curativa y salvadora de Jesús: sus principales rasgos singulares.

I. Introducción

Entre las estatuas barrocas que flanquean ambos márgenes del puente de Carlos IV sobre el río Moldava, en la ciudad de Praga, sobresale una del Redentor erguido, sosteniendo la cruz, a cuyo pie campea esta inscripción: "Jesu Christo Orbis Medico".

Esta muestra de la religiosidad popular no puede decirse que haya encontrado un reflejo paralelo en la reflexión teológica de la época. Pues de hecho es escasa la atención que la teología, tanto católica¹, como protestante², han prestado -en los últimos siglos- al tema de Cristo médico³. Y sin embargo es preciso dar la razón a A. von Harnack cuando escribía, a finales del siglo pasado: "El evangelio en realidad llegó como el mensaje de un Salvador y una salvación para el mundo. Iba dirigido a una humanidad enferma, prometiéndole la salud". No cabe duda de que el "cristianismo es una religión medicinal"⁴.

¹ Si bien, en el ámbito de la teología católica, todavía encontramos -en el siglo XVI- alguna alusión a Jesús como médico, en fray Luis de León, libro 3º De los nombres de Cristo, en: id, *Obras completas* (Madrid, BAC, 1951) 743-45. Y en este siglo tampoco olvida este "título" de Cristo el concilio Vaticano II, cuando afirma: el Padre envió al Hijo hecho carne, ungido por el Espíritu "para evangelizar a los pobres y curar a los contritos de corazón (cf: Is 61.1; Lc 4,1), como "médico corporal y espiritual" (Constitución de Liturgia Sacrosantum Concilium nº5; citando a Ignacio de Antioquía, *Efes.* 7,2).

² "Das Thema 'Christus medicus' ist für die heutige evangelische Theologie, eine Randfrage, die selten erörtert wird", afirma M. Honecker, "Christus medicus": *KuD* 31 (1985) 307.

³ Hasta el punto de que -en lo que va de siglo, y sobre todo en el ámbito germánico- es más frecuente encontrar referencias a este tema en publicaciones provenientes del campo de la medicina en general (cultivada por profesionales cristianos) que en otras de carácter estrictamente teológico. M. Honecker cita, desde el ámbito de la medicina -en Alemania-, los siguientes autores: G. Fichtner, "Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs": *FMS* 16 (1982) 1-18; H. Schadewaldt, "Asklepios und Christus": *Die Medizinische Welt* 18 (1967) 1755-1761; idem, "Arzt und Patient in frühchristlicher Sicht", en: *Medizinische Klinik* 59 (1964) 146-152; 11. Schipperges, "Zur Tradition des 'Christus Medicus' im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde", en: *ArztChr* 11 (1965) 12-20. Una bibliografía más amplia sobre este tema, puede consultarse en: *ArztChr* 29 (1983) 171-175.

⁴ A. Von Harnack, *Medicinisches aus der alten Kirchengeschichte* (Leipzig 1892) 125.132.

Este silencio acerca de un Jesús médico tendría su explicación, según algunos autores, en la desazón y el recelo que desde los albores de la Ilustración despiertan, en ciertos ámbitos del cristianismo occidental, los relatos de milagros (que lo son, en una gran mayoría, de curaciones). Al incurrir la actividad terapéutica de Jesús en la sospecha de una actuación mágica, propia del curanderismo antiguo y vinculada a una credulidad ingenua, el interés por la figura de Cristo médico fue decayendo en los dos últimos siglos. De hecho no deja de pesar, en la teología moderna, el talante crítico originado por el progresivo avance de la ciencia; y que encuentra su expresión en la conocida tesis de R. Bultmann, según la cual ya "no es posible...", en caso de enfermedad, servirse de la medicina moderna o de los actuales instrumentos clínicos y, al mismo tiempo, seguir creyendo en el mundo de los espíritus y de los milagros en el Nuevo Testamento"⁵. Una afirmación unilateral, discutible en su radicalidad, ya que incurre en un racionalismo desmedido⁶.

Tiene, en cambio, más visos de probabilidad la opinión que retrotrae el eclipse inicial del concepto de Cristo médico a la transición -en los umbrales del segundo milenio- de una antropología tripolar (en la antigua Tradición patrística, de la que Agustín sería un notable representante) hacia una posterior antropología bipolar (en la escolástica: Tomás de Aquino y Duns Escoto)⁷. De hecho es bien significativo que uno de los últimos autores que presta atención al tema de Cristo médico es Pedro Lombardo, en quien resuenan todavía ciertas claves agustinianas⁸.

II. La enfermedad, el pecado y la curación en el contexto bíblico

1. En el Antiguo Testamento

1.1. La curación y la superación del mal

En las culturas antiguas "el milagro no es experimentado como una simple ruptura de las leyes de la naturaleza" -dado que éstas no eran conocidas en detalle como algo prefijado de antemano-, sino como "una victoria sobre las potencias del mal que luchan por el dominio del cosmos". Dado que el proceso tanto de la vida humana, como del mundo en su globalidad, se mostraba abierto a la intervención constante de la divinidad, el milagro aparece como la acción que alcanza la profundidad de ese acontecer⁹.

Por eso al tratar este tema, y aún teniendo en cuenta los parámetros de la moderna racionalidad, no podemos situarnos al margen de toda consideración de la fe y de la experiencia religiosa, en lo que estas entrañan de salvación -y por ello también de "curación"- para el hombre. Por lo que no hemos de buscar en la Escritura ni en la

⁵ R. Bultmann, "Neues Testament und Mythologie", en: H.W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos I* (1954) 18.

⁶ El planteamiento de Bultmann, hecho tanto desde el espíritu de la Ilustración como desde la crítica histórica de los Evangelios, viene puesto en cuestión: a) por la dimensión religiosa del hombre, que sin negar su racionalidad, la desborda. El propio R. Bultmann no deja de superar la clave de la "desmitización" de la Escritura conduciéndola hacia una "(re-) interpretación existencial". b) Y, en segundo lugar, por la clave de la "utopía" (y consiguiente apertura hacia el futuro) -tan propia de lo humano-, que desborda toda mentalidad puramente científico-técnica, así como la meramente fáctica o empírica.

⁷ En la antropología agustiniana la clave es: «la existencia-el conocer-el querer», mientras que en la posterior escolástica la clave radicaría en el «conocer-querer» (con predominio, en Tomás, del entendimiento; en Duns Escoto de la voluntad). Por eso en Agustín resalta la "situación previa existencial" (o la intimidad) del hombre que -anterior al conocer y al querer- es fuente de la libertad, y que debe ser objeto de una "curación primordial" por parte de la «gracia medicinal o sanante» que precede al actuar humano. Cf. R. Schneider, "Was hat uns Augustins 'theologia medicinalis' heute zu sagen?": KILD 3 (1957) 307-315; R. Arbesmann, "The concept of 'Christus Medicus' in St. Augustinus": *Traditio* 10 (1954) 1-28.

⁸ Cf. Las referencias a Cristo como "magnus medicus" en P. Lombardo, *In ep. Tim.* 2,10 (PL 192,332-333) y *In ep. Rom.* 8,6-7 (PL 191,1435C), en estrecha dependencia -casi literal- de Agustín. Otros autores destacan el hecho de que, en el medievo, el "arte medicinal" acabe reclusándose en los monasterios (donde se cultivaba una amplia farmacopea); sustituyendo a Cristo en su función medicinal y contribuyendo así a desplazar la teología de Cristo como médico. Sin embargo esta teoría tiene pocos visos de probabilidad. Sobre otras referencias a Cristo médico en la patrística, y -aunque menos frecuentes- en la teología medieval y en la edad moderna (francesa), cf. el documentado estudio de C. Dumeige, art. "Médecin (LeChrist)", en *Dictionnaire de Spiritualité* (París 1980) 10, 891-901.

⁹ H.W. Beyer, art. "therapeuo", en: *Th WNT* 3,131.

actuación de Jesús, unos diagnósticos técnicos sobre la enfermedad y el mal (y las intervenciones consiguientes), sino actuaciones "teológicas", realizadas desde la clave de la salvación que aportan las religiones, pero a la vez con unas características nuevas y originales, que merece la pena resaltar¹⁰

La enfermedad y el mal, en el mundo antiguo, tenían unas connotaciones propias que conviene tener en cuenta. La enfermedad no sólo equivalía a debilidad, falta de fuerzas, dolor, experiencia de la disminución de la vida, sino implicaba también -con mucha frecuencia- la marginación y hasta la exclusión de la vida de la comunidad. A su vez la curación era el restablecimiento, la recuperación de la vida (en su doble dimensión, individual y colectiva)¹¹ Esta dimensión social o comunitaria del mal y la enfermedad (así como también de la salud) era especialmente viva en Israel, y no conviene perderla de vista en este contexto.

En hebreo los términos que designan la enfermedad y la curación son, sobre todo, "hala" y "rafa". La palabra "hala" viene a significar "débil" o "decaído". Su contrario "rafa" (sanar) significa en realidad más que curar, "restablecer" o "fortalecer". Este segundo término en su forma verbal- aparece sobre todo en los profetas y en los salmos, y lleva con frecuencia a Yahvé como sujeto¹². En los profetas la "curación" se refiere de ordinario a "heridas" o "golpes", que son generalmente quebrantos, guerras, desolación, que sobrevienen al pueblo de Israel por la actuación de sus enemigos: se trata, en definitiva, de catástrofes que desde el exterior se han abatido sobre el pueblo. Se destaca, pues, el mal en su dimensión comunitaria, más que individual. Y es en este contexto donde se acentúa el carácter "mortal" que de por sí entrañan estos males, mientras Dios parece como misterioso Señor de la vida y la muerte (cf. Dt 32,39, 1 Sam 2,6, etc.). Ante esta perspectiva del bien o el mal colectivo, el dolor o el sufrimiento individual parecen perder importancia, sobre todo en el ámbito de los libros históricos y en los proféticos más antiguos.

1.2. Yahvé como "médico" que cura y salva

La afirmación de Yahvé como médico resalta en Ex 15,26, pero en el mismo sentido comunitario, referido al pueblo: en el episodio de Mará, ante la sed de Israel en el desierto, Dios promete que si éste guarda sus preceptos y presta oído su voz, "no enviaré sobre ti ninguna de las plagas con las que afligí Egipto, porque yo soy Yahvé, tu médico" (Ex 15,26)¹³. En cambio, la oración sálmica así como los libros sapienciales, prestarán más atención al dolor o al sufrimiento individual -especialmente al sufrimiento del justo (recuérdese el libro de Job)-, del que Yahvé es también médico¹⁴.

¹⁰ «Die Wunderheilungen Jesu nehmen hiernach, trotz aller vorhandenen Analogien, in der Religionsgeschichte eine besondere Rolle ein. Sie stehen in unzertrennlichen Zusammenhang mit der Eigenart und der einzigartigen Sendungsbewusstseins Jesu», afirma con razón A. Oepke, art. "iaomai": TWNT 3, 213.

¹¹ «Enfermo es el hombre que a causa de la pérdida o la disminución de las funciones de su organismo o de sus miembros -en su dimensión física, psíquica o psicofísica- está necesitado de ayuda, quedando supeditado en mayor o en menor grado al socorro o al amparo de los demás», afirma F. Rotschuh, *Was ist Krankheit? Erscheinung. Erklärung. Sinngebung* (Darmstadt 1975) 414. Sobre el dolor en el mundo antiguo, cf. también D. Gracia, "Historia del dolor": *Teol Cateq* 8 (1989) 23-35.

¹² Cf. H.J. Stoebe, art. "rp" - "salvar", en: E. Jenni, Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (Madrid 1985) 2, 1010-17 (citado en adelante: *DTMAT*). Según H.J. Stoebe, de las 67 veces que este término es utilizado en su forma verbal (en el AT), 29 veces lleva a Yahvé como sujeto: *ibid.* 1010s. Sobre el sufrimiento en Israel, cf. también: E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos* (Madrid 1982) 658-664.

¹³ Los LXX dicen: «ego eimi Kyrios, ho iômenos se», utilizando el participio -tu "sanador"- en vez del sustantivo "iatros" -médico-. H.J. Stoebe advierte cómo en el texto hebreo aparece el participio sustantivado del verbo "rafa": *rôfe*, médico, utilizado sólo 5 veces en el AT (Gn 50,2; Ex 15,26; Jer 8,22; 2 Re 20,5,8; 2 Cr 16,12). El pasaje de Ex 15,26 resuena en algunos salmos (Sal 103,3 y 107,18-20; quizá 6,3) que hablan de la curación de Yahvé, que sana la enfermedad y la dolencia del pueblo: *DTMAT*, 2, 1014-16. Otros pasajes en los que aparece Yahvé curando: Os 6,1; 7,1; 11,31; Jer 3,22; 11,14; 30,17; 33,6; Is 61,1 (referidos al pueblo); Gn 20,17; 2 Re 20,5,8 (= Is 38,16,20) (referidos a individuos). Cf. también: A. González Álvarez, "Enfermedad y curación en el Antiguo Testamento: *Teol Cateq* 8 (1989) 37-73, sobre todo 40ss.

¹⁴ Cf. Sal 103,3: "él perdona todas tus faltas y sana todas tus dolencias"; Sal 147,3 (sana a los que tienen el corazón destrozado y venda sus heridas). Cf. también Sal 6,2, 30,2; 41,4. El salmo 107,20, al igual que Sab 16,7-15 insisten en la importancia de la «palabra curativa» de Yahvé ("envió su palabra y los sanó"), reinterpreta las curaciones en el desierto (de diversas plagas y por medio de la serpiente de bronce) como referidas ahora a los creyentes que confían en Yahvé -y en su palabra- frente a los ídolos mudos. Cf. A. González, *a.c.*, 44-53.

En todo este contexto sobresale la figura singular del Siervo de Yahvé que conjuga ambos aspectos: cargando con el sufrimiento colectivo del pueblo, colabora en la superación del pecado-dolencia-castigo, que es curado y perdonado a través de su autodonación y entrega ("por sus llagas fuimos curados" Is 53,5). Sin embargo, en este caso, la curación no es realizada por el Siervo -que no ejerce función alguna de médico- sino por Yahvé a través de la vida y la muerte del Siervo.

El reconocimiento de Yahvé como verdadero "sanador" (dador de vida, precisamente por ser el creador que arranca al "ser" del "no ser", del caos y la nada) implica con frecuencia -en el Antiguo Testamento- una minusvaloración de las artes médicas: de Asa, rey de Judá, se nos dice que "tampoco en su enfermedad buscó a Yahvé, sino a los médicos" (2 Cron 16,12). Y Job acusa a sus interlocutores, sobre todo a Sofar, de falta de sabiduría: él prefiere entenderse con Dios, "porque vosotros sois inventores de falacias, sois médicos que no curáis" (Job 13,4). Se nos habla también de la ceguera de Tobías, "que los médicos no fueron capaces de curar", sino sólo Rafael (es decir: la "curación -o medicina- de Dios": Tob 2,10). A su vez Jeremías, el profeta, clama ante la ruina de Israel: "¿por ventura no había bálsamo en Galaad, ni había médicos allí? ¿Cómo, pues, no sobrevino la curación de la hija de mi pueblo?" (Jer 8,22)¹⁵.

En Israel la profesión médica era considerada generalmente -según J. Jeremías- como un oficio despreciable: "Los médicos, sobre los cuales oímos en diversas partes juicios con razón muy desfavorables, son mencionados juntamente con los oficio de ladrones, pues eran sospechosos de dar sus preferencias a los ricos y descuidar a los pobres, que pagaban mal"¹⁶. Un testimonio del rabí Rashi, en el Talmud de Babilonia, señala un triple motivo del descrédito de los médicos: el primero, porque engañan a sus enfermos, apartándolos de la búsqueda de Dios (sin duda apoyándose en sus propias artes, al margen de toda referencia a la salvación y el poder del Creador); el segundo, porque son muchas las vidas humanas que pesan sobre su conciencia; el tercero porque descuidan a los más pobres y no les prestan la debida atención¹⁷. Como puede apreciarse, las dos razones fundamentales que llevan a una minusvaloración de la función del médico en Israel son, por una parte, la poca atención que prestan a los pobres y a los menos favorecidos (frente a los ricos); y, por otra, el que su arte parece ir en menoscabo del poder curativo de Yahvé. Sucede en este caso algo similar al rechazo de la figura del rey en sus inicios, pues implicaba el menosprecio de Yahvé como único rey de Israel (cf. 1 Sam 8). Esta minusvaloración de la medicina nace, sin duda, de la convicción -por parte de Israel- de que la salud y la salvación (la vida en definitiva) provienen en última instancia de Dios. Algo que no sucedía de forma tan radical en otras culturas¹⁸.

No obstante, encontramos también en el Antiguo Testamento alguna excepción a esta regla cuando, en el ámbito sapiencial (sin duda bajo el influjo de la cultura griega, donde las artes médicas habían adquirido un mayor desarrollo) -y aún manteniendo un cierto talante crítico- se hace un vivo elogio del ejercicio de la medicina (Ecclo 38,1-15). Según Ben Sirach, el médico "merece los honores que le son debidos"

¹⁵ Otros pasajes que inciden en este mismo sentido peyorativo: Is 26,14 (LXX): "los médicos no me devolvieron la vida (*iatroi ou me anestesósint*), y Sal 87,11 (LXX) donde después de invocar a Dios se pregunta el salmista: "porque ¿harás tu milagros (*thaumasa*) en favor de los muertos; o los médicos devolverán la vida (resucitarán: *iatroi anastesousin*) y te confesarán?". (Si bien la referencia a los "médicos" aparece sólo en los LXX, ya que el texto hebreo habla -en ambos casos- de los muertos que no revivirán y de las "sombras" borradas del recuerdo de Dios).

¹⁶ J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid 1977) 317-318.

¹⁷ Cf. J. Jeremías, o.c., 318, n. 22. El mismo autor cita un texto del rabí Yuda (aunque de época tardía: 150 d. de C.) donde éste afirma: "el mejor de los médicos es bueno para el infierno": *Qiddushim* IV,14. Mientras la *Peshitta*, 113, pone en guardia contra la estancia en una ciudad gobernada por un médico: cf. *ibid.*, 317, nota 21. Otros datos similares en Eilón: cf. A. Oepke, art. "iaomai": *ThWNT* 3,201 s.

¹⁸ «Der eigentliche und alleinige Arzt ist aber Jshwe. Die Verhältnissbestimmung zwischen seiner Schöpfermacht und der menschliche Kunst macht Schwierigkeiten, wie man sie auf ausserbiblischen Boden kaum irgendwo so stark empfunden hat». A. Oepke, art. "iaomai": *ThWNT* 3,201.

(probable referencia a sus honorarios): es "hijo del Señor" y tiene la ciencia del Altísimo. Admirado por los príncipes, posee el don de descubrir los remedios que el Señor hace brotar de la tierra: con ellos devuelve "la salud y calma el dolor", "para que la criatura de Dios no perezca". Porque ya el mismo Dios había convertido también en Mará el agua amarga en agua dulce y saludable para el hombre¹⁹. Por la obra del médico se difunde y conserva la salud entre los hombres. Por eso, en la enfermedad, hay que llamar al médico, porque el Señor lo creó y te es necesario. Pero es preciso además rogar "al Señor, y él te sanará"; así como huir del pecado. El médico, a su vez, deberá orar también al Señor para que él dirija su actividad "a procurar el alivio y la salud, con objeto de prolongar la vida del enfermo". No faltan, sin embargo –en todo este elogioso contexto– algunas llamadas de atención sobre la precariedad frecuente de los esfuerzos y las técnicas de la medicina: "hay ocasiones en que (el médico) logra acertar", o bien: "el que peca contra su Hacedor, caerá en manos del médico". Sin duda en este pasaje Ben Sirach trata de superar los temores de ciertos judíos piadosos que veían en la función del médico y en el recurso a él, como una falta de confianza en Yahvé como único salvador. Pero al mismo tiempo considera la sabiduría de la medicina como un reflejo de la Sabiduría creadora y vivificadora de Dios.

1.3. La ecuación "enfermo-impuro" en Israel

En la antigua mentalidad de Israel prevalecía la ecuación "enfermo-impuro", lo que llevaba a la exclusión de los enfermos de la comunidad tanto cultural como social o humana (y de manera especial a los afectados por enfermedades de la piel, que eran verdaderas lacras y estigmas de la época). Esta "ex-comunión" le condicionaban a vivir en una situación muy precaria y a veces trágica, que hacía de ellos verdaderos parias: seres marginados. La mejor descripción de la penosa situación de estos enfermos en el mundo judío es sin duda el libro Job: la desolación, el abandono incluso de los familiares más cercanos, así como de los amigos que rehuyen su presencia (Job 19). Pero sobre todo el sentimiento de esa terrible conjunción entre enfermedad y pecado (desde la concepción del mal como castigo de Dios), con la que Job intenta romper²⁰.

2. La actitud de Jesús frente al mal

Esta situación, que tiende a identificar enfermedad y pecado, sigue aún viva en tiempos de Jesús (así como la consiguiente vinculación del pecado con la posesión diabólica: expresión su vez de la lejanía de Dios). Todavía entonces estos "enfermos-impuros" (en sus casos más graves) quedaban excluidos del culto de Israel (tanto del templo como del culto sinagogal) y los ministros del culto debían velar para que no asistiesen a los oficios religiosos. Estas personas permanecían así marginadas del contacto "oficial" con Dios y por ello de la "salvación" (cf. Lev 13-15). Quizá la mayor penalidad era precisamente ésta: el sentirse –en una sociedad teocrática, como la judía, estructurada desde la religiosidad– no sólo excluidos de la comunidad humana, sino además "dejados de la mano de Dios". Pues bien, es en este contexto en

¹⁹ Es interesante esta alusión a Ex 15,23-25 («yo soy Yahvé, tu médico») precisamente en un contexto en el que se otorga al pueblo el «agua de la vida» (en Mará) y a continuación (Ex 16) el maná o «pan de la vida». Médico tiene aquí el sentido de fortalecedor del ser, de «dador de vida». Con estos «fármacos» (que son «dones», siendo a la vez cotidiano sustento) Yahvé va fortaleciendo y dando salud y vida al hombre.

²⁰ Cf. también Tob 1-3. Otro claro exponente de esta mentalidad es el caso de María, la hermana de Moisés, afectada por la lepra (dolencia descrita gráficamente "como cuando un padre escupe en el rostro a su hijo"), y que es arrojada fuera del campamento de Israel (cf. Num 12,9-15). A. Oepke llega a considerar esta conjunción «enfermedad-pecado», como un dogma central del judaísmo: "Das Judentum hat die Vergeltungslehre auch bezüglich der Krankheit als eigentliches Zentraldogma ausgebildet": art. "nosos": *ThWNT* 4,1086 (cf., también: *ibid.* 3,200). Se llegó, en el judaísmo, hasta el extremo de adscribir a cada enfermedad - como su raíz - un tipo de pecado (así la causa de la lepra era la calumnia, el homicidio o el juramento en falso): cf. más datos, a este respecto, en H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* (Munich 1954) II,193-96.527-29.

el que acaece el encuentro de Jesús con los "leprosos" -nuevos "Job"- del evangelio²¹. Pero Jesús va a invertir ahora los términos: no hará grandes discursos intentando aclarar el misterio, sino que tenderá una mano amiga tratando de ayudar y curar, apelando a la bondad salvadora de Dios.

No parece que Jesús, durante su vida, se haya visto enfrentado a grandes catástrofes naturales: devastaciones, terremotos u otros cataclismos, capaces de segar multitud de vidas humanas. El único "accidente" que se refleja en el evangelio es el de los 18 muertos por la caída de la torre de Siloé, ante el que Jesús toma postura excluyendo toda interpretación del hecho como un castigo divino: las víctimas no eran más pecadores que los supervivientes (cf. Lc 13,4). Referencias a terremotos sólo aparecen en el discurso escatológico (en los Sinópticos); o con ocasión de la muerte y la resurrección de Jesús (si bien sólo en Mateo 27,52; 28,2). Una vez habla Jesús de la violencia del huracán o del torrente capaces de derribar una casa (Mt 7,25). Y en una ocasión se vio envuelto en una fuerte tormenta (el *seismos megas en tē thalassē* de Mt 8,24, o la *lailaps megalē anēmou* de Mc 4,37 y Lc 8,23 par.) que, en el lago, puso en peligro su vida y la de sus discípulos (así lo resalta Lucas: *ekindyneuon* -"vieron peligrar su vida"-, único lugar en los evangelios donde se utiliza este término). Tampoco se vio Jesús involucrado en la ciega violencia de la guerra, aunque sí tuvo que sufrir -al final- la obcecada brutalidad humana, en la pasión y la muerte en cruz. Ningún dato explícito se nos conserva, en la tradición evangélica, respecto a alguna enfermedad concreta -pasajera o crónica- padecida por Jesús.

Jesús se enfrentó sobre todo al "mal humano" (que en realidad es el verdadero mal que acaece, ya que las calamidades naturales no lo son en sí mismas sino sólo en relación con el hombre, y por las consecuencias nefastas que a éste le acarrearán). Y ésta será una característica de la actuación de Jesús: su atención a la dimensión "humana" del mal y su esfuerzo por pasar "haciendo el bien y curando" (*euergetôn kai iomenos*) a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él" (Hch 10,38: primer anuncio de Pedro a los gentiles; cf. Hch 2,22: texto similar, en el primer anuncio a los judíos). Así se explica el que, en la actuación de Jesús, predominen con mucho los "milagros de curación" por encima de los "milagros sobre la naturaleza" (Mc 4,35ss; 6,45ss. y par.) que, siendo más frecuentes tanto en la cultura judía como en el helenismo, abundan muy poco en los evangelios. (Por otra parte, en estos milagros sobre la naturaleza predomina siempre "una finalidad didáctica o pastoral", sobre la inmediata y directamente salvífica²²). Todo esto nos lleva de la mano a la función "sanadora" y "curativa" de Jesús.

III. Jesús médico

1. La palabra "Médico" en el Nuevo Testamento

El término griego *iatros* (médico) aparece siete veces en el Nuevo Testamento; cuatro de ellas en boca de Jesús²³. Estos pasajes son: "no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos (Mt 9,12; Mc 2,17; Lc 5,31); y el probable refrán: "médico (*iatre*) cúrate a ti mismo" (Lc 4,25). Los otros dos textos son redaccionales, y se refieren

²¹ Cf. M. Honecker, *a.c.*, 317-20. «Los enfermos curados por Jesús eran con frecuencia, según los relatos de los evangelios, poseosos o leprosos. Estos dos tipos de enfermos estaban excluidos de la sociedad de su tiempo», afirma K.H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona 1976) 126 (cf. también pags. 120-130).

²² A. Oepke, *a.c.*: *ThWNT* 3,207. Este autor distingue entre los "Heilungswunder", los "Naturwunder" y los "Luxuswunder" (Lc 5,7: pesca milagrosa: cf. Jn 21,6; Mt 17,24s: la moneda en la boca del pez; y Jn 2,6ss: el abundante vino de Caná). Resaltando el valor de los primeros, el autor señala el carácter testimonial y didáctico de los otros dos tipos. También subraya el sentido simbólico de los "milagros sobre la naturaleza", S. Légasse, "El historiador en busca del hecho", en X. Léon-Dufour (ed.), *Los Milagros de Jesús* (Madrid 1979) 118-121. Cf. además, sobre los "Naturwunder", el estudio detallado de K.H. Schelkle, *o.c.*, 131-139.

²³ Estos 7 pasajes se reducen a 4 -2 en boca de Jesús-, si excluimos los paralelos. De los 7, 3 aparecen en Lucas, 2 en Marcos, 1 en Mt y 1 en Pablo. Si el texto de Pablo se refiere al evangelista, no es extraño que sea Lucas quien da especial relieve a la figura de médico (frente a lo que sucede en Mt): quizá por haber ejercido él esta profesión.

a la hemorroísa que "padeció mucho bajo muchos médicos (*iatrôn*)" (Mc 5,26; Lc 8,43). Y finalmente la alusión de Pablo en Col 4,14: "os saluda, Lucas, el médico (*iatros*) amado". El término *iatros* no aparece nunca en Juan ni en los restantes escritos neotestamentarios.

La figura del "médico" no siempre sale bien parada en los evangelios: el aforismo que sus paisanos de Nazaret aplican a Jesús -"me diréis: médico, cúrate a ti mismo" (Lc 4,23)- parece resaltar más la impotencia que el poder de la medicina (aunque Jesús aluda a continuación a la curación de Naamán, el sirio, entre muchos leprosos). El mismo recelo ante la función del médico se repite en el caso de la hemorroísa. Marcos y Lucas hablan de que la mujer "había sufrido grandemente en manos de muchos médicos, gastando toda su hacienda sin provecho alguno, antes iba de mal en peor" (Mc 5,26); mientras que con sólo tocar a Jesús "sintió en su cuerpo que estaba curada de su mal" (v. 29)²⁴

Como consecuencia de esta desvalorización de la figura del médico, de la que participaba la cultura hebrea en general (porque restaba importancia a la única función curativa de Yahvé), algunos autores excluyen que el Jesús histórico haya podido denominarse a sí mismo como médico y atribuirse funciones curativas²⁵. Por otra parte parece indudable que la idea de Cristo médico adquirió un mayor relieve al contacto del Cristianismo con la cultura helenística (y más aún debido a la posterior confrontación con el culto a Esculapio, el dios griego de la medicina)²⁶

2. ¿Se afirmó Jesús a sí mismo como médico?

Sin embargo éstas no son razones suficientes para negar al Jesús histórico la atribución a sí mismo de la función de salvador y de médico, que viene a curar al hombre y a ayudarlo a superar los males que le afligen.

En primer lugar Jesús parece tener clara conciencia de que su función es la de "salvar lo que estaba perdido". Y para ello se siente enviado. Sobre todo Lucas insiste en una fuerza singular que mueve a Jesús: "el poder de Dios lo impulsaba a curar" (Lc 5,17), y el Espíritu le envía para "sanar (*iasasthai*) a los contritos de corazón" (Lc 4,18, var.). Por eso las curaciones acompañarán todo el camino de Jesús hasta el final: "hago curaciones hoy y las haré mañana, y al tercer día habré llegado a mi término" (Lc 13,32)²⁷

Por otra parte la sanación y la curación iban de por sí vinculadas a la función mesiánica, que en Jesús adquiere una fisonomía y unos rasgos muy peculiares, ya que en él no se trata de una función abstracta sino sólo válida –como la medicina– en su

²⁴ Mc nos conserva el relato más detallado, mientras Lc 8,43 resalta también que "había gastado toda su hacienda en médicos, sin lograr ser curada por ninguno" (dato que no se refleja en el paralelo de Mt 9,20-22). J. Jeremías constata la existencia de médicos "en todas las ciudades y pueblos". Y aduce algunos ejemplos, como el médico que curó a Flavio Josefo en Cafarnaún: *De Bell. Jud.* III,10,8, y que Jeremías pone en relación con "los muchos médicos" del pasaje de la hemorroísa, curada en las cercanías de esa misma ciudad. Por otra parte, el propio Flavio Josefo nos habla de los médicos de Herodes: *ibid.*, I,33,5. Cf. J. Jeremías, o.c., 335.

²⁵ Mantiene esta opinión, p.ej., M. Honecker, a.c., 308, para quien "auf Jesus selbst ist das Christus-Medicus-Motiv nicht zurückzuführen": este título provendría más bien del primitivo cristianismo. El mismo autor insiste además en la estrecha vinculación entre mal y pecado (con la que Jesús no podía mostrarse de acuerdo). Sin embargo hay que reconocer que en las culturas antiguas la curación o la medicina nunca era algo puramente secular, sino que tenía siempre una cierta dimensión sacral o religiosa. Lo cual era válido incluso para la medicina hipocrática (aunque en menor grado, ya que en Grecia prevalecía una concepción más "racional" y menos mítica de la enfermedad), en la medida en que la "physis" era algo dispuesto por la divinidad: cf. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* 5,28,13s (SC 41,77-79).

²⁶ "Ein Beispiel dieser christlichell Rezeption (oder) Beerbung ist die Auseinandersetzung zwischen Asklepios und Christus als Arzt": M. Honecker, a.c., 309. Tal como se releja -en el siglo II- en los Apologetas, en especial Justino, así como en Orígenes y en la posterior controversia con Juliano el Apóstata. Dice a este propósito Justino: "Digamos, finalmente, que él (Cristo) ha curado a cojos y a paralíticos, y ha restablecido y devuelto la salud a enfermos de nacimiento, y ha resucitado muertos; lo que puede ser equiparable a lo que se cuenta que hacía Esculapio": *Apol.* 1,22 (PG 6,361s; D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos* Madrid 1954/2006).

²⁷ La expresión "salvar (o curar) lo que se había perdido" se repite con frecuencia en el evangelio (cf. Mt 18,11 var.; Lc 9,56 var.; Jn 3,17; 12,47), y es típica de Jesús. "Kaumein Bild hat sich der urchristlichen Überlieferung so tief eingepägt wie das von Jesus als dem grossen Wunderarzt. *Iashai* brauchen sämtliche Evangelisten, vor allem Lukas", afirma A. Oepke, a.c., *ThWNT* 3,204.

aplicación concreta a la vida. Por eso cuando Juan el Bautista envía a preguntar si él es ya el Mesías -"el que ha de venir"-, Jesús responde apelando las curaciones realizadas: "id y anunciad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos recobran la vista, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan y los pobres son evangelizados. Y bienaventurado el que no se escandaliza de mí" (Mt 11,6 y Lc 7,22-23, fuente Q). Parece necesario admitir una historicidad fundamental de estos hechos de Jesús, pues sin ellos no sería fácilmente explicable el seguimiento incondicional de sus discípulos (así como el de la gente) en un primer momento. (Aunque tampoco quepa imaginar la comunidad primera como tan ingenua, o tan sedienta y necesitada de milagros, como si ésta fuese la única vía para poder subsistir en el mundo de su tiempo)²⁸.

En los Sinópticos, Jesús identifica su actividad con la del médico cuya función se ordena a la curación de los enfermos. Esta afirmación aparece en un contexto muy singular: ante el reproche de que come y bebe con publicanos y pecadores, Jesús responde: "no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; ni he venido yo llamar a los justos, sino a los pecadores"²⁹ Ahora bien, es difícil que sean creación de la comunidad cristiana primitiva los banquetes con los pecadores, la atención preferente -y singular- a éstos sobre los justos, y más aún la inesperada denominación de "médico" precisamente en este contexto.

Por último, junto al término "iatros" (médico), no conviene olvidar otras expresiones análogas: las formas verbales "curar-sanar-salvar-dar vida", que abundan en el evangelio, hasta tal punto que, eliminadas éstas, desaparecería una buena parte de lo que el mensaje de Jesús tiene de salvador, o de "buena noticia" del reino³⁰. De entre los numerosos pasajes en los que aparece el verbo "curar" (*Therapeuo*), sólo en dos (Lc 4,23 y 8,43) se hace referencia explícita a las técnicas médicas humanas (con un cierto sentido peyorativo: a veces no pueden curar): las restantes se refieren siempre a la actividad curativa, singular de Jesús (o de sus discípulos)³¹.

Todos estos datos nos inducen a afirmar que la realidad de un Jesús "terapeuta", que ejerce una función curativa, es algo que no sólo hunde sus raíces en la actividad misma del Jesús histórico (y de los "signos" o milagros que él realiza) sino que se deriva también de su predicación del reino de Dios como liberación y curación del hombre entero. Sin esta forma de actuar, la figura de Jesús como Mesías salvador quedaría muy mermada, tal como lo reconocen los mismos evangelios.

Jesús, pues, parece apreciar y revalorizar -por una parte- la importante función del médico como ayuda para el enfermo, y desde ahí toma pie para definir a su vez el alcance de su propia función como ataque frontal contra toda dolencia humana.

²⁸ Prueba de ello es que al Bautista, aún a pesar de la importancia y "el poder" que se le atribuyen (cf. Mc 6,14 y par de Mt), en los evangelios no se le adscribe ningún milagro (Jn 10,41 los excluye expresamente). Por otra parte, de ciertos hechos que podrían ser considerados milagrosos en la primera comunidad (cf. Hch 20,10 ó 28,5) el relato no saca partido alguno, sino que se presentan como hechos normales. Cf. A. Oepke, a.c., *ThWNT* 3,206.

²⁹ Mc 2,17, que se repite al pie de la letra en Mt 12,13 y Lc 5,31, con el único pequeño matiz del *ischyontes* (sano-fuerte) de Mt y Mc, y el *hygiainontes* (sano sin más) de Lucas. Sobre el sentido del verbo *hygiainō* en los evangelios, cf. nota 58 de este trabajo.

³⁰ *laomai* (sanar) aparece 26 veces en el Nuevo Testamento; 20 veces en los Sinópticos. De ellas, 11 en voz activa (curar): 1 vez en Mt 13,15; 8 en Lucas (Lc 4,18 (var); 5,17, 6,19; 9,2.11.42; 14,4; 22,51); 2 en Juan (Jn 4,47; 12,40). No se encuentra en Mc. Y 9 veces en voz pasiva (ser curados): 3 veces en Mateo (Mt 8,8.13; 15,28); 1 en Marcos (Mc 5,29); 4 en Lucas (Lc 18; 7,7 [=Mt]; 8,47; 17,15 [=Mc]); 1 en Juan (Jn 5,13). La forma nominal "iasis" (curación): 1 vez en Lucas (13,32; 2 en Hch 4,22.30). Cf. F. Gräber - D. Müller, art. «iaomai», en: L. Coenen-E. Beyreuther, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Salamanca 1984) 4, 140s (citado en adelante:DTNT).

³¹ *Therapeuo* es el verbo más frecuente en el Nuevo Testamento: se encuentra 33 veces en los Sinópticos, siempre con el sentido de curar. 15 veces en Mateo (M 4,23; 8,7.16; 9,35; 10,1.8; 12,10.15.22; 14,14; 15,30; 17,16.18; 19,2; 21,14); 5 en Marcos (Mc 1,34; 3,2.10; 6,5.13); 13 en Lucas (Lc 4,23.40; 5,15; 6,7.18; 7,21; 8,2.43; 9,1.6; 10,9; 13,14; 14,3). (Matiene 7 paralelos en Lc, y 3 en Mc; Mc,1 par en Lc). 'or último 1 ve en Jn 5,10 (y 5 en los Hechos). Cf. F. Graber-D. Muller, art. "therapeuo": DTNT 4,136-138. *Therapeein* coincide prácticamente en su significado Coll el verbo *iaomai*. De tal modo que, sumados todos los casos en que se usan ambos verbos en los evangelios, el concepto "curar" aparece un total de 53 veces en los Sinópticos, y 3 en Juan.

3. La estrecha conexión entre enseñar, predicar y curar

Los evangelios nos presentan la actividad de Jesús bajo una triple dimensión, que une estrechamente el "enseñar (*didaskon*)", "predicar" (o "anunciar" -*kerysson*- el evangelio del reino), y "curar" (*therapeuon*) "en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia" (Mt 4,23). Este trinomio, que aparece abriendo el primer ciclo del evangelio de Mateo -la "enseñanza de Jesús" (Mt 5-7)-, vuelve a repetirse al pie de la letra en Mt 9,35 donde se refleja la misa tríada: "enseñando, predicando y curando (*didaskon-kerysson-therapeuon*) toda enfermedad y dolencia"- con la que se clausura el segundo ciclo de "hechos de Jesús" (los milagros: Mt 8-9). "Cuando acabó Jesús estos discursos", concluye Mt 7,28-29, para pasar a continuación al ciclo de curaciones: la primera la del leproso (Mt 8,1-4). De este modo el "discurso" desemboca en "curación".

Lucas mantiene el mismo esquema, aunque algo más simplificado, al hablar de "enseñar" y "curar", por parte de Jesús³². En cambio, en los Hechos prefiere invertir los términos, insistiendo en la actuación salvadora de Jesús, en el que enmarca su enseñanza³³.

Así, la enseñanza de Jesús y su anuncio del reino (en la parábolas) no quedan reducidos a una doctrina teórica, sino que se muestran como una "palabra con autoridad" (Lc 4,32; cf. Mt 7,29), que hace lo que dice, dando paso a los "hechos"³⁴. De este modo la "palabra poderosa" se orienta toda ella hacia la "curación" y la salvación del hombre como meta última de la actuación de Jesús. Él anuncia la "buena nueva" como una "nueva creación" -y la consiguiente superación del mal- aneja al reino de Dios que adviene. Un advenimiento que, expresado en la palabra, va a confirmarse y consumarse en hechos.

4. El apelativo de médico: ¿un título, entre otros, de Jesús?

Es evidente que Jesús ni fue ni se consideró médico en el sentido estricto, "profesional", que este término tenía en su época³⁵. Pero sí cabe decir que el Jesús terreno asimiló estrechamente su función a la función del "médico" -como se comparó también a sí mismo con el "pastor" o el "sembrador"- asumiendo de algún modo esas funciones, aunque a un nivel más profundo. Sin embargo, el apelativo de "médico" no parece ser una denominación puramente metafórica (o extrínseca) para expresar la función salvadora de Jesús, antes bien cabe decir que explicita adecuadamente su misión de salvador, que viene para ayudar al hombre a superar los males que le aquejan³⁶.

³² Una vez, "mientras estaba enseñando (en *didaskón*)", en presencia de algunos fariseos y doctores de la ley, "la virtud del Señor estaba en él para curar (*eis to iasthai*)" (Lc 5,17). Pasajes similares se repiten en Lc 4,31; 5,1.6; 6,6.10; 13,10. O bien habla de las gentes que vienen a él «para escucharle y ser curados de sus enfermedades (*akousai auton kai iathēnai apo tōn nosōn*)» (Lc 6,18). En Lucas «Jesús hace sus milagros en el contexto de su enseñanza, confiriendo así al milagro el sentido de una ilustración del mensaje evangélico», afirma A. George, "El milagro en la obra de Lucas", en X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús*, 243 (cf. 240-258).

³³ El Señor comenzó primero "a actuar y Juego a enseñar (*poiein te kai didaskein*)" (Hch 1,1). De otra manera vuelve Lucas sobre esta idea en el discurso de Pedro ante el centurión Cornelio: Jesús de Nazaret, ungido con el Espíritu Santo y con poder, "pasó haciendo el bien y curando (*euergeton kai iōmenos*) a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él" (Hch 10,38).

³⁴ Expresiones similares en Mc 1,27 y Lc 4,36: una predicación nueva -una «palabra nueva», dice Lc- que manda con autoridad a los espíritus y le obedecen. Se hace presente así en la actuación de Jesús el "dabar Yahveh", la palabra de Dios que ya en el Antiguo Testamento "hace" lo que "dice" (cf. Mt 8,7-10 = Lc 7,6-9, fuente Q).

³⁵ Aunque la «profesionalidad» del médico en el mundo antiguo era bien distinta de la actual «profesión liberal»: "el médico era considerado como un artesano", como un oficio -o una destreza- entre otros: cf. J. Jeremias, Jerusalén, 34.

³⁶ Por eso el verbo "curar" va unido con tanta frecuencia -en el Nuevo Testamento- al verbo "salvar" (o éste es usado como un sinónimo de aquél). La misma vinculación entre los títulos de "médico" y "salvador" aparece en la tradición posterior de la Iglesia. Por lo que ambos títulos definen el ser de Jesús y lo más profundo de su actividad. Dice Clemente de Alejandría: "Por eso el 'Logos' es también llamado salvador: él encontró remedios espirituales para ayudar a los hombres y para crear para ellos -a través de su ayuda- la sanidad corporal y un general bienestar". El aportó a los hombres "antídotos para la salvación (*antidotous te soterias*)": *Pedag.* I,12,1 (SC 70,286-88). También Agustín subraya la conexión entre "médico" y "salvador": «Venit ergo Salvator ad genus humanum, nullum sanum inveniens; ideo magnus medicus venit» *Serm.* 155,10 (PL 38,846s). «Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla medicinae causa. Sic venit de coelo

Es verdad que ni la gente ni sus discípulos dan nunca a Jesús –de forma explícita– el apelativo de médico, al revés de lo que sucede con otros nombres, como los de "rabbí" o de "profeta" (así como el de "mesías"), utilizados para designar a Jesús. Sin embargo las gentes reconocen su "autoridad" (o *exousía*), la fuerza curativa de su palabra y de su acción: "salía de él una virtud que curaba a todos". Según los Sinópticos es Jesús quien se lo aplica a sí mismo, designando sobre todo su función. (Aunque es cierto que la personalidad singular de Jesús desborde, en definitiva, todo "nombre").

IV. Las nuevas actitudes de Jesús como debelador del mal del hombre

1. La curación signo de la compasión de Dios

1.1. Superación de la identidad radical entre "mal" y "pecado"

Aún a pesar de los avances que la teología de la "retribución" ha logrado en el Antiguo Testamento, en tiempos de Jesús pervivía en amplias capas de la población la ancestral concepción de Israel que veía en la enfermedad y el mal un efecto de la cólera de Dios, un castigo por el pecado; de tal modo que la gravedad de la enfermedad daba la medida de la gravedad de la culpa latente en su trasfondo (cf. Jn 9,2-3.34; Lc 13,2). Jesús intenta romper definitivamente con esa identidad entre mal y pecado; con la consideración del mal como "castigo de Dios", afirmando que el reino de Dios es sobre todo para los enfermos y los lejanos (y no sólo para los cercanos y los sanos justos). Rompe también con ese círculo infernal por el que los "castigados por Dios" eran excluidos de la comunidad (y por ello a la vez "dejados de la mano de Dios y de los hombres"), para anunciarles: Dios (su reino) está con (es para) vosotros. En una sociedad que se presentaba como sumamente religiosa (y a la vez -y por ello- como excluyente de los "alejados de Dios"), ahí radicaba un principio importante de toda curación: en la aproximación de un ser humano que anuncia y a la vez aporta (y realiza) la aproximación curativa de Dios.

En la curación, Jesús invierte los términos: aún sin excluir cierta relación entre el pecado y la enfermedad o dolencia del hombre³⁷ no hace hincapié en ello, antes bien acentúa la prevalencia del gesto gratuito de curación, como expresión de la presencia salvífica del reino de Dios. Por eso el milagro, más que causa, tendría que ser considerado sobre todo como el "signo" de una curación y una vida nueva (resurrección) que acaece primero en la intimidad y la hondura del ser humano y que refluye hacia el exterior³⁸.

1.2. La curación, signo de la gracia salvadora de Dios

magnus medicus, quia magnum per totum orbem jacebat aegrotus, humanum genus. Venit unus sine peccato, qui plures salvos faceret a peccato. Non enim de coelo traxerunt eum nostra merita, sed nostra peccata» *Serm.* 175,1 (PL 3,945). Texto recogido, en el medievo, por Ludolfo de Sajonia en su *Vita Jesu Christi* (París-Bruselas 1878) I, 254. «Quod Salvator descendit, misericordia Dei est: non venisset Medicus nisi aegrotarent plurimi. Quoniam aegrotabant plurimi, propterea venit Medicus, quoniam indigebamus misericordia, propterea venit Salvator», afirma igualmente Jerónimo, *Brev. in Ps.* 84,8 (PL 26,1140B). Bajo indudable influjo agustiniano, fray Luis de León, hace confluir también la salvación y la curación de todas nuestras dolencias en el nombre de Jesús-Salvador. "Jesús, pues, significa salvación o salud, que el ángel así lo dijo (Lc 1,31)". Pero si es "salud, bien se entiende que tenemos enfermedad nosotros, para cuyo remedio se ordena la salud de Jesús". Y después de referirse a nuestros males, añade: "porque es el remedio de todo ello, por eso es y se llama Jesús, esto es, salvación y salud. Y es grandísima salud, porque la enfermedad es grandísima. Y nómbrese propiamente de ella, de tal modo que "todos los demás oficios de Cristo y los nombres que por ellos tiene, son como partes que se ordenan a esta salud, y el nombre de Jesús es el todo". Y así, siendo Jesús "médico que curara mil llagas", "el nombre de Jesús está en todos los nombres que Cristo tiene", como los de "vid, puerta, médico, luz, verdad, sol de justicia...": *De los Nombres de Cristo*, libro 3, *Obras completas*, 743-745; (cf. además sobre "Jesús" como "salud" del hombre: *ibid.*, 746-50 y 755-69). Cf. expresiones similares en Gregorio de Nisa: nota 83 de este trabajo.

³⁷ Bastantes de lo males del hombre (tanto individuales como colectivos) son fruto de la maldad o pecaminosidad humana (cf. Rom 8,20-23; I Cor 11,29-30). Por eso Jesús no excluye a veces cierta relación (cf. Mc 2,5-10 y par. Mt y Lc; Jn 5,14). Cf. sobre este tema: P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969); y P. Laín Entralgo, *Enfermedad y pecado* (Barcelona 1961). Pero insiste, a pesar de todo, en que la salvación es para los "alejados". Una idea que se repite en Pablo (aunque en otro contexto): por Cristo, los que estaban "lejos" han sido hechos "prójimos" (cf. Ef 2,12-14.17-19; véase también: Hch 17,27-29).

³⁸ Cf. Jn 9,39-41, donde se interpreta la curación de la ceguera como paso de la muerte a la vida.

Jesús toma como punto de partida el amor salvador de Dios (y no su "ira"), y desde ahí interpreta la realidad con que se encuentra y actúa sobre ella. El es el mensajero de la compasión de Dios para los hombres. Por eso no aparecen en boca de Jesús en los evangelios- referencias a la cólera de Dios) ni encontramos en su actuación milagro alguno de castigo (que, en cambio, sí se encuentran en las religiones, al igual que en el judaísmo). Aún más, rechaza expresamente la insinuación de los discípulos de hacer "bajar fuego del cielo" como castigo que consuma a los que no habían querido acogerlos. "Como lo hizo Elías", añaden los discípulos (Lc 9,53-55). Jesús reprende severamente a Santiago y Juan, echándoles en cara su "mal espíritu", y añadiendo: "el Hijo del hombre no ha venido a perder a los hombres, sino a salvarlos"³⁹. Todos los milagros que Jesús realiza son, pues, para la salvación del hombre y no para su reprobación; son siempre generadores de curación y de vida, no de muerte.

La salvación y la curación son el fruto de la misericordia de un Dios que "nos amó primero" (1 Jn 4,9-10.19; cf. Rom 5,8; 8,3; Ef 1,3-8), y del que Jesús ya había hablado como el Padre que "hace salir el sol sobre los buenos y los malos" y sobre los justos e injustos (Mt 5,45 = Lc 6,35-36); que invita a su banquete (del reino) a todos, "buenos y malos" (Mt 22,10 = Lc 14,21.23); y que sale en busca de "lo perdido" (oveja, dracma o hijo pródigo: Lc 15).

Los evangelios insisten en "las entrañas de misericordia de nuestro Dios" (Lc 1,78), que se reflejan en la compasión y "la conmoción de las entrañas" que Jesús siente ante el mal ajeno⁴⁰. Esta expresión aparece siempre precediendo a milagros de curación: lo cual indica que éstos son más bien fruto de la bondad y la compasión de Dios manifestada en Cristo, que de una mera "omnipotencia" divina calculadora y fría.

Desde esta perspectiva, el Dios de Jesús es sólo Dios del bien y no del mal, de la creación y del ser, de la vida y no de la muerte (cf. Mt 22,32 = Mc 12,27 y Lc 20,38; Jn 5,21; Rom 4,17, etc.). Y es bien significativo el que el "logion" que apela a la bondad de Dios: "id y aprended lo que significa: misericordia quiero y no sacrificio" (Mt 9,13 – cita de Os 6,6-; cf. también Mt 12,7) aparezca precisamente en el contexto en el que Jesús se define como "médico" (porque busca los pecadores y come con ellos).

Por eso no es acertada la postura (que se refleja en la teología católica, pero es más acentuada aún en la tradición protestante) que tiende a explicar el misterio de la redención y la liberación del mal como un especie de contienda intradivina, como una lucha que acaece entre la ira y el amor en Dios, y en la que acaba venciendo el amor una vez aplacada la ira divina por la muerte de Cristo. Podemos aceptar que "Dios es aquél que resuelve nuestro dolor y el Señor que cura. Sin embargo este Señor es el Señor herido, experimentando el mal en sí mismo" (referido sobre todo a Cristo)⁴¹. Pero no constituye un acierto la tesis, según la cual "el dolor de Dios significa que el amor de Dios ha conquistado a la ira de Dios en el centro mismo del mundo histórico, merecedor de esa ira. De este modo el dolor de Dios tiene que

³⁹ Si bien las frases últimas de Jesús, así como la apelación de los discípulos al ejemplo de Elías (cf. 2 Re 1,10.12), no aparecen en el "textus receptus", sino en las variantes (reflejadas en numerosos códices). La ausencia de "Strafwunder" en la actuación de Jesús es resaltada por A. Oepke, art. "iaomai", TWNT 3,208. La única excepción sería el caso de la maldición de la higuera seca (Mc 11,12-14.20 = Mt 21,18s), pero se trata indudablemente de un relato simbólico, que señala hacia un pueblo que no da los frutos requeridos: de hecho este mismo relato de milagro aparece en Lc 13, 6-9 bajo la forma de una parábola (utilizada también por los profetas respecto de Israel: Jer 8,13; Jl 1,7; Miq 7,1): cf. K.L. Schelkle, *o.c.*, 139-140. Respecto a los "milagros de castigo" obrados en el judaísmo por rabinos o por ciertos taurnaturgos, cf. Strack-Billerbeck I,858-59; II,26s. Añadamos, por último, que Jesús nunca utiliza en su lenguaje directo los términos "ira" o "cólera" de Dios, al revés de lo que sucede con el Bautista (cf. Mt 3,7 = Lc 3,7; Jn 3,36), antes bien anuncia "el año de gracia del Señor" (Lc 4, 18-19). Única excepción sería Lc 21,23 (sin par.): "logion" referido a la destrucción de Jerusalén, de indudable inspiración veterotestamentaria.

⁴⁰ El verbo *splachnistheîn* (= conmoverse las entrañas, sentir compasión) aparece 12 veces en los evangelios: 3 referido al Padre celestial: se le conmueven las entrañas por el siervo (Mt 1,27), o por el hijo perdido (Lc 15,20); y una vez se nos habla de "las entrañas (*splachna*) de misericordia de nuestro Dios", que envía al salvador (Lc 1,78). Otras 8 (o 9) veces referidas al propio Jesús, a quien se le "conmueven las entrañas" y cura: Mt 9,35-36 y 14,14 (=Mc 6,34); Mt 15,32 (=Mc 8,2) (a la gente); Mt 20,34 (dos ciegos); Mc 1,41 (un leproso); Lc 7,13 (viuda de Naím); Lc 10,32 (buen samaritano, figura de Jesús). Por último, Mc 9,22 es una apelación a la compasión de Jesús, hecha por el padre de un epiléptico.

⁴¹ K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios* (Salamanca 1974) 21.

irrumper necesariamente en la historia, en el terreno histórico, como un persona"⁴². Da la impresión de que, en este caso, el dolor prevalece de forma absoluta sobre el amor. Y se halla enraizado de el modo en el ser divino (intratrinitario) que jamás podrá acabar siendo vencido por el Bien.

1.3. Jesús afronta el mal, no como algo ineluctable, sino superable

Al partir de un nueva experiencia de Dios, Jesús es capaz de realizar una "desmitización" por la que disocia el mal del hombre en la tierra, de la "cólera" o el inescrutable capricho divino, rompiendo así con la fatalidad del mal, con la "heimarmene" o el "fatum", y considerando al mal, no como algo fatídico sino como algo que puede ser vencido y superado. El mal es, a lo sumo, fruto de una "potencia adversa", de un adversario no divino, cuyo poder puede ser "encadenado" y vencido. Esta desdolidización o desdivinización del mal (ya iniciada -aunque sólo en parte- en el Antiguo Testamento) imprime a la actuación de Jesús un optimismo nuevo, otorgándole una serena confianza en el progreso en la lucha contra el mal. Al partir de la enfermedad como carencia, como pobreza (o "pérdida"-disminución) en fuerza vital, como "debilidad", se abre una nueva posibilidad de terapia, que es el ayudar al hombre a sacar fuerzas de flaqueza, y de los males, bienes. Algo que más tarde expresará Pablo de este manera: "te basta mi gracia, porque en la flaqueza llega a su colmo el poder". Por eso el Apóstol se gloria de sus debilidades (dolencias, oprobios, necesidades, persecuciones, aprietos) "para que habite en mí la fuerza de Cristo" "porque cuando parezco débil, entonces soy fuerte" (2 Cor 12,9.10; cf. 4, 11; 1 Cor 1,18-31).

2. Curación como aproximación al hombre concreto y afirmación de éste por Dios

2.1. Dimensión personalista de la salvación

Jesús más que lamentarse acerca del mal, tiende una mano, se aproxima al doliente y trata de arrancarlo con su palabra y su acción de la situación en que se encuentra. El gesto humano de un Jesús que "toca" al hombre (incluso los leprosos) –o de la gente que se aproxima y toca Jesús- se repite con frecuencia en el evangelio⁴³. En varios de estos pasajes, "tocar y sanar" van unidos. Este acercamiento o "proximidad" convierte la acción salvadora de Jesús en una acción personal: Jesús no cura –o salva- solamente, y como a distancia, una "naturaleza humana" abstracta, necesitada de redención y salvación; antes bien cura y salva los seres humanos concretos que acuden a él en demanda de auxilio. Si hay algo propio de Jesús es la atención personal al hombre con el que se encuentra. Unido a lo anterior va el hecho de que es Jesús quien con frecuencia toma la iniciativa: sale en busca del hombre, sobre todo del hombre necesitado, para curarlo, tal como lo resaltan algunos Padres de la Iglesia⁴⁴.

⁴² Ibid., 44. Y en otro pasaje: "el amor de Dios se convierte en la ira de Dios como respuesta al pecado. Pero Dios nos ama a nosotros, objetos de su ira: el dolor de Dios es su amor que se sobrepone a su ira" (ibid.,47). En consecuencia, K. Kitamori ve el dolor como lo más santo que late en el corazón mismo de Dios (y que encuentra su expresión en la relación intratrinitaria Padre-Hijo); pero a la vez como salvífico, ya que asume y abraza el pecado que rompe la unión entre Dios y el hombre. Cf. también, aunque menos desde la clave de la confrontación "amor-ira" intradivina que desde un concepto "kenótico" de Dios: J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975) 275-399 (cap. 6). Tras la radicalización del "dolor de Dios" late una absolutización de la "teología cruce" de Lutero.

⁴³ El verbo "tocar" (aptô) lleva por sujeto a Jesús en diversas ocasiones: Mt 8,3; Mc 1,41; Lc 5,13 (al leproso); Mt 8,15 (suegra de Pedro); Mt 9,29; 20,34; cf. Jn 9,7.11 (los ojos del ciego); Lc 18,15 (los niños); Lc 22,51 (la oreja de Malco); Mc 7,33 (la lengua del sordomudo); Lc 7,14 (el féretro del hijo de la viuda de Naín). Recuérdese también la "proximidad" del buen samaritano -imagen de Jesús- respecto al hombre malherido, caído en manos de ladrones: Lc 10, 29. 33-37.

⁴⁴ Dice Cirilo de Jerusalén: "El Padre no olvidó a los hombres, encaminados hacia la muerte", sino que "envió del cielo como médico al Hijo, que es también el Señor": *Cateq.* 12,8 (PG 33,733B). También Efrén el sirio, y en Occidente Agustín, destacan el libre y amoroso acercamiento del médico que busca al enfermo, como una nota característica de Cristo médico: "incluso el paralítico, al que no le era posible ir y mostrar su enfermedad, atrajo tu compasión, que te llevó a acercarte a su lecho y poner fin

2.2. La gratuidad de la actuación de Jesús

Jesús realiza las curaciones como don generoso, gratuito del Padre, que deriva de su "reinado" o presencia salvífica. Por eso Jesús actúa también desde un gesto de total gratuidad, a la vez que aconseja a sus discípulos que repitan las curaciones junto con su mismo gesto. Al dar a sus discípulos poder (*exousia*) "para curar toda enfermedad y dolencia", les pide que no lleven alforjas ni dinero y que den gratis lo que ellos mismos han recibido gratis (*dorean*) (Mt 10,1.8; cf. Mc 6,7-9; Lc 9,1-2.6; 10,7-9)⁴⁵.

La Iglesia apostólica prolongará la misma actividad de Jesús. En la primera predicación cristiana -tal como se refleja en los Hechos- lejos de encontrar palabras o gestos que inviten a la resignación pasiva ante el mal, lo que resalta es el esfuerzo de la comunidad primitiva por prolongar la actuación curativa de Jesús. Así, después de la resurrección, aparecen repetidos -por mano de los apóstoles- los mismos gestos de Jesús en el evangelio⁴⁶. Si bien estas curaciones son ahora realizadas, no en nombre propio, sino apelando al poder y al nombre de Cristo, en quien radica el origen de la salvación y la curación⁴⁷.

La gratuidad absoluta de la actuación de Jesús, unida a su atención singular a los más pobres e indefensos, es algo que la Iglesia primera vio como una característica importante de Jesús médico. Y se esforzará en continuar esta praxis desde una doble vertiente. Por una parte subrayando expresamente el valor de la gratuidad absoluta de la acción de Jesús como médico. Así lo hacen (hacia el 150 d.C.) las *Actas apócrifas* de Juan⁴⁸. Y más tarde (hacia el 250 d.C.) las Actas de Tomás, que hablan también de Cristo como "médico no a sueldo"⁴⁹. La gratuidad de la curación de Jesús es atestiguada además por algunos Padres de la Iglesia. Valga como ejemplo, este pasaje de Efrén el Sirio: "El médico percibe su salario, y sólo entonces cuida de los enfermos. El enfermo que en ti busca amparo, es curado y además recibe recompensa"⁵⁰. De este

a su enfermedad": Efrén, *Serm.* 7,149-150 (CSCO 306,130). De modo similar Agustín: "Aegrotare iam cepimus, laboramus, in lecto infirmitatis sumus, sed non desperemus. Quia enim ad medicum venire non poteramus, ipse ad nos venire dignatus est": *Serm.* 88,7 (PL 38,543). Y en otro pasaje: «Quae enim causa humilitatis Christi nisi infirmitas tua? Valde enim et irremediabiliter te obsidebat infirmitas tua, et haec res fecit ut veniat ad te tantus medicus. Si enim vel sic aegrotares, ut tu possis ire ad medicum, poterat tolerabilis videri ipsa infirmitas. Sed quia tu ire non potuisti ad eum, ideo ille venit ad te": *Serm.* 142,2 (PL 38,778). En cambio, Ambrosio insiste en que es el enfermo el que tiene que buscar al médico y aproximarse a él, para que entre ambos pueda surgir una relación mutua de confianza: Ambrosio, In Ps 118,16,36 (PL 15,1511); In Ps 40,14s (CSEL 64,237).

⁴⁵ "Anstatt Lohn zu fordern, schärft er seinen Jüngern unbedingte Uneigennützigkeit ein", afirma A. Oepke, ThWNT 3,208. Y cita: Mt 10,8 y 2 Cor 5,16ss. Cabría añadir: Hch 3,6-7, donde Pedro afirma no poseer oro ni plata, sino sólo el poder de curar en nombre de Cristo.

⁴⁶ Así la curación de paralíticos con el poder y en el nombre de Cristo (Hch 3,2-10; 4,7-10; 9,34). Como en vida de Jesús, muchos venían y eran curados (por Pedro: Hch 5,16 y 8,6-7; o por Pablo: Hch 28,8-9). Curación de un cojo por Pablo ("viendo que tenía fe para ser sanado"): Hch 14,9-10; así como de un enfermo (con oración e imposición de manos) en Malta (Hch 28,8).

⁴⁷ Curación del paralítico (Hch 3,6-7), Pedro interpreta el hecho ante el sanedrín "en el nombre de nuestro Señor Jesucristo... éste se halla sano (hygiēs) ante vosotros", pues "en ningún otro hay salvación (sōtēria), ya que ningún otro nombre nos ha sido dado... por el cual podamos ser salvos" (Hch 4,10.12). Por eso Pedro y Juan ruegan a Dios que extienda su mano "para realizar curaciones (eis iasin)... por el nombre de tu santo siervo Jesús" (Hch 4,30). Advuértase de nuevo la conjunción entre "curación" y "salvación".

⁴⁸ En las Acta Ioannis, Juan dirige esta oración al Señor: "Ahora, Cristo, es tiempo (kairós) de reposo y de confianza (parrēsias) en ti; ahora es el tiempo, para nosotros los dolientes, de contar con tu ayuda, médico que curas de balde (iatre dorean iōmenō)". Y añade: "Mira, Señor, a los atribulados; mira a los que yacen (postrados) en tierra" ("Acta Io.", 22, en: R.A. Lipsius-M. Bonnet [eds.], Acta apostolorum apocrypha [Leipzig 1898] II/1, 163; M. Erbetta ed.), Gli Apocrihi del Nuovo Testamento. II. Atti e Leggende Casale Monferrato 1966] 41). Y en otro interesante pasaje: "oh tú, el único defensor de tus siervos y médico que curas gratuitamente (iatros dorean iōmenos), el único benefactor (euērgetes), que a nadie desprecias; el único compasivo y amador de los hombres (eleēmōn kai philantrōpos), el único salvador y justo (sōtēr kai dikaos)", Cristo Jesús, "ayuda a tus siervos con tu asistencia" ("Acta Io.", 108; Lipsius, Acta, II/1,206.9-12; Erbetta, Apocrihi, II,64). Este texto, donde se acumulan los diversos títulos vinculados a Cristo médico en el primitivo Cristianismo, es considerado por G. Fichtner como "clave para la comprensión y el desarrollo posterior de la concepción de Cristo como médico: "Christus als Arzt", FMSt 16 (1982) 7.

⁴⁹ El es "compañero y aliado de los débiles, esperanza de los que sufren..., asilo y puerto de los que viajan por regiones tenebrosas, médico gratuito (o "sin sueldo": ho iatros ho amisthos)": "Acta Thom.", 156; Lipsius, Acta 264-65; Erbett, Apocrihi II,370. Mientras que, por el contrario, Esculapio "ama el dinero", afirma -citando a Píndaro- Atenágoras, Supl. 29 (D. Ruiz Bueno, Padres Apologistas, 697).

⁵⁰ Efrén, *Serm.* 7,145-148 (CSCO 306,130). También Arnobio insiste en la generosidad y munificencia de Jesús, así como en la ausencia en él de milagros nocivos: en la acción de Jesús, como digna de Dios no hay "nihil nocens aut noxium, sed opiferum, sed salutare, sed auxiliarius plenum bonis, potestatis munificae liberalitate": Adv. Gent. I,44 (PL 5,775A)

modo se expresa la superioridad de la función "diaconal" de Jesús por encima de la medicina humana normal y de sus servicios por lo demás importantes— al hombre.

Esa misma gratuidad se proyecta, además, en la atención singular que la Iglesia en los primeros siglos prestó a la asistencia en favor de lo más necesitados y de los aquejados por el dolor y por el mal, quienes, lejos de ser excluidos de la comunidad cristiana, fueron incorporados plenamente en su seno. Incluso en este caso cede la idea de la enfermedad como suerte fatal e irrevocable, para considerarla como algo -al menos en parte- superable. Hasta el punto de que -como sucedió en Jesús- tampoco en la Iglesia de estos primeros siglos suele encontrarse una llamada a la resignación, o el consejo de sobrellevar sin más la enfermedad, antes bien predomina el esfuerzo por ayudar al enfermo a vencer y a exorcizar el mal que padece, dando paso a una vida en lo posible más humana y liberada del mal. Todo esto no sería fácilmente explicable si no es a partir de una nueva experiencia que brota de la actitud ejemplar que Jesús asumió respecto de la enfermedad en su tiempo. Y que tampoco fue una actitud resignada o de mera lamentación (una mera "pasión pasiva"), sino claramente actuante (una "pasión activa"), poniéndose de parte del enfermo y actuando en consecuencia.

2.3. *Jesús realiza las curaciones no en el ámbito cultural del templo, sino en el mundo.*

Las religiones tienden a ver el mal como el fruto de la voluntad más o menos arbitraria de los dioses⁵¹, y a su vez la curación y la superación del mismo como don gracioso de la divinidad. Por eso la curación aparece vinculada generalmente al "temenos", al ámbito sagrado, donde la divinidad mora y actúa: al templo. Pues bien, frente a esta concepción, resulta sorprendente en los evangelios el que Jesús -aún siendo él profundamente religioso- no aparezca nunca realizando curaciones en el ámbito del templo de Jerusalén, ni tome a éste como centro de su actividad curativa⁵²; antes bien él actúa en un contexto "secular", en el gran templo del mundo y de la creación. Lo cual, por un parte, le permite dar a la curación un sentido abierto, universal -no sólo para los "justos" sino también para los "pecadores", alejados del templo y lo religioso-, y que hunde sus raíces en el carácter omniabarcante del reino y de la paternidad universal de Dios⁵³.

Por otra parte, Jesús desacraliza también la lucha contra el mal, devolviendo a la función medicinal un cierto carácter "profano" o "secular" (aunque sin eliminar su última radicación transcendente, y su vinculación al "reinado" de Dios).

⁵¹ "Les populations de l'époque la plus reculé, parmi toutes celles dont les croyances et les pratiques nous sont connues, n'hésitent pas à imputer à la malediction divine les maladies qui frappent les hommes et principalement celles qui offraient un caractère contagieux": H. Leclercq, art. "Medecins": Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (París 1933) II,109 (citado en adelante: DACL).

⁵² Sólo hay una excepción a esta regla: Mt 21,14 (sin par.), donde, en el contexto de la expulsión de los vendedores del templo, se dice: "se acercaron a él unos ciegos y cojos, en el templo, y los curó (*en o hierô, kai etherapeusen autous*)". Pero este pasaje -aparte de lo incidental del acto, que no vuelve a repetirse- puede tener una intención teológica: Cristo se presenta él mismo como nuevo y verdadero templo, pues a continuación se habla de la indignación de los sumos sacerdotes por la purificación del templo y por el clamor de los niños "que gritaban en el templo: hosanna al lijo de David" (v.15).

⁵³ Un texto de Arnobio describe con gran plasticidad la vinculación entre las curaciones y el templo en las religiones antiguas, y la nueva aportación de Jesús. Habla de los "beneficia sanitatis aliorum numinum comparatis, et Christi". Y dice de aquellas curaciones (sobre todo en el culto a Esculapio): "cum per omnia supplices irent templa; cum deorum ante ura postrati, limina ipsa converrerent osculis; cum Aesculapium ipsum datorem, ut praedicant, sanitatis... praecibus fatigarent et invitarent miserrimis votis", sin embargo son sólo muy pocos los que logran la curación. Se responderá a esto "que los dioses sólo ayudan a los buenos, mientras desprecian las miserias de los malos". No fue así en el caso de Jesús, pues "Christus aequaliter bonis malisque subvenit; nec repulsus ab hoc quisquam est, qui auxilium donis contra impetum postulabat iniuriasque fortunae. Hoc est enim proprium Dei veri, potentiaeque regalis: benignitatem suam negari nulli nec reputare quis mereatur aut minime; cum naturalis infirmitas peccatorem hominem faciat, non voluntas seu iudicatoris electio": *Adv. Gent.* 1,49 (PL 5,781-82). Por eso Jesús puede actuar fuera del culto y la ley: él "sine ullis adiumentis rerum, sine ullius ritus observatione vel lege, omnia illa, quae fecit, nominis sui possibilitate fecisse": *Adv. Gent.* 1,44 (PL 5,775A).

2.4. La curación del hombre coincide con la voluntad salvífica de Dios, y de ella provienen las curaciones en sábado

Los cuatro evangelistas coinciden en resaltar las curaciones de Jesús realizadas en sábado (generalmente en el ámbito de la sinagoga). Es sin embargo Lucas quien les presta una especial atención⁵⁴. Pero se reflejan asimismo en el evangelio de Jn 5,9s, donde se nos describe la curación del paralítico en la piscina probática y el mandato de Jesús: "levántate, toma tu camilla y anda", así como el consiguiente rechazo de los judíos porque "es sábado y no te está permitido llevar tu camilla". En Jn 7,22-23, Jesús equipara a la circuncisión (que puede celebrarse en sábado) "la curación realizada (*hygiê epoiêsa*) por entero de un hombre", hecha en sábado. Finalmente, también "era sábado el día en que Jesús le abrió los ojos" el ciego de nacimiento, lo que lleva los judíos a negar que su obra pueda provenir de Dios (Jn 9,14.16).

El hecho de que todos los evangelistas coincidan en la curación en sábado -prohibida-, así como en el dato de que le observaban para "acusarle", parece apoyar la historicidad fundamental de estos relatos. Por otra parte, este gesto de Jesús, que rompe con la religiosidad oficial de Israel y quebranta incluso el precepto "divino" del sábado, parece indicar que él concede la primacía a la curación del hombre, porque ésta es el objetivo supremo de la voluntad salvífica de Dios, ya que "el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27). Por último en un contexto similar- Mateo destaca el valor de la misericordia por encima del sacrificio (cf. Mt 12,7; y 9,13)⁵⁵.

3. El universalismo de la actividad curativa de Jesús

3.1. Curación tendente hacia la totalidad de los hombres

La actividad terapéutica de Jesús tiene que ser entendida desde la utopía del reino de Dios como superación de la muerte, el luto y el quebranto, prometida como un don universal "para todos los pueblos" y no sólo para unos escogidos⁵⁶. Por eso Jesús se presenta invitando a la salvación y al banquete del reino, a todos los que se encuentran en las plazas y calles de la ciudad, buenos y malos, y especialmente "los pobres, mancos y ciegos" (cf. Lc 14,21-23 y Mt 22,9-10).

Pero él no sólo anuncia el reino, sino que lo anticipa y lo hace carne, aunque de forma pobre, humilde y limitada. Por eso, la actividad terapéutica de Jesús (centrada en los milagros) va dirigida a los más pobres y los más marginados, hacia los necesitados, y no hacia los poderosos de la tierra o los "satisfechos" que de nada necesitan (como en el caso de Herodes, que se lo solicitó por mera curiosidad: cf. Mc 6,14; Lc 23,9). No acepta Jesús la disociación entre los "signos (milagros)" y la palabra: como si los primeros fuesen un espectáculo para ser visto o contemplado fríamente, frente a la

⁵⁴ Son 10 los pasajes que aluden a estas curaciones en sábado: 7 en los Sinópticos -en Lucas, con 3 paralelos en Mt y Mc y 3 en Juan. Los pasajes de Lucas son: en primer lugar: expulsión de un espíritu inmundo, que reconoce a Jesús como Mesías) y al que increpa: "cállate y sal de él"; y el pueblo se admiró de su "exousia", o autoridad: Lc 4,31-37 = Mc 1,21-2). En segundo lugar: curación de un paralítico en sábado, en la sinagoga. Jesús plantea la pregunta de si "es lícito hacer bien o mal en sábado, salvar una vida o perderla" (Lc 6,6-11, sobre todo v. 9; Mc 3,4, que habla de "salvar una vida o matarla" (*agathon poiêsai ê kakopoiêsai, psychên sôsai e apoktênai* -Lc: *apolêsai*;- Mt 12,12 solo dice: es lícito hacer bien en sábado (*kalôs poiein*). En este contexto los tres evangelistas advierten cómo algunos espiaban a Jesús para ver si curaba en sábado (*tois sabbasin therapeusai* -Mt 12,10 = Mc 3,2;- en *tô sabbato therapeuei*: Lc 6,7) para poder acusarlo. El tercer caso: la curación -un sábado en la sinagoga- de una mujer encorvada, a la que Jesús le dice: "quedas libre de tu enfermedad". Y aduce el ejemplo de los animales que son llevados a abreviar en sábado (Lc 13,10-16). El cuarto caso: la curación de un hidrópico en sábado (Lc 14,1-6) si bien no en la sinagoga sino en una comida en casa de un jefe de los fariseos. Aquí se repite una argumentación similar a la de la curación anterior.

⁵⁵ "Guerir passe avant le sabbat". Es lo más importante para Jesús, afirma J. Guillet, "Le Christ médecin": *Christus 19* (1972) 374. A su vez, Gerd Theissen advierte también como Jesús, en los milagros, entra en conflicto con las principales manifestaciones de lo sagrado (en su época): el sábado, los lugares de culto, la magia o la medicina (tal como entonces se la concebía): *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (Gütersloh 1974) 46-50.296s.

⁵⁶ Cf. Is 25,6-8, donde aparece 5 veces seguidas la expresión "para todos los pueblos". Véanse también los oráculos de los nuevos cielos y la nueva tierra: Is 65,17-25; 66,22-23.

palabra que interpela y compromete al hombre. No: el milagro es palabra que afecta a la vida humana y la palabra es a la vez activa y curativa. Ambos interpelan y exigen la respuesta de la fe-confianza. Por eso tampoco hace Jesús milagros en beneficio propio (aunque se lo pidan: cf. Mt 4,3.6-7; 27,40.42-43) sino siempre de los demás.

Así pues, los milagros no van tanto orientados al "ver" (o demostrar el poder de Jesús) cuanto al hacer o al "salvar" o a "curar". Son actos curativos, más que actos de una escenografía divina que trata de demostrar su poderío⁵⁷. Son signos del reinado -bondadoso, curativo, salvífico- de Dios (en y a través de Jesús).

Sin embargo la importancia de las curaciones de Jesús no radica tanto en su número (que a veces es amplificado en los evangelios) cuanto en su cualidad y hondura. E. Schillebeeckx insiste con razón en la dimensión no tanto cuantitativa cuanto cualitativa de las curaciones de Jesús, que acierta a bajar a ese terreno profundo donde todo ser humano es igual a otro ser humano. Porque los hombres podrán ser distintos por la raza o la nacionalidad, por sus características físicas o antropométricas, por su cultura o su situación social, pero existe una igualdad universal en el dolor y en la alegría, en la enfermedad y la muerte. Pues bien, es ahí en ese nivel -hondo a la par que universal- del bien y del mal, del gozo y de la dolencia humana, en el que Jesús acierta a situarse como salvador⁵⁸. Y no en la periferia de lo humano.

3.2. Curación total, del hombre entero

Así aparece en el evangelio: las curaciones de Jesús buscan la curación no sólo del mal interior, espiritual -del pecado- sino del hombre completo, incluida su dimensión corporal. La acción de Jesús va dirigida a la "Gesamtpersönlichkeit", a la personalidad global del hombre. De ahí que Jesús no sólo cure la enfermedad del hombre sino que cabe diciendo: "tu fe te ha salvado, vete en paz" (cf. Mc 5,34= Lc 8,48; Mc 10,52; Lc 7,50; 17,19). Esta paz es el "shalom", que implica el conjunto de todos los bienes deseables para el hombre⁵⁹. En ello insiste también la antigua tradición cristiana: ya Ignacio de Antioquía había hablado de Cristo como "médico carnal y espiritual"⁶⁰; pero especialmente aquellos Padres que tuvieron que luchar contra las tendencias agnósticas, que minusvaloraban la realidad corpórea⁶¹. y sobre todo Ireneo de Lyon, quien destacará la curación del hombre entero, que acaece por la acción de aquella mano que al principio plasmó al ser humano del barro de la

⁵⁷ Jesús rechaza todo tipo de "Schauwundern": así a los que querían "ver alguna señal" (Mt 12,39; 16,1.4; Mc 8,11.12; Lc 11,16.29). Los milagros o signos más que para ser "vistos" desde fuera, están para ser acogidos en la fe: sólo así pueden ser curativos. Y en cuanto tales actos curativos no es fácil prescindir de los milagros (globalmente considerados) de que nos hablan los evangelios: el suprimirlos radicalmente equivaldría a eliminar al Jesús médico, debelador del mal del hombre, que se esfuerza por superar la enfermedad y el dolor.

⁵⁸ Cf. E. Schillebeeckx, Jesús. La historia de un viviente (Madrid 198) 562-572 quien insiste en la "universalidad por particularización". Por ella Jesús se hace "el hermano" o "el prójimo", en especial de los dolientes, bajando a ese terreno donde todo hombre es igual a otro hombre. Y es precisamente esta fraternidad, basada en la historia de un dolor humano que debe ser superado, la que llama a una solidaridad universal que sobrepasa a aquella "fraternidad" genérica, invocada por la Ilustración).

⁵⁹ D. Muller, art. "hygiēs", "hygiainō": DTNT 4,141, afirma que en el Antiguo Testamento estos términos (que aparecen unas 50 veces) sólo en 3 ocasiones (Gn 37,14; Is 38,21; cf. Lv 13,10s) traducen el hebreo *miḥyāh* (= "formación de nueva carne", en una herida). La mayor parte de las veces responden al hebreo *shalom* (=sano, incólume, en paz), empleado posteriormente en fórmulas de saludo. Estos mismos términos (utilizados 23 veces en el Nuevo Testamento, de ellas 12 en los evangelios) "no designan simplemente la salud o la curación física. El hombre que ha sido curado en el encuentro con Jesús ha sido curado del todo por su palabra mesiánica". Por tanto "el estar sano no es aquí una consecuencia de un tratamiento médico (exterior), sino que remite a una curación más profunda". Así el *hygianonta*, referido al hijo pródigo (Lc 15,27), no se refiere propiamente a la "salud" de este hombre, sino al hombre mismo en su globalidad personal (cf. Lc 15,24 "recuperado sano y salvo" (DTNT 4,142).

⁶⁰ Cf. Ignacio de Antioquía, *Efes. 7,2* (D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* [Madrid 1950] 451).

⁶¹ Los gnósticos despreciaban los milagros de Jesús como hechos curativos y sólo tenían valor como "símbolos de la doctrina", ya que la salud viene por la gnosis, el conocimiento recóndito sólo asequible a una mente iluminada. Por eso el hecho de que las curaciones "no fueran psíquicas sino corpóreas y afectaran al barro del hombre, daba pie a san Ireneo para orientarlas hacia la *salus carnis*, meta de la universal economía". En cambio, para los gnósticos, "las dolencias y enfermedades del cuerpo simbolizaban... las pasiones y delitos del alma. Al curarlas, el Salvador se presentaba como médico de las almas y de los espíritus; atento únicamente a salvar el hombre interior", afirma A. Orbe, *Cristología gnóstica II* (Madrid 1976) 57 (cf. págs.18-58).

tierra⁶², Destacan también la restitución de la salud corporal algunas de las "Actas apócrifas"⁶³; y Clemente de Alejandría, que arguye así contra aquellos que despreciaban el cuerpo con descrédito del Creador: "Pero ¿acaso nuestro Salvador (Soter) no curó de sus padecimientos no sólo el alma sino también el cuerpo? Ahora bien, si la carne fuese enemiga del alma, al restituírle la salud, la habría fortalecido" (como tal enemiga del alma: lo cual supondría propiciar el mal, en vez del bien)⁶⁴.

3.3. La "justificación" del pecador: ¿curación o mera no imputación del pecado?

Desde la perspectiva del "Cristo médico", parece claro que la justificación del hombre y su salvación no pueden quedar reducidas a una mera "no imputación" -un no tomar en cuenta, o un mero "eclipse"- del mal (y del pecado), sino que han de ser entendidas como una verdadera curación, que implica una superación -aunque a veces lenta- del mal que aflige al ser humano. Ciertamente, aún no curación global y plena -pues ésta sólo acaecerá en la escatología-, pero sí real, aunque progresiva y dinámica .

Esta perspectiva, que aparece con bastante claridad en el evangelio, es resaltada por la tradición de la Iglesia, para quien Cristo no es aquél que interponiéndose entre el Padre y nosotros, hace que Dios no nos impute el pecado (Lutero), sino más bien el médico que cura "al hombre entero". En realidad, una salvación o curación, entendida como mero "perdón" -en cuanto "no imputación" de los pecados- implicaría una concepción pesimista de la realidad, sometida implacablemente a un mal en definitiva insuperable o irredento. Algo que no resulta compatible con el optimismo fundamental de un Jesús que se esfuerza en curar las dolencias del hombre y con la posterior tradición acerca de la acción de Cristo como "médico" y de la gracia como "gracia sanante" o "medicinal" (Agustín)⁶⁵.

4. El escándalo de la cruz: Jesús cura por la entrega total de sí mismo

4.1. Jesús asume y carga con el mal que cura

⁶² Ireneo establece una distinción entre los milagros de Jesús hechos de viva voz o *per sermonem*, y los realizados por medio de una acción de sus manos o *per operationem*. Los primeros tienen lugar en el caso de enfermedades corpóreas, vinculadas de algún modo con el pecado (cf. Jn 5,2); los segundos acaecen en el caso de enfermedades sin más (cf. Jn 9,3). "Et ideo reliquos quidem omnes, quibuscumque propter transgressionem eorum eveniebant languores, curabat sermone. Quibus et dicebat (Io 5,14): 'Ecce sanus factus est, iam noli peccare ne quid tibi deterius fiat'; manifestans quoniam propter inobedientiam peccati subsecuti sunt languores hominibus. Ei autem qui caecus fuerat a natiuitate, iam non per sermonem, sed per operationem restituit visum, non vane neque prout evenit hoc faciens, caed ut ostenderet manum Dei, eamque ab initio plasmavit hominem», y pone en relación la formación del barro y la mano de Cristo que cura al ciego, con la formación del barro de la tierra y la mano del Creador que crea: Adv. Haer. 5,15,2 (SC 153,202-206). Cf. también, sobre los milagros "de palabra" de Jesús (que cura *tô logô autou*), frente a Esculapio: Justino, *Dial.* 69,4,6 PG 6,640A; cf. 637AB; Ruiz Bueno, *Padres Apologistas*, 428-429). Véase A. Orbe, *o.c.*, 34-35.

⁶³ Así las *Actas de Felipe*: una princesa después acudir a los médicos de la corte y usar valiosas medicinas, oye hablar de "un cierto médico" que proporciona "fármacos nuevos". Llama al apóstol Felipe preguntándole si es él, y éste responde: "mi médico (iatros) es Jesús, que cura (ho... *therapeutês*) los males ocultos y los manifiestos": "ActPhil" 40-41. Antes había pronunciado esta plegaria: "Señor Jesús... da a todos los creyentes en tu nombre fortaleza de ánimo y salud corporal. Tú bien conoces la debilidad de la naturaleza humana, de la que eres autor" (ib, 39: Lipsius, *Acta II*/2,18-19, Erbetta, *Apocrif.II*, 464). Otros pasajes hablan de Cristo que será "descanso para vuestras almas, además de médico de los cuerpos (iatros de kai *tôn sômatôn*); o bien como "Salvador, que vivifica a los muertos y cura a los enfermos (tous nosountas *iômenos*)": "Act.Tom", 37,48 (Acta II/2, 155.164, *Apocrifi II*, 328). En cambio otras veces se destaca a Cristo sólo como médico de las almas: Cristo "un médico muy distinto, no de los cuerpos corruptibles sino de las almas incorruptibles" "Act.Tom". 95 (Acta II/2,208; *Apocrifi II*,347). O como "refugio y consuelo de los afligidos, esperanza de los pobres, liberador de los débiles, médico de las almas enfermas": *ibid.*,10(Acta II,114; *Apocrifi II*,336).

⁶⁴ Clemente, *Strom.*, 3,17 (PG 8,108B). Dice también Cirilo de Jerusalén: "Jesús en hebreo significa 'salvador' (Sôter), y en griego 'el que sana' (ho *iômenos*). Pues es médico de las almas y los cuerpos (iatros *tôn pychôn kai sômatôn*). Sana los ojos del ciego a la vez que "da luz a la mente", y es "médico de la cojera eterna, a la vez que dirige los pies de los pecadores a la penitencia": por eso dice al paralítico: "no peques más" y "toma tu camilla y anda". "Cura pues el alma y aporta medicina al cuerpo" *Cateq.* 10,13 (G 33, 677 BC)

⁶⁵ Así lo hace notar, con razón, M. Honecker, *a.c.*,316.

"El tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias" (Mt 8,17: cf. Is 53,4.11). Y lo hizo a través de la entrega total y gratuita de sí mismo. Al final de su actividad, eminentemente curativa, en Galilea -según Marcos-, y ante la decisión de subir a Jerusalén, Jesús parece comprender que la verdadera curación implica además el cargar sobre sus hombros con el mal y el dolor del mundo, en una donación de sí mismo hasta el extremo. Para Jesús, la victoria sobre el mal y el dolor no acaece a través de una mera acción curativa exterior, sino implicándose radicalmente él mismo en el dolor que es curado, y llevando así hasta un extremo la "aproximación" inicial a los enfermos⁶⁶.

Así van apareciendo, en el itinerario de Jesús hacia Jerusalén, una serie de palabras dirigidas a los discípulos: "el que ama su vida, la pierde; pero el que aborrece su vida en este mundo la guardará para la vida eterna" (Jn 12,25)⁶⁷. "Logion" que, en los Sinópticos, aparece vinculado a la decisión de Jesús de subir a Jerusalén -en un contexto de seguimiento radical-, a continuación de la primera predicción de la pasión (cf. Mc 8,27-33 par.), y antes de la referencia a la inminente venida del reino (cf. Mc 9,1 par.) y a la transfiguración (cf. Mc 9,2-13 par.).

A estos textos habría que añadir otros similares que nos conserva Juan: la afirmación de Jesús como el "buen pastor que da la vida por sus ovejas" (Jn 10,11), afrontando por ellas los peligros y el mal hasta la muerte. Y la consiguiente aseveración de que a él su vida nadie se la quita, sino que él la entrega libremente (cf. Jn 10,17-18), expresión de una plenitud que radica, no en un mero poder omnímodo sobre el mal, sino en un "poder" nuevo, basado en su capacidad de aportar una nueva plenitud a la existencia humana a partir de una entrega total, generosa y libre, por los otros (por los dolientes) incluso hasta la muerte. Por último la afirmación de que "nadie tiene mayor amor que aquél que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13; y más aún, incluso por sus enemigos, según Pablo: Rom 5,6-8). Cristo así viene a ser médico siendo él mismo doliente, y aún más crucificado: "Creed en el médico (*iatron*) de todo mal, tanto visible como invisible, salvación (*soteria*) de las almas que necesitan de su ayuda. El es uno de estirpe regia que se hizo pobre; él es el médico de sus criaturas, siendo él mismo el más doliente de entre sus siervos". Siendo "altísimo" se abajó hasta nosotros⁶⁸.

Al final, Jesús cayó incluso bajo el mal quizá más implacable y más terrible: la violencia de los buenos o de los piadosos de Israel; de aquellos que creían actuar en nombre de Dios.

4.2. La cruz como escándalo ante la imposibilidad de una superación radical del mal

4.2.1. La "fascinación absoluta del bien" y su imposible realización en la tierra

⁶⁶ Afirma, a este respecto, Pedro Crisólogo que Cristo médico, sólo puede curar asumiendo nuestra enfermedad: "Christus venit suscipere infirmitates nostras et suas nobis conferre virtutes...; quia medicus qui non fert infirmitates, infirmitates curare nescit; et qui non fuerit cum infirmis infirmatus, non potest auferre infirmitatem" *Serm.* 50 (PL 52,340A).

⁶⁷ Cf. Las fórmulas similares de Mt 10,39 y 16,25-26; Mc 8,35 y Lc 9,14 y 17,33. Aparecen pues, repetidas 6 veces, siempre en boca de Jesús.

⁶⁸ "Acta. Tom", 143, hacia el 250 d.C. (cf. *Acta* II/1,249-59; *Apocrifi* II,356). Y en la misma línea habla de Cristo "compañero y aliado de los débiles, esperanza de los que sufren..., crucificado por muchos" (*ibid.*, 156: *Ac* II/1,264-65, *Apocrifi* II,370). Es curiosa la interpretación que da Agustín de la muerte de Cristo como muerte del médico a manos de un enfermo "frenético" al que trata de curar: "Agnosce phraeneticos; agnosce et medicum. 'Pater, ignosce illos...'. Illi perdita mente saeviebant, et medici sanguinem saeviendo fundebant: ille autem etiam de ipso sanguine suo aegrotis medicamenta faciebant: *Serm.* 175,3 (PL,38,946). "Erant (peccatores) in ipso populo, a quo ipse medicus occidebatur, et in eius sanguine etiam ipsis antidotum parabatur": *Serm.* 302,4 (PL 38,1387). Una formulación similar no se encuentra en la Tradición anterior.

El judaísmo plantea al cristianismo una seria objeción: ¿cómo puede ser Jesús el Mesías, si con su venida y su actuación no ha superado definitivamente el mal? Es cierto que "pasó haciendo el bien" y liberando a los hombres de diversos males; pero el reino mesiánico de Dios anunciado por los antiguos profetas implica no sólo la liberación de algunos males, sino la superación plena y total del mal. Algo que dista mucho de haber acaecido.

Esta preocupación se refleja ya en el mismo Nuevo Testamento. Ante el retraso de la parusía y el desvanecimiento de la expectación próxima, como superación de todo mal, 2 Pe 3,4 se hace eco de la pregunta: "¿dónde está la promesa de su venida? Porque desde que murieron los padres, todo permanece igual (que) desde el principio de la creación". Y da como respuesta: "No es que el Señor retrase su promesa, como algunos creen: es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos lleguen a la conversión" (v. 9)⁶⁹. Entonces empieza a destacar la idea de una superación del mal, pero paulatina, progresiva, como un lento proceso de maduración y de curación, comparable a la espera paciente del labrador que aguarda los frutos de la tierra; o a un "éxodo", que exige el paciente esfuerzo del hombre acompañado y guiado por la paciencia y "longanimidad de Dios"⁷⁰. Una perspectiva que ya se reflejaba en algunas parábolas de Jesús, como en la de la cizaña y el trigo, o en la de la red (Mt 13,230 y 363; 47-50, sin paralelo en los demás Sinópticos), donde el mal se presenta como algo inherente al bien hasta el fin de los tiempos, sin que antes pueda ser erradicado totalmente.

Ch. Duquoc advierte, a este respecto, de la peligrosidad del intento de anticipar radicalmente el bien escatológico (afirmado por las religiones monoteístas) en estado puro y sin mezcla de mal alguno, ya que esto conduce de por sí al integrismo radical: a la exigencia de no pactar en absoluto con el mal, excluyendo irremisiblemente de nuestro mundo -y desterrando de la "comunidad"- a la "maldad", o a los malos. Esta voluntad radical de lo perfecto, el anhelo exagerado del bien sin límites, desemboca de ordinario en una mayor proliferación del mal y es -a la larga- mortífera: lejos de instaurar el orden deseado, destruye más que construye⁷¹.

Pero el mayor escándalo de ese mal estriba en que -ya se trae de individuos o instituciones- proviene de hombres de buena fe que, al pretender implantar el bien en toda su radicalidad, acrecientan notablemente -a veces- el mal que pretendían erradicar. Pero, mientras el sufrimiento de los inocentes, originado por el impío, encuentra cierta justificación -o solución- en la escritura a través de la figura del siervo doliente de Yahvé que padece por todos, ¿qué justificación -ante Dios o ante los hombres- cabe encontrar para el mal causado por el justo, cuando éste trata de implantar precisamente la bondad o la justicia?

4.2.2. El "escándalo" ante la "parsimonia" de Jesús en la realización del bien

⁶⁹ Y apela a la esperanza de los "santos"; "esperando y acelerando el advenimiento del día de Dios... Pues nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en los que more la justicia, según su promesa...". Por eso "considerad la longanimidad de nuestro Señor como salvación" (tal como Pablo lo había ya afirmado) (v.11-15).

⁷⁰ Así se invita a la paciencia de los cristianos apelando a la paciencia de Dios que da tiempo para esa maduración. De modo similar Santiago: "Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la venida del Señor. Ved como el labrador, con la esperanza de los preciosos frutos de la tierra, aguarda con paciencia las lluvias tempranas y la tardías. Aguardad también vosotros con paciencia; fortaleced vuestros corazones, porque la venida del Señor está cerca. No os quejéis, hermanos". Y remite a los ejemplos de tolerancia y paciencia de los profetas y Job, para concluir: "ved como ahora aclamamos como bienaventurados a los que padecieron" (Sant 5,7-11). Cf. también 2 Tim 2,6: "el labrador deberá fatigarse antes de percibir los frutos".

⁷¹ "El bien, buscado con pasión exagerada y sin compromiso, engendra el mal o el desorden", afirma Ch. Duquoc, "L'enigme du bien". Le Supplément. Revue d'Ethique et Théologie Morale n° 172 (1990) 68 (cf. 65-78). El caso del fariseísmo -los más piadosos en tiempos de Jesús, y que él con razón rechaza- es quizá el hecho más hiriente a este respecto: buscando radicalmente el bien, eran excluyentes, creadores de marginación y de dolor entre sus semejantes (que serán ,precisamente aquellos a los que Jesús irá a atender).

Pues bien, en la actuación de Jesús se deja sentir una especie como de desfase entre su programa mesiánico (tendente a la abolición absoluta y universal del mal) y las limitaciones que él mismo se impone al curar "selectivamente": no a todos sino sólo a algunos (cf. Lc 4,16-19. 3. 30 y 7,18-24). Aunque pasó haciendo el bien, Jesús no hizo "todo el bien" ni curó "todo mal", sino que practicó el bien como ráfagas aisladas en el horizonte mucho más amplio del mal. Y esto escandalizó a muchos contemporáneos suyos: un escándalo que acabará conduciéndole a la muerte⁷².

En realidad Jesús llevó a cabo su programa parcialmente, porque lo contrario equivaldría a la irrupción plena del futuro escatológico, de la "nueva creación"; es decir, implicaría la incursión directa de la divinidad en el mundo, rompiendo el tejido de lo humano y lo creatural, al margen de la "kénosis" y la humildad de Dios en la encarnación, que exigen el respeto inicial de la realidad creada en la debilidad e imperfección que le son inherentes. Así la postura de Jesús se mantendrá, por una parte, lejos de una espiritualización o una postura aséptica respecto del dolor humano; pero lejos también de una actuación que desembocase en un milagro permanente. Por eso la "dynamis" divina de Jesús no abolirá el mal en su totalidad, sino que se limitará a realizar algunos signos del mundo futuro, retirándose a continuación. "Esta debilidad terrena de Dios es el nombre que responde al mal como enigma del bien"⁷³. Y es aquí donde se inserta la muerte de Jesús, cuya función es despejar el problema: ¿qué sentido tiene la lamentación del justo perseguido, si el mismo justo se convierte con frecuencia en perseguidor (y precisamente en virtud de su buena intención)?

Pues bien, Jesús asume –en su entrega hasta la muerte– esta dialéctica radical del "enigma (o misterio) del bien". Y su fracaso nace de la tensión entre su "poder" como enviado de Dios y la "parsimonia" de su actuación: ¿por qué el Hijo de Dios, con un programa tan universal de erradicación del mal actúa tan selectivamente? Surge así una desproporción, suscitada por la acción realizada de hecho y las posibilidades que ésta había despertado y a las que no responde. Porque el programa mesiánico, tal como Israel lo esperaba, o era realizable en su totalidad, o degeneraba en una caricatura: ya que la acción divina o es total, o al limitarla adquiere un rostro o unos perfiles demoníacos (cf. Mc 3,22-30; Mt 9,32-43 y 12,22-30; Lc 11,120; Jn 7,20-23; 10-20-21). Así "la muerte de Jesús es la sanción de la limitación del bien": resultado de su lucha por el bien, pero voluntariamente selectiva y limitada. Jesús renuncia a la perfección absoluta del bien, porque ello equivaldría a negar lo humano como camino y como ser perfectible, y a "eliminar a los seres humanos en su condición de productores precarios del bien", única forma de existir la creatura en el tiempo⁷⁴.

Así aparece la cruz como el resultado del "desencanto" originado por la fascinación del bien absoluto; y cuya aporía radica en no poder suprimir el carácter precario del bien, ya que de lo contrario se habría eliminado *ipso facto* la condición humana. Pues el bien como meta a alcanzar no puede abrogar la precariedad de ese bien, que debe ser –para el hombre, en la tierra– objeto de elección, dando paso así a la libertad humana como progreso y como camino en la historia.

⁷² La palabra *skandalizein* (escandalizar), aplicada a Jesús, aparece varias veces en los evangelios, generalmente en un contexto de curaciones-milagros. Así al final de la recopilación de curaciones (en respuesta al Bautista) de Mt 11,6 = Lc 7,23 (fuente Q). O bien en relación con la "curación selectiva" de Jesús en Nazaret (Mt 13,57 = Mc 6,5, aunque éste añade que "curó a algunos"), en el contexto en el que Jesús habla de sí mismo como "profeta" y "médico". Cf. por último, el escándalo de los discípulos ante su muerte (Mt 26,31 = Mc 27,14; cf. Jn 6,61).

⁷³ Ch. Duquoc, a.c., 73. "Una actividad milagrosa consante habría suprimido su condición humana, reduciendo la humanidad a una acción asistencial celeste y permanente". Tal sería el caso de algunos evangelios apócrifos, que tienden a contemplar la vida de Jesús como un milagro permanente. En cuanto a la espiritualización, se dejará sentir también en ciertos ámbitos eclesiales (los pobres lo serán sólo "de espíritu"): *ibid.*

⁷⁴ Ch. Duquoc, a.c., 74-75. La radicalización del bien absoluto que tiende a excluir a los "perversos" de la salvación, se hace perceptible –entre otros casos– en la contraposición Israel-Egipto en el Antiguo Testamento. La salvación y el éxodo tienen que realizarse introduciendo a Israel en el bien (la tierra prometida) a costa de la perdición de Egipto (o los amalecitas, o los filisteos: la "guerra santa"). Pero entonces la "morada de Dios" deja de ser la "morada de los pecadores": Ch. Duquoc, a.c., 76.

De este modo la cruz viene a ser la expresión radical del fracaso de la implantación (en la tierra) del bien absoluto; y por ello de la precariedad del bien que, por principio, es -para el hombre histórico- siempre pobre y deficiente. Y es, además, el signo y la manifestación de que el orden del bien no puede ser impuesto como imperativo, sino sólo como invitación desde la tolerancia (que es la forma de actuación de Dios, siendo su aparente "ausencia" del mundo el signo o la metáfora de esa tolerancia). Por eso Jesús preferirá la postura profética de anuncio o de ofrecimiento de la salvación, frente a la de imposición; y acabará sometándose a la violencia de los buenos antes que ejercerla (imponiendo el bien absoluto por la fuerza). La cruz es entonces "la sanción que golpea a aquél que sólo transforma parcialmente el mal", convirtiendo en irrisoria -la "locura de la cruz" (1 Cor 1,18 a 2,16)- la sabiduría (de la ley y el mesianismo) en su pretensión de totalización y absolutización del bien⁷⁵. Pero también es esperanza y profecía porque, al liberar al bien de su fascinación, y al disociarlo -en su versión terrena- del absoluto, abre así a los hombres la posibilidad de transformar su condición, sin que el sueño radical del absoluto los conduzca a su (auto) destrucción. Este "retraimiento" del Absoluto da paso a una esperanza no mortífera para el hombre, y abre un nuevo espacio al ser humano⁷⁶: hace del hombre un "ser como camino".

5. El hombre como camino hacia el bien. Jesús dador de futuro y esperanza

5.1. Jesús remite al hombre a un futuro último: el bien y la salvación escatológica

Una dimensión importante de la actuación curativa de Jesús es la apelación a un futuro en plenitud (del que ya habían hablado los profetas: la superación de la enfermedad y la muerte para siempre). Un futuro que vendrá, pero que empieza a alborear -y se anticipa parcialmente- en la persona y la obra del Jesús histórico (cf. LG 5).

Jesús no suele apelar a la antigua creación⁷⁷, ni la toma como principal punto de referencia. No concibe, por tanto, la salvación como un retorno al pasado ni remite a una Edad de Oro pretérita o a un "paraíso perdido" que tiene que ser recuperado (o "reparado" y "restaurado"); antes bien anuncia el advenimiento del futuro "reino de Dios" (que Pablo expresará como "nueva creación": *kainê ktísis*). Jesús orienta sí toda su actuación hacia ese "novum ultimum", que supera en mucho el orden y la creación antiguas, y que no es otro que el Bien absoluto, desde el que cabe esperar la superación del mal, y de los males, del presente. De ahí la petición: "líbranos del mal, porque tuyo es el reino" (Mt 6,13; Lc 11,4). Esta dimensión escatológica de la salvación es fundamental para una recta comprensión de la soteriología cristiana, de la salvación aportada por Cristo.

Desde esta apelación al futuro, Jesús trata de romper el círculo infernal del mal, abriendo el corazón humano "al porvenir y a la esperanza" Cabría poner en su boca

⁷⁵ *Ibid.* 76.

⁷⁶ Así "la compasión de Dieu n'est pas liée à son impuissance: faible, il consolerait le faible. La compasion de Dieu est force, puisqu'elle est chois pour que son Envoyé et ses disciples rompent avec les rêves". Por eso "Jésus s'est employé à désenchaîner Dieu de l'absolu du bien: le scandale de la croi est le résultat de cette déliaison. Jésus rompt objectivement avec le platonisme": Duquoc, *a.c.*, 77-78. Un planteamiento del mal desde la finitud del hombre, que lo constituye en ser histórico y abierto hacia la plenitud escatológica, puede verse en A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre* (Santander 1986) 109-149, y en su artículo: "El mal entre el misterio y la explicación": *Razón y Fe* 219 (1989) 359-376. Por otra vía, también Juan Luis Segundo concibe el mal como el precio de una libertad puesta al frente de Ununiverso en evolución: cf. *id.*, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Madrid 1982) II/ 2,821-980 (parte 4ª) y *Teología abierta* (Madrid 1983) I,197-386; II,365-480; III,219-276.

⁷⁷ La palabra "creación" (*ktísis*) sólo aparece dos veces en boca de Jesús (únicamente en Marcos). En Mc 10,6, referida a la creación del hombre y de la mujer por Dios en un principio (cf. Mt 19,4 que alude al creador, más que a la creación, utilizando la forma verbal "el que los creó -o el creador- desde el principio": *ho ktisass ap'archês*). Y en Mc 13,19, que habla de la angustia escatológica como no la hubo desde "el principio de la creación (*ap'archês ktíseôs*) que Dios creó (*hên ektisen ho Theos*)"; término que no aparece en Mateo 24,21, que se limita a decir: "desde el comienzo del mundo (*ap'archês kosmou*)". En el evangelio de Lc no hay referencia alguna a "creación" o "creatura".

las palabras de Jeremías a Israel: "cese tu lamentación y tus gemidos, seca las lágrimas de tus ojos, porque hay compensación para tus penas. Hay esperanza para tu porvenir, oráculo de Yahvé" (Jer 31,16-17).

De ahí la invitación constante de Jesús, a la fe y la confianza o la esperanza, a aquellos que él cura. Lo cual implica, no sólo la necesaria confianza en él, sino también la imprescindible confianza en Dios, en cuyo nombre Jesús actúa⁷⁸. Y de ahí también la confianza en uno mismo. Porque la superación del mal deberá partir siempre de una esperanza radical en el Bien (como un futuro esperado, pero capaz de hacerse parcialmente presente en la historia humana). Y es desde ahí, desde donde el hombre podrá -y deberá- enfrentarse al mal allí donde se encuentre; y no desde una actitud pasiva, resignada, sino desde una acción beligerante. Es esta "buena noticia" la que deberá ser anunciada -y también realizada- para "toda creatura" (*pasê te ktísei*) (Mc 16, 15). Por eso no le falta razón a Ernst Bloch cuando habla de la dimensión "profética y medicinal" de la fe y de la esperanza.

5.2. La confianza de Jesús en el hombre, al que abre futuro

Desde esa actitud fundamental de fe-confianza (como un apoyarse en Dios como el Bien supremo) -y ello tanto por parte de Jesús como del hombre salvado por él- el ser humano queda "fortalecido" y como respaldado y "puesto en pie" por esa misma fe-confianza-esperanza.

Sorprende, en el evangelio, el enorme caudal de confianza que Jesús derrocha en su trato con el hombre concreto, y de manera especial con los más desfavorecidos y desvalidos. Jesús cree y confía en las -pobres y limitadas, pero a la vez "infinitas"- posibilidades humanas, invitando al hombre a "ser perfecto como Dios es perfecto" (cf. Mt 5,48). Da la impresión de que él contempla a la persona con la que se encuentra, no tal como de hecho es -en el momento presente, o como lo fue en el pasado- sino tal como podría llegar a ser: como un "cúmulo de posibilidades", como un "ser con futuro", capaz de "ser más" de lo que es. Por eso Jesús "acoge al pecador tal como éste es" con una palabra que procede del amor y la misericordia⁷⁹. Y así, cuando perdona o cuando cura, Jesús no parece situarse ante el hombre como ante un ser definitivamente clausurado en su finitud o en su limitación presente: no mira hacia el pasado ni empieza preguntando por su historial anterior; tampoco encasilla a la persona en una "ficha" previa, antes bien se encara con la realidad humana (incluido el dolor, el mal o el pecado) con una mirada abierta, luminosa, que remite a un futuro nuevo, utópico, hacia el que encamina al hombre. Un futuro que es el del reino de Dios: de un "Deus semper maior" capaz de generar un "homo semper maior".

Así pues, desde "la parsimonia del bien obrar" Jesús rompe una especie de círculo del eterno retorno, y da futuro al hombre, convirtiéndolo en algo dinámico, en un ser como camino, a la vez que enmarca el mal y el bien en esta constitución itinerante del hombre: el mal lo es sobre todo como deficiencia (y "enigma") del bien último, y tensión hacia él. Deficiencia que es inherente a la estructura misma del hombre que, por estar en camino, es alguien que no ha llegado aún a la meta del bien y la perfección absolutos, sino que va en pos de ellos: como tal es un ser todavía "deficiente", imperfecto, lábil, por naturaleza. Pero también -y por el mismo hecho de ser caminante- el ser humano puede y debe ir alcanzando nuevas metas en la lucha

⁷⁸ Sobre la conexión "fe de Jesús" -oración-curaciones y milagros, (a partir de Mc 9,23a y Mt 17,19-21 y 21,21-22: "todo es posible al que cree", aplicado al propio Jesús), W. Thüßing explica, desde la fe singular de Jesús, su poder de curación: cf. K. Rahner-W. Thüßing, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975) 211-214; así como G. Ebeling, "Jesus und Glaube", en id., *Word und Glaube* (Tubinga 1967) 240ss.

⁷⁹ Afirma J. Guillet, "Le Christ médecin", 374ss.

contra el mal y conquistando responsablemente nuevas etapas de bien, en un esfuerzo de superación constante. Precisamente así, como caminante, el hombre queda constituido como ser histórico, con futuro abierto (y no cerrado, repetitivo), que remite en última instancia a una plenitud escatológica.

Así, el ser "caminante" es a la vez bueno y malo para el hombre. Es bueno, porque le permite progresar: pone en sus manos las riendas de su propio destino, dando pábulo a su libertad y a su responsabilidad (frente a otros seres "terminados" o "ya hechos", pero incapaces de avance y de progreso). Pero es a la vez malo, porque hace del hombre –en cuanto ser histórico– un ser necesariamente "inacabado", e imperfecto: porque el avance implica, por una parte, un "no tener" (pues si el hombre poseyera el futuro -todo lo que desea o lo que anhela- ya no tendría por qué caminar o avanzar: con lo que el dinamismo de la historia se detendría). Pero reclama, por otra parte, una constante exigencia de despojamiento y desinstalación, pues el camino -y la continua elección que el caminar entraña- implica siempre un ir dejando atrás paisajes conocidos -y quizá muy queridos- en los que uno desearía detenerse o instalarse.

Desde los gestos y la confianza radical de Jesús recobra el hombre su propio futuro y la confianza (en Dios y en sí mismo), situándose así en el verdadero camino de la superación del mal y del avance hacia el bien. Desde ahí, el hombre "empieza a tener futuro". Por eso Jesús no comienza exigiendo sino dando, no execrando sino perdonando y curando -dando futuro- al hombre, y luego situándolo ante la responsabilidad de asumir su propio destino y el del mundo. Lo cual significa que Jesús actúa no tanto desde el "imperativo", propio del legislador, sino desde el "indicativo": como médico que restablece y consolida al ser humano, abriéndolo hacia el "infinitivo", a un quehacer y a un caminar tendentes al infinito⁸⁰. Los cuatro evangelios coinciden en resaltar el nuevo dinamismo que la actuación curativa que Jesús despierta en el hombre curado: los ciegos sentados al borde del camino -así como los paralíticos- echan a andar y le siguen⁸¹.

6. Una curación "sapiencial", por la palabra

6.1. La salvación como un proceso dinámico, progresivo

La curación no suele acaecer de forma automática, instantánea, sino como un proceso, como "una historia de salvación" o de "curación" (tanto a nivel personal como colectivo). De hecho la salvación aparece –en el Nuevo Testamento, así como en la tradición posterior– vinculada frecuentemente a la curación, y a la superación del mal por Cristo como médico.

Son diversos los símbolos que el Nuevo Testamento utiliza para expresar la salvación: entre ellos cabe recordar el del "rescate" o la recuperación (más o menos onerosa) de algo perdido o enajenado; el de la expiación sacrificial; el de la alianza como establecimiento (o restablecimiento) de un pacto de paz y de comunión entre Dios y el hombre; o bien las figuras del reinado de Dios que adviene, de la luz que brilla en las tinieblas o de la vida que vence sobre la muerte. Pero quizá uno de los símbolos más adecuados para expresar la realidad de la salvación sea el de la

⁸⁰ De ahí la expresión "en adelante" (vete y no peques más), dadora de futuro, y que acompaña a veces la curación y el perdón otorgados por Jesús. La fórmula *mēketi* (desde ahora, o en adelante, o en el futuro) aparece en Jn 5,14; 8,11; cf. Rom 6,6; Ef 4,17, etc.).

⁸¹ El evangelio resalta con cierta frecuencia el mandato de Jesús a los curados, de que "echen a andar"; o bien de que ellos "una vez recobrada la vista", o la salud, le seguían por el camino: así el ciego de Jericó, que aquejado de su mal, se encontraba antes paralizado, "sentado al borde del camino" (cf. Mc 10,46-52 con el que coinciden en estos mismos datos Mt 20,29-34 y Lc 18,25-43). El verbo "andar" (o "seguir" a Jesús) acompaña con frecuencia a los milagros de curación, bien como presente de indicativo (los cojos andan: Mt 11,5 y Lc 7,22; los ciegos se levantan y le siguen: Mc 10,46; Mt 20,34; la suegra de Pedro se levantó y les servía: Mt 8,14-15); bien como imperativo en boca de Jesús (a los paralíticos o a los muertos): levántate y anda (Mc 2,9-10; 5,41-42; Mt 9,5-6; Lc 5,23-25; 7,14-15; Jn 5,8; 9,7; 11,43-44).

actividad medicinal y el de la curación subsiguiente, en lo que éstas entrañan de concepción dinámica, progresiva, de la salvación.

Una salvación entendida como curación del hombre -a todos sus niveles- implica toda una "terapéutica": por un lado un "arte", una destreza y habilidad curativas, que Jesús tuvo (y de las que a veces parece carecer su Iglesia); por otro, unos cuidados que conllevan un tiempo -en ocasiones dilatado- de curación, que deberá ser respetado⁸².

Es precisamente esta clave de la "convalecencia", de una curación que necesita un cierto lapso de tiempo, la que se echa de menos en las otras claves de "salvación" o "redención" anteriormente señaladas: porque el rescate puede ser pagado en un momento; la expiación puede tener lugar en poco tiempo; y el pacto o la alianza de paz pueden ser firmados en breves momentos. En cambio la curación (que es propia del "reinado de Dios", como semilla que germina y crece paulatinamente, hasta que madura y fructifica) requiere su tiempo (en el plano individual como en el comunitario), todo un proceso humano que no coincide con "lo instantáneo", con el mero tiempo inerte de las cosas. Un proceso curativo que va afectando al hombre en curaciones importantes- hasta lo más profundo de su ser -tanto anímico como corpóreo- y no sólo en su estructura periférica. Porque en definitiva la verdadera curación es curación de un mal "humano", profundo, y no sólo de los "males" que advienen al hombre desde fuera. Fue ésta una dimensión tenida especialmente en cuenta por los grandes Padres catequistas de la Iglesia antigua, que insisten en la "pedagogía curativa" del Dios en Jesús⁸³.

De aquí que la curación medicinal no sea una mera metáfora o una imagen -entre otras- de lo que es la salvación, sino la mejor expresión de ésta⁸⁴. La salvación es liberación y superación del mal, pero no por mera negación, sino por la presencia y la donación gratuita de un bien superior, que vence y sobrepuja al mal. Una superación del mal que ha de acaecer sin cesar -por la luz y la salud otorgadas- en la intimidad del hombre mismo, ser amenazado y herido por la pobreza radical de su propia contingencia (de lo efímero de su mismo ser; de lo que la enfermedad y la muerte son el signo más evidente); pero amenazado también desde fuera: por las heridas infligidas por los otros (personas o colectividades), o por la agresión ciega de las cosas.

6.2. Curación a través de la consolación o "paraklesis"

⁸² Sobre el tema "redención" en relación con el sufrimiento, cf. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 676-682.706ss. Algo de ésta dinámica de "progresión" se conserva en las diversas etapas -purgativa, iluminativa y unitiva- que jalonan el camino espiritual del hombre hacia Dios según los maestros del espíritu.

⁸³ Clemente de Alejandría distingue una curación como "paraklesis", que "da tiempo al hombre" y otra por la gracia que es un nuevo nacimiento que acaece en el instante: "Ciertamente cura también el alma en sí misma por sus preceptos y gracias; por su consejos, dando tiempo (al hombre); pero por las gracias es tan rico como para poder decir a los pecadores: 'tus pecados te son perdonados'". Y al instante renacemos de nuevo y recibimos un nuevo ser (*Paed.* I,2: SC 70,118-20). Insiste también en la "palabra medicinal" o "terapéutica", Orígenes: "Toda naturaleza racional debe ser curada por la medicina de la palabra (*apo tou logou iatrikê*) para que retorne a la familiaridad con Dios creador": *C.Cels.*3,54.61 (SC 136,128.142).

⁸⁴ Gregorio de Nisa distingue, en Cristo, entre los "nombres de majestad" -como Hijo, Sabiduría, Logos- y los nombres de la "dispensación o economía (salvífica)". Estos segundos son: vid, pastor o médico. Pues "nunca se llamaría vid si no es por la implantación en él de los que se le incorporan; ni pastor si no hubieran perecido las ovejas de Israel; ni médico si no es en razón de los enfermos". Estos nombres se aplican a Jesús, pues, según la gracia y los beneficios que él anuncia y realiza: *Eun.*3 (PG 45,612C).

Una característica importante de la acción de Jesús es que él cura "sin fármacos ni hierbas"⁸⁵, sin emplear de ordinario ritos mágicos o fórmulas arcanas, sin otros instrumentos que su presencia personal, su actitud dialogal y la única medicina de su palabra sapiencial luminosa y alentadora (en la que radica su "autoridad" personal reconocida). De hecho los milagros de Jesús no suelen acaecer "en silencio" -o al margen de la palabra-, antes bien él suele dirigirse al enfermo, estableciendo una relación humana: dialogando con él bien acerca de su indigencia y su propio mal, bien apelando a su fe y su esperanza y abriéndole así a la posibilidad de una curación y un bienestar "semper maior".

En este contexto convendría resaltar la dimensión de la "consolación" o *paraklêsis* que Jesús realiza. Es llamado "parakleos", defensor o consolador⁸⁶, porque posee el mismo Espíritu "paláclito" -"defensor" y "vivificador"- del Padre, que Jesús envía sobre sus discípulos (cf. Jn 14,16.26; 15,26; 16,7). Desde esta consolación-paraklesis, Jesús es presentado como "la consolación para Israel" (Lc 2,25), y él mismo anuncia la bienaventuranza para los que lloran, "porque ellos serán consolados" (Mt 5,5; cf. Lc 6,21). Un experiencia de "paraklesis" que más tarde se reflejará en Pablo, cuando insiste en la necesidad de "consolar a los atribulados con el mismo consuelo con el que nosotros somos consolados por Dios. Pues así como abundan en nosotros los padecimientos de Cristo, así por Cristo abunda nuestra consolación. Pues si somos atribulados es para vuestro consuelo y salud" (2 Cor 1,3-7)⁸⁷ Esta mutua consolación y ayuda (cf. 1 Tes 3,7-9) en el dolor y la tribulación, abre al ser humano a una dimensión comunitaria, una solidaridad conjunta en la lucha contra el mal y en la búsqueda de una curación y una salvación que deberán ser universales.

En este punto se dejará sentir, en la tradición posterior de la Iglesia (sobre todo en la occidental), una cierta desviación tendente a desplazar el acento, desde la presencia personal de Jesús y su palabra medicinal (que otorgan una curación directa y gratuita), hacia otras claves como la "amarga medicina" o el instrumental doloroso y lacerante empleados a veces por el médico⁸⁸. Por este camino van a tomar algunos autores, quizá los más rigoristas de la Iglesia primera: Tertuliano, en su oposición al gnosticismo⁸⁹; Cipriano, que opta por la severidad cara a la reinserción de los "lapsi" en la comunidad cristiana⁹⁰. También Jerónimo, aunque de forma menos radical⁹¹; y

⁸⁵ Según la expresión de la célebre carta (apócrifa), que Eusebio de Cesarea recoge como escrita a Jesús por el rey Abgaro de Edesa: "He oído hablar de ti y de tus curaciones, que tú realizas sin fármacos ni plantas (*anew pharmakôn kai botanôn*). Se dice de ti que haces ver a los ciegos y andar a los paralíticos, limpias a los leprosos... y curas a los que están afectados por enfermedades duraderas": Eusebio, *Hist. Ecl.* I, 13,6-8.18 (SC 31,42.44). También, Atanasio Inc. 44 (PG 25,173C.176), subraya la humanidad de Jesús como único "instrumento" de su acción medicinal. En Occidente, Hilario de Poitiers afirma también que Cristo no cura por sus artificios, sino por la palabra: "Opus erat medico qui, una atque eadem auxili sui ope universa curaret, et tot ac varios in toto orbe languores, non arte, non opere... sed verbi potestate sanaret": In Ps.13,3 (PL.52,340A).

⁸⁶ Cf. 1 Jn 2,1, donde resalta más el sentido de "intercesor ante el Padre" por nosotros, aunque no se olvide a la vez también el de "defensor" nuestro.

⁸⁷ Cf. también 2 Cr 7,6.13; Ef 6,22; Col 2,2. El sustantivo "paraklesis" es frecuente en Pablo: Rom 15,4-5; Flp 2,1; 1 Tes 2,3; 2 Tes 2,16; 1 Tim 4,13 (*paraklesis y didaskalia*); Heb 6,18; 12,5; 13,22 (*logos parakleseos*).

⁸⁸ Nos encontramos con una aproximación, peligrosa, de Jesús a los usos de la medicina corriente: él es médico por las "herramientas" y los "instrumentos" lacerantes que utilizan de ordinario las "artes médicas": "Quid enim, si medicum dicas esse debere, ferramenta vero eius accusas, quod secant et inurant, et amputant et constrictant? Quando sine instrumento artis, medicus esse non possit?", dice Tertuliano, Adv. Marc., 2,16 y 3,17 (CSEL, 47,356s.404s). Al insistir tanto en lo doloroso y oneroso de la acción medicinal, se olvidan las características propias -y originales- de la actuación de Jesús médico. Sin duda es exagerada la afirmación genérica de que "dieses Moment kann als das Zentrum des gesamten Christus-Medicus-Motivs angesehen werden": J. Hübner, "Christus Medicus. Ein Symbol des Erlösungsgeschehens": KuD 31 (1985) 325, aunque sí pueda ser válida respecto a algunos momentos de la tradición cristiana.

⁸⁹ La lucha contra Marción va a conducir a Tertuliano a una nueva perspectiva. Al rechazar -con razón- al Dios del mal, "quia nisi bonus non erit Deus", este autor tenderá a afirmar que el bien nos viene muchas veces a través del mal (o de la apariencia del mal): tal sucede en la medicina o en la actuación del médico. Y habla entonces de la "saevitia medicinae, de scalpello deque cauterio, de sinapis incendio. Non tamen secari, et inuri... idcirco malum: quia dolores utiles affert; nec quia tantummodo contristat, recusabitur; sed quia necessario contristat, adhibebitur". Y añade: "Ululans denique ille et gemens, et mugiens inter manus medicis; postmodum easdem mercede cumulabit, artificis optiones praedicabit et saevas iam negabit": *Scorp.*, 5,5 (PL. 2,154AB). "Perversitas quam putas, ratio est; quod saevitiam existimas, gratia est: ita Deo de momentaneis aeterna medicante" (*ibid.*: PL 2,132B).

⁹⁰ Para Cipriano, los "lapsi" su pecado de idolatría o apostasía, por la penitencia, "vere medica manu tractant": Ep. 31,7 (PL 4,322). Cf. además: *De Lapsis* 15 (CSEL 3/1 247s).

en menor grado Ambrosio⁹². En el Oriente, Efrén destaca también este aspecto⁹³. Por último, Agustín va a concentrar esta "amarga medicina" en el cáliz de la pasión y de la cruz que bebió Jesús, y que él da de beber a sus discípulos⁹⁴. De este modo en la teología occidental la salvación se irá concibiendo menos como curación graciosa (a partir de una experiencia "fundante" más vinculada con la gratuidad inicial del bautismo), y se destacará en cambio lo oneroso de una curación "lacerante", más centrada en la experiencia del pecado que de la vida nueva otorgada (y más vinculada sin duda con una praxis penitencial, a veces más rigorista, en ciertos ámbitos de la Iglesia antigua).

Desde esta perspectiva, Jesús aparece ahora más como intermediario -como el "practicante" o el "cirujano", que hace curas u "operaciones" dolorosas, valiéndose de instrumentos diversos-, que como verdadero "médico" que se enfrenta a la globalidad del hombre para curarlo. Y aunque es verdad que tras estas posturas late también la experiencia de la Iglesia cerca del mal como algo ineluctable e irreductible -y de aquí la tendencia a contemplar el mal como la "otra cara", lacerante y dolorosa, del bien-, no cabe duda que Jesús prefirió sufrir en su propia carne esa dimensión desgarradora del mal, sin que aparezca nunca en los evangelios "aplicando cauterios", o realizando otras dolorosas operaciones similares, a las personas concretas a quienes cura. No asumió el apelativo de médico desde este sentido. Es significativo, por otra parte, que mientras la teología occidental tiende a considerar al Cristo médico, partiendo de ciertas prácticas concretas de la medicina en su tiempo, la teología oriental, va a seguir el camino inverso, más acertado: a partir de la novedad de la actitud de Cristo médico, insistirá en las nuevas actitudes -humanidad, filantropía, caridad universal- que deberán caracterizar tanto a la comunidad creyente como al médico cristiano en su trato con los enfermos⁹⁵. Ya la tradición más antigua había destacado vigorosamente la "medicina de la inmortalidad" como antídoto capaz de superar por sí sólo al "veneno mortífero"⁹⁶.

6.3. Curación como "paideia" una nueva "pedagogía" curativa

El don de la "fuerza" o el "impulso vital" es algo que la medicina por sí sola -con su mera técnica científica- no puede otorgar. En cambio sí puede ser fruto de la fe y de la esperanza. De ahí el profundo sentido de la palabra de Jesús en el evangelio, repetida

⁹¹ El que lo necesita, llega incluso a pedir el cauterio al médico: así el "verus medicus... ostendit causam medicaminis, et recte se docet fecisse quod fecit": *Com. Miq.* 2,7 (PL 25,1225AL). Y en otro pasaje: "Artisque medicorum est grandia vulnera longo sanare tempore, et per dolorem reddere sanitatem". Este "largo tiempo" permite a Jerónimo situar el mal a la luz de una "historia de salvación": Cristo "non solum curat, sed vivificat post dies duos, et die tertio resurgens... omne hominum secum resuscitat genus. Cumque percussos curaverit, et curatos vivificaverit, tunc vivemus in conspectu eius qui, illo absente, mortui iacebamus": *Com.Os.* 2,6 (PL25,867A). Cf. J. Hübner, a.c., 326s.

⁹² "Medicina Christi est correptio": Ambrosio, *In Ps* 37,56 (CSEL 64,181). "Vulnus medicum quaerit. Medicus confessionem exigit": *In Ps* 40,14s (CSEL 64,237).

⁹³ "La lucha del médico contra el mal puede llegar hasta la amputación de los miembros: así en la corrección del pecador vence la verdad contra el pecado": Efrén *Serm.* 2,189; cf. 7, 385s (CSCO 306,22.137).

⁹⁴ "Venit Dominus, curat amarum aliquid et acerbis medicamentis: dicit enim aegroto, ferto; dicit, tolera": Agustín, *Tract. in Io.*, 3,14 (PL35,1402). Jesús bebió primero la amarga medicina con la que había de curar al mundo. Y anima al paciente a hacerlo también: "no puedes salvarte si no bebes el amargo cáliz, el cáliz de la tentación, de la angustia y las duras pruebas. Bebe, dice él; bebe para que vivas": *Serm.* 88,7 (PL 38,553). Cf. R. Arbesmann, "The concept of Christus medicus in St. Augustine": *Traditio* 10 (1954).

⁹⁵ Los Padres orientales insisten en el "tratamiento humano", sapiencial, del médico: sólo habrá que echar mano del bisturí en última instancia. Cf. Crisóstomo, *De verb. Apos.*, 1,1 PG 51,271; Basilio, *Reg.*, 52 (PG 31,1041), etc. Y así como Cristo es "médico magnífico", cuya actuación está presidida por la "filantropía", así también la del médico cristiano: Clemente de Alejandría. También Gregorio de Nisa: "Para todos vosotros, los que cultiváis la medicina, el amor a los seres humanos es una costumbre ya connatural. Porque también aquél que situó vuestra ciencia por encima de todas las cosas que forman la vida humana, pronunció palabras justas y no perdió nunca de vista el bien": *Cart.* 3 (sc 363, 134-136).

⁹⁶ Ignacio de Antioquía habla de una "medicina de la vida": el "pharmakon athanasías, antidotos tou mê apottlanein" (medicina de inmortalidad, antídoto para no morir) (*Efes.* 20,2), en contraposición al "thanasimon pharmakon" (veneno mortífero) (*Tral.* 6,2) (Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 459.470), que parece que hay que referir más a la doctrina "sana" y salvadora, que a la eucaristía sola. Sobre el origen de estos términos en la medicina antigua, y su uso por Ignacio, cf. 1., Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit* (Münster 1987) 107-109. L. Wehr reconoce que Ignacio "gerne medizinische Termini und Bilder verwendet", y cita: *Efe.* 7,2; *Tral.* 6,2; *Pol.* 1,3; 2,1 (*ibid.*, 109).

tantas veces: "tu fe te ha salvado" (Mt 9,22 = Mc 5,34 = Lc 8,48; cf. además: Mc 10,52 y Lc 18,42; y Lc 7,50) o "que te suceda (la curación) según tu fe" (Mt 8,13). Es esa fe que da fuerza para vivir y que aporta una "salud" que es algo más que una mera "ausencia" de enfermedad.

De nuevo entra aquí en juego la curación por la palabra (unida al dinamismo de la curación como un proceso). Algo en lo que insistió y Clemente Romano⁹⁷, así como aquel gran catequeta y pedagogo que fue Clemente de Alejandría, que supo unir la "medicina y la pedagogía" como dos formas de una misma curación, en una pedagogía curativa, que acaece por la palabra iluminadora y fortalecedora que apoya, estimula y cura. "Nuestro pedagogo, el Logos, cura las afecciones del alma que se abaten sobre ella, por medio de sus admoniciones (*parainéseôn*); así como el auxilio para las enfermedades del cuerpo es llamado propiamente medicina, que es una ciencia humana". Y añade, citando a Demócrito: porque "así como la medicina ayuda en las enfermedades del cuerpo, así la sabiduría libera al alma de sus perturbaciones"⁹⁸. De esta manera "nuestro buen Pedagogo, que es la Sabiduría y el Logos del Padre, que creó al hombre y cuida por entero de su criatura, cura a la vez su cuerpo y su alma, porque El es el médico de la naturaleza humana (tes *anthrôpotetos iatros*), capaz de curarlo todo", el salvador⁹⁹. Otros autores insisten también en la virtud curativa de la "sabiduría" y la consolación¹⁰⁰.

7. Curación desde la "comunidad": la dimensión terapéutica de la comunidad de Jesús

7.1. Jesús funda una comunidad de salvados y comunicadores de la salvación

Jesús vence al mal no sólo en su actuación individual, sino también creando una "comunidad o alianza frente al mal", una comunidad de los salvados que deben comunicar la salvación que a ellos les fue otorgada. De hecho en la comunidad de Jesús hay personas curadas "de espíritus malignos" que luego le siguen como discípulos (cf. Lc 8,1-2). Y el Señor envía a sus discípulo para que prolonguen entre los hombres su misma actividad curativa. Esta anticipación en la tierra de una comunidad de "dolientes" que se va haciendo comunidad de esperanza y de curación, fuente de curación para los demás, es importante en la obra de Jesús.

Esta función terapéutica de la Iglesia es subrayada por Pablo, que insiste en el "don de curación" como un carisma que surge en la Iglesia, cuerpo de Cristo, por obra del Espíritu. De hecho la palabra *iama* referida a las curaciones -calificadas siempre, por Pablo, como "carismas" que acaecen en la comunidad-¹⁰¹, se contrapone en cierto modo a los términos *therapeuô* o *iaomai* (cf. Mt 10,1.8; Mc 6,13; Lc 9,1) referidos más bien a la misión de los apóstoles por parte de Jesús, y un poder conferido junto con la potestad de predicar el evangelio. En cambio Pablo atribuye este carisma especial de

⁹⁷ Clemente Romano habla de la *paideia* en *Christô* (1 Clem 21,8; Ruiz Bueno, o.c., 199), "quien salva a todos los que caminan como él con mente pura"; "su aliento está con nosotros". Cf. más datos, sobre la salvación como "paideia", predominante en la patrística oriental, en G. Greshake, "Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte", en: L. Schetzkyk, *Erlösung und Emanzipation* (Friburgo 1973) 72-83.

⁹⁸ Ya había dicho también Cicerón: "est profecto, animae medicina, philosophia": *Quaest. Tuscul.* 3,3,6 (M.T. *Ciceronis Scrit* [ed Klot; Leipzig 1854] 313). Sobre la dimensión curativa de la palabra, cf. P. Laín Entralgo *La curación por la Palabra en la antigüedad clásica* (Barcelona 1987), si bien referida a la cultura griega (epos homérico, Platón y Aristóteles, medicina hipocrática). Cf. asimismo, sobre el sufrimiento y la curación en Grecia y Roma: E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 664-668.

⁹⁹ Clemente de Alejandría (+ 215), *Paed.* I, 2((8,256; SC70,118-20). Cf. también Orígenes, *C. Cels.* 3.54 (SC 136,128).

¹⁰⁰ Así Jerónimo habla de Criso como "magister medicorum" que habiendo nosotros gastado todo en otros médicos, nos curó en el ámbito de lo profano: "sanavit autem in civitate, hoc est, in mundo isto, et confortavit sapientem...; idcirco venit ipsa Sapientia". Por eso también tu, "quos non potes re, consilio adiuva, solatio fove. Plus enim potest in angustia constituto praestare sapientia, quam quaelibet maxima potestas": *Com. Eccl.* 7,20 (PL23,1069). La expresión "magnus medicus" tiene sus antecedentes en Orígenes, que habla de Cristo como *archiatros* o "supermédico", conocedor de la verdadera medicina: *In Lc.* 2-3 (SC 87, 206-208); *Com. in Mt.* 13,5 (GCS 10, 190-192).

¹⁰¹ *Iama* (curación) aparece sólo tres veces en el Nuevo Testamento: y precisamente en 1 Cor 12, 9.8.30, donde se habla de los carismas en la Iglesia.

curación algunos miembros de la Iglesia, a quienes Dios se lo ha otorgado expresa y directamente por medio del Espíritu. El don de curar es una función entre otras y todas tienen su lugar en el seno de la comunidad, cuerpo de Cristo¹⁰².

La "comunidad en el dolor" de los demás puede y debe acrecentar la "comunidad de los santos" (entendida en un sentido amplio y no restrictivo). El sufrimiento personal deberá ser capaz de abrirse hacia el dolor de los otros, haciendo al hombre más solidario con sus semejantes, y de este modo, haciendo del ser humano, un ser aún más humano. Quizá lo más terrible del dolor es cuando éste se cierra sobre sí mismo, en un círculo sin salida alguna practicable. Lo más trágico del dolor humano es sobre todo su "insentido".

De hecho esa comunidad con el dolor humano, que Jesús practicó, fue prolongada por la primera Iglesia. La más importante contribución del cristianismo antiguo, en el ámbito del sufrimiento humano, no consistió tanto en ampliar los conocimientos teóricos de la medicina, ni en el descubrimiento de nuevas técnicas (en esto los cristianos todo lo tuvieron que aprender del arte de curar de los griegos), sino en su dedicación caritativa a los enfermos y en el cuidado de éstos a ejemplo de su Señor. Los enfermos dejaron de ser lo que hasta entonces habían sido: pobres desgraciados, cuya presencia había que evitar, o pecadores que llevaban en su carne los estigmas de su pecado, castigados por la mano de Dios (o de los "hados"); para convertirse en seres humanos, compañeros y hermanos en el camino, arduo y difícil, de la vida¹⁰³.

Ya a principios del siglo II, a través de Clemente Romano, se hace patente la preocupación de la comunidad de Roma por la curación de los enfermos, la salud y el consuelo de los atribulados y los débiles¹⁰⁴. En el Oriente, Ignacio de Antioquía recomienda a Policarpo de Esmirna: "Lleva a todos sobre ti, como a ti te lleva el Señor. Soporta a todos con espíritu de caridad, como ya lo haces... Carga sobre ti las enfermedades de todos (*panton tas nosous*)"¹⁰⁵ A su vez, Cipriano nos cuenta como, en casos de epidemia, los enfermos abandonados -incluso los paganos- eran atendidos por los cristianos aún con riesgo de su propia vida¹⁰⁶.

Los primeros hospitales aparecen en el siglo IV d. C., con la libertad de la Iglesia y una vez superadas las persecuciones, y son expresión de una ayuda planificada a los enfermos, a tenor del precepto de Jesús (cf. Mt 25,36; Mc 16,18)¹⁰⁷. Tenemos noticia del gran hospital (*xenodochion*) levantado por Constantino¹⁰⁸. San Basilio, en sus Iglesias, se preocupa de que aquellos "que viven en la fraternidad y padecen

¹⁰² Así lo afirman F. Graber-D. Müller, art. "iaomai": DTNT 4,141.

¹⁰³ Con razón A. Von Harnack llega a decir que "zwischen der christlichen Religion und der Heilswissenschaft besteht ein sehr enger Zusammenhang, zum Glück enger als zwischen den Theologen und Medicinern", hasta el punto de que cabe afirmar "dass die Krankenpflege, also die Medizin, die Schwester der christlichen Religion sei": A. von Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte* (Leipzig 1892) pag. V (prefacio). Y añade: "das ganze Streben der jugendlichen Religion war darauf gerichtet, die kranke Welt seelisch und leiblich zu heilen, und ihre Vorstellungsweise und ihre Sprache bewegte sich darum in den Bildern von Krankheit und Genesun, Arzt und Medicin, Leben und Tod" (ibid., VI).

¹⁰⁴ Reflejada en esta oración a Cristo: "Salva a los atribulados, compadécete de los humildes..., cura (*iasai*) da los enfermos..., da salud a los débiles, consuela (*parakaleson*) a los pusilánimes": 1 Clem 5,4 (D. Ruiz Bueno, o.c., 233). De principios del siglo II es la carta de Plinio a Trajano, en la que se habla de que los cristianos se asocian para ayudarse y "ad sustinendam tenuiorum inopiam" (Plinio, Ep..10,94).

¹⁰⁵ Ignacio, *Pol. I*, 2-3 (Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, 497). También en los "Cánones" de Hipólito se recomienda al obispo y a los diáconos que visiten a los enfermos. Cf. A. Oepke, art. "nosos": *ThWN7T* 4,1091.

¹⁰⁶ Cf. Cipriano, *Ad Donat. 10* (CSEL III/1,358). Eusebio, *Hist. Ecl.*, 7,2'24-10 (SC 41,198s), nos describe con viveza la inhibición de los paganos ante el dolor, frente a la caritativa actuación de los cristianos en Egipto. Otro pasaje similar: *ibid.*, 9,8-15 (SC 55,58-60).

¹⁰⁷ Cf. J. Overat, *Dem Kranken dienen als Christus selbst* (Frankfort 193). También H. Leclercq subraya la singularidad de este comportamiento de la Iglesia antigua: "rien d'analogue n'a existé avant la fin du IV siècle de l'ère chrétienne; avant cette époque, aucun texte ni aucun monument ne parle d'institutions de ce genre et n'en fait même présente l'idée. Les indigents et les mendiants n'avaient d'autre perspective, dans leurs maladies, que d'aller solliciter l'aide d'Esculape": art. "Médecins": DACL 11,115; cf., del mismo autor, art. "Hôpitaux": DACL (París 1925) 6,274-2770, donde insiste en que los paganos eran acogidos igual que los cristianos.

¹⁰⁸ Teófanos, *Cronogr.* (PG 108,117B).

enfermedad, sean llevados al hospital"¹⁰⁹, fundando él mismo uno de los primeros hospitales de los que tenemos conocimiento en el Oriente¹¹⁰. Una noticia genérica nos habla de la creación de hospitales en Alejandría, en los que se acogía a los enfermos como a "las perlas preciosas" de la Iglesia¹¹¹. Sabemos también que Efrén el Sirio, en un momento de terrible carestía, creó un hospital "con más de 300 camas, y curaba a los enfermos, y ayudaba a los afligidos por el hambre"¹¹². A su vez, en Occidente, Agustín funda en Hipona un "xenodochion" para enfermos y leprosos. Algo similar hace Ambrosio en Milán. Y da que pensar el hecho de que estos Padres de la Iglesia que más se preocuparon por el dolor humano, hayan sido los que más resaltaron -en su teología- la actuación del "Christus medicus"¹¹³.

En suma, mientras en la antigüedad se percibe una palmaria distancia entre médico y paciente, "con la incorporación del Cristianismo a la historia universal, tanto el médico como la medicina reciben una nueva función: la misión salvífica de Cristo y su actuación como médico fue uno de los pilares en los que se basó una nueva relación médico-paciente en la Iglesia primera"¹¹⁴. Se perfila entonces una nueva imagen del médico cristiano, partir de la nueva forma de atención a los dolientes adoptada por la comunidad eclesial. De hecho, mientras que los códigos "deontológicos" de los médicos helénicos, excluían de todo tratamiento a los enfermos considerados incurables, el cuidado de los enfermos -incluso de los desahuciados-, se convirtió en un signo especial de la "caritas" cristiana¹¹⁵. Por otra parte, en la polémica con Juliano el Apóstata (+ 363) -que pretendía sustituir el culto a Cristo por el de Esculapio, el dios griego de la medicina-, lo que diferenciaba a la salvación aportada por Esculapio y la aportada por Cristo, era que según la concepción cristiana, la salvación era universal, para todo hombre sin excepción. Lo cual implicaba, en la práctica, que ningún hombre podría ni debería quedar excluido de los auxilios de la medicina y sus técnicas salvadoras¹¹⁶.

7. 2. *Dar palabra al dolor, que da que pensar y humaniza al hombre*

El dolor sentido y expresado puede enriquecer la vida humana y abrirla hacia un dimensión más amplia de solidaridad, de amor y de comunión. La pasión pasiva puede así convertirse y dar paso a la acción (o a una pasión activa).

¹⁰⁹ Regl. br. 26 (PG 31,1076D). Basilio dedica todo un largo capítulo de sus Reglas monásticas al "arte medicinal". Afirma que el "arte médica" es don de Dios, a causa de la debilidad del hombre. Y prueba de ello es que "la tierra genera hierbas apropiadas (para sanar) diversas enfermedades, no fortuitamente sino por voluntad del Creador". Por eso recomienda servirse de estos medios, de modo similar a como Cristo no se limitó a expresar su voluntad ("quiero, se curado") en el caso del ciego de nacimiento, sino que le aplicó lodo y le mandó luego lavarse en la piscina de Siloé: *Regulae* 55 (PG 31,1044 15). Aduce otros ejemplos, y concluye: por eso "no debemos rehusar este arte (medicinal), pero tampoco poner en él toda nuestra esperanza. De modo similar a como usamos con razón de la agricultura, pero pedimos a Dios los frutos" de la tierra (*ibid.*: PG 31,1052B). La postura de Basilio es singular: habla de la virtud de "compadecerse de los que sufren y de llorar con ellos; de sentir conmiseración por ellos, sin condenarlos jamás (*meēkatakrinein*)", de consolar a los que tienen pocos ánimos y de servir a los enfermos, dedicándose con diligencia a la hospitalidad y al amor fraterno (*xenodochías kai philadelphias*): Serm. asc. disc. 1 (PG 31,649B).

¹¹⁰ "Die ersten Hospitalern im 4. Jhdt. nach Christus -nach der konstantinischen Wende- sind solch ein Ausdruck planmässiger Fürsorge für die Kranken, welche die Weisungen Jesu aufnahmen". Y añade: "Das frühest historisch nachweisbare Hospital, eine Gründung des Basilios von Cäsarea, hat Gregor v. Nazianz geschildert" (M. Honecker, *a.c.*, 321-22). En efecto, Gregorio Nazianceno canta las alabanzas de Basilio, resaltando sus enseñanzas en los sermones y junto a ello "dando alimento a los pobres, acogiendo a los forasteros y hospitalizando y curando a los enfermos" (*xenodochountas tais nosoiois*): Carm. 2,1 (PG 37,1113).

¹¹¹ Cf. Paladio, *Hist. Lausic.*, 6 (PG 34,1018-1020).

¹¹² Paladio, *Hst. Lausic.*, 101 (PG 34,1209A).

¹¹³ Cf. J. Huhn, *Ambrosius von Mailand. Ein sozialer Bischof als Vorbild unserer Zeit* (Fulda 1946) 332s.

¹¹⁴ M. Honecker, "Christus medicus" 332.

¹¹⁵ Afirma M. Honecker: "die Betreuung und Pflege unheilbar Kranker, der Verstorbenen und Armen, ist aber gerade das besondere Kennzeichen christlicher 'caritas'. Der 'Salvator' bringt die Hilfe für alle, auch für die Armen: M. Honecker, *a.c.*, 314.

¹¹⁶ Según Arnobio, *Adv. Gent.*, I,41s (PG 5,770s);cf. *ibid.*,44-50 (PG 5,775-85).

A este respecto puede resultar iluminador el hecho de que los cuatro evangelios no muestren mayor interés en una descripción detallada del dolor puramente físico de Jesús y su lenta agonía en el terrible suplicio de la cruz. Lo cual no significa que los escamoteen u oculten: aluden clara y expresivamente a ellos con la lacónica expresión: "allí lo crucificaron" (*estaurôsan auton*), en la que coinciden los cuatro evangelistas. Pero, a diferencia de ciertos "apócrifos" modernos, los evangelios prefieren no detenerse en la descripción de lo inhumano, o lo brutal del sufrimiento corporal de Jesús, ni se nos dan más detalles de un lento y doloroso suplicio que podía durar largas horas. En cambio todo el interés de los evangelios se centra en la "palabra de la cruz" (*ho logos ho tou staurou*: 1 Cor 1,18) que es "fuerza de Dios": en un dolor que se hace "logos", palabra del Hijo al Padre, y del Hijo a los hombres, sus hermanos. Este "sufrimiento dialogal" de la cruz -palabra hecha carne, que deviene ahora carne lacerada hecha palabra- humaniza profundamente el dolor de Jesús y lo convierte en un dolor "que dice algo", y por ello en un dolor abierto y no cerrado. Jesús se expresa -expresa el evangelio del reino- también desde ahí: como "Logos doliente". Y lo hace, además, desde la amplia gama de sentimientos en los que un hombre sufriente puede expresarse: no falta una escueta alusión a su padecimiento físico (compendiado en la sed) y su "acabamiento"; un clamor potente y dolorido al Padre en unos momentos de "noche oscura" misteriosamente difíciles para el Crucificado. También hay un sentimiento de solicitud y de recuerdo hacia los otros: para los seres más cercanos (María y "el" -quizá "los"- discípulos), e incluso para los más lejanos: un gesto (curativo) de perdón para aquellos que le dan muerte. Hay, por último, una palabra de Jesús que le abre a la compasión de los más "próximos": hacia aquellos que sufren su mismo dolor e igual suplicio. Todo esto ¿no es la radicalización final -la humanización y la divinización, en un gesto supremo- de la atención singular que Jesús "médico" prestó al dolor humano a lo largo de su vida entera, y de su esfuerzo por superarlo (al menos dándole un sentido)?

Es verdad que la medicina actual valora en mayor grado la dimensión psicosomática de la enfermedad y la necesidad de atender al hombre en su globalidad cara a su verdadera curación. Pero esto, por sí sólo, no sería suficiente. La actitud de Jesús debería ayudar a "dar palabra" al sufrimiento y al dolor del hombre, impidiendo que quede clausurado en mera interjección o en un quejido infrahumano. La palabra puede humanizar el sufrimiento, convirtiéndolo en diálogo, y abriéndolo así, por una parte, hacia el Misterio trascendente, a Dios, y por otro también hacia los demás; y de este modo dándole -al menos- un sentido. Es esa palabra que le es otorgada a Job desde el sufrimiento -palabra dirigida como queja a Yahvé y como explicación a sus interlocutores- y que ahonda su pensar y su ser, desde la interpretación que él hace de su dolor misterioso¹¹⁷. Es también la palabra que pronuncia Pablo, y que brota desde una experiencia contrastada con el misterio del mal y el sufrimiento: y que él considera, además, como sabiduría que dimana de la cruz. Y es que "el dolor -como el "misterio"- da siempre que pensar". Y por ello puede contribuir a ahondar la intelección de la realidad por parte del hombre, y a acrecentar su sabiduría, llevándole hacia una comprensión más profunda -también más misteriosa- de sí mismo y de su entorno. Puede además fortalecer el querer y la voluntad del hombre. Y puede, sobre todo, enriquecer los sentimientos humanos -la comprensión y la misericordia ante la impotencia y la debilidad de nuestros semejantes-, "aproximándonos" al "prójimo" sufriente: aproximación que puede ser generadora de "comunidad" entre los seres humanos. Una dimensión del dolor que Miguel de Unamuno acertó a expresar con hondura:

¹¹⁷ Cf. U. Eibach, "Die Sprache des leidenden Menschen und der Walldel des Gotesbildes": ThZ 40 (1984) 34-65. Insisten en la dimensión misteriosa del dolor humano y en su parcial mitigación por la "compasión": J.R. Busto, "Cuando el dolor humano pone a prueba la fe": Sal Terrae 12 (1984) 615-626 y J.L. Ruiz de la Peña, Teología de la Creación (Santander 1986) 157-174.

*"Cállate corazón, son tus pesares
de los que no deben decirse:
deja se pudran en tu seno; si te aqueja
un dolor de ti solo, no acibares*

*a los demás la paz de sus hogares
con importuno grito. Esa tu queja,
siendo egoísta como es, refleja
tu vanidad no más. Nunca separes*

*tu dolor del común dolor humano;
busca el íntimo, aquél en que radica
la hermandad que te liga con tu hermano;*

*el que agranda la mente y no la achica;
solitario y carnal, es siempre vano.
Sólo el dolor común nos santifica"*

(Poesías: Dolor común)

El hombre no es solamente un ser que "tiene" un mal, o una dolencia -como algo que afecta a su organismo o a su mera realidad corpórea- sino que es alguien que "está" o se "siente" enfermo. Este "sentimiento" es siempre singular, y hace del dolor humano un misterio con muchas facetas: cada hombre vive la realidad del dolor como algo muy personal, no fácilmente reductible a módulos o categorías universales. Y sin embargo el hombre doliente, necesitado de ayuda, es mucho más propenso a tender sus manos en busca de auxilio y comunión. Así el dolor remite hacia un misterio, hacia una "terra incognita", cuyo descubrimiento coincide con la muerte -"no se puede ver a Dios sin morir" (Ex 33,20)-, y que sólo cabe vislumbrar (y experimentar parcialmente) en la historia, desde la fe y la esperanza, basadas en la palabra y en la praxis medicinal de Jesús.