

NOTAS SOBRE EL MISTERIO DEL MAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

JUAN MANUEL RAMOS BERROSO
Instituto Teológico de Plasencia

RESUMEN

Juan Luis Ruiz de la Peña y Solar (1937-1996) fue un gran teólogo español. Su producción bibliográfica parte de un sincero y crítico diálogo con la cultura contemporánea y está centrada en diversas vertientes de la Antropología Teológica, en especial la Escatología. El objetivo de este artículo es presentar un estudio sistemático de su pensamiento sobre el problema-misterio teológico del mal. Se trata de un buen ejemplo de su hacer teológico: desde los inicios de la filosofía, el hombre se ha escandalizado por la existencia del mal objetivo que hace difícil la imagen del Dios bueno; desde la fe cristiana, empero, la bondad de la creación, la ruptura humana del plan original de Dios a causa del pecado, la encarnación del Hijo de Dios, su pasión, muerte y resurrección, y la esperanza escatológica, constituyen una respuesta coherente y valiosa ante el mal que nos hace sufrir.

Palabras clave: Antropología Teológica, Diálogo Filosofía-Teología, Escatología, Mal, Ruiz de la Peña, Teodicea.

ABSTRACT

Juan Luis Ruiz de la Peña y Solar (1937-1996) was a great Spanish theologian. His bibliographical production divides from a sincere and critical dialogue with contemporary culture and is centered on diverse slopes of the Theological Anthropology, especially the Eschatology. The aim of this article is to present a systematic study of his thought about the theological problem-mystery of the evil. It is about a good example of his to do theologically: since the beginnings of the philosophy, man was been

shocked by existence of the objective evil that makes difficult the images of the good God; from Christian faith, however, the goodness of creation, the break human of the God's original plan because of the sin, the incarnation of the God's Son, his passion, death and resurrection, and the eschatological hope, constitute a coherent and valuable answer before the evil that makes us suffer.

Key words: Dialogue Philosophy-Theology, Eschatology, Evil, Ruiz de la Peña, Theological Anthropology, Theodicy.

Tras la muerte de Juan Luis Ruiz de la Peña y Solar el 27 de septiembre de 1996, tuvimos ocasión de leer y escuchar muchas y razonadas alabanzas de este magnífico teólogo y su obra, de su calidad humana, cristiana y sacerdotal. Basta repasar las revistas y diarios posteriores a la fecha de su entierro para comprobar, en las crónicas realizadas por sus compañeros y amigos, cómo se destacaban su sabiduría, su exposición clara, su pluma ágil, su correcto uso de la lengua española, su coherencia de pensamiento, su sistematización diáfana, su espíritu profundamente creyente en el proceso de su enfermedad... No hace falta añadir nada a ese testimonio unánime¹.

La reflexión que ofrecemos en estas líneas es fundamentalmente un ejercicio de sistematización teológica, con algunos límites y con un doble objetivo: ofrecer una *síntesis* adecuada del pensamiento de Ruiz sobre este problema-misterio teológico y que ésta constituya una *palabra suficiente* para abordar la dramática disputa entre la bondad y la maldad. Los límites de la exposición están marcados no sólo por la obligada opción de un único autor, sino que además no hemos acudido a toda su producción bibliográfica². Igualmente no vamos a evaluar las opciones metodológicas –fundamentalmente dentro de la Antropología Teológica y de la Escatología– y discursivas –por la elección temática y de autores– que Ruiz hace. En ocasiones, como máximo, se explicitarán algunos asuntos que interesan a nuestro discurso en relación a los contenidos de nues-

1 Cf. v. gr. la síntesis reciente de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "Prólogo. Ser teólogo: Memoria de Juan Luis Ruiz de la Peña" en J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid, Fundación E. Mounier, 2004, 9-18.

2 A su bibliografía publicada por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (eds.), *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca, Publicaciones UPSA, 1997, 15-21, podemos añadir, por orden cronológico, estas otras: "Contenidos fundamentales de la salvación cristiana" en *Sal Terrae*, 59 (1971), 197-202; "Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner", en J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1978, 180-201; *La muerte: destino humano y esperanza cristiana*, Madrid, Fundación Santa María, 1983; "Fe en la creación y crisis ecológica" en *Iglesia Viva*, 144 (1985), 29-52; *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1986; "Alma" y "Muerte" en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 56-60 y 802-807; C. DÍAZ Y J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Una fe que crea cultura*, Madrid, Caparrós, 1998; *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid, Fundación E. Mounier, 2004.

tra fe. Téngase en cuenta que, desarrollado en todas sus dimensiones, el tema propuesto bien podría constituir materia suficiente para un proyecto de mayor calado, incluida la posibilidad de una tesina de licenciatura o incluso una tesis doctoral en teología dogmática.

Los sucesivos epígrafes de la sistematización que escribimos han surgido del propio contenido de las obras del autor que seguimos con profusión de citas, incluso literales. Así, en un primer momento, abordamos el planteamiento que la *filosofía* nos ofrece, para después considerar cómo la bondad de la *creación* y el pecado del hombre son incompatibles, indagando en qué sentido y con qué contenidos la teología puede hablar de una *justicia original* prelapsaria que solucionara nuestro dilema. La exposición alcanza su punto álgido en el planteamiento con que *Jesús* aborda el mal y las implicaciones que su vivencia conllevan para su *Padre*, nuestro Padre bueno “que hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5,45). Por fin, la consideración de la *consumación escatológica*, cuando Cristo culmine su obra redentora, dará paso a la *conclusión*.

El asunto que afrontamos es, sin duda, uno de los más acuciantes y dramáticos, realmente insoslayable en la sabiduría humana y, desde el punto de vista cristiano, contradictorio con el Evangelio: “Si Dios es todopoderoso y providente, ¿por qué entonces existe el mal?”, “¿por qué Dios permite el mal?”³. En efecto, el creyente es puesto a prueba por su experiencia porque “Dios puede parecer ausente e incapaz de impedir el mal”⁴. De esta manera, ante el mal, el dolor, el sufrimiento en todas sus manifestaciones humanas no cabe una respuesta simple sino que “el conjunto de la fe cristiana constituye la respuesta a esta pregunta”⁵.

En opinión de Ruiz⁶, de entrada el tema suscita una doble perplejidad: en primer lugar el mal no es un concepto unívoco, aunque sí produce la misma experiencia trágica del dolor; en segundo lugar la teología no debe pretender explicarlo abordándolo en exclusiva. Realmente la división tripartita clásica –mal moral, mal físico, mal social– evidencia este carácter multiforme, poliédrico, proteico de un concepto que, en su vivencia concreta, hiere, desgarrar y nos hace sufrir. Ante ello la teología no puede caer en la presunción de su expli-

3 *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, Madrid, Asociación de editores del Catecismo, 2005, 57 y 58; cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTITIA Y PAZ”, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC-Planeta, 2005, 14; *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Asociación de editores del Catecismo, 1992, 164, 309.

4 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 272, cf. 272-274.

5 *Ib.*, 309, cf. 309-314, 324.

6 Cf. *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, ³1992, 157-159.

cación teórica⁷, sino que debe aportar modestamente su discurso ante el debate multidisciplinar de otras ciencias humanas: filosofía, psicología, sociología, medicina... Específicamente el esfuerzo teológico debe centrarse en cómo armonizar la fe en Dios con la experiencia del mal porque “*lo que aquí se juega es, lisa y llanamente, el ser o no ser de lo religioso*”, porque “el sufrimiento del justo, no sólo le afecta a él; *afecta también –y sobre todo– a la identidad de Dios*”⁸. Ése es el *misterio* que penetramos.

I. EL PUNTO DE VISTA DE LA FILOSOFÍA

Como se ha dicho, históricamente el primer acercamiento al mal es de índole propiamente filosófica porque obedece a una elucubración conceptual: la bondad esencial de Dios es incompatible con la presencia del sufrimiento en la vida del hombre. Desde que la formulara Epicuro la objeción no es nimia: ante la realidad del mal, el Dios que no lo impide quizás pueda y no quiera, o, viceversa, quiera y no pueda hacerlo. La conclusión es terrible: el Ser Supremo, si existe, o no es bueno, o no es todopoderoso. Desde el punto de vista creyente, una primera consideración ante este asunto es de agradecimiento⁹ porque la filosofía, la historia del pensamiento, se ha tomado absolutamente en serio la idea de Dios como *bueno*, rechazando la imagen de un Dios *malo*. Precisamente la *intrínseca bondad divina* asumida por la sabiduría humana es lo que hace imposible su coexistencia con el mal, constituyendo así una aporía que ha de ser investigada.

Según los textos de nuestro teólogo¹⁰ el pensamiento secular, al reaccionar frente al mal, plantea dos respuestas tipo: el mal como antiteodicea –Dios no existe y el mal domina la realidad– y el mal como proteodicea –el mal no queda impune porque Dios se reserva una última palabra–. La primera respuesta es el caso de la mujer de Job: para ella (cf. Jb 2,9), el mal representa la prueba definitiva, el descrédito absoluto de la idea de Dios. Entre la nómina de los seguidores de esta opción se pueden citar a diferentes autores que fueron tímidamente respondidos por Leibniz y su optimismo metafísico del siglo XVIII, pero que terminaron imponiendo en el siglo XX una tesis antiteísta muy radical. La consecuencia última de esta reflexión sobre la coexistencia de Dios y el

7 Unos años después del texto anterior se muestra mucho más radical: “A mi juicio, y por más desconcertante que pueda resultar, no hay respuesta *teórica* al enigma del sufrimiento del inocente”: *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander, Sal Terrae, 1995, 305. Mientras no se diga otra cosa, los subrayados y los paréntesis son de Ruiz y no de quien escribe estas páginas.

8 “Dios Padre y el dolor de los hijos” en *Sal Terrae*, 82 (1994), 621-634, aquí 622 y 627.

9 Cf. *ib.*, 622.

10 Cf. “Teología de la creación”, *o. c.*, 159-166.

mal, al negar al primero, encara la pregunta sobre el sentido de la creación, del cosmos, respondiendo de manera rotundamente nihilista. En palabras de Ruiz: “El mal, en suma, ha puesto en marcha un proceso que comenzó declarando a Dios inexistente y que termina declarando al mundo insensato. El naufragio de la teodicea lo es también de la cosmodicea; de la antiteodicea se transita sin solución de continuidad al antisentido”¹¹.

Sin embargo, la respuesta ante el mal puede ser otra. Ahí está Job: su furor es fruto no del dolor que sufre, sino del silencio de Dios (cf. Jb 23-24; 27,1-12) porque si no fuera creyente todo sería infinitamente más sencillo. Aunque ante el acoso del mal todo el universo pueda caer sin sentido, incluido cualquier postulado ético, aunque la razón pura no conjugue fe y mal; puede haber, sin embargo, otra salida plena de sentido. Así la razón práctica consigue nutrir la esperanza en una instancia última. De hecho, mientras que el pesimismo radical es un fenómeno muy tardío en la historia de la humanidad y reducido a un grupo minoritario y elitista, la actitud generalizada, empero, es la actitud entusiasta y afirmativa ante la vida. Y no se trata del recurso de la gente iletrada, sin luces; todo lo contrario, la actitud positiva ante la vida es la actitud más arriesgada y que más justificación racional requiere: “no debería causar sorpresa que el ser humano aborrezca vivir –le sobran motivos para ello–, sino que *quiera vivir*. Y, sin embargo, este *querer vivir*, pese a todo, es el dato que registra la experiencia como actitud masivamente mayoritaria. ¿Por qué? Porque se intuye, más o menos oscuramente, que la esperanza es más razonable que la desesperación –y más sana también–; que la inevidencia del sentido no equivale a la evidencia del sinsentido; y que, en fin, al hombre le es consustancial la credentidad y la fiducialidad, esto es, la capacidad radical de conferir crédito y de albergar confianza”¹².

En otro lugar¹³ Ruiz de la Peña sintetiza de otra forma el recorrido filosófico sobre nuestro tema. Ahora parte de la alternativa entre el dualismo y el monismo. El origen de la cosmovisión dualista¹⁴ no es una reflexión ontológica sino ética; esto es, el mal, y no el ser, es la preocupación básica de los sistemas dualistas. Realmente esta explicación parte de una experiencia muy común: el mal ostenta tal densidad, despliega tal poder, que parece legítimo ser sustanciado como principio autónomo frente al bien. De esta manera, la realidad está escindida en dos mitades antagónicas habiendo sido generada por dos principios ontológicos autónomos diametralmente opuestos. Perfilando,

11 *Ib.*, 162. No nos detenemos en los autores repasados: cf. 160-163.

12 *Ib.*, 165-166. Tampoco detallamos ahora los autores que Ruiz cita: cf. 163-164.

13 Cf. “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 622-625.

14 Cf. “Dualismo” en X. PIKAZA Y N. SILANES (dirs.), *Diccionario Teológico: El Dios cristiano*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992, 364-370.

pues, una explicación esquizofrénica del cosmos, la solución dualista comporta más problemas que soluciones. Obviamente las fisuras de esta concepción son demasiado importantes como para que sea tomada absolutamente en serio por el rigor de nuestro pensamiento, aunque no ocurra lo mismo en las religiones y filosofías orientales ahora tan alabadas.

Desechada, pues, la tesis dualista en el ámbito cultural de occidente, la reflexión filosófica se enfrentó a los dos polos del dilema, el mal y Dios, salvaguardando su respectiva condición metafísica. De esta forma se dice que el mal es inherente a la condición finita del ser creado, el cual es, por definición, limitado, deficitario. Lo que pasa es que esta *metafísica de la finitud* resulta poco convincente: ¿por qué la limitación ha de conllevar dolor?; ¿por qué el mal metafísico de la condición finita implica necesariamente el ingrediente del sufrimiento? Mirando ahora a Dios, el argumento se completa desde la permisión, que no es lo mismo que permisividad, en el sentido de que no es exactamente igual permitir que tolerar excesivamente. En otras palabras, Dios no quiere el mal, pero lo permite; y se reserva además el ejercicio, a través de su gobierno providente del mundo y de la historia, de escribir derecho con líneas torcidas. Sobre esta base, Leibniz postula su conocida tesis de nuestro mundo como el mejor de los posibles, aunque tal optimismo metafísico choca violentamente con la experiencia cotidiana.

Aún podemos aportar algún dato más tanto desde el punto de vista de la reflexión metafísica sobre Dios como de las propias consecuencias del argumento. En primer lugar, a pesar de su conocida arquitectura y de su notable éxito entre nosotros, “tampoco este razonamiento nos deja enteramente satisfechos: el Dios autor de *toda* la creación, ¿no será también responsable de *toda* la realidad? La tolerancia, ¿no será una forma clandestina de connivencia?”¹⁵. De otro lado, llevando la reflexión a su extremo y de la misma manera que se concluyó más arriba, “es difícil sustraerse a la impresión de que *lo inexplicado es, en realidad, lo inexplicable*. Pero lo inexplicable conduce, a su vez, a la desoladora constatación de la ausencia de sentido y, por ende, a una lectura trágica de lo real, que renuncia no ya a *justificar* a Dios, como pretendía Leibniz, sino a encontrar alguna razón suficiente a *este mundo finito de tormento infinito*”¹⁶. En opinión de Ruiz, este es el punto final de la reflexión filosófica sobre el mal; pero no puede ser la última palabra porque la fe cristiana aún tiene mucho que decir.

15 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 624. Aún el *Catecismo de la Iglesia Católica*, 311 dice “lo permite”, si bien añade cómo Dios “sacó” del pecado la salvación por su Hijo (cf. 312), que se trata de una experiencia creyente recorrida por los santos (cf. 313) y que sólo en el *eschaton* conoceremos los caminos de Dios (cf. 314).

16 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 625.

II. LA BONDAD DE LA CREACIÓN Y LA RUPTURA DEL PECADO

La aportación teológica al tema ha de partir de la protología: nuestra fe en la creación se basa en el principio fontal de su bondad originaria. La exégesis de los textos de Gn 1 (P) y 2-3 (J) y otros del AT que Ruiz aporta¹⁷ corrobora este aserto fundamental; pero mirado desde hoy, y antes de entrar en los contenidos de su discurso, nos plantea el interrogante sobre su validez porque se asienta en la teoría de las fuentes redaccionales del Pentateuco, la cual está siendo cuestionada. Ese debate, de enorme actualidad¹⁸, excede el alcance de estas páginas y no debe invalidar las conclusiones de nuestro teólogo. Es decir, independientemente de la apasionante discusión sobre las condiciones de su autoría, para nuestro interés la pretensión de Gn 1 está en la forma casi litánica de subrayar la bondad creatural. Porque el estribillo “y vio Dios que estaba bien”, “muy bien” (v. gr. Gn 1,25.31) que va sellando todas las obras creadas, denuncia una interpretación de la realidad contaminada o viciada por naturaleza. En sus palabras: “La fe en la creación se opone así a toda suerte de *pesimismo ontológico*: la realidad creada es, en cuanto tal, buena; el mundo recién salido de las manos del creador está en orden [...] Existe el mal y el autor lo sabe, pero no se remonta al designio divino originario”¹⁹.

A renglón seguido, en el AT, nos ofrece su reflexión el otro relato (Gn 2-3) el cual sí pretende responder al problema que ha quedado irresuelto sobre el origen del mal, esbozando “una teodicea elemental en la que el pecado del hombre aparece como factor desencadenante de los múltiples desórdenes que aquejan actualmente a la creación”²⁰. Su visión integral del hombre como ser para *Otro* –Dios– en relación de inferioridad, como ser para *el otro* –los hombres– en relación de igualdad y como ser para *lo otro* –el cosmos, la creación– en relación de superioridad, está armonizada en el ideal del paraíso. La presencia de este elemento mítico ha de ser asumida teológicamente no en términos de historicidad, sino en cuanto a su contenido simbólico; y lo que significa, pues, es esa armonía creacional originaria²¹. El equilibrio sólo se rompe por el mal uso de la capacidad de libertad impresa en el hombre que es el culmen de la creación: más allá de producir el mundo de la nada, la omnipotencia de Dios radica en la creación de un ser capaz de negar libremente a su Creador.

17 Cf. “Teología de la creación”, *o. c.*, 21-62.

18 Cf. v. gr., F. García, *El Pentateuco*, Estella, Verbo Divino, 2004, especialmente 37-66.

19 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 626.

20 *Ib.* Cf. *Imagen de Dios. Antropología Teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988, 27-39; *El don de Dios. Antropología Teológica especial*, Santander, Sal Terrae, 1991, 47-78. Volvemos expresamente sobre este asunto en el apartado siguiente.

21 Cf. “Imagen de Dios”, *o. c.*, 28, 34-35; “El don de Dios”, *o. c.*, 62.

En apretada síntesis, desde el punto de vista creyente debemos decir que la creación divina se explica por amor –una metafísica gratuita y dadivosa–, genera una concepción del tiempo como historia –teleológica y lineal, no circular y en eterno retorno– y origina una realidad secular autónoma –de la que somos libremente responsables–²². Por lo tanto, sólo desde ese marco global de referencias armónicamente equilibradas se puede producir la ruptura, emergiendo así la esencia condensada de todo pecado en cuanto opción decisoria de la libertad del hombre frente a Dios. En otras palabras, con el pecado “se ha traspasado el límite; el hombre ha tomado el centro, a saber, el lugar de Dios; cree así poder ser por naturaleza lo que sólo podía ser por gracia”²³. En conclusión, Gn 3 es una reflexión ingenua y simplista a la que no podemos pedir que “distinga entre los diversos aspectos del mal o puntualice de modo pormenorizado el nexo entre los distintos males y el pecado”²⁴.

Es necesario hacer en este momento un paréntesis en la exposición para señalar el papel irrelevante que Ruiz concede a la serpiente al comentar Gn 3. Simplemente la considera “una polémica contra los cultos cananeos de la fertilidad” o “la proyección de la tendencia pecaminosa latente en las estructuras de lo humano”; “en todo caso, dos cosas están fuera de duda: a) la identificación posterior de la serpiente con Satán (Sb 2,24; Ap 12,9; 20,2) es ajena al texto; b) lo decisivo aquí no es tanto lo que ella *es* cuanto lo que ella *dice*”²⁵. Como se ve, sorprende este tratamiento tan exiguo que, de hecho, se repite en los materiales que he manejado salvo alguna precisión cristológica que estudiaremos más adelante. No obstante, esta aparente *laguna* del autor debe ser confirmada con un estudio más a fondo de toda su bibliografía, lo cual escapa al alcance de estas líneas. Sin embargo, me atrevo a afirmar que hay una opción de fondo en esta postura: para Ruiz el hombre es el centro, el protagonista, el responsable con todas las consecuencias tanto para lo bueno como para malo. Apelar a otra instancia –el demonio– para explicar la responsabilidad del pecado, no cabe en esta construcción, ni en nuestra propia Antropología Teológica²⁶.

En el resto del AT, la cuestión genérica del mal va a ceder el paso a la cuestión específica del mal sufrido por el inocente. Desde la precariedad del esquema retribucionista veterotestamentario –Dios premia o castiga con bienes

22 Cf. la enjundiosa síntesis de *Creación, gracia, salvación*, Santander, Sal Terrae, 1993, 12-43, especialmente 34-43; también recogida en “Creación” en C. FLORISTÁN Y J. J. TAMAYO-ACOSTA (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 256-270, en especial 268-270.

23 “El don de Dios”, *o. c.*, 65.

24 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 626; cf. “El don de Dios”, *o. c.*, 67.

25 “El don de Dios”, *o. c.*, 63-64.

26 “La raíz del pecado está en el corazón del hombre, en su libre voluntad”: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1853; cf. 396-409. Cf. J. R. FUENTES JIMÉNEZ, “Análisis en el concepto de persona de las categorías relación y libertad en Ruiz de la Peña” en *Studium Ovetense*, 31 (2003), 215-240.

temporales en esta vida—, se elaboran dos reflexiones teológicas: la de Job y la del Siervo. Su planteamiento es diverso: “Job se pregunta *por qué* sufre” mientras que “el Siervo de Yahvé se pregunta *cómo y para qué* sufre”²⁷. Como podemos comprobar, llegado el momento culminante, tras la protesta humana más desgarradora, en Job la fe desnuda firma un cheque en blanco al misterio de la transcendencia divina y se entrega al enigma incomprensible que Dios es (cf. Jb 42,3-6). Con la figura del Siervo (cf. Is 42-53), la indagación de la causa del mal —que no ha tenido respuesta— puede cambiarse por la indagación del modo: cómo asumir el sufrimiento injustificado y no por qué sufrir injustificadamente. En particular nos interesa esta figura del Siervo sufriente de Yahveh ya que ése fue el modelo que escogió Jesús, como veremos más adelante. Para Él, el dolor “no es sin sentido: tiene un alcance redentor cuando se soporta solidariamente. *La clave que descifra ese amor incomprensible es el amor que se entrega sin reservas*. El misterio queda intacto, pero ahora se ilumina con una donación de significado que lo rescata del absurdo, afincándolo en lo que es más propio del ser personal: la capacidad de disponer de sí para hacerse disponible”²⁸.

III. LA JUSTICIA ORIGINAL PERDIDA A CAUSA DEL PECADO ORIGINAL

Ya hemos visto que la creación salió *buena* de las manos de Dios, pero continuamente la experiencia cotidiana enfrenta al hombre con el mal. También hemos recogido la explicación de esa disonancia que pasa por la ruptura del pecado, el cual sería en un primer momento la justificación y la explicación del mal que sufrimos. Así las cosas, la historia de la teología ha especulado —en ocasiones, profusamente— sobre el estado de justicia original²⁹; esto es, asomarse a las condiciones que poseía el hombre antes de romperse el equilibrio creatural de la gracia. Tal especulación implica, en opinión de Ruiz de la Peña, entender el paraíso como un lugar geográfico preciso donde el hombre habría disfrutado de la posesión actual del don de la gracia y de otros privilegios —los llamados *dones preternaturales*— que conferirían a sus beneficiarios una especie de inmunidad frente a las experiencias negativas inherentes de la condición humana: sufrimiento, muerte, ignorancia, tendencias desordenadas...

27 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 305; cf. “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 626-628; “La otra dimensión”, *o. c.*, 83-100; *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC, 1996, 66-84.

28 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 628.

29 Cf. “El don de Dios”, *o. c.*, 160-172. Éste es el texto fundamental que seguimos en este apartado.

De entrada, “pretender deducir de la sentencia [Gn 3,16-19] que, en un mundo sin pecado, la serpiente no reptaría, el dolor físico y la fatiga no existirían, la necesidad biológica de la muerte no se daría, etc., sería malentender la intención del yahvista. Lo que a éste le interesa es denunciar la fractura que en plan de Dios ha inducido el pecado del hombre”³⁰. En este sentido y desde una justificada opción exegética sobre el Magisterio tridentino³¹, hay que empezar diciendo que la realidad del paraíso no es de orden espacio-temporal, sino de orden simbólico. Además el punto de partida de la historia es un único lugar teológico que posibilita al hombre realizar su apertura transcendental a Dios con una sobreabundancia que sobrepasa su propia estructura ontológica. Así la divinización del hombre “va a realizarse a través de la humanización de Dios”, de donde se deduce, para nuestro interés, que “la llamada justicia original es, pues, una forma de cristología incoada y, en cierta medida, incógnita”, o, si se quiere, incluso “el paraíso es un símbolo del Verbo encarnado”³². Por lo tanto, hay una única economía de salvación, no dos, una antes y otra después del pecado, y una única gracia, aquélla por la que Dios ha querido desde siempre enriquecer a la humanidad, recapitulada y divinizada en su Hijo. Y ese proyecto amoroso permanecerá inmutable, independientemente de la postura que adopte el hombre. Sólo éstos pueden ser el alcance y los límites de la justicia original.

Desde estos preámbulos, la teología clásica utilizó los aludidos dones preternaturales para explicar el mal, todo el mal, que el hombre sufre, a base de una exégesis maximalista e historizante de la Escritura que hacía de la doctrina del pecado original “una especie de teodicea omnicompreensiva, según la cual todo lo que le recuerda al hombre su limitación y caducidad –sea del orden que sea– se apunta en el *debe* del pecado original a título de pena o castigo del mismo”³³. Así fue como se postuló para el hombre inocente los dones de la impassibilidad y la omnisciencia, y especialmente la inmortalidad y la integridad, sobre las que Ruiz de la Peña centra su discurso³⁴.

La conexión pecado-muerte está abundantemente testificada por la Escritura y por el Magisterio eclesial, de tal suerte que, por ejemplo, San Agustín y el Sínodo de Cartago del año 418, oponiéndose a Celestio, parecen conceder al don de la inmortalidad el contenido de la exención de muerte física³⁵. Pero

30 *Ib.*, 67, el paréntesis es mío.

31 Cf. *ib.*, 146-155, especialmente 148-149.

32 *Ib.*, 162-163.

33 *Ib.*, 164-165.

34 El *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 77 dice: “Como consecuencia del pecado original, la naturaleza humana, aun sin estar totalmente corrompida, se halla herida en sus propias fuerzas naturales, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al poder de la muerte, e inclinada al pecado. Esta inclinación al mal se llama *concupiscencia*”. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 405-409, 418.

35 Cf. “El don de Dios”, *o. c.*, 134-136.

al considerar la muerte como pena del pecado debemos preguntarnos en qué sentido se la imputamos; es decir, la carga penal de la muerte concreta tal y como la experimenta el ser humano, ¿debe emplazarse en el hecho físico-biológico del deceso, de la separación alma-cuerpo? Hay que tener cuidado con la respuesta porque las afirmaciones de su construcción no pueden ser parciales, gratuitas o exageradas ya que la muerte humana es un fenómeno muy complejo que comprende diversos estadios: a la dimensión *natural* que ésta posee, se añade su dimensión *personal* que nos obliga a tomar postura ante ella previéndola anticipadamente.

Precisamente esta acuñación personal del morir es lo que habilita a la muerte para recibir una valencia teológica³⁶; su aspecto penal debe radicar, pues, en su dimensión personal, en la interpretación que el hombre hace de ella. Sobre ese gozne de valor, el pecador la ve “como violencia inferida desde fuera [...] sólo se percibe su atrocidad; ella es en verdad, pena del pecado mas no por vía de causalidad, sino por vía de significación”, de tal manera que “el hombre de la humanidad pecadora no comprende la muerte; percibiendo en ella la amenaza pura y simple de su no ser más, se rebela ante su inevitabilidad, no es capaz de integrarla en su vida”³⁷. Sin embargo, “una humanidad inocente viviría la muerte de otro modo; no como ruptura sino como transformación; no como término brutal de la existencia, sino como pascua, esto es, como paso de la fase transitoria a la fase definitiva del propio ser. El don de la inmortalidad consistiría, pues, no necesariamente en la exención de la muerte física, sino en el modo de interpretarla y ejecutarla como emergencia de la gracia, y no de la culpa”³⁸. Esta interpretación “se recomienda ya desde el mismo sentido bíblico del término *muerte*”; está en consonancia con Trento, que devolvió la muerte “al ámbito religioso-teológico propio del lenguaje bíblico”; y sintoniza con la doctrina de la gracia bautismal que no nos sustrae de la muerte física, sino que nos habilita “para vivirla como Cristo la vivió: como acto de fe, de esperanza y de amor, esto es, como hechura de la gracia, y no como visibilidad y efecto del pecado”³⁹.

Por su parte, la integridad en cuanto don, en principio puede ser entendida como exención de concupiscencia, aunque no resulte fácil situar su contenido.

36 “La pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la persona”: “Muerte”, en *Diccionario del pensamiento contemporáneo*, o. c., 806. “Antes de ser un tema escatológico, la muerte es un tema antropológico”: “La Pascua de la creación”, o. c., 247, cf. 247-278, especialmente 261-263; cf. también “La otra dimensión”, o. c., 275-305, especialmente 291-294.

37 “El don de Dios”, o. c., 166.

38 *Ib.*, 166-167.

39 *Ib.*, 167. También encajaría en la escueta denominación del *Catecismo de la Iglesia Católica*. *Compendio*, 77 = *Catecismo de la Iglesia Católica*, 405 citada más arriba: la naturaleza humana sometida “al imperio de la muerte”.

Teológicamente, en la más pura tradición paulina, la concupiscencia tiene que ver con la hipoteca con que el pecado grava la libertad humana, dificultando su decisión e inclinándolo al mal. Para no adolecer de un cierto dualismo que soslayaría el pecado, hemos de definirla como “la tendencia apetitiva (espiritual-sensible), espontánea e indeliberada, que precede al dictamen de la razón y continúa tendiendo a su objeto independientemente de ese dictamen y de la decisión libre de la voluntad”⁴⁰. Entendida en estos términos, está circunscrita en la misma vivencia del ser humano que nunca *es* lo que *quiere ser*, nunca consigue el ajuste perfecto entre el proyecto y la realización de su propia identidad; el hombre, es verdad, adolece de un cierto *estado de desintegración* interior que dificulta la consecución de su mismidad personal. Así la integridad paradisiaca consistiría en la posibilidad concedida al hombre de disponer sobre sí mismo de tal suerte que su libre decisión *integrase* lo que *es* por naturaleza en lo que *deviene* como persona.

Es cierto que en lo dicho, que es la exposición de K. Rahner, no se contempla el carácter negativo que las fuentes y la tradición otorgan a la concupiscencia, sino que ésta es tratada de modo neutral⁴¹. Por eso, la prolongación de esta tesis, que también propone Ruiz de la Peña, pasa por integrar lo natural y lo personal en una opción fundamental por el amor de Dios. Téngase en cuenta que la libertad no es la facultad de elegir indiferentemente entre el bien y el mal, el egoísmo o el altruismo. La libertad más libre, la más liberada, es la de quien dispone de sí para hacerse disponible y, de este modo, orientarse al fin, esto es, en orden al bien, que es el único camino de realización personal independientemente de si la acción humana es antes o después del pecado original.

En resumen⁴²: los llamados dones preternaturales son dimensiones propias de la situación originaria, dimensiones que tienen como objetivo la perfecta autoposesión del hombre, el sereno dominio de sí, su plena *personalización*, por vía de la participación del mismo ser de Dios. No son, por tanto, privilegios excepcionales e initerables de un presunto estado original, sino que fluyen connaturalmente de la comunión vital entre el hombre y Dios. No son dones pacíficamente poseídos de una vez por todas, sino conquista laboriosa trabajada y sólo victoriosamente solventada por el *éschaton*.

40 “El don de Dios”, *o. c.*, 169. La definición se atiene al *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 527; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2514-2516.

41 Por ejemplo, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2515 dice: “Desordena las facultades morales del hombre y, sin ser una falta en sí misma, le inclina a cometer pecados”.

42 Cf. “El don de Dios”, *o. c.*, 171-172.

IV. EL MAL EN EL HORIZONTE DE JESÚS DE NAZARET Y DE DIOS PADRE

Nuestra fe formula que el verdadero “Dios ha proferido su palabra última, definitiva y supremamente reveladora en Jesús [...] La respuesta divina al misterio del mal y del dolor no va a ser, pues, un discurso, como parecía esperar Job, sino toda una vida; la vida de su palabra hecha carne. Por consiguiente, la cuestión que nos ocupa, formulada cristianamente, podría enunciarse así: ¿cómo ha vivido Jesús la experiencia del mal?”⁴³. Decididamente “en Él late, pues, no la solución, sino el esclarecimiento de algo que no es *problema*, sino (repitémoslo de nuevo) *misterio*”⁴⁴.

De entrada, Ruiz de la Peña afirma que Jesús parece haber comprendido su ministerio público, entre otras cosas, como un duelo a muerte contra el demonio, que ahora parece tener mayor relevancia. Jesús ni ha trivializado el mal, ni se ha dejado deslumbrar por él, sino que en ese combate, el Hijo de Dios posee una excepcional capacidad para el gozo, la serenidad y la paz. Especialmente en su pasión Jesús ha conocido y sondeado en profundidad el cáliz amargo del sufrimiento: a la tortura corporal que le infligen, se suma el fracaso de su misión, la penumbra de su propia identidad, el eclipse de Dios, el abandono de sus amigos, el descrédito general de su causa, el sarcasmo público de su pretensión... En este sentido, “la escena de Getsemaní, más quizás que la del Gólgota, representa la quintaesencia del dolor químicamente puro; este hombre, que bascula patéticamente entre la oración a Dios y la cercanía física de los amigos, a la búsqueda angustiada de un consuelo que no encuentra, porque Dios calla (como callara ante Job) y a los amigos les ha entrado el sueño, este hombre es verdaderamente el arquetipo de la desventura, el vivo retrato de la desdicha”⁴⁵.

Desde este marco general descrito, nuestro teólogo define la respuesta que Jesús ha dado al mal en tres afirmaciones sucesivas. Parte de su *amor* a la realidad de los hombres incluso por lo que permanece en ellos de malo y deficiente. Las personas menos amables –pecadores públicos, leprosos, pobres, ignorantes...– para Cristo son las más amadas, justamente porque no pueden dar nada a cambio del amor que se les ofrece gratuitamente. En un segundo momento, junto al amor, la *fe* ya que Jesús no ha comprendido el mal que Él mismo padece. Sin embargo, ha creído en Dios desde el porqué sin respuesta empírica posible. Ha creído en su Padre, no a pesar y al margen de, sino desde la experiencia del mal. Ha creído confiadamente en un Dios que, pese al mal presente,

43 Cf. “Teología de la creación”, *o. c.*, 166. Para lo que sigue cf. 166-169.

44 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 631.

45 “Teología de la creación”, *o. c.*, 167-168.

es *Abbá*. Por fin apunta que el maestro galileo no es el manso cordero que nos han pintado, sino el *líder* que se bate contra el mal y que alienta la confianza en su derrota definitiva. Podríamos decir, en suma, que Cristo no se ha comportado ante el mal como un asceta, sino como un místico. No aspira a la ataraxia o a la apatía, porque no se resigna pasivamente al mal; más bien sabe que se trata –el hombre– de una realidad en éxodo, cuyo destino es la resurrección.

Al lado de lo dicho, no podemos negar el objetivo sufrimiento del Hijo de Dios que parece llevarle a la desesperación: “Sólo una vez se permitirá reiterar la pregunta de Job –‘¿por qué me has abandonado?’ (Mc 15,34)– pero en el contexto del salmo 22, ¡que es un canto de esperanza!”⁴⁶. En el momento supremo de la cruz, Jesús coloca su destino en las manos del Padre. Es su actitud fiducial de entrega porque “la fe religiosa proclama no sólo la bondad abstracta de Dios, sino la bondad concreta de su índole paternal, con todo lo que tal caracterización conlleva de afectividad cálida y personalizada. Éste es el caso de la fe cristiana, que abre su credo cabalmente con la confesión de Dios como Padre, antes que confesarlo como creador todopoderoso”⁴⁷. La suya es una paternidad que queda afectada por el sufrimiento de su Hijo.

Lo más decisivo que nuestra fe puede decir a este respecto es que todo lo que afirmamos de Jesús y su experiencia del mal, se puede y se debe afirmar de la Trinidad. En otras palabras, que en Getsemaní sufrió Dios, que en el Gólgota murió Dios, que el Padre se compadece y consufre con el Hijo⁴⁸. La teología cristiana declara a *Dios sufriente* del mal del hombre invirtiendo así la teodicea teísta, que declaraba a *Dios inocente* del mal del hombre. De esta manera los límites de nuestra teología no validan una protesta del hombre para que Dios actúe en *este* momento para evitar *este* mal, pues tal postura ignora que el Dios verdadero es un Dios simpático, consufriente, no apático y ya está en escena, no causando, enviando o permitiendo el mal, sino sufriendolo en mí y conmigo; tampoco suprimiéndolo, sino mostrándolo asumible, desvelándome que incluso en ese mal hay sentido o, mejor, que a través de esta noche oscura amanece ya la aurora de la salvación.

Ciertamente estamos ante el paroxismo del escándalo de la fe cristiana que acaba con la teodicea. “Aquí se ubica la revelación de la genuina naturaleza del Dios de verdad, del único Dios verdadero, no el de la teodicea o antiteodicea: *la defensa de Dios estriba en el descenso kenótico del Hijo*”⁴⁹. Y por eso, la teología haría bien en enmudecer igualmente ante esta aporía suprema del Hijo

46 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 306 nota 77. También recogido en “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 628 nota 15.

47 *Ib.*, 622.

48 Cf. “Teología de la creación”, *o. c.*, 170-172.

49 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 307.

y el Padre alcanzados a su vez –aunque de forma presumiblemente distinta– por el mal del hombre. El mismo NT (Jn 3,16; Rom 8,32) rechaza que el Padre sea causante, cómplice o tolerante del mal del Hijo e insinúa que sea consufriente sin aclarar en que misteriosa medida. Si se va más allá se sufre el mismo batacazo ya criticado de la teodicea.

V. LA ESPERANZA DE LA VIDA ETERNA

En la exposición ya hemos recogido que, para la fe en la creación⁵⁰, el mal no puede ser el núcleo central de lo real ni puede distorsionar la visión del mundo hasta el punto de relegar el bien a la periferia. Antes al contrario, la fe en la creación es optimista, porque en su lógica se incluye la esperanza en la consumación. Y en lo que atañe a la finitud del hombre, garantiza la promesa de una victoria definitiva e irrevocable sobre el mal en sus diversas manifestaciones: el mal físico de la limitación, la caducidad, el dolor y la muerte; el mal ético del pecado; el mal estructural de la injusticia social, de la insolidaridad interhumana.

El acento cristológico de la Escatología explícita que cuanto pueda decirse sobre el futuro absoluto desde la esperanza está prefigurado en el acontecimiento central de la historia que es Jesucristo⁵¹. Según la feliz expresión de von Balthasar, la Escatología cristiana es una Cristología desarrollada que coloca, al alcance de cada hombre, la victoria sobre la culpa, sobre el mundo, sobre la muerte, logrando así la plenitud de la persona, de la sociedad, del mundo⁵². De esta manera, la escatología y la historia no están opuestas, sino que se articulan en la conjunción inmanencia-transcendencia como dimensiones complementarias de una realidad cuya meta es Dios, el Dios revelado en Cristo⁵³. Por su pascua Cristo, el punto culminante de la acción salvífica de Dios, nos abre la esperanza en nuestra propia resurrección a su imagen y como miembros de su cuerpo, devolviéndonos la plena identidad personal en el ámbito de la nueva creación⁵⁴.

Desde el punto de vista del mal conviene que digamos una palabra sobre la posibilidad de la muerte eterna, esto es, el triunfo del mal más absolutamente concebido como ausencia de Dios⁵⁵. Alentar la esperanza en el futuro con Cristo

50 Cf. “Teología de la creación”, *o. c.*, 84-85.

51 Cf. “La otra dimensión”, *o. c.*, 30; “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 30-31.

52 Cf. “La otra dimensión”, *o. c.*, 39; “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 31-33.

53 Cf. *Ib.*, 27-30.

54 Cf. “La otra dimensión”, *o. c.*, 207-215; “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 123-148.

55 Cf. “La otra dimensión”, *o. c.*, 251-271; “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 225-246.

gravita sobre las más nobles aspiraciones de lo humano; pero afirmar la existencia de un lugar sin retorno que rompe definitivamente la comunicación con lo divino, es algo, en principio, repugnante para el hombre. Frente a ello, nuestra fe nos asegura que el único fin de la historia es la salvación; en otras palabras, no se puede equiparar la promesa del cielo con la amenaza del infierno como si ambos fuesen caminos alternativos para el futuro último del hombre. La posibilidad de existencia de la muerte eterna radica en el uso perverso de la libertad humana, pero no es creación de Dios, sino que hay que buscar en el hombre, en alguien que opta consciente y voluntariamente por una vida sin Dios, la causa de su posibilidad de existencia⁵⁶.

La argumentación sobre la posibilidad de la muerte eterna recuerda mucho el planteamiento del mal como proteodicea⁵⁷. Esto es, no se puede negar la existencia de situaciones objetivas de pecado individual y social cuya evidencia postula una responsabilidad subjetiva, imputable a la persona que ha optado por una vida sin Dios. Una ojeada a cualquier época de la historia –también a nuestros días– mostrará que hay hombres animados por una voluntad perversa de negación del prójimo, hombres que no dudan en construir sus deseos sobre la violencia inferida, en sus más diversas manifestaciones, al que debería ser tratado como hermano por ser imagen visible del Dios invisible. Realmente los infiernos son creación humana.

Además de estas notables reflexiones teológicas que nos recuerdan con vehemencia que “según la fe cristiana, la historia no tiene dos fines, sino uno: la salvación”⁵⁸, hay otra concluyente afirmación: “la interpretación cristiana del mal se opone a toda forma de pasividad sumisa y resignada. Bien al contrario, demanda una disposición activamente beligerante, nacida de la convicción de que *si el mal ha sido (y va a ser) vencido, es ya vencible*”⁵⁹. La resurrección del Señor y el horizonte de esperanza que abre para nosotros, nos exige el testimonio de una praxis cristiana anclada en la victoria de Cristo sobre la injusticia, el dolor, el pecado, la muerte, que no se somete pasivamente ante la permanencia de estos fenómenos⁶⁰.

Lo que decimos podría ser titulado como *ética escatológica* porque define la actitud del *creyente esperanzado*. Incluso describiría una espiritualidad del trabajo basada en “una incidencia *efectiva* de nuestro trabajo presente en el mundo futuro” porque “la ingente tarea creativa que el hombre ha ido desarro-

56 Cf. “La otra dimensión”, *o. c.*, 262-263; “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 225-226, 235-239.

57 Cf. “La otra dimensión”, *o. c.*, 264-265; “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 237-239.

58 “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 225.

59 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 308.

60 Cf. “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 32-33, 140-142.

lloando en el mundo tiene, pues, validez escatológica; contribuye a la Jerusalén celeste”⁶¹. Decididamente, como repite Ruiz, “*el esperante cristiano ha de ser operante en la dirección de lo que espera*. Esperar la parusía es creer que Cristo ha vencido la injusticia, el dolor, el pecado, la muerte”⁶².

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

Al final de estas páginas hay una cierta sensación de sorpresa. Nos habíamos propuesto un pequeño estudio sobre un tema teológico tan humano con el mal, el dolor, el sufrimiento y nos hemos encontrado con la *revelación cristológica del misterio de Dios* y con el fundamento de la *praxis del testimonio cristiano en esperanza*. A la postre se ha confirmado la intuición del pensamiento creyente: toda Teo-logía es Cristo-logía y toda Cristo-logía es Antropo-logía. Formulemos, pues, en tres pasos sucesivos los logros de nuestro análisis, reconociendo que por el camino de la exposición nos hemos dejado muchos e interesantes matices de fondo y forma que hubieran necesitado –ya lo hemos reconocido– un tratamiento temático y bibliográfico más profundo.

1. Nos enfrentamos a un misterio eminentemente teológico. Las palabras de Juan Luis Ruiz de la Peña son reveladoras en este sentido: “Lo que sí creo que es asunto de la teología, y sólo de ella, es, no explicar el mal (que, visto en su hondura abismática, es misterio *mysterium iniquitatis* y, por tanto, inexplicable en su última esencialidad), sino indagar cómo pueda ser posible creer –si en verdad es realmente posible– *desde la experiencia del mal*”; en otras palabras, “mostrar que la fe es compatible con la percepción y el sufrimiento del mal es, en última instancia, una de las tareas clave de la teología”⁶³.

2. “Respecto al mal, Dios no es un *él* –tercera persona no involucrada–; es un *tú* que *conmigo* integra un *nosotros* sujeto paciente de dicho mal”⁶⁴. Así Jesucristo es el “Cordero de Dios que lleva/quita el pecado del mundo” (Jn 1,29): “el verbo del original griego (*airein*), como el latino *tollere*, juega con esa doble lectura”⁶⁵. Por tanto, la relación entre Dios y el mal “pasa por el mis-

61 *Ib.*, 190 y 193; cf. 181-187, 192-196; cf. también *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1048-1050. El *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 263 concluye: “El trabajo, así presentado, es expresión de la plena humanidad del hombre, en su condición histórica y en su orientación escatológica: su acción libre y responsable muestra su íntima relación con el Creador y su potencial creativo, mientras combate día a día la deformación del pecado, también al ganarse el pan con el sudor de su frente”; cf. 255-322, especialmente 255, 258, 261, 266, 271b, 275.

62 “La Pascua de la creación”, *o. c.*, 141. La frase ya está en el capítulo introductorio porque es una tesis crucial del libro: cf. 32.

63 “Teología de la creación”, *o. c.*, 158-159.

64 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 632; cf. “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 307.

65 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 632 nota 22.

terio de Cristo, que es la elucidación del auténtico ser de Dios y del auténtico sentido del dolor [...] Sólo sabe quién y cómo es Dios el que acepta (desde la oscuridad de la fe) que también Él, y no sólo el hombre, se ve concernido por el mal. Y sólo puede cargar con el mal el que acepta que el propio Dios ha cargado con él en su Hijo”⁶⁶. Por incomprensible y absurdo que nos parezca “los creyentes hemos de permitir a Dios ser Dios, *respetando su misterio y acatando su revelación* [...] incluso en sus manifestaciones más hirientes [...] de manera que sea rigurosamente exacta la vieja fórmula patristica: *uno de la Trinidad ha padecido*”⁶⁷.

3. Como hemos dicho, “la fe cristiana imprime al tema un sesgo rigurosamente inédito. El mal no es problema a solucionar *antes* de creer en Dios; el mal es la situación en que Dios nos ha revelado tal cual es; como aquel que lo vence asumiéndolo solidariamente y transmutándolo en semilla de resurrección”⁶⁸. “Así pues, la fe no *explica* el sufrimiento; sugiere el modo en que puede ser sobrellevado desde la firme persuasión de que, a despecho de su trágica densidad, no es el fondo último de lo real”⁶⁹. Ésa es la clave, el horizonte de sentido. “Desde esta óptica nueva, el cristiano afronta el mal animado por una doble certidumbre: a) *Creer desde la experiencia del mal es creer desde la esperanza en una victoria sobre el mal*. Formulado cristológicamente: *creer desde la cruz es creer desde la esperanza de la resurrección* [...] b) *Creer desde la experiencia del mal es alinearse contra todo el mal experimentado*. Formulado cristológicamente: *creer desde la cruz es aliarse contra toda forma de crucifixión*”⁷⁰.

“Recapitulemos. El único esclarecimiento posible al misterio del mal adviene por la vía de la praxis, y no por la de la elucubración teórica”⁷¹. Una vez más aparece deslumbrante el amor, el inexplicable amor de Cristo que “no es *hasta el extremo* si no está presto a superar la prueba del dolor, y ello hasta el punto de *dar la vida por los amigos*”⁷²; el amor que, como bautizados, estamos llamados a transparentar aunque implique “el riesgo supremo de la propia vida, la previa disponibilidad para el sufrimiento posible”, enfrentándonos así a “uno de los aspectos más desconcertantes del misterio de la redención: *la pasión de Cristo, lejos de ahorrar sufrimiento a sus discípulos, se lo garantiza*”⁷³.

66 *Ib.*, 631-632.

67 *Ib.*, 632-633.

68 “Teología de la creación”, *o. c.*, 173.

69 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 307.

70 “Teología de la creación”, *o. c.*, 173; cf. “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 308.

71 “Teología de la creación”, *o. c.*, 172.

72 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, *o. c.*, 634.

73 *Ib.*, 633-634.

“Y eso es todo. No faltarán quienes piensen que es demasiado poco. En todo caso, a los creyentes que reflexionamos sobre el misterio del mal la fe no nos *impone* una teoría; nos *propone* una praxis”⁷⁴. En otras palabras, “el cristiano ha sido llamado a convivir, consufrir y conresucitar con su Señor, cumpliendo así el misterioso designio de una salvación que no ignora ni sorteja el sufrimiento, sino que lo vence asumiéndolo. Seguramente la poca fe que el resucitado reprocha a los de Emaús [Lc 24,25-26] procede de la poca (o nula) disponibilidad para descender con él a los oscuros abismos del dolor solidariamente aceptado, para *amar –como él– hasta el extremo*. ¿Nos atreveremos a correr ese riesgo?”⁷⁵.

74 “Crisis y apología de la fe”, *o. c.*, 306.

75 “Dios Padre y el dolor de los hijos”, 634.