



FACULTAD DE TEOLOGÍA «SAN VICENTE FERRER»

SECCIÓN DOMINICOS

## «SUS HERIDAS NOS HAN CURADO»

**Misterio de Dios y sufrimiento humano:  
de la pregunta por el mal a la teología del dolor de Dios**

Memoria de Bachillerato en Teología  
presentada por el alumno  
José Ignacio SERQUERA CALABUIG, Sch. P.

Director: Prof. Dr. P. Martín GELABERT BALLESTER, O. P.

VALENCIA

2005

---

## **«SUS HERIDAS NOS HAN CURADO»**

**Misterio de Dios y sufrimiento humano:  
de la pregunta por el mal a la teología del dolor de Dios**

## PRÓLOGO

“*Sus heridas nos han curado*”, precioso título para un estudio académico sobre la esperanza que subyace en los seguidores del Siervo respecto al sentido del sufrimiento humano, del mal en el mundo y del dolor de Dios.

¿Por qué sufren los inocentes? ¿Tiene algún sentido el dolor? ¿Dónde está Dios cuando el mal nos acecha? ¿Se queda callado? Si es bueno y nos ama, ¿por qué no interviene...?

Si existe algo que nos es común a todos los humanos de cualquier época, latitud, cultura, raza y religión, son esas preguntas constantes ante el sufrimiento, realidad que nos desestabiliza obligándonos a tomar postura ante él. Frente a la experiencia de la tribulación unos quedan estancados en los *eternos interrogantes...* Otros *retroceden* en su relación con Dios... Otros maduran en su fe al pasar por la misma prueba de la cruz, llegando a hablar no ya de oídas sino por lo que han vivido y experimentado.

Temor, perplejidad, confusión, angustia, ansiedad, depresión, abatimiento, resignación o rebeldía... las reacciones pueden ser múltiples, pero hay una raíz común de queja y lamento ante aquello que nos resulta de entrada siempre incomprensible y, cuanto menos, desconcertante.

Todo el A.T. da testimonio de cómo la fe de Israel buscó, en cada situación de aprieto, una salida hacia la anchura, y en cada momento de crisis, unas pistas de sentido. Sus páginas nos ofrecen lo que podríamos llamar un “*itinerario iniciático*” que es guía y apoyo para el que intenta encajar, desde la pobreza humana, el misterio del mal y del dolor.

Hasta llegar a Jesús, ese itinerario no es definitivo ni absoluto, y lo que nos ofrece es el resultado de muchos tanteos e intentos de respuesta, de muchos esfuerzos de reflexión para encajar el escándalo del sufrimiento. Cada explicación va revelándose como insuficiente: si el dolor es la retribución merecida por el impío, ¿por qué a éstos les va bien?; si es una consecuencia de la infidelidad a la alianza, ¿por qué alcanza también a los justos?; si es una pena medicinal que Dios envía como castigo por el pecado de los dirigentes del pueblo, ¿por qué sufren más directamente sus efectos el huérfano, la viuda, el pobre y el extranjero?

El anuncio exultante de la Resurrección de Jesús como victoria definitiva sobre el mal, sobre el pecado y sobre la muerte es el final de un largo camino de intuiciones y de búsquedas, de experiencias *claroscuras* de un Dios que está a favor de su pueblo, no como éste lo hubiera esperado, sino a través de caminos extraños, a través de una acción misteriosa frente a la que no cabe sino confiar, vivir y esperar. Así, la revelación neotestamentaria ofrece la luz del kerigma como clave interpretativa al respecto para todo creyente.

La teología, a lo largo de los siglos, también ha tratado el ineludible tema del sufrimiento, como no podía ser menos, ofreciéndonos un amplio abanico de posiciones no siempre convergentes...

Tanto la Tradición como el progresivo desarrollo del Magisterio, han ido expresando el sentir de la Iglesia en el intento por encajar, desde la fragilidad de la condición humana y la asistencia del Espíritu, el misterio del mal y del dolor.

José Ignacio Serquera Calabuig, joven escolapio valenciano, se ha sumergido en un minucioso estudio sobre el sufrimiento humano a la luz de la fe cristiana, desde la revelación bíblica, la teología en la tradición y el magisterio más reciente de la Iglesia, centrado éste último intencionadamente en la persona del venerado Papa Juan Pablo II, el *Grande*. Y nos ofrece en la presente *Memoria de Bachiller en Teología*, una apretada síntesis de su investigación, valorada de modo excelente por quienes han tenido que juzgar su rigor académico y calificar su calidad expositiva.

A lo largo de diez condensados capítulos José Ignacio va desgranando el sentido del sufrimiento humano a la luz del Misterio de Dios. La riqueza de autores consultados y la amplitud bibliográfica que nos ofrece avalan el esfuerzo de síntesis que ha hecho nuestro hermano para incentivar en sus lectores el deseo de proseguir tras la necesaria búsqueda de la Verdad en un tema siempre abierto y tal vez nunca zanjado definitivamente.

Estoy seguro de que la lectura de este trabajo puede ser para muchos *como lámpara que brilla en la oscuridad, hasta que despunte el día, y el lucero nazca en nuestros corazones* (2 Pe 1, 19).

Rafael Belda Serra, sch. p.

Comunidad Escolapia “Mater Dei”

Valencia 18. X. 05

Festividad de San Lucas, Evangelista.

*El tema del sufrimiento [...] es un tema universal que acompaña al hombre a lo largo y ancho de la geografía. En cierto sentido coexiste con él en el mundo y por ello hay que volver sobre él constantemente<sup>1</sup>.*

JUAN PABLO II

*Nadie se sustrae a la pregunta de por qué existe el mal. Y ninguna respuesta podrá aquí en la tierra aclarar todos sus enigmas. Sólo comprenderemos del todo cuando veamos a Dios cara a cara<sup>2</sup>.*

CHRISTOPH SCHÖNBORN

*El dolor del mundo hace más difícil que ninguna otra cosa el acceso a Dios, que acaso sea justo (o hasta amoroso) para sí mismo, pero que no es capaz de hacerlo creíble en la tierra mediante su intervención. ¿Qué puede hacer el hombre en esta oscuridad? El dolor grita demasiado como para no oírlo o introducirlo en un sistema de armonía cósmica global, al modo de una “sombra necesaria” que no puede faltar para la belleza de la imagen<sup>3</sup>.*

HANS URS VON BALTHASAR

*¿Cómo iba a padecer Dios y cómo debía morir y cómo podía asociar su destino, con palabras de asentimiento, a un hombre? Ahora bien, la cabeza llena de sangre y de heridas del Cristo crucificado es la respuesta a esta pregunta. En él se verificó esta realidad inimaginable: el hombre es digno del sufrimiento de Dios<sup>4</sup>.*

JOSEPH RATZINGER

*Que la Providencia, en nuestros días, esté despertando la conciencia del misterio del sufrimiento de Dios, no puede ser casual, sino que el Espíritu Santo sabe que este es el remedio necesario para curar al pensamiento enfermo del hombre moderno que, en el sufrimiento, ha encontrado la piedra de tropiezo que lo aleja de Dios<sup>5</sup>.*

RANIERO CANTALAMESA

---

<sup>1</sup> JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, [Madrid], San Pablo, [1984], 6ª ed., n. 2.

<sup>2</sup> CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Fundamentos de nuestra fe. El «Credo» en el Catecismo de la Iglesia Católica*, (Col. «Ensayos», n. 143), [Madrid], Ediciones Encuentro, [1999], p. 34.

<sup>3</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, Madrid, Ediciones Encuentro, [1995], vol. 4, p. 178.

<sup>4</sup> JOSEPH RATZINGER, *El rostro de Dios. Meditaciones sobre el año litúrgico*, (Col. «Pedal», n. 145), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983, p. 81.

<sup>5</sup> RANIERO CANTALAMESA, *La vida en el señorío de Cristo*, Valencia, Edicep, [1998], p.136.

## INTRODUCCIÓN

*Aprendan a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la mudable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas de un modo apropiado a los hombres de su tiempo.*

(Concilio Vaticano II, *Optatam totius*, n.16)

*Si Dios Padre Todopoderoso, Creador del mundo ordenado y bueno, tiene cuidado de todas sus criaturas, ¿por qué existe el mal? A esta pregunta tan apremiante como inevitable, tan dolorosa como misteriosa no se puede dar una respuesta simple. El conjunto de la fe cristiana constituye la respuesta a esta pregunta: la bondad de la creación, el drama del pecado, el amor paciente de Dios que sale al encuentro del hombre con sus Alianzas, con la Encarnación redentora de su Hijo, con el don del Espíritu, con la congregación de la Iglesia, con la fuerza de los sacramentos, con la llamada a una vida bienaventurada que las criaturas son invitadas a aceptar libremente, pero a la cual, también libremente, por un misterio terrible, pueden negarse o rechazar. No hay un rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal.*

(*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 309)

*Sus heridas nos han curado.* Con estas palabras del profeta Isaías, que en el Nuevo Testamento se aplican a Jesucristo (cf. Is 53, 5; 1P 2, 24), concluía el Papa Juan Pablo II, de feliz memoria, el que fue su último libro, *Memoria e identidad*, en torno a la cuestión del mal<sup>6</sup>. Con esas mismas palabras, abriendo el título del presente trabajo, quiero indicar ya el enfoque preferentemente soteriológico que adoptamos. El mismo Juan Pablo II afirmaba que *Dios mismo ha venido para salvarnos, para salvar al hombre del mal*<sup>7</sup>. Son múltiples los caminos de profundización en el misterio de la salvación cristiana. Vamos a acercarnos a uno de ellos al que se ha mostrado especialmente atenta la teología contemporánea, y en relación, precisamente, con el problema del mal y el sufrimiento: el misterio del «dolor de Dios». (A nivel terminológico, los autores no suelen distinguir entre dolor y sufrimiento, tanto en lo que respecta a la experiencia humana, como en lo que atañe al misterio de Dios, por lo que utilizaré también indistintamente ambos términos).

Esta exposición, oscila, pues, entre dos centros de atención: la experiencia del mal y del sufrimiento humano, y el misterio (salvífico) del dolor de Dios. De manera conjunta consideraremos y atenderemos al mal y al sufrimiento, pues, aun siendo realidades distintas, no son distantes, un estrecho vínculo las une. En efecto, puede decirse que en el hombre aparece el sufrimiento *cuando experimenta cualquier mal*<sup>8</sup>. Así pues, vamos a fijarnos en el misterio del mal, en la medida en que se traduce en sufrimiento para el hombre y se convierte en pregunta sobre el Misterio de Dios (sobre su Paternidad, omnipotencia, providencia, su obra creadora, cómo y por qué emerge la existencia del mal, cómo puede ser salvado...)<sup>9</sup>, suponiendo un reto para la felicidad del ser humano<sup>10</sup>. Como posibilidad de salvación frente a ello, aflora (aun sin gozar de

<sup>6</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, [Madrid], La esfera de los libros, [2005], p. 208.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, [Madrid], San Pablo, [1984], 6ª ed., n. 7.

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*, nn. 7, 9, 26; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 309.

<sup>10</sup> CARD. JEAN DANIELOU, *La teología del mal frente al ateísmo*, en GIULIO GIRARDI, SDB (dir.), *El ateísmo*

consenso unánime en el panorama teológico) de una manera particular, en la reflexión contemporánea, el discurso sobre el dolor de Dios. Vamos a acercarnos, pues, a tal misterio, en su vertiente soteriológica, más que a la explicación teológica en sí. En esto último el pluralismo teológico es muy grande (con más propiedad, habría que hablar —en plural— de las teologías del dolor de Dios), y puede decirse que constituye una cuestión abierta.

Al abordar el tema, hemos optado por un enfoque preferentemente histórico (más que sistemático), conscientes de estar insertos en la milenaria cadena de la Tradición cristiana que nos precede<sup>11</sup>. Por otra parte, ya sólo a nivel humano, desconocer la historia supone sustraerse a la herencia de sus logros, a la vez que exponerse a repetir, sin saberlo, sus mismos errores.

Al tratarse de un trabajo de síntesis conclusivo del ciclo institucional, me ha parecido oportuna la división y estructuración temática del trabajo en tres partes, que pueden responder y reflejar, en cierta medida, el dinamismo de la reflexión teológica en sus diversos tratados, estudiados durante estos años. En efecto, heredera de una Revelación escrita (parte I: introducción a la Revelación bíblica) y de una Tradición eclesial precedente (parte II: hitos de la Tradición a lo largo de la historia), la reflexión teológica busca abrir y recorrer nuevos caminos de profundización comprensiva del misterio cristiano, discerniendo la validez de sus conquistas bajo la guía del Magisterio (parte III: aproximación a la Teología y el Magisterio contemporáneos). Cada una de las partes se compone, a su vez, de diversos capítulos. (La parte última precisaría un mayor desarrollo, tanto en lo que corresponde a la Teología como al Magisterio; también diversos aspectos de la parte de la Tradición exigirían una mayor atención. No he querido, sin embargo, restar extensión a la parte primera, motivado por la afirmación del Concilio Vaticano II sobre la relevancia de la Sagrada Escritura, *que debe ser como el alma de toda la teología*<sup>12</sup>).

He intentado sintetizar y transmitir cuidadosamente, con fidelidad y transparencia, lo que los diversos autores expresan al respecto. El trabajo de síntesis ha sido arduo, exigiendo una amplia búsqueda en muy diversas publicaciones, dada la inexistencia de un tratado teológico sobre el mal, en cuanto tal. Las citas textuales serán abundantes, dejando hablar a los mismos estudiosos sobre el tema.

Agradezco la formación teológica recibida en la Facultad durante estos años, así como la posibilidad de concluir los estudios con este trabajo personal. Agradezco, de una manera particular, al profesor P. Martín Gelabert su sensibilidad hacia este tema y su apoyo y orientación, desde el principio, en la elaboración del presente trabajo.

¡Gracias!

Valencia, 1 de Septiembre de 2005

---

*contemporáneo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1973], vol. IV, p. 312.

<sup>11</sup> Este enfoque histórico, es una de las posibilidades que la Facultad ofrece para la elaboración de una memoria de bachiller.

<sup>12</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatum Totius*, n. 16, en *Documentos completos del Vaticano II*, [Bilbao, Ediciones Mensajero, 1996], 18ª ed., p. 308.

# SUMARIO

## INTRODUCCIÓN

## SUMARIO

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

## PRIMERA PARTE INTRODUCCIÓN A LA REVELACIÓN BÍBLICA

CAPÍTULO 1.- HISTORIA DEL SUFRIMIENTO E HISTORIA DE LA SALVACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

CAPÍTULO 2.- JESUCRISTO, MESÍAS SUFRIENTE, PLENITUD DE LA REVELACIÓN Y DE LA SALVACIÓN

## SEGUNDA PARTE HITOS DE LA TRADICIÓN A LO LARGO DE LA HISTORIA

CAPÍTULO 3.- EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN PATRÍSTICA

CAPÍTULO 4.- PATERNIDAD DE DIOS Y PADECIMIENTO DEL HIJO EN LOS *SYMBOLA FIDEI*

CAPÍTULO 5.- TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA

CAPÍTULO 6.- TEOLOGÍA MONÁSTICA Y MÍSTICA

CAPÍTULO 7.- TEOLOGÍA MODERNA

## TERCERA PARTE APROXIMACIÓN A LA TEOLOGÍA Y EL MAGISTERIO CONTEMPORÁNEOS

CAPÍTULO 8.- VALORACIÓN DE LA TEODICEA MODERNA

CAPÍTULO 9.- DE LA PREGUNTA POR EL MAL A LA TEOLOGÍA DEL DOLOR DE DIOS

CAPÍTULO 10.- LA PALABRA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

## CONCLUSIÓN

## BIBLIOGRAFÍA

## ÍNDICE DE AUTORES

## ÍNDICE GENERAL



## SIGLAS Y ABREVIATURAS

	A	Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i> *
A		Decreto <i>Ad gentes divinitus</i>
	A	Antiguo Testamento
G		Biblioteca de Autores Cristianos
	A	Confer («compárese», «véase»)
T		<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> **
	B	Colección
AC		<i>Diccionario abreviado de teología</i>
	Cf	<i>El Magisterio de la Iglesia</i> ***
.		Director/es
	C	<i>Diccionario patrístico y de la antigüedad</i>
IgC		<i>cristiana</i>
	C	<i>Diccionario de San Juan de la Cruz</i>
ol.		<i>Diccionario de Teología Bíblica</i>
	D	<i>Diccionario teológico del Nuevo Testamento</i>
AT		Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i>
	D	<i>Diccionario del Vaticano II</i>
H		Edición
	D	Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i>
ir/s.		Idem
	D	Constitución dogmática <i>Lumen gentium</i>
PAC		Declaración <i>Nostra aetate</i>
	D	<i>Nuevo Diccionario de Teología Bíblica</i>
SJC		Número/s
	D	Nuevo Testamento
TB		Obra citada
	D	Página/s
TNT		SANTO TOMÁS DE AQUINO, <i>Suma de</i>
	D	<i>Teología</i>
V		Tomo
	D	Volumen/volúmenes
VII		<i>Vocabulario de Teología Bíblica</i>
	E	
d.		
	G	
S		
	I	
D.		
	L	
G		
	N	

\* Tomaremos los textos del Concilio Vaticano II de la edición: *Documentos completos del Vaticano II*, [Bilbao, Ediciones Mensajero, 1996], 18ª ed..

\*\* Tomaremos los textos del Catecismo de la edición: *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, [Getafe, 1992, 2ª ed.].

\*\*\* Edición de HEINRICH DENZINGER – PETER HÜNERMANN, [Barcelona], Herder, [1999].

A  
DTB  
./nn.  
T  
. c.  
/pp.  
umaTeol  
ol/s.  
TB

N  
N  
N  
O  
P.  
S  
T.  
V  
V

NOTA.- Utilizaremos las abreviaturas bíblicas de la *Biblia de Jerusalén* (Nueva edición revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, [1998]; de esta edición tomaremos también los textos bíblicos, mientras no se indique lo contrario).

Con el fin de facilitar la identificación de las citas textuales, éstas aparecerán siempre en formato de letra cursiva (entrecorilladas, además, en las notas a pie de página, donde el tamaño de letra menor puede dificultar más la diferenciación). La cursiva tipográfica, pues, nunca responderá a un subrayado personal, sino a la reproducción literal de un texto.

## PRIMERA PARTE

## INTRODUCCIÓN A LA REVELACIÓN BÍBLICA

*La Sagrada Escritura es un gran libro sobre el sufrimiento*<sup>13</sup>.

(Juan Pablo II)

## Capítulo I.- Historia del sufrimiento e historia de la salvación en el Antiguo Testamento

Un análisis exegético-teológico de todos los textos veterotestamentarios relacionados con la cuestión del mal y el sufrimiento, requeriría un estudio monográfico sobre el tema, más allá de los límites y pretensiones de esta síntesis de bachiller. De entrada, el mero estudio filológico-exegético de los términos implicados, se presenta necesariamente amplio, dada la pluralidad y numerosa cantidad de vocablos utilizados<sup>14</sup>.

En consecuencia, nos limitaremos a presentar, a continuación, las conclusiones y conquistas más generales e importantes que se extraen de algunos de los estudios realizados al respecto<sup>15</sup>.

### 1.1. *He visto la aflicción de mi pueblo*<sup>16</sup>. Realismo y sensibilidad hacia el sufrimiento humano en el Antiguo Testamento

Lo primero que cabe destacar, al buscar en la Sagrada Escritura referencias a la cuestión del sufrimiento, es la constatación del gran realismo y sensibilidad que presenta el pensamiento bíblico sobre el tema. Ello hace que en la voz *sufrimiento* del vocabulario bíblico de Léon-Dufour se afirme que:

*La Biblia toma en serio el sufrimiento; no lo minimiza, lo compadece profundamente y ve en él un mal que no debiera haber*<sup>17</sup> [La Biblia es] profundamente sensible al sufrimiento<sup>18</sup>.

En efecto, el Antiguo Testamento, en concreto, recoge multitud de personajes que pasan por el sufrimiento a través de las más variadas situaciones, personas que experimentan el mal y sus consecuencias en diversas circunstancias. *El sufrimiento del hombre era un problema capital en la religiosidad de Israel*<sup>19</sup>. Así, a lo largo de los libros veterotestamentarios van apareciendo narraciones de historias de personas sufrientes (la mayoría de las veces, en la línea de una mentalidad concreta e histórica como es la semita) y también discursos o reflexiones de tipo más generalista (de modo

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, [Madrid], San Pablo, [1984], 6ª ed., n. 6.

<sup>14</sup> Pueden consultarse al respecto: E. ACHILLES, *Malo*, en DTNT, vol. III, pp. 22-23; B. GÄRTNER, *Sufrimiento*, en *ibidem*, vol. IV, pp. 236-238; JULES DE VAULX, *Bien y mal*, en VTB, p. 128; J. SCHARBERT, *Sufrimiento*, en DTBT, p. 995.

<sup>15</sup> A lo largo de la exposición iremos indicando las publicaciones consultadas.

<sup>16</sup> Ex 3, 7.

<sup>17</sup> MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 873.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> EDWARD SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1982], p.

paradigmático en algunos libros sapienciales). En cierta medida, la historia del Antiguo Testamento es la historia del sufrimiento del hombre (ya desde los orígenes, en que aparece la alteración de las relaciones entre Dios y el hombre, considerada como fuente de todo mal, dolor y desgracia)<sup>20</sup> y de la salvación de Dios.

Tal es la presencia de la experiencia del sufrimiento humano en la literatura bíblica, que incluso llegó a dar lugar a la creación de un género literario propio, en torno a *Los gritos del sufrimiento*<sup>21</sup>, que atraviesan la Sagrada Escritura:

*Lutos, derrotas y calamidades hacen que se eleve en la Escritura un inmenso concierto de gritos y de quejas. Es tan frecuente el gemido en ella que dio origen a un género literario propio, la lamentación. Las más de las veces estos gritos se elevan a Dios. Cierta, el pueblo grita ante el faraón para obtener pan (Gén 41,55), y los profetas gritan contra los tiranos. Pero los esclavos de Egipto gritan a Dios (Éx 2,23s), los hijos de Israel gritan a Yahveh (14,10; Jue 3,9) y los salmos están llenos de estos gritos de aflicción. Esta letanía del sufrimiento se prolonga hasta el "gran clamor y hasta las lágrimas" de Cristo ante la muerte (Heb 5,7)<sup>22</sup>.*

Y es que el realismo antropológico y existencial caracteriza los textos veterotestamentarios, y *el hombre del A.T. no oculta su dolor, sino que le da rienda suelta en llanto y quejas apasionadas*<sup>23</sup>.

## 1.2. Algunas claves para una lectura y comprensión adecuadas

### 1.2.1. Inexistencia de una única doctrina explicativa-comprensiva

La literatura teológico-exegética apunta a la no existencia, en el AT, de *una teoría constante sobre el mal*<sup>24</sup>. A lo largo de los distintos textos veterotestamentarios, van apareciendo muy diversas maneras de afrontar la cuestión: la doctrina de la retribución, la consideración del sufrimiento como valor pedagógico y educativo, la actitud resignada próxima al fatalismo, la renuncia a cualquier representación racional, el sufrimiento vicario y expiatorio, junto a su valor intercesor y redentor, la consideración del mismo como solidaridad...

La consciencia de esta pluralidad conduce a la prudencia y preserva de la precipitación en una valoración excesiva, que considerara como absolutos o totalizantes, ciertos planteamientos particulares, o pedagógicamente provisionales, en el conjunto de la historia de la revelación y la salvación<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Cf. J. SCHARBERT, *Sufrimiento*, en DTB, p. 998; MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 874; A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1092.

<sup>21</sup> MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 873.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> J. SCHARBERT, *Sufrimiento*, en DTB, p. 996. Así, por ejemplo, Gedeón muestra su dificultad en conciliar la cercanía y presencia de Dios con las experiencias negativas que vive, y así expresa sus interrogantes ante el enviado de Dios: «El Ángel de Yahvé se le apareció y le dijo: "Yahvé contigo, valiente guerrero" Contestó Gedeón: "Perdón, señor mío. Si Yahvé está con nosotros, ¿por qué nos ocurre todo esto? ¿Dónde están todos esos prodigios que nos cuentan nuestros padres cuando dicen: ¿No nos hizo subir Yahvé de Egipto? Pero ahora Yahvé nos ha abandonado» (Jc 6, 12-13).

<sup>24</sup> E. ACHILLES, *Malo*, en DTNT, vol. III, p. 23. Cf. también A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1101; MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, pp. 874-875.

<sup>25</sup> «Para acercarse a la revelación cristiana, contenida en la Biblia, es necesario tener en cuenta desde el principio su original modo de ser. La Biblia no es un libro como los que estamos acostumbrados a manejar. En todo libro hay una visión unitaria: un mismo y sistematizado modo de enfocar el tema. Lo que piensa al principio no es distinto de lo que dice al final. La Biblia no es así. Al principio ve las cosas de una manera, después, de otra, y al final, da la última y definitiva palabra. No es un libro teórico y abstracto, sino una descripción gradual de la vida y del pensamiento» (MIGUEL ANTOLÍ, *Ante el sufrimiento, ¿qué? ¿Nos desesperamos o tomamos la cruz?*, (Col. «Series Diálogo», n. 9), Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1997, p. 12).

Sería pues incurrir en un reduccionismo equivocado, tomar aisladamente alguno de los distintos modos que el AT exhibe de afrontar el mal y el sufrimiento, y elevarlo a la categoría de ley general, silenciando las demás posibilidades.

Asimismo, es erróneo considerar como definitivos, ciertos planteamientos que en el texto bíblico se insertan en un estadio concreto de la revelación, y que están llamados a ser superados posteriormente por la misma revelación bíblica<sup>26</sup> —siempre progresiva—. A este carácter de progresividad, alude la Pontificia Comisión Bíblica —al comentar las *relecturas* interpretativas que se dan dentro del mismo texto bíblico<sup>27</sup>— en relación, precisamente, con uno de los temas que nos ocupan, la doctrina de la retribución:

*La afirmación fundamental de la justicia retributiva de Dios, que recompensa a los buenos y castiga a los malvados (Sl 1, 1-6; 112, 1-10; Lv 26, 3-33; etc.), choca con la experiencia inmediata, que frecuentemente no corresponde a aquélla. La Escritura expresa entonces con vigor el desacuerdo y la protesta (Sl 44: Job 10, 1-7; 13, 3-28; 23-24) y profundiza progresivamente el misterio (Sl 37; Job 38-42; Is 53; Sb 3-5)<sup>28</sup>.*

### 1.2.2. La atribución causal a Dios del mal

La autoría atribuida a Dios del mal y el sufrimiento, que en tantas ocasiones encontramos en los textos del Antiguo Testamento, constituye, ciertamente —tal y como lo califica el vocabulario de Léon-Dufour— un *atrevido principio*<sup>29</sup> que conviene iluminar.

Es preciso tener en cuenta que, este esquema causa-efecto, no lo concibe Israel exclusivamente para la realidad del mal, sino que constituye aquí tan sólo una aplicación más de un principio generalizado en *la mentalidad religiosa del antiguo Israel*, que *lo refería todo a Yahvé como causa primera*<sup>30</sup>. No obstante, se trata de un aspecto delicado, ¿qué decir al respecto?

En primer lugar, para lograr una cabal comprensión de estos textos, hay que atender a la naturaleza y carácter de los escritos bíblicos. En concreto, no pueden soslayarse los *condicionamientos históricos*<sup>31</sup> de los mismos, tal y como señala la Pontificia

<sup>26</sup> Un creyente cristiano no puede quedarse anclado en todas las perspectivas veterotestamentarias, valorándolas por igual. La Pontificia Comisión Bíblica, ha subrayado recientemente que, en el marco de una continuidad fundamental, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, se dan también *discontinuidad y progreso* en el paso de uno a otro, lo cual conlleva ciertas «rupturas», cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*, (Col. «Documentos», n. 36), Madrid, PPC, [2002], pp. 122-124.

<sup>27</sup> «Los escritos bíblicos posteriores se apoyan con frecuencia sobre los escritos anteriores. Aluden a ellos, proponen “relecturas” que desarrollan nuevos aspectos del sentido, a veces muy diferentes del sentido primitivo, o inclusive se refieren a ellos explícitamente, sea para profundizar el significado, sea para afirmar su realización» (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, (Col. «Documentos», n. 5), Madrid, PPC, [2001], 7ª ed., pp. 84-85).

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

<sup>29</sup> «La tradición israelita no abandonará jamás el atrevido principio formulado por Amós: “¿Sucede alguna desgracia en una ciudad sin que Dios sea su autor?” (Am 3,6; cf. Éx 8,12-18; Is 7,18)» (MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 873).

<sup>30</sup> Cf. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Bilbao, Desclée de Brouwer, [1998], nota a pie de página correspondiente a 2 S 24 1, p. 378.

<sup>31</sup> «La Biblia, en efecto, no se presenta como una revelación directa de verdades atemporales, sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana. A diferencia de doctrinas sagradas de otras religiones, el mensaje bíblico está sólidamente enraizado en la historia. Los escritos bíblicos no pueden, por tanto, ser correctamente comprendidos sin un examen de sus condicionamientos históricos» (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, o. c. en nota 27, p. 128). El documento continúa afirmando que «Las investigaciones “diacrónicas” serán siempre indispensables a la exégesis. Cualquiera que sea su interés, los acercamientos “sincrónicos” no están en grado de reemplazarlas. Para funcionar de modo fecundo, deben aceptar las conclusiones de aquéllas, al menos en sus grandes

Comisión Bíblica. Así, por ejemplo, cuando leemos en Isaías, que es Dios quien *provoca la desgracia* (cf. Is 45,7; 63,3-6), es preciso traer a colación el contexto histórico en el que se enmarca y nace dicha afirmación, a saber, el exilio de Babilonia. En tal situación, de aparente fracaso y derrota de Yahveh —ya que su pueblo ha sido vencido—, los profetas pretenden afianzar en el pueblo la convicción de que lo que está sucediendo no es ajeno a Yahveh, que él no permanece al margen, ni se le escapa la situación. Todo ello lo expresan mediante expresiones lingüísticas como las mencionadas:

*Cierto que para los exiliados de Babilonia, abrumados por sus calamidades “inmensas como el mar” (Lam 2,13), era muy grande la tentación de creer que Yahveh había sido vencido por uno más fuerte; sin embargo, los profetas, para defender al verdadero Dios, no piensan en excusarlo, sino en sostener que el sufrimiento no se le escapa: “Yo hago la felicidad y provocho la desgracia” (Is 45,7; cf. 63,3-6)<sup>32</sup>.*

Aunque no podemos ahora analizar cada uno de los textos en que aparecen fragmentos sobre la autoría divina del mal, podemos, sin embargo, señalar un principio general hermenéutico (estrechamente vinculado con lo que acabamos de comentar respecto al texto de Isaías) para interpretar dichas expresiones. Se trata de no perder nunca de vista el horizonte fundamental, creyente y soteriológico, que anima y envuelve los escritos del AT, en los que se quiere confesar y transmitir la fe en Yahveh, el único Dios verdadero, ante cuyo poder salvífico, por tanto, nada escapa. Tal es la grandeza del Dios del pueblo de Israel, que hasta aquello que pudiera parecer más negativo y contrario a Él, es capaz incluso de asumirlo y hacer que sirva para el bien. Esto mismo es lo que se intenta transmitir con las expresiones que atribuyen a Dios la causa del mal, y que han de ser interpretadas, pues, desde esta óptica:

*No existe en el AT un sufrimiento sin sentido: todo dolor es asumido por Dios dentro de su plan de salvación y valorado misteriosamente para la realización de sus proyecto (cf la historia de José). Ésta es la razón por la que el AT atribuye muchas veces directamente a Dios el mal/dolor, a saber: en el sentido de que ningún mal/dolor escapa del plan salvífico divino<sup>33</sup>.*

*líneas» (ibidem).*

<sup>32</sup> MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 873.

<sup>33</sup> A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1101. Frente a la sospecha de que «interpretar» la Sagrada Escritura es manipularla o «falsarla», hay que recordar lo que ha subrayado el Magisterio de la Iglesia, en el documento ya citado sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (de la Pontificia Comisión Bíblica), al poner de relieve el carácter indispensable de la hermenéutica (ciencia de la interpretación) de cara a una cabal comprensión de los textos bíblicos: «*la exégesis bíblica cumple, en la Iglesia y en el mundo una tarea indispensable. Querer prescindir de ella para comprender la Biblia supondría una ilusión y manifestaría una falta de respeto por la Escritura inspirada. Pretendiendo reducir los exégetas al papel de traductores (o ignorando que traducir la Biblia es ya hacer obra de exégesis) y rehusando seguirlos más lejos en sus estudios, los fundamentalistas no se dan cuenta de que, por una muy loable preocupación de completa fidelidad a la Palabra de Dios, se lanzan en realidad por caminos que los alejan del sentido exacto de los textos bíblicos, así como de la plena aceptación de las consecuencias de la encarnación. La Palabra eterna se ha encarnado en una época precisa en la historia, en un medio social y cultural bien determinados. Quien desea comprenderla, debe buscarla humildemente allí donde se ha hecho perceptible, aceptando la ayuda necesaria del saber humano. Para hablar a hombres y mujeres, desde el tiempo del Antiguo Testamento, Dios utilizó todas las posibilidades del lenguaje humano; pero al mismo tiempo, debió someter su palabra a todos los condicionamientos de ese lenguaje. El verdadero respeto por la Escritura inspirada exige que se cumplan los esfuerzos necesarios para que se pueda captar bien su sentido. No es posible, ciertamente, que cada cristiano haga personalmente las investigaciones de todo género que permiten comprender mejor los textos bíblicos. Esta tarea es confiada a los exégetas, responsables, en este sector, del bien de todos» (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, o. c. en nota 27, p. 127).*

Así pues, cuando, so capa de autenticidad y «fidelidad» al texto bíblico, se pretenden soslayar las exigencias hermenéuticas del mismo, se está propiciando incurrir justamente en aquel mismo error que —paradójicamente— se pretendía evitar: desviarse del sentido y mensaje auténtico de las Escrituras. En relación con ello, acerca de las lecturas fundamentalistas, comenta la misma Pontificia Comisión Bíblica: «*La lectura fundamentalista parte del principio de que, siendo la Biblia Palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Por “interpretación literal” entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y de su desarrollo. Se opone, pues, al empleo del*

Si tenemos en cuenta que, *el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, escrita o transmitida, ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia*<sup>34</sup>, tal y como subrayó el Concilio Vaticano II, es oportuno señalar que, la interpretación que hacemos así de los textos veterotestamentarios sobre la causalidad divina del mal y el sufrimiento, está en la línea de lo que afirma hoy el Magisterio. En efecto, el *Catecismo de la Iglesia Católica* sostiene que *Dios no es de ninguna manera, ni directa ni indirecta, la causa del mal moral*<sup>35</sup>, y Juan Pablo II ha afirmado que *Dios no quiere la enfermedad*<sup>36</sup>, y que *los sufrimientos, como el mal, no vienen de Dios*<sup>37</sup>.

Y es que *en Dios no se da la vida y la muerte, el bien y el mal, el sí y el no, sino solamente la vida, el bien, el sí*<sup>38</sup>. Así lo expresará tantas veces el salmista<sup>39</sup>, y así lo reflejarán algunos de los últimos libros de la revelación veterotestamentaria. El sabio Ben Sirá remitirá la cuestión del mal a la libertad y responsabilidad humana (dejando claro, además, que no hay determinismo por parte de Dios en el ser humano); *en Dios no hay dos voluntades, una para el bien y otra para el mal; Dios no quiere más que el bien*<sup>40</sup>:

*No digas: 'Fue Dios quien me empujó al delito', porque no has de hacer lo que él odia. No digas: 'Él me hizo errar', porque no tiene necesidad de un hombre pecador... Él hizo al hombre al principio, y lo dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, puedes guardar los mandamientos; permanecer fiel está en tu mano. Él ha puesto ante ti el fuego y el agua; extiende tu mano a lo que quieras*<sup>41</sup>.

### 1.2.3. El pecado, causa última del dolor

La afirmación anterior del libro del Eclesiástico, nos permite acercarnos a lo que constituye en verdad, en el pensamiento bíblico, la causa última del sufrimiento y el dolor. Dicho origen radica, no en Dios, sino en la acción equivocada del ser humano, tal y como aparece ya desde el principio:

*El relato de la caída (Gén 3) ilustra plásticamente cómo el mal/dolor no se derivó de la acción creadora de Dios, sino que es emanación de una libertad creada. El mal/dolor no es simplemente una imperfección o*

---

*método histórico-crítico, así como de todo otro método científico para la interpretación de la Escritura [...] Este género de lectura encuentra cada vez más adeptos, a finales del siglo XX, en grupos religiosos y sectas, pero también entre los católicos. Aunque el fundamentalismo tenga razón de insistir sobre la inspiración divina de la Biblia, la inerrancia de la Palabra de Dios, y las otras verdades bíblicas incluidas en los cinco puntos fundamentales, su modo de presentar estas verdades se enraiza en una ideología que no es bíblica, a pesar de cuanto digan sus representantes [...] El problema de base de esta lectura fundamentalista es que, rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la Encarnación misma. El fundamentalismo rehúye la relación estrecha de lo divino y de lo humano en las relaciones con Dios. Rechaza admitir que la Palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano y que ha sido escrita, bajo la inspiración divina, por autores humanos, cuyas capacidades y posibilidades eran limitadas. Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionadas por tal o cual época» (ibidem, pp. 67-68; he transcrito tan sólo unos fragmentos, el tema es tratado más ampliamente).*

<sup>34</sup> DV 10.

<sup>35</sup> CIGC 311.

<sup>36</sup> JUAN PABLO II, «Ángelus, 13 de febrero», en *L'Osservatore Romano*, 2000, 73. Para profundizar en la misma línea de estas afirmaciones de Juan Pablo II, puede consultarse: EDWARD SCHILLEBEECKX, o. c. en nota 19, pp. 706-712.

<sup>37</sup> JUAN PABLO II, *Sufrimiento*, en PEDRO JESÚS LASANTA, (dir.), *Diccionario de Teología y Espiritualidad de Juan Pablo II*, (Col. «Documentos») Madrid, Edibesa, [1996], p. 1157.

<sup>38</sup> A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1093.

<sup>39</sup> «El salmista se opone con todos los medios expresivos a cualquier tentación o intento de justificar el mal/dolor y considera imposible acusar a Dios para "explicar" de alguna manera el mal. Al mismo tiempo, la plegaria de los salmos realiza un valiente esfuerzo por desenmascarar el mal/dolor en sus raíces, que son la violencia y la mentira. En efecto, no recurre a los demonios o a los malos genios como causa del mal, sino que ve la violencia como fruto humano, que opone al hombre a su propio hermano y a Dios» (A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1098).

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Si 15, 11-16 (traducción tomada del diccionario citado en la nota anterior).

*un límite de la creación, sino que es consecuencia de una opción libre del hombre*<sup>42</sup>. Como fuente de la desgracia que pesa sobre el mundo hay que señalar el primer pecado (Gén 3, 14-19)<sup>43</sup>.

Es, pues, la alteración de las relaciones iniciales de armonía entre Dios y el ser humano, la *causa más profunda del dolor*<sup>44</sup>. Y así como el pecado constituye una realidad no querida por Dios, el sufrimiento, consecuencia de aquél, es considerado por la Biblia como *un mal que no debiera haber*<sup>45</sup>. No hay, en consecuencia, un «dolorismo», en el pensamiento bíblico.

#### 1.2.4. La Biblia no es dolorista, elogia la actividad del médico

Señala el vocabulario de Léon-Dufour que, en el pensamiento bíblico, *todas las desgracias son sentidas como males cuya liberación se aguarda*<sup>46</sup>. En esa línea, el sabio Ben Sirá se preocupa de corregir la opinión de aquellos judíos piadosos que pudieran considerar *el recurso al médico como una falta de fe en Yahvé*<sup>47</sup>, y así dedica varios versículos a ponderar la actividad de aquel que *cura y elimina el sufrimiento*, cuya ciencia es un don de Dios, y por tanto ha de buscarse su ayuda:

*Honra al médico por los servicios que presta, que también a él lo creó el Señor. Del Altísimo viene la curación, del rey se reciben las dádivas. Con las medicinas el médico cura y elimina el sufrimiento, con ellas el farmacéutico prepara sus mezclas. Luego recurre al médico, pues el Señor también lo ha creado; que no se aparte de tu lado, pues lo necesitas, hay momentos en que la solución está en sus manos. También ellos rezan al Señor, para que les conceda poder aliviar el dolor, curar la enfermedad y salvar tu vida*<sup>48</sup>.

La curación constituye una de las obras propias de Yahveh (cf. Is 19, 22), quien *da ánimos a los que lloran* (cf. Is 57, 18-19) y *enjugará las lágrimas de todos los rostros* (Is 25, 8), y también del Mesías (cf. Is 53, 4s). En el libro de Isaías, la era mesiánica es anunciada como un acontecimiento de curación (cf. Is 33, 24) y de resurrección (cf. Is 26, 19; 29, 18; 61, 2).

### 1.3. Job y la doctrina de la retribución. El respeto por el misterio de Dios

Si Job fue (o no) un personaje histórico, no nos importa tanto cuanto el hecho de que, su caso, es elevado *de la anécdota a la categoría: el libro de Job es una insigne manifestación de la protesta humana frente al sufrimiento inmerecido*<sup>49</sup>.

Mucha es la bibliografía existente en torno a este libro bíblico y su personaje central, referencia constante en la reflexión sobre el sufrimiento humano<sup>50</sup>.

<sup>42</sup> A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1092.

<sup>43</sup> MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 874.

<sup>44</sup> Cf. J. SCHARBERT, *Sufrimiento*, en DTB, p. 998: «El AT considera como la causa más profunda del dolor la turbación de la relación entre Dios y el hombre por el pecado».

<sup>45</sup> MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 873. «Para la Biblia, el sufrimiento —como las demás manifestaciones del mal— es algo que podría no existir, que no debería existir, algo que choca con la bondad del Dios creador» (ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ, «Job y el Siervo de Yahvé: dos interpretaciones del sufrimiento», en *Revista Española de Teología*, 1991, 237).

<sup>46</sup> Cf. MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 873.

<sup>47</sup> Cf. *Biblia de Jerusalén*, o. c. en nota 30, nota a pie de página correspondiente a Si 38, p. 1047.

<sup>48</sup> Si 38, 1-2. 7. 12-13. «El Señor ha creado medicinas en la tierra, y el hombre prudente no las desprecia. ¿Acaso no endulzó el agua con un leño, para que se conociera su poder? Él es quien da a los hombres la ciencia, para que lo glorifiquen por sus maravillas» (Si 38, 4-6).

<sup>49</sup> ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ, o. c. en nota 45, p. 240.

<sup>50</sup> Un buen panorama bibliográfico, con abundante información sobre comentarios, estudios especiales, artículos de diccionarios y revistas, etc., puede encontrarse en L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1983], pp. 88-90. Cf. también LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Posturas bíblicas ante la*



En el conjunto de la tradición sapiencial hebrea, el libro de Job marca un hito importante de su evolución. Constituye, junto con el libro de Qohélet, un estadio de sabiduría crítica, frente a la sabiduría tradicional recogida por Proverbios y Eclesiástico, y caracterizada por el esquema retributivo<sup>51</sup> (el libro de la Sabiduría recogerá finalmente la síntesis entre la tradición y la crisis). Se trata, pues, de *un momento decisivo en la historia de la revelación veterotestamentaria*<sup>52</sup>.

Las interpretaciones del sufrimiento como prueba (en orden a una purificación que comporte un progreso espiritual) y como castigo divino (consecuencia de la doctrina de la retribución), tan fuertemente documentadas en el pensamiento bíblico, son aquí puestas en crisis:

*[Ambas interpretaciones] son llevadas en el libro de Job hasta extremos inadmisibles. El sufrimiento es aquí demasiado grande para entenderlo como una simple prueba a la que el Dios bueno somete a su fiel servidor [...] Sólo una divinidad sádica podría complacerse en el dolor extenuante de sus fieles<sup>53</sup>. [...] El libro de Job contiene una negación y una afirmación: niega la suficiencia de la doctrina vigente hasta entonces en Israel para explicar el hecho del sufrimiento; afirma que este hecho tiene una explicación oculta en Dios. La gran lección de esta obra sapiencial es que, en el sufrimiento de Job, como en todo sufrimiento humano, Dios puede tener otras miras al margen de su justicia retributiva<sup>54</sup>.*

Sin ofrecer una respuesta o visión completa, ni totalmente satisfactoria<sup>55</sup> (la progresiva historia de la revelación no acaba con Job, éste constituye tan sólo un estadio intermedio)<sup>56</sup>, el libro de Job cumple el importante papel de reivindicar la complejidad y el respeto por el misterio, denunciando la estrechez de esquemas humanos y religiosos que quisieran encasillar a Dios de un modo simplista, haciendo de él un simple *factor* que manejar en un *teorema*<sup>57</sup>. Ni todo funciona desde una causalidad totalmente determinista, ni tampoco está todo a merced de una fatal arbitrariedad. La condición limitada del ser humano le impide un conocimiento pleno y controlador de cuanto acontece<sup>58</sup>.

---

*realidad del mal*, (Col. «Cómo leer el Antiguo Testamento», n. 6), Madrid, Fundación Santa María, [1991]; RICHARD ROHR, *Job y el misterio del sufrimiento*, (Col. «Sauce», n. 95), Madrid, PPC, [2000]; GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, (Col. «Pedal», n. 183), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988; PHILIPPE NEMO, *Job y el exceso del mal*, (Col. «Esprit», n. 18), Madrid, Caparrós Editores, [1995]; EMMANUEL LÉVINAS, *Trascendencia y Mal*, en PHILIPPE NEMO, o. c. en esta misma nota, pp. 147-164; JOSÉ MARÍA CABODEVILLA, *La impaciencia de Job. Estudio sobre el sufrimiento humano*, Madrid, B. A. C., 1967, 2ª ed.; JOSEPH RATZINGER, *El Dios de Jesucristo. Meditaciones sobre Dios uno y trino*, (Col. «Pedal», n. 93), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980, pp. 47-53; MIGUEL ANTOLÍ, o. c. en nota 25, pp. 48-61; cf. también los diversos artículos que aparecen en el número monográfico *El Dios de Job, Concilium*, 2004, 509-650.

<sup>51</sup> Cf. A. BONORA, *Retribución*, en NDTB, pp. 1660-1674; CLAUDE WIÉNER, *Retribución*, en VTB, pp. 780-784; W. PESCH, *Retribución*, en DTB, pp. 922-930; M. GILBERT, *Sabiduría*, en NDTB, pp. 1712-1728.

<sup>52</sup> ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ, o. c. en nota 45, p. 246.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>54</sup> *Ibidem* p. 246.

<sup>55</sup> Cf. *ibidem* p. 244.

<sup>56</sup> *«El libro de Job no es la última palabra de la Revelación sobre este tema.[...] El libro de Job pone de modo perspicaz el "por qué" del sufrimiento; muestra también que éste alcanza al inocente, pero no da todavía la solución al problema»* (JUAN PABLO II, o. c. en nota 13, nn. 11-12).

<sup>57</sup> *«El hecho, indescifrable para el hombre, del mal, del sufrimiento, sobre todo del sufrimiento gratuito, inocente, se resolvía en la antigüedad con un teorema, fuera del cual quedaba una zona, un margen. Este teorema era el de la retribución: Dios castiga al culpable y premia al honrado. De manera que el mal es un castigo de Dios. De esta manera, Dios se convierte en un factor o en una premisa de un teorema»* (LUIS ALONSO SCHÖKEL, o. c. en nota 50, p. 7). *«El libro de Job invita a no subordinarse ciegamente a un fácil esquematismo teológico de culpa-sufrimiento; pero sí a subordinarse a Dios»* (B. GÄRTNER, *Sufrimiento*, en DTNT, vol. IV, p. 238).

<sup>58</sup> *«Nadie es capaz de compartir la perspectiva divina, confinados como estamos a percepciones limitadas. Esto no implica que el género humano esté entregado a merced de un Dios de la aleatoriedad. Sin embargo, sí significa que desde un punto de vista humano no conocemos ni podemos conocer todas las razones implicadas. La posición de los seres*

#### 1.4. El sufrimiento vicario y redentor: el Siervo de Yahvé

Con los cuatro pasajes del Déutero-Isaías denominados *cantos del siervo de Yahvé*<sup>59</sup>, *alcanza su cumbre veterotestamentaria una importante interpretación del sufrimiento: el justo, con sus dolores, puede realizar una acción expiatoria en favor de otros*<sup>60</sup>.

La categoría clave implicada aquí ya no es ni la de prueba ni la de castigo, sino la de *sustitución*<sup>61</sup>. Aunque aparece también aquí un castigo, es un justo quien lo sufre en lugar de los pecadores, obteniendo para éstos el perdón. El sufrimiento, pues, en este caso, tiene un carácter fundamentalmente sustitutivo. Ciertos antecedentes pueden encontrarse en el Antiguo Testamento<sup>62</sup>, pero es con la figura del Siervo de Yahvé cuando se explicita de manera novedosa la comprensión veterotestamentaria del sufrimiento como expiación<sup>63</sup> vicaria o sustitutiva<sup>64</sup>.

Para evitar equívocos, no está demás señalar que esta interpretación nada tiene que ver con una apología del sufrimiento, como si de éste manara espontáneamente la salvación. No. El origen y fuente de la salvación es Yahvé, y sólo él. En los cánticos del Siervo *el sufrimiento no es valorado positivamente por sí mismo; se trata de un mal del que Dios habrá de liberar. Sin embargo, el plan o la voluntad divina sabe hacer valer incluso el sufrimiento a favor de su pueblo y de la humanidad. No es la fuerza o la voluntad del siervo, sino el plan o la voluntad de Dios lo que hace del sufrimiento un medio de salvación*<sup>65</sup>.

*humanos en la tierra simplemente difiere de la posición de Dios en el cielo y, por tanto, los actos de Dios tienen una causa que es suya propia»* (ALBERT KAMP, «Con causa o sin ella. Imágenes de Dios y el hombre en Job 1-3», en *Concilium*, 2004, 526).

<sup>59</sup> Cf. Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12. Prescindimos aquí de las diversas cuestiones, ampliamente tratadas por la exégesis, que entraña el estudio de esta enigmática figura del siervo (personalidad individual o colectiva, personaje histórico pasado o futura figura mesiánica...).

<sup>60</sup> ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ, o. c. en nota 45, p. 247. Cf. también J. SCHARBERT, *Sufrimiento*, en DTB, p. 998; MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 875.

<sup>61</sup> Cf. ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ, o. c. en nota 45, p. 247. Cf. J. RATZINGER, *Sustitución/Representación*, en HEINRICH FRIES, (dir.), *Conceptos fundamentales de la Teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1979], 2ª ed., T. II, pp. 726-735.

<sup>62</sup> Moisés, por ejemplo, se muestra dispuesto a ser castigado en lugar de su pueblo (cf. Ex 32, 32; Sal 106, 23); también Ezequiel carga sobre sí la culpa de Israel (cf. Ez 4, 4).

<sup>63</sup> Término de gran resonancia en el culto israelita, en el marco de la liturgia sacrificial (cf. Lv 12, 6; 14, 10-13; Nm 28, 3s): «*El hecho de que el sufrimiento del Siervo reciba el nombre de "expiación" (asham, Is 53, 10) empalma con la concepción del sacrificio expiatorio, ofrecido en reparación por los pecados cometidos contra Dios*» (ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ, o. c. en nota 45, p. 248).

<sup>64</sup> Cf. *ibidem*, p. 249. «*Es nueva la aceptación activa y consciente del Siervo frente a la resignación pasiva del primer Job, a la rebeldía del Job que discute y al sometimiento un tanto fatalista de Jeremías. El Siervo de Yahvé no retrocede ante el dolor, sino que se ofrece a él espontáneamente. Es nuevo también el hecho de que un individuo sufra no a título individual ni en virtud de una solidaridad en el pecado, sino como mediador de los designios divinos. Pero, sobre todo, es nuevo el carácter sustitutivo del sufrimiento: el Siervo sufre el castigo que otros han merecido; sufre en lugar de ellos. Y ese sufrimiento es causa de salvación para los pecadores*» (*ibidem*). Esta interpretación sustitutiva del sufrimiento, se irá aplicando en libros posteriores al de Isaías, hasta llegar al «*Nuevo Testamento donde la interpretación revela toda su densidad. La pasión y la muerte de Jesús, Siervo de Dios por antonomasia, se entienden como suprema acción salvífica en clave de expiación sustitutiva*» (*ibidem*, p. 250; en dicha página y la siguiente, el autor comenta la llamativa ausencia de esta interpretación vicaria en un libro posterior, y tan centrado en el tema del sufrimiento, como es el de Job).

<sup>65</sup> A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1100. Para seguir profundizando en el tema del sufrimiento en el pueblo de Israel, ver también EDWARD SCHILLEBEECKX, o. c. en nota 19, pp. 658-664; JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO, «Experiencia del dolor en Israel, según el Antiguo Testamento», en *Communio*, 1989, 476-491; JOSÉ RAMÓN BUSTO, «El problema del mal en el Antiguo Testamento», en *Moralía*, 1999, 173-190; HERBERT HAAG, *Parte primera: la respuesta de la Biblia*, en *El problema del mal*, Barcelona, Editorial Herder, 1981, pp. 19-131.

### 1.5. *Mi corazón se convulsiona*<sup>66</sup>. La paradoja de un Dios sufriente

Junto a las diversas posturas que encontramos en los textos veterotestamentarios frente al mal y el sufrimiento, se refleja también la convicción de que Dios no permanece al margen de todo ello. Más aún, de una manera paradójica y misteriosa, Yahveh, el Dios Trascendente cuyo nombre no debía ser pronunciado por criatura alguna, se hace cercano y solidario hasta el punto de correr la misma suerte sufriente que los hombres:

*El Antiguo Testamento deja entrever la imagen de un Dios directamente afectado por el sufrimiento de los hombres, aparentemente incapaz de evitarlo, que sufre también cuando los hombres sufren. En este sentido dice Isaías 63,9 que Dios se angustió en todas las angustias de Israel. Y un pasaje del Talmud explica: "Cuando Dios recuerda a sus hijos que viven en la miseria entre las naciones del mundo, deja caer dos lágrimas en el océano, y el estruendo llega a los confines del mundo" (T. B. Berakot 59a). Seguimos, sin remedio, en el misterio de Dios*<sup>67</sup>.

Dos aspectos distintos cabe destacar bajo la expresión *dolor en Dios*<sup>68</sup>: dolor por el amor que no es correspondido<sup>69</sup> y dolor de compasión de Dios con los hombres<sup>70</sup>.

El teólogo suizo Von Balthasar, que profundiza sobre el dolor de Dios en su obra *Teodramática*<sup>71</sup>, escribe al respecto:

*El Dios de la antigua alianza es accesible a los dolores en su relación con Israel a causa de las infidelidades de éste a la alianza. Yahvé se arrepintió de haber creado al hombre y le pesó de corazón" (Gn 6, 6). "Irritaban al Santo de Israel" (Sal 78, 41). "Pero ellos se rebelaron e irritaron su santo espíritu" (Is 63,10). Ellos "ofenden" a Dios (Dt 4, 25), le "cansan" (Is 7, 13). En el corazón de Dios parecen contraponerse sentimientos encontrados: por un lado, ira dolorosa; por el otro, amor; y este último debe superar a la ira en lo más profundo de las "entrañas": Os 11, 8-9; Jr 31, 20. Muchos pasajes apuntan de forma indirecta al dolor de Dios: el matrimonio metafórico ofrecido a Oseas, el "desconcierto" de Yahvé (Os 6, 4), su lamento franco (Os 4, 6 etc.) por haber tenido que abandonar y entregar lo más querido: "He abandonado mi casa (es decir, el país) y desechado mi heredad, he entregado al amor de mi alma en manos enemigas" (Jr 12, 7)<sup>72</sup>.*

La Comisión Teológica Internacional ha hecho notar que, las frecuentes expresiones veterotestamentarias sobre el sufrimiento de Dios por los pecados humanos, *quizás no pueden explicarse como meros «antropomorfismos»*<sup>73</sup>.

<sup>66</sup> Os 11, 8. El versículo completo dice así: «¿Cómo voy a entregarte, Efraín, cómo voy a soltarte, Israel? ¿Voy a entregarte como a Admá, y tratarte como a Seboín? Mi corazón se convulsiona dentro de mí, y al mismo tiempo se estremecen mis entrañas». A propósito del verbo «convulsiona», la *Biblia de Jerusalén* indica lo siguiente en la nota a pie de página: «La palabra es muy fuerte; precisamente la que se emplea a propósito de la destrucción de las ciudades culpables, Gn 19 25; Dt 29 22. Oseas deja entender que el castigo anunciado es como vivido de antemano en el corazón de Dios. Ver el grito de David a la muerte de Absalón, 2 S 19 1» (*Biblia de Jerusalén*, o. c. en nota 30, nota a pie de página correspondiente a Os 11, 8 (b), p. 1339).

<sup>67</sup> ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ, o. c. en nota 45, p. 251.

<sup>68</sup> J. SCHARBERT, *Sufrimiento*, en DTB, p. 999.

<sup>69</sup> Cf. Gn 6,6; 1Sam 15,11.35; Is 1,2-5.21; 5,1-7; 30,9; 65,1-4; Jer 3,6-10.19; Ez 16,4-14.22; Os 10,1ss; 11,11ss; 12,14s; Miq 6,1-8.

<sup>70</sup> Cf. Is 49,15; 66,12s; Jr 31,20; Os 2,16s.

<sup>71</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, Madrid, Ediciones Encuentro, [1997], vol. 5, pp. 210-243.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 212. Los escritos rabínicos continuarán hablando del dolor de Dios, de su lamento (por la expulsión de Adán del paraíso, por el diluvio universal, por la muerte de Aarón y Moisés, etc.) y de su llanto, llegando a aparecer la imagen de Dios llorando en unos 80 pasajes (cf. *ibidem*). Comenta además, Von Balthasar, que «en esta literatura tardía aparecen con más fuerza, en contraposición al Antiguo Testamento, no sólo las maneras externas de dar a conocer Dios su dolor, sino también su impotencia ante el endurecimiento pecador y frente a la desdicha ocasionada por ello» (*ibidem*, p. 213).

<sup>73</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la*

## Capítulo 2.- Jesucristo, Mesías sufriente, plenitud de la revelación y de la salvación

*En el diálogo entre creyentes y ateos, la cuestión del mal ocupa un puesto esencial. Esta cuestión es, para muchos hombres, fuera de toda ideología, el principal obstáculo para la creencia en Dios. Por otra parte, el tema es de los que no se pueden abordar sin temblor, porque ante el sufrimiento del hombre todo discurso parece irrisorio. Además, el mal sigue siendo siempre el misterio cuyas profundidades no ha sondeado nunca ninguna mirada humana. La única actitud ante el mal, sea el que sea, es la de luchar contra él. Y los esfuerzos seculares de los hombres para librar a sus hermanos del mal son profundamente valederos. Sin embargo, siguen siendo impotentes para llegar al mal en su raíz. Sólo Cristo ha penetrado este abismo y ha destruido el mal en su origen. Por eso, la única palabra que puede decirse es la suya<sup>74</sup>.*

(Card. Jean Daniélou)

### 2.1. La creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto<sup>75</sup>. Presencia del sufrimiento en el Nuevo Testamento

Ya al inicio de esta primera parte señalábamos la profunda sensibilidad bíblica hacia el sufrimiento humano<sup>76</sup>, como hemos ido viendo hasta ahora en los escritos del AT. En continuidad con éste, encontramos en el NT una curiosa insistencia en el tema del dolor y el sufrimiento. Insistencia llamativa, ciertamente, si se tiene presente que cuando dichos textos se escribieron, había acontecido ya la victoria de Cristo:

*El primer dato llamativo con el que nos encontramos es que los evangelios, aunque de hecho se escribieron en un período de exaltación pascual en el que los evangelistas y los cristianos que iban a ser los primeros destinatarios de su obra vivían con la obsesión del triunfo de Cristo sobre el mal, sin embargo pintan un mundo lleno de dolor, casi diríamos que superpoblado de dolor (los enfermos asedian a Cristo, aparece el llanto por todas las esquinas de Palestina) y, además, no desconocen la realidad de que ese Cristo triunfante en el que creen es, al mismo tiempo, el Varón de dolores (1 Pe 2, 21-25; 3, 18; 4, 1; Rom 15, 3; Heb 12, 2) e incluso creen —como señala González Faus— que el dolor de la historia sólo puede verse e interpretarse a la luz y bajo el signo de Cristo (Mt 25, 31; Hech 9, 4; 2 Cor 1, 5; 4, 10; Col 1, 24)<sup>77</sup>.*

Así, aunque *tampoco el N.T. ofrece una teoría sistemática* —al igual que veíamos en el AT—, *sin embargo, en cada una de sus páginas está presente el mal/dolor; desde el dolor de Cristo hasta el de sus discípulos y el de toda la humanidad<sup>78</sup>*. Si ya dijimos que *el sufrimiento del hombre era un problema capital en la religiosidad de Israel<sup>79</sup>*, para el NT —afirma el diccionario bíblico de Bauer— *el sufrimiento tiene más importancia aún que para el judaísmo: casi todos los libros del N.T. hablan del dolor en numerosos pasajes<sup>80</sup>*. El sufrimiento humano, en efecto, no pasa inadvertido para los textos neotestamentarios, y así, por ejemplo, el apóstol San

*Iglesia*, Madrid, BAC, 1998, p. 260.

<sup>74</sup> CARD. JEAN DANIELOU, *La teología del mal frente al ateísmo*, en GIULIO GIRARDI, SDB (dir.), *El ateísmo contemporáneo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1973], vol. IV, pp. 311-321.

<sup>75</sup> Rm 8, 22.

<sup>76</sup> «*La Biblia toma en serio el sufrimiento; no lo minimiza, lo compadece profundamente y ve en él un mal que no debiera haber*», «*[La Biblia es] profundamente sensible al sufrimiento*» (MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 873).

<sup>77</sup> JOSÉ LUIS MARTÍN DESCALZO, *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, (Col. «Nueva Alianza», n. 114), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1989, p. 756.

<sup>78</sup> Cf. A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1102.

<sup>79</sup> EDWARD SCHILLEBEECKX, o. c. en nota 19, p. 658.

<sup>80</sup> J. SCHMID, *Sufrimiento*, en DTB, p. 1000.



### 2.3. *Habiendo pasado él la prueba del sufrimiento, puede ayudar a los que la están pasando*<sup>92</sup>. En el corazón de la soteriología cristiana

Pero, el hombre-Dios Jesús de Nazaret, no sólo ha contemplado, se ha estremecido ante el sufrimiento de los hombres y lo ha combatido. Más aún, él mismo se ha dejado alcanzar por esta prueba, y así —como señala la llamada Carta a los Hebreos— *habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados*<sup>93</sup>. La presencia del sufrimiento, a lo largo de la vida del Nazareno, llega a ser tal que, en el diccionario bíblico de Bauer se afirma que *toda su obra mesiánica fue sufrimiento en múltiples formas*<sup>94</sup>:

*Jesús no tiene ni hogar (Mt 8,20 = Lc 9,57) ni familia (Mc 3,31-35), recorre en actividad agotadora los pueblos y ciudades de Galilea y no halla comprensión en su pueblo; sí, empero, la más exacerbada resistencia en los dirigentes del mismo. El resultado es un fracaso casi completo y la muerte de cruz*<sup>95</sup>.

El culmen de esta vida familiarizada con el sufrimiento se alcanzará en la Pasión<sup>96</sup>.

#### 2.3.1. *Sus heridas nos han curado*<sup>97</sup>. Pasión de Cristo y solidaridad de Dios en el sufrimiento humano

Como ya hemos señalado, *Jesús no pronunció discursos sobre el dolor, pero sufrió personalmente hasta la muerte en la cruz*<sup>98</sup>. Es preciso no olvidar el lugar central<sup>99</sup> que ocupan los relatos de la pasión-muerte-resurrección de Jesús en el conjunto de los textos evangélicos, hasta el punto de que hay autores que los consideran como relatos de la pasión con una larga introducción<sup>100</sup>. En dichos relatos, en el corazón, pues, de los evangelios, encontramos la locura de un Mesías sufriente hasta la maldición de la muerte en cruz<sup>101</sup>, en el que Dios ha pronunciado su paradójica respuesta ante el sufrimiento humano: *Dios se dejó golpear, herir y someter al dolor para vencerlo, en un acto de amor supremo redentor*<sup>102</sup>. Así, en la Pasión de Cristo, el ser humano puede contemplar unas heridas que curan (Is 53, 5; cf. 1 P 2, 24), expresión del amor extremo (cf. Jn 13,

protagonista» (ibidem, p. 192).

<sup>92</sup> Hb 2, 18. Para profundizar sobre el tema del sufrimiento en esta carta, puede verse: JEANNE STEVENSON-MOESSNER, «El sufrimiento en la carta a los Hebreos», en *Selecciones de teología*, 2004, 83-92; ALBERT VANHOYE, *El mensaje de la carta a los hebreos*, (Col. «Cuadernos bíblicos», n. 19), Estella, Editorial verbo divino, 1989, 5ª ed.

<sup>93</sup> Hb 2, 18. «*La gran respuesta de Jesús ante el dolor humano es la que en todos los temas era la suya: sumergirse él mismo en el dolor para explicarnos, en su propia carne, su sentido y cómo debe vivirse*», (JOSÉ LUIS MARTÍN DESCALZO, o. c. en nota 77, p. 757).

<sup>94</sup> J. SCHMID, *Sufrimiento*, en DTB, p. 1002.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> «*Mucho antes de la pasión Jesús “tiene familiaridad con el sufrimiento” (Is 53,3); sufre a causa de la multitud “incrédula y perversa” (Mt 17,17) como “engendros de víboras” (Mt 12,34; 23,33), por ser desechado por los suyos (Jn 1,11). Lloro delante de Jerusalén (Lc 19, 41; cf. Mt 23,37); se “turba” al recuerdo de la pasión (Jn 12,27) [...] Esta cumbre coincide con la gran ofrenda redentora de Cristo*» (MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 876).

<sup>97</sup> Is 53, 5; cf. 1 P 2, 24.

<sup>98</sup> A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1104.

<sup>99</sup> «*El centro de los evangelios es la pasión-muerte-resurrección de Jesús, que extiende su sombra hasta los comienzos del relato evangélico en la suerte de Juan Bautista, el cual prefigura a Cristo (cf Mc 1,14), y en las narraciones de la infancia del salvador*» (A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1104).

<sup>100</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *El misterio Pascual*, en JOHANNES FEINER – MAGNUS LÖHRER, (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1980], 2ª ed., T. III, p. 668; A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1104.

<sup>101</sup> Cf. Gal 3,13; Dt 21,23.

<sup>102</sup> Cf. A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1105.

1) de Dios manifestado en Jesús<sup>103</sup>, fuente de una compasión tal que desemboca en la solidaridad de Dios mismo que llega a compartir la suerte sufriente del hombre<sup>104</sup>:

*Jesús dijo: "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15, 13). Dios es amor, y ha demostrado que nos amaba divinamente sufriendo con nosotros y por nosotros en su Hijo Jesucristo. El Cristo que sufre nos revela en el más alto grado el rostro de Dios, que es amor, capacidad de sufrir con nosotros y por nosotros, pero también de liberarnos del miedo a la muerte, que es la mayor esclavitud del hombre y la raíz de cualquier otra esclavitud*<sup>105</sup>.

Uno de los aspectos más sorprendentes —y con mayores repercusiones soteriológicas, como ahora veremos— del tremendo realismo de esta asunción, por parte del Hijo de Dios, de todo sufrimiento humano, es el haber probado también el amargo abismo del abandono de Dios:

*La pasión concentra todo el sufrimiento humano posible, desde la traición hasta el abandono por Dios (Mt 27, 46)*<sup>106</sup>.

El desconcertante grito interrogador de Jesús en la cruz, merece una atención particular.

### 2.3.2. *¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?*<sup>107</sup> La máxima experiencia del silencio de Dios

Siguiendo las indicaciones de Von Balthasar, quien insiste en *no dulcificar lo que toca a la cruz de Cristo, como si el Crucificado, sin sufrir conmoción alguna en su unión con Dios, se hubiera dedicado a recitar salmos y hubiera muerto en la paz de Dios*<sup>108</sup>, habremos de decir que *el grito de abandono, primera palabra de Jesús desde la cruz, no consiste en el comienzo de la recitación de un salmo que concluye con la glorificación del doliente*<sup>109</sup>. Ha de tomarse en todo su peso como grito de abandono en cuanto tal, de manera que no haya en toda la historia de la humanidad experiencia alguna de abandono más profunda que la suya (ni tampoco Cristo deba exigir a sus discípulos sufrimientos por los que él mismo como Maestro no haya pasado)<sup>110</sup>, pudiendo ser así, por tanto, una experiencia redimida por él<sup>111</sup>.

No minimizando, pues, el sufrimiento del Mesías en la experiencia del sentimiento de abandono de Dios, no queda menoscabado el inmenso alcance soteriológico de tal misterio de la vida del Señor. En efecto, tantas experiencias dolorosas de mal y de sufrimiento en la humanidad, en las que creyentes y no creyentes se han sentido atormentados en su conciencia por el desconcertante silencio de Dios, al percibirlo como *lejano o ausente de la historia*<sup>112</sup>, pueden encontrar salvación en aquel que en la experiencia de máximo sentimiento de abandono recapitula todos los *¿por qué?*<sup>113</sup>

<sup>103</sup> Se trata de la lógica joánica del amor: «tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna», Jn 3, 16; «en esto hemos conocido lo que es amor: en que él dio su vida por nosotros» (1 Jn 3, 16).

<sup>104</sup> Cf. A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1105.

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. — JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 876.

<sup>107</sup> Mc 15, 34.

<sup>108</sup> HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 100, pp. 725-726.

<sup>109</sup> Cf. ibidem, p. 727. Para muchos autores, el grito recogido por Marcos (en 15, 34) indica la recitación, por parte de Jesús en la cruz, del Salmo 22, respecto del cual dicho grito constituye el inicio.

<sup>110</sup> Según indicaba ya SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 18, 5-6, tal y como señala HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 100, pp. 727-728.

<sup>111</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 100, pp. 727-728.

<sup>112</sup> Cf. SILVIO JOSÉ BÁEZ, *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea*, Roma, Edizioni del Teresianum, [2000], p. 14.

<sup>113</sup> «Esta experiencia de la ausencia de Dios provoca una inevitable crisis de fe en el creyente, que lo lleva a la

de la historia<sup>114</sup>. En un misterio impenetrable de conjunción, así, en Cristo, de máxima cercanía y máxima lejanía del Padre, toda situación humana ha quedado sorprendentemente redimida:

*Y como culminación de su vida terrena y bajo el impulso de este mismo Espíritu, Jesús entrega su vida en la cruz (Heb 9, 14) por fidelidad a Dios y solidaridad con los hombres; y con este Espíritu y desde la fuerza que él le infunde penetra en la tremenda noche oscura y del silencio del Padre (Mc 15, 34).*

*A propósito de la insondable profundidad de la experiencia solidaria de Cristo, se ha podido hacer esta penetrante observación: "Nadie sabe tanto como el Hijo qué significa vivir en el Padre, descansar en su seno, amarle, servirle. Pero igualmente nadie sabe tanto como él qué significa estar abandonado por Él" (Balthasar). Cercanía luminosa y oscura experiencia de abandono. A través de esta doble experiencia extrema y radical, que siempre nos resultará un misterio insondable, Cristo, el Verbo encarnado, recapitula en sí a toda la humanidad en todas sus situaciones de presencia y ausencia de Dios. Y se convierte en el Hombre que contiene y abraza en sí a todos los hombres. Y por ello mismo, en el único que, en virtud de esta radical solidaridad amorosa, es fuente de salvación universal. De hecho, el Nuevo Testamento lo ve como el verdadero y definitivo Adán, el padre de la nueva humanidad"<sup>15</sup>.*

Este inaudito camino recorrido por Jesús, hasta penetrar la mayor experiencia humana de oscuridad, aunque pueda parecer desembocar en el fracaso, queda, justamente al contrario, acreditado y autenticado por lo que constituye el vértice de la victoria cristiana sobre el mal y el dolor: el misterio de la resurrección.

### 2.3.3. *Éste que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos*<sup>116</sup>. La victoria de la resurrección

El misterio de la resurrección, *centro de la fe y de la esperanza cristiana*<sup>117</sup>, abre las puertas del futuro: *el mal y el dolor no tienen ningún futuro, sólo el amor, la verdad y el bien tienen*

*profundidad de las preguntas últimas: "¿hasta cuándo?" (Hab 1,2); "¿por qué?" (Hab 1,3.13)" (SILVIO JOSÉ BÁEZ, o. c. en nota 112, p. 207). «De modo paradójico la eternización de la existencia toda de Jesús muestra el carácter definitivo no sólo de sus acciones y sufrimientos temporales, sino también el de su muerte. Pero este carácter definitivo, permanente y no superado, de la muerte en cruz, que es proclamada hasta el fin del mundo (1 Cor 11, 26), pasará a través de la palabra de Dios que responde a su pregunta, experimentando la pregunta en toda su hondura ("Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"), pero en obediencia radical al Dios que envía la Palabra, de modo por tanto que Dios mismo comunica su respuesta en el centro de la pregunta del que ha sido abandonado. Es la única respuesta posible, la única válida, en comparación con la cual resulta demasiado corta toda otra respuesta que el hombre intente con sus cavilaciones y filosofías. Pues en ella la Palabra misma ha planteado, en nombre de todos los que preguntan, un interrogante que se ha hecho absoluto y que penetra como una flecha hasta el centro del corazón de Dios. En la apertura de este corazón es precisamente donde se encuentra la respuesta. Esta garantiza que la existencia con todas sus dificultades puede encontrar cobijo en la esfera de Dios» (HANS URS VON BALTHASAR, Teodramática, Madrid, Ediciones Encuentro, [1995], vol. 4, pp. 125-126).*

<sup>114</sup> «El silencio del Dios de Israel, tal como lo atestiguan las páginas del Antiguo Testamento, llega a su culminación y a su superación en la manifestación de la Palabra en la plenitud de los tiempos [...] Con el Nuevo Testamento no caduca la experiencia de Job, ni de Habacuc, ni de Elías en el Horeb, ni de tantos justos abandonados al dolor y a la muerte en Israel; más bien se pone en evidencia que son estas experiencias del sin sentido y de la contradicción las que conducen la historia de la salvación al misterio de Cristo Crucificado y Resucitado.

*Sólo el abandono total del Hijo en las manos del Padre, en medio del silencio lacerante del abandono y de la muerte de la cruz, puede dar sentido al tiempo de la oscuridad y del silencio de Dios. En aquel silencio mortal, en medio del cual Jesús de Nazaret asume el pecado del mundo, se produce la comunión infinita del amor entre el Padre y el Hijo. De tal forma que el silencio de la cruz se convierte en buena noticia para todos los que como Jesús viven y mueren al margen de la historia, silenciados por el mundo y aparentemente abandonados por Dios. Sólo la Pascua de Jesús es la Palabra capaz de vencer todos los silencios mortales del hombre y la verdadera fuente de firme esperanza delante del doloroso silencio del único y verdadero Dios» (SILVIO JOSÉ BÁEZ, Silvio, o. c. en nota 112, p. 208).*

<sup>115</sup> ADOLFO BARRACHINA CARBONELL, *La recuperación de la pneumatología como factor de renovación de la Teología*, Lección inaugural del curso 2002-2003 en la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» de Valencia (1 de octubre de 2003), inédita, p. 8.

<sup>116</sup> Ef 4, 10.

<sup>117</sup> JEAN RADERMAKERS, S. I. – PIERRE GRELOT, *Resurrección*, en VTB, pp. 774-775.



*futuro, eso es lo que Dios manifiesta en la resurrección del crucificado*<sup>118</sup>. El sufrimiento, el mal y la muerte, ya no tienen la última palabra.

Importa, además, insistir en la identidad entre el Crucificado y el Resucitado, tal y como señala la Carta a los Efesios: *éste que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos* (Ef 4, 10). Con ello recibe aprobación y ratificación, por parte de Dios, el camino recorrido por Jesús en su vida terrena<sup>119</sup>, que para tantos pareció, contrariamente, un camino sancionado por Dios con el rechazo de la maldición<sup>120</sup>.

En este doble movimiento extremo, de máximo abajamiento y máxima exaltación, el que ha sido constituido Señor tras la resurrección (cf. Flp 2, 9-11), habiendo recorrido el universo enteramente (desde las regiones subterráneas morada de los muertos, hasta los cielos) ha logrado encerrar así todo bajo su poder, como plenitud y cabeza de todo<sup>121</sup>.

#### 2.3.4. El Resucitado conserva las llagas del Crucificado. El misterio de un Dios eternamente herido

El texto evangélico de Juan, atestigua que el cuerpo nuevo del Verbo encarnado tras la resurrección, retiene las llagas que produjeron la crucifixión<sup>122</sup>. El mismo evangelio nos da a conocer además cómo, ante la petición de un discípulo para que Jesús les mostrara al Padre, el Maestro replicó: *El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: “Muéstranos al Padre”?* (Jn 14, 9). ¿Puede inferirse de todo ello que el «dolor de Dios» encuentra apoyo en los textos neotestamentarios? ¿El corazón históricamente herido de Jesús —con el empuje de la lanza en el costado— alcanza en su desgarramiento el «corazón» de Dios?

En esa línea se encuentran las aportaciones de Von Balthasar, quien insiste en no atribuir y relegar a la sola humanidad de Jesús, reacciones y realidades que son revelación del mismo Dios. Así, en *Teodramática*, en un subapartado dedicado al dolor de Dios en la Escritura, el teólogo suizo afirma:

*Frente a los textos veterotestamentarios, no se delimitará con precipitación a su “naturaleza humana” pasajes como el del llanto de Jesús por Jerusalén, los de la ira de Jesús (iMcI), de su disgusto (Mt 17, 17) y, sobre todo, las palabras que hablan del abandono por Dios. Hay que evitar ese reduccionismo ya que, con toda seguridad, aquí la naturaleza humana de Jesús revela el “corazón” de Dios. Con ello se abre un espacio para una reconsideración de la “humanidad de Dios”. Más que en la antigua alianza, el hombre entero, con su corporalidad, con el lenguaje de sus afectos, con el simbolismo de sus gestos, de sus alegrías, dolores, heridas, con su morir, se convierte en el medium de la “autointerpretación” de Dios.*<sup>123</sup>

La Comisión Teológica Internacional, ha escrito también al respecto que:

*En el Nuevo Testamento, las lágrimas de Jesucristo (cf. Lc 19,41), su ira (cf. Mc 3,5) y su tristeza (cf. Mt 17,17) son también manifestaciones de un cierto modo de comportarse de Dios mismo, del cual se*

<sup>118</sup> Cf. MARTÍN GELABERT BALLESTER, *La Revelación, acontecimiento con sentido*, (Col. «Textos. Sección Teología», n. 3), Madrid, Ediciones San Pío X, [1995], p. 115.

<sup>119</sup> Cf. *ibidem*, p. 186.

<sup>120</sup> «Maldito el que cuelga de un madero» (Gal 3,13; cf. Dt 21, 23).

<sup>121</sup> Cf. Ef 4, 9-10 y las notas a pie de página correspondientes en *Biblia de Jerusalén*, o. c. en nota 30, p. 1721.

<sup>122</sup> Cf. Jn 20, 19-29; XAVIER LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 18-21*, (Col. «Biblioteca de estudios bíblicos», n. 96), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, pp. 199-202; SECUNDINO CASTRO SÁNCHEZ, O.C.D., *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, (Col. «Biblioteca de Teología de Comillas», n. 2), Madrid, Universidad Pontificia Comillas – Editorial Desclee de Brouwer, 2001, pp. 486-488; cf. JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, [Madrid], San Pablo, [1984], 6ª ed., n. 25.

<sup>123</sup> HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 71, p. 213.

*afirma explícitamente en otros pasajes que se aíra (cf. Rom 1, 18; 3, 5; 9, 22; Jn 3, 36; Ap 15, 1)<sup>124</sup>.*

Para Von Balthasar, el cuerpo eternamente herido del Cordero degollado apocalíptico (cf. Ap 5, 6), es revelación del carácter vulnerable del amor trinitario<sup>125</sup>.

También Bruno Forte, habla del Verbo eterno (no sólo el hombre histórico Jesús) llagado, en relación con la experiencia de Cristo abandonado en Getsemaní<sup>126</sup>.

### **2.3.5. Así está escrito: que el Cristo debía padecer<sup>127</sup>. Sentido de la necesidad (\*γϕ)**

En el N.T., el verbo \*γϕ, *es necesario*<sup>128</sup>, hace referencia a una necesidad absoluta, impuesta por el plan divino, cuyo trasfondo histórico-religioso no resulta fácil captar<sup>129</sup>. En particular, los textos neotestamentarios refieren dicho verbo a los sufrimientos de Jesús<sup>130</sup>, apareciendo también en sus mismos labios al anunciar su pasión (cf. Mc 8, 31ss; Mt 17, 22ss; Lc 17, 25).

La Teología Bíblica apunta a que el sentido de tal expresión, referida a la pasión de Jesús, viene a indicar que no se trata de un acontecimiento casual<sup>131</sup>, sino «deseado» por Dios en la medida en que ha querido tomar la iniciativa, por amor, de hacerse solidario con el hombre sufriente para redimirlo<sup>132</sup>. El Magisterio de la Iglesia ratifica todo ello, al afirmar que *la muerte violenta de Jesús no fue fruto del azar en una desgraciada constelación de circunstancias, sino que pertenece al misterio del designio de Dios*<sup>133</sup>. Ahora bien, el propio *Catecismo*, en el mismo apartado en que se encuentra la afirmación anterior (*La muerte redentora de Cristo en el designio de salvación*<sup>134</sup>), se preocupa de evitar equívocos a los que puede inducir el lenguaje bíblico, como si el «está escrito que debía padecer» (cf. Lc 24, 46) indicara un predeterminismo ciego que anulara la libertad del hombre, actuando éste como una mera «marioneta» en las manos de Dios:

*Este lenguaje bíblico no significa que los que han “entregado a Jesús” (Hch 3, 13) fuesen solamente ejecutores pasivos de un drama escrito de antemano por Dios*<sup>135</sup>.

En efecto, como ya señalamos anteriormente —según las palabras mismas del Magisterio—, *Dios no es de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, la causa del mal moral*<sup>136</sup>. Y a continuación, afirma también el mismo *Catecismo*, que *el rechazo y la muerte del Hijo de Dios fue causado por los pecados de los hombres*<sup>137</sup>, no siendo, por tanto, la causa

<sup>124</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998, p. 260.

<sup>125</sup> HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 71, [1995], vol. 4, p. 422.

<sup>126</sup> BRUNO FORTE, *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, (Col. «Verdad e imagen», n. 133), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995, pp. 79-82.

<sup>127</sup> Cf. Lc 24, 46.

<sup>128</sup> Cf. W. POPKES, \*γϕ, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, o. c. en nota 87, (Col. «Biblioteca de estudios bíblicos», n. 90), vol. I, pp. 840-843.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 841.

<sup>130</sup> Cf. J. SCHMID, *Sufrimiento*, en DTB, p. 1002; B. GÄRTNER, *Sufrimiento*, en DTNT, vol. IV, p. 239; A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1106; MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 876.

<sup>131</sup> Cf. B. GÄRTNER, *Sufrimiento*, en DTNT, vol. IV, p. 239.

<sup>132</sup> Cf. A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1106.

<sup>133</sup> Cf. ClgC 599.

<sup>134</sup> ClgC 599-605.

<sup>135</sup> ClgC 599.

<sup>136</sup> ClgC 311.

<sup>137</sup> ClgC 312.

de tal acontecimiento *un drama escrito de antemano por Dios*<sup>138</sup>, aunque encontremos, en varias ocasiones, en los textos neotestamentarios, expresiones similares a la de Lucas: *así está escrito: que el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día* (Lc 24, 46).

Durante largo tiempo, interpretaciones erróneas en este delicado punto, han causado estragos a nivel pastoral<sup>139</sup>, y han conducido a la soteriología cristiana por caminos equivocados y lejanos al Evangelio. Con claridad meridiana lo expresa Olegario González de Cardedal:

*Las categorías jurídicas de la soteriología, tal como las exponía una escolástica de manuales, mostraban una distancia tal a la experiencia cristiana vivida de Dios como Padre y amor, perdón y reconciliación gratuita, que llevaron a muchos a pensar que ese Dios de la teología no era el Dios de la Biblia y de la fe. Toda una literatura barroca e ingenua, una oratoria fácil, una piedad elemental de fuerte contenido moralizador explicaron la muerte de Cristo en formas que hoy nos parecen violentas, de mal gusto y hasta blasfemas. Porque en verdad Dios no condenó a su Hijo a la muerte; Dios no le castigó; Dios no le maldijo; Dios no vengó en él nuestros pecados; Dios no le hizo pecado en un vulgar sentido; Dios no le exigió en sacrificio; Dios no se alegró o sintió satisfecho con su muerte. La verdad es todo lo contrario de lo que dice tal literatura. Las correspondientes frases bíblicas, a las que aquella terminología remite, tienen un trasfondo veterotestamentario desde el que hay que entenderlas, y sobre todo parte de aquel admirable intercambio entre la condición santa del Hijo que se encarna y nuestra condición de pecadores, por quienes se encarna y muere. Las metonimias y sinécdoques bíblicas fueron ignoradas, y con ello se produjo una desnaturalización macabra del lenguaje y de la experiencia religiosos. La religión del miedo y la exigencia suplantó a la religión de la libertad y de la gracia, que es el cristianismo*<sup>140</sup>.

En relación con todo ello, conviene no olvidar nunca que, el cristiano —tal y como señala el *Catecismo*— *no cree en fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan*<sup>141</sup>, con todas las exigencias de interpretación que ello conlleva.

<sup>138</sup> ClgC 599.

<sup>139</sup> Así se puede constatar, por ejemplo, en uno de los últimos números de la revista —de carácter pastoral— de la comunidad ecuménica de Taizé, en que se incluía el siguiente comentario sobre el tema: «Sabemos que Jesús sufrió una muerte atroz. La crucifixión era uno de los mayores suplicios del mundo antiguo y, para los judíos, un signo de rechazo por parte de Dios (Deuteronomio 21,23; Gálatas 3,13). Ahora bien, el Nuevo Testamento nos hace comprender que lejos de ser un fracaso o una condenación la cruz fue el instrumento de nuestra salvación (por ejemplo, Gálatas 6,14; Colosenses 1,20). No es sorprendente que nos haya costado siempre comprender cómo tal horror pudiera tener consecuencias tan dichosas. De hecho, semejante comprensión descansa en un malentendido que vale la pena aclarar. Desde hace siglos, dicho malentendido ha hecho estragos y ha alejado a multitudes de la fe en Cristo. Este malentendido consiste en la idea de que el sufrimiento de Jesús como tal poseyera un valor salvador. Dicho de otro modo, Dios Padre hubiera necesitado de ese sufrimiento, lo que significaría que Dios Padre tendría cierta complicidad con la violencia ejercida contra su Hijo único. Basta casi con formular esta tesis claramente para percibir que ésta no es solamente falsa, sino blasfematoria. Si Dios no desea ni el sufrimiento ni la muerte de los malvados (Ezequiel 33,11), ¿cómo podría deleitarse con la de su Hijo amado, el Inocente por excelencia? Muy al contrario, es preciso atreverse a repetir sin cesar que el sufrimiento como tal no tiene ningún precio ante los ojos de Dios. Más aún, en la medida en que el sufrimiento daña lo que está vivo, el dolor está en contradicción absoluta con un Dios bueno que quiere para todos la vida en plenitud (Juan 10,10). ¿De dónde viene ese malentendido? Entre otras cosas, de una lectura demasiado superficial de los textos bíblicos que son reducciones. En ese tipo de lecturas el término medio es escamoteado. Ese término medio es precisamente el amor. Porque lo que puede dar vida, lo que nos salva, es solamente el amor. Si el sufrimiento no tiene ningún valor en sí mismo, por ser la mayoría de las veces destructor, llegan momentos en los que para permanecer fiel a un amor uno es llevado a cargar con un sufrimiento incomprensible. Ahora bien, los textos del Nuevo Testamento que parecen exaltar el sufrimiento celebran en realidad el amor de Dios que va hasta el don total de sí mismo a favor del ser amado. San Juan nos lo recuerda en todas sus cartas: “No hay amor más grande que entregar su vida por los amigos” (Juan 15,13) [...] la cruz es de esta manera la expresión de una solidaridad absoluta (ver Filipenses 2,6-8) [...] Porque Cristo tomó sobre él los sufrimientos de nuestra condición por amor, esos sufrimientos entonces pueden ser ya vividos no como un castigo merecido o como un destino ciego y absurdo, sino como un encuentro con el Amor y un camino hacia la Vida» («¿Pueden salvarnos los sufrimientos de un inocente?», en *Carta de Taizé*, junio-julio 2004, 4).

<sup>140</sup> OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid, B.A.C., 1993, 3ª ed., pp. LI-LII.

<sup>141</sup> ClgC 170. La referencia constante en este aspecto es el texto de Tomás de Aquino de *Suma Teol II-II*, 1, 2, ad

## 2.4. Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas<sup>142</sup>. El sufrimiento en la vida de los cristianos

Los discípulos de Jesucristo están llamados a seguir los pasos de su Maestro sufriente, que se hizo solidario con todos los que sufren<sup>143</sup>. Así, los cristianos deben sufrir con los que sufren (cf. 1 Co 12, 26) y llorar con los que lloran (cf. Rm 12, 15), repartiendo el consuelo que han recibido del Padre de misericordia y *Dios de toda consolación* (2 Co 1, 3), hasta el punto de poder consolar también ellos a los demás. Colaborando en la predicación de la Buena Noticia a toda la creación (cf. Lc 4, 18; Mc 16, 15), deben *soportar los sufrimientos por el Evangelio* (cf. 2 Tm 1, 8), con la alegría de que, al participar en los sufrimientos de Cristo, participarán también en su gloria (cf. Rm 8, 17; 1 P 4, 13); quien resucitó al Señor Jesús de entre los muertos, también los resucitará a ellos (cf. 2 Co 4, 7-14).

En consecuencia, tras la victoria de la resurrección de Cristo, el sufrimiento no desaparece. Más aún, los cristianos son invitados expresamente a vivir el sufrimiento inherente al seguimiento del Hijo de Dios, hasta el punto de llegar a perder incluso la propia vida (cf. Mc 8, 34). Ahora bien, muy distinto es el *sufrir con Cristo*<sup>144</sup> y por su causa, que sufrir por la «ausencia» de Cristo, el mal y el pecado. *No todo sufrimiento es sufrimiento por Cristo*<sup>145</sup>: los cristianos están llamados a sufrir con su Señor, para combatir precisamente el sufrimiento motivado por la falta de Cristo, extendiendo la Buena Noticia (cf. Lc 4, 18) y haciendo presente el Reino. Y es que los cristianos, lejos de permanecer indiferentes ante el mal, son exhortados, justamente al contrario, a vencerlo: si deben no resistirse al mal (cf. Mt 5, 39), no es por insensatez (cf. Rm 16, 19), sino —como dice San Pablo— para *vencer al mal con el bien* (cf. Rm 12, 21)<sup>146</sup>.

Así, *cargar con la cruz* (cf. Mc 8, 34), no significa buscar el sufrimiento por sí mismo, pues éste no constituye un fin sino tan sólo un medio para el amor<sup>147</sup>, razón primera y última de la vida cristiana. En efecto, tal y como señala el apóstol, hasta el sufrimiento más heroico nada valdría sin el amor: *aunque reparta todos mis bienes, y entregue mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha* (1 Co 13, 3).

2.

<sup>142</sup> 1 P 2, 21.

<sup>143</sup> Cf. MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 876.

<sup>144</sup> MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. – JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 876.

<sup>145</sup> «Pero no todo sufrimiento es sufrimiento por Cristo. Esencial para un auténtico sufrimiento por Cristo del apóstol de la comunidad es que ellos sufran por razón de su servicio o de su vocación (cf. II, 41), o sea, que se sufra “como cristiano” (1 Pe 4, 16), que el sufrimiento sea injusto (2, 19s), que no se sufra como ladrón, homicida o malhechor (1 Pe 4, 15), sino que uno sólo sea considerado como malhechor (2, 12) o que sufra como tal (2 Tim 2,9 [...]) El sufrimiento correcto es un “sufrimiento según el designio de Dios” (1 Pe 4, 19); se le califica de sufrimiento “en nombre” de Jesucristo (Hech 9, 16; Flp 1, 29) o “por el evangelio” (2 Tim 1, 8), de sufrimiento “por la experiencia que tenemos de Dios” (1 Pe 2, 19), de sufrimiento “por la justicia” (1 Pe 3, 14) y—dentro de una perspectiva de esperanza—de sufrimiento “por el reino de Dios” (2 Tes 1,5)» (B. GÄRTNER, *Sufrimiento*, en DTNT, vol. IV, p. 241).

<sup>146</sup> En relación con estas palabras de San Pablo, señalaba Juan Pablo II, en su último libro, el programa cristiano ante el mal (cf. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, [Madrid], La esfera de los libros, [2005], pp. 66-67).

<sup>147</sup> «Así como para Cristo el sufrimiento no es un fin en sí mismo, sino un medio para ser perfecto o acabado en el amor (Heb 2, 10), así también para sus seguidores» (B. GÄRTNER, *Sufrimiento*, en DTNT, vol. IV, p. 241); «el seguimiento con la cruz no significa buscar el sufrimiento. Tampoco Jesús lo buscó, sino que le fue impuesto. Una mística del sufrimiento, que busca y ansía el dolor autoatortentador, que pretende directamente el sufrimiento y la muerte, no está en la línea del seguimiento con la cruz en pos de Jesús» (ibidem, pp. 242-243). «Lo mismo que Jesús no buscó el dolor, tampoco lo buscó el apóstol Pablo, aunque se encontró con él en cada momento de su vida» (A. BONORA, *Mal/Dolor*, en NDTB, p. 1102). Para profundizar sobre el sufrimiento en la vida de los cristianos, puede consultarse: MIGUEL ANTOLÍ, o. c. en nota 25, pp. 142-153.

## 2.5. Enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto<sup>148</sup>. Esperanza escatológica y bienaventuranza actual

### 2.5.1. La victoria definitiva sobre el mal y el sufrimiento

Para el NT, la superación definitiva del mal y el sufrimiento será la escatología<sup>149</sup>. Se establecerá entonces, finalmente, un mundo sin la presencia de ambos, *un cielo nuevo y una tierra nueva* en que Dios *enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado* (Ap 21, 4). Hasta entonces, el bien en nuestra historia tendrá siempre un carácter *precario*<sup>150</sup>; el mal co-existirá con el bien, sin poder ser erradicado totalmente hasta el final de los tiempos<sup>151</sup>, tal y como se desprende de la parábola de la cizaña y el trigo (cf. Mt 13, 24-30. 36-43).

San Pablo insiste en no ignorar esta dimensión escatológica de la salvación cristiana. La conciencia de ello relativiza y pone de relieve el carácter de provisionalidad de este mundo que *gime hasta el presente y sufre dolores de parto* (Rm 8, 22), y así el apóstol estima que *los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar*<sup>152</sup>.

Por otra parte, una dicha insospechada, ha quedado inaugurada ya para este tiempo en el que la historia se desarrolla todavía en el interior de un conflicto entre la luz y las tinieblas<sup>153</sup>. Se trata de la dicha que proviene del desconcertante mensaje de las bienaventuranzas, quintaesencia y pórtico del sermón de la montaña<sup>154</sup>.

### 2.5.2. La proclamación más paradójica: *Dichosos los sufridos, porque ellos heredarán la tierra*<sup>155</sup>

Aun poseyendo un componente insoslayable de futuro, por la promesa que realizan, quizás lo más sorprendente de las bienaventuranzas proclamadas por Jesús (cf. Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-23), sea la dicha que proclaman en el tiempo presente en que se pronuncian. De manera inaudita, Jesús ha proclamado dichosos a hombres sufrientes tales como los pobres, afligidos y hambrientos. Dios no quiere que los hombres sufran estas situaciones, pero, encontrándose de hecho en ellas, los proclama inesperadamente dichosos<sup>156</sup>.

<sup>148</sup> Ap 21, 4.

<sup>149</sup> Cf. J. SCHMID, *Sufrimiento*, en DTB, pp. 1003-1004.

<sup>150</sup> Cf. MANUEL GESTEIRA GARZA, «"Christus medicus". Jesús ante el problema del mal», en *Revista Española de Teología*, 1991, 284.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>152</sup> Rm 8, 18; cf. B. GÄRTNER, *Sufrimiento*, en DTNT, vol. IV, p. 241.

<sup>153</sup> ANDRÉ FEUILLET, P. S. S. - PIERRE GRELOT, *Luz y tinieblas*, en VTB, p. 493.

<sup>154</sup> Cf. GERARDO SÁNCHEZ MIELGO, O. P., *Evangelios sinópticos. Planteamientos críticos. Mensaje central*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás. Centro de enseñanza desescolarizada, 1983, p. 342.

<sup>155</sup> Mt 5, 4, traducción tomada del *Nuevo Misal del Vaticano II*, Bilbao, Ediciones Mensajero – Editorial Desclee de Brouwer, [2003], 9ª ed., p. 2261.

<sup>156</sup> No podemos detenernos en el análisis de cada una de las bienaventuranzas, especialmente las relativas a situaciones sufrientes impuestas en la historia. Baste dejar indicado que, en general, la felicidad que se promete no está en la misma situación de sufrimiento y humillación. Al contrario, dichas congratulaciones tienen una impronta netamente cristológica y kerigmática: es en Cristo, en la salvación que Dios ha realizado por medio de él, donde radica el motivo primero y último de tal felicidad, que es posible vivir ya, aunque todavía no plenamente. Cf. GERARDO SÁNCHEZ MIELGO, o. c. en nota 154, pp. 342-366.

Conviene notar también que *las bienaventuranzas son un sí pronunciado por Dios en Jesús*<sup>157</sup>, el cual no sólo las ha proclamado, sino que, más aún, las ha «encarnado» viviéndolas personalmente, y se encuentra en el centro de cada una de ellas<sup>158</sup>. De manera insólita, Jesús ha roto con el esquema general del AT, que consideraba la riqueza y el éxito como signo de la bendición de Dios, siendo la pobreza y el fracaso exponentes manifiestos de su reprobación. *Desde ahora los dichosos de este mundo no son ya los ricos, los satisfechos, a los que se halaga, sino los que tienen hambre y que lloran, los pobres; esta inversión de los valores era posible por aquel que es todo valor*<sup>159</sup>.

En relación con el hecho de que, Jesús, no sólo ha proclamado bienaventurados a los pobres, afligidos y hambrientos, sino que él mismo ha querido encarnar y vivir tales bienaventuranzas<sup>160</sup>, encontramos un dato evangélico importante sobre el final de la historia. Se trata de la sorprendente afirmación de que, en el juicio final, se revelará la insospechada —ya actual— identificación *con todos los dolientes de la tierra de aquel que ya en los días de su vida mortal pudo «ayudar a los que son probados»*<sup>161</sup>, según el texto de Mt 25, 31-46.

## 2.6. La retribución, el pecado y el diablo

Estas tres realidades guardan una estrecha vinculación con el tema que estudiamos. Veamos, sucintamente, algo respecto de tales relaciones.

Respecto de la doctrina de la retribución, cabe señalar que la progresiva superación de la misma, que ya se inicia en el AT —tal como vimos—, llega a su culminación con el NT. En efecto, *tanto Jesús como el N.T. en general rechazan la doctrina dominante en el fariseísmo de que todo sufrimiento sea retribución o castigo*<sup>162</sup>; los evangelios nos muestran (cf. Lc 13, 2ss; Jn 9, 3) cómo Jesús *se niega a establecer un nexo sistemático entre la enfermedad o el accidente y el pecado*<sup>163</sup>.

Ahora bien, aunque no es lícito establecer una dependencia directa entre pecados concretos y el sufrimiento del hombre, por otra parte *éste no puede separarse del pecado de origen; en la base de los sufrimientos humanos hay una implicación múltiple con el pecado*<sup>164</sup>. El mal, pues, hunde sus raíces últimas en el pecado del hombre, y no en Dios<sup>165</sup>.

Por otra parte, también *en el N.T. todo lo que es malo en sentido ético es remitido al diablo como su origen*<sup>166</sup>. Existe una relación estrecha, entre el tema del diablo y los demonios, en la Escritura, y el pecado, el mal y el sufrimiento. Así, por ejemplo, ya en el principio, el libro del Génesis muestra que *la miseria humana y el mal no provienen de Dios, sino de una rebelión del hombre contra Dios ocurrida en los comienzos de la humanidad, y se*

<sup>157</sup> JEAN-LOUIS D'ARAGON, S. I. - XAVIER LÉON-DUFOUR, S. I., *Bienaventuranza*, en VTB, p. 133.

<sup>158</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>159</sup> JEAN-LOUIS D'ARAGON, S. I. - XAVIER LÉON-DUFOUR, S. I., *Bienaventuranza*, en VTB, p. 133. Para seguir profundizando sobre el tema puede consultarse: J. DUPONT, *Bienaventuranza/Bienaventuranzas*, en NDTB, pp. 264-272; U. BECKER, (Hannover), *Bienaventurado*, en DTNT, vol. I, pp. 182-184; el número monográfico *Bienaventurados los afligidos*, *Comunio*, 1992, 1-106.

<sup>160</sup> Cf. JEAN-LOUIS D'ARAGON, S. I. - XAVIER LÉON-DUFOUR, S. I., *Bienaventuranza*, en VTB, p. 133.

<sup>161</sup> Hb 2, 18; Cf. MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. - JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 876.

<sup>162</sup> J. SCHMID, *Sufrimiento*, en DTB, p. 1001.

<sup>163</sup> Cf. MARIE-LÉON RAMLOT, O. P. - JACQUES GUILLET, S. I., *Sufrimiento*, en VTB, p. 875.

<sup>164</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, [Madrid], San Pablo, [1984], 6ª ed., n. 15.

<sup>165</sup> «El NT rechaza también con claridad la idea de que las raíces del mal estarían en Dios [...] El mal procede más bien del corazón humano» (E. ACHILLES, *Malo*, en DTNT, vol. III, p. 24).

<sup>166</sup> Cf. *ibidem*, p. 27.

señala como causa extrínseca que indujo al pecado la serpiente, identificada más tarde con la potencia del demonio<sup>167</sup>. El monoteísmo fue tan fuerte en Israel, que hizo inconcebible durante un tiempo la existencia de cualquier otra «potencia», como pudiera ser el diablo; en consecuencia, todo era atribuido —tanto el bien como el mal— directamente a Dios; tal situación fue evolucionando, hasta llegar a considerar el NT el pecado y el diablo como causas últimas del mal, como hemos señalado<sup>168</sup>.

En relación con todo ello, dos cuestiones, finalmente, parecen presentarse como ineludibles: la omnipotencia y la providencia divinas.

## 2.7. Claves para la comprensión bíblica de la Omnipotencia y Providencia de Dios

Tres rasgos caracterizan la omnipotencia divina<sup>169</sup>. Se trata, en primer lugar, de un todopoder universal, pues es propio de Dios creador de todas las cosas (cf. Gn 1, 1; Jn 1, 3). En segundo lugar, hay que subrayar que es una omnipotencia *amante*<sup>170</sup>, propia de Dios que es Amor (cf. 1 Jn 4, 8) y Padre misericordioso (cf. Mt 6, 9; 2 Co 1, 3). Finalmente, es preciso señalar que se trata de una omnipotencia *misteriosa*, pues sólo la fe puede discernirla en sus manifestaciones a veces desconcertantes<sup>171</sup>:

*La ambigüedad del poder se manifiesta, con todo el contraste posible, en el texto bíblico. En él se afirma que tanto Jesús como Satanás tienen poder, incluso “todo el poder” (Mt 28, 18 y Lc 4, 6). Sin embargo no lo usan del mismo modo: mientras Satanás lo usa en su propio beneficio, sirviéndose de la mentira y el engaño (cf. Jn 8, 44), Jesús, fiel a la voluntad de Dios, convierte el poder en servicio y renuncia a la tentación de su uso egoísta [...] manifiesta que el “todo poder en el cielo y en la tierra” (Mt 28, 28) se otorga a quien toma la condición de esclavo (Flp 2, 7). ¡Extraña y sorprendente paradoja: la plenitud del poder va pareja con la renuncia al mismo! ¿No resulta esto incomprensible y escandaloso? Y, sin embargo, este es el horizonte adecuado para hablar cristianamente de Dios todopoderoso<sup>172</sup>.*

Así, aunque es una omnipotencia que se despliega en la creación y en la historia de la salvación, lejos de manifestarse de una manera evidente, *la creación sólo deja oír un débil eco*<sup>173</sup> de dicho poder, eco que deja espacio y es suficiente, sin embargo, para la fe.

Por otra parte, la omnipotencia divina no constituye una realidad «mágica» que anula al hombre en su libertad y en su trabajo. Más bien al contrario, la Biblia muestra que *el hombre que tiene fe en Dios se convierte en colaborador del todopoderoso*<sup>174</sup>.

<sup>167</sup> S. VIRGULIN, *Pecado*, en NDTB, p. 1447; «desde los orígenes, el hombre, seducido por el maligno (cf. Satán), escogió el mal. Buscó su bien en las criaturas “buenas para comer y seductoras a la vista” (Gén 3,6), pero fuera de la voluntad de Dios, lo cual es la esencia misma del pecado. En ello no halló sino los frutos amargos del sufrimiento y de la muerte (Gén 3,16-19). A consecuencia de su pecado se introdujo, pues, el mal en el mundo y luego proliferó» (JULES DE VAULX, *Bien y mal*, en VTB, p. 129).

<sup>168</sup> Para seguir profundizando sobre el tema puede consultarse: HERBERT HAAG, *El diablo. Su existencia como problema*, Barcelona, Editorial Herder, 1978; HERBERT HAAG, o. c. en nota 65; J. MICHÍ, *Demonio*, en DTB, pp. 249-255; J.B. BAUER, *Pecado*, en DTB, pp. 783-800; M. PRAGER, *Satán*, en DTB, pp. 976-982; JEAN-BAPTISTE BRUNON, P. S. S. – PIERRE GRELOT, *Demonios*, en VTB, pp. 219-222; STANISLAS LYONNET, S. I., *Pecado*, en VTB, pp. 660-670; STANISLAS LYONNET, S. I., *Satán*, en VTB, pp. 837-839.

<sup>169</sup> «El término “todopoderoso” (pantokrátor) aplicado a Dios se encuentra en muy contados pasajes del Nuevo Testamento (2 Co 6, 18; Ap 1, 8; 4, 8; 11, 17; 19, 6)» (MARTÍN GELABERT, «¿Qué significa que Dios es Todopoderoso?», en *Teología Espiritual*, 2000, p. 25). En la nota a pie de página número 2, el mismo autor afirma también que «con todo, la Escritura utiliza diversos vocablos que tienen que ver con el poder y la fuerza de Dios. El término pantokrátor es la traducción del hebreo Sabaot (“Dios de los ejércitos”) que utilizan los LXX» (ibidem).

<sup>170</sup> MARC-FRANÇOIS LACAN, O. S. B., *Poder*, en VTB, p. 701. «El Nuevo Testamento está convencido de que Dios es poderoso. Pero a la hora de definirlo no lo define como el poder, sino como el amor: Dios “es” amor» (MARTÍN GELABERT, o. c. en nota 169, p. 32).

<sup>171</sup> MARC-FRANÇOIS LACAN, O. S. B., *Poder*, en VTB, p. 701.

<sup>172</sup> MARTÍN GELABERT, o. c. en nota 169, pp. 24-25.

<sup>173</sup> MARC-FRANÇOIS LACAN, O. S. B., *Poder*, en VTB, p. 702.

Y es que Dios, en su providencia, no se muestra ni actúa *a la manera de un destino que lleve al hombre al fatalismo, ni de un mago que asegure al creyente contra los accidentes, y ni siquiera de un padre sin exigencias; si la Providencia establece al hombre en la esperanza, le exige también que sea su colaborador*<sup>175</sup>. Así, aunque Dios gobierna el mundo (cf. Si 10, 4; 39, 31), pudiendo llegar a hacer que hasta incluso el mal sirva a su designio salvífico<sup>176</sup>, es preciso señalar que *la providencia exige la fidelidad constante; Dios no invita al hombre a la pasividad, ni a una dimisión de su libertad*<sup>177</sup>. La providencia no exime, pues, de las pruebas humanas; el máximo ejemplo de ello lo encontramos en el propio Hijo de Dios:

*La providencia no se las ahorró [las pruebas] a Jesús, que conoció el abandono de su Padre (Mt 27,46) y que, obediente hasta la muerte afirmó su confianza filial con su última palabra pronunciada en la cruz: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23,46).*

*Con esta fidelidad confiada atravesó el buen Pastor la muerte y nos dio la única luz que nos permite atravesar la noche en que nos sumen a veces el mal y la desgracia. Imitando a Cristo, su discípulo seguirá los caminos misteriosos de la providencia y tendrá la satisfacción de ser testigo y colaborador fiel del amor en que ha confiado*<sup>178</sup>.

\* \* \*

<sup>174</sup> Ibidem.

<sup>175</sup> MARC-FRANÇOIS LACAN, O. S. B., *Providencia*, en VTB, p. 736. No existe en hebreo un vocablo equivalente a nuestra palabra «providencia», y el término correspondiente en griego, ΒΔ <≅4∇, apenas aparece haciendo referencia a la providencia divina. No obstante, «*la solicitud vigilante del Creador se ve [...] afirmada en la Biblia*» (ibidem).

<sup>176</sup> Cf. MARC-FRANÇOIS LACAN, O. S. B., *Providencia*, en VTB, p. 736.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 737.

<sup>178</sup> Ibidem.



## SEGUNDA PARTE

## HITOS DE LA TRADICIÓN A LO LARGO DE LA HISTORIA

*El problema, quizá mejor enigma, del mal arranca por un lado de la filosofía griega, pero, por otro, con connotaciones propias, se suscita también en la revelación bíblica, ya desde el Antiguo Testamento. Después recorre toda la historia del pensamiento cristiano y europeo, comenzando por San Agustín, siguiendo por Sto. Tomás, pasando por Leibniz, Kant, Hegel y tantos otros, hasta llegar a los filósofos y teólogos actuales. Este recorrido tiene como destacada característica la creciente implicación en el mismo de la vida y conciencia de las personas, que perciben ese problema con progresiva tensión y dramatismo, hasta llegar en nuestros tiempos a ser vivido por el hombre postmoderno con una angustia tal que llega al paroxismo<sup>179</sup>.*

(José Antonio Galindo)

## Capítulo 3.- El testimonio de la Tradición Patrística

## 3.1. El logro de la Teología Patrística: la no autoría divina del mal

Lejos de pasar inadvertido, *el problema del mal ocupó, en los primeros momentos del cristianismo, el centro de interés de todos los frentes de pensamiento<sup>180</sup>, situándose —desde la preocupación por la antropología— en el corazón mismo de la teología<sup>181</sup>*. Por Eusebio de Cesarea tenemos noticia de la importancia y difusión que tuvo el problema en la época<sup>182</sup>. En un contexto de controversia marcado por las doctrinas gnosticistas y

<sup>179</sup> JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnosticista y el optimismo racionalista*, (Col. «Cristianismo y sociedad», n. 63), Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 17.

<sup>180</sup> EUGENIO ROMERO-POSE, «El problema del mal en la primera teología cristiana», en *Revista Española de Teología*, 1991, 301; Cf. ANTONIO ORBE, S.J., «Sobre los inicios de la Teología. Notas sin importancia», en *Estudios Eclesiásticos*, 1981, 689-704. «*El problema del unde malum, y las obligadas respuestas al mismo, no podía ser obviado por la primera sistematización teológica cristiana. El cristianismo naciente construye su antropología (lo que equivale a decir: su teología) sobre el humus del pensamiento judío y helénico; y tanto a unos como a otros les preocupó hondamente la lacerante constatación de la naturaleza distorsionada, hasta el punto de constituirse en el tema decisivo y primero de las antropologías, tanto filosóficas como teológicas [...] Para advertir la importancia del problema del mal basta con asomarse a cualquier página de la abigarrada teología de los primeros siglos. No podía ser de otro modo; de forma directa o indirecta el tema emerge en conexión con el tratamiento de las grandes preocupaciones existenciales, objeto de la teología y de las filosofías: Dios y el mundo, la relación entre ambos, y la identidad o semejanza de las dos realidades primeras necesarias para el establecimiento de una cosmovisión y, sobre todo, de una antropología*» (EUGENIO ROMERO-POSE, o. c. en esta misma nota, p. 302). Una introducción sucinta a la cuestión del mal en la época patrística, puede verse en A. D. SERTILLANGES, O. P., *El problema del mal (Historia)*, (Col. «Pax Romana»), Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, 1951, pp. 241-258.

<sup>181</sup> «*En la encrucijada del judaísmo y el helenismo la teología cristiana, tanto ortodoxa como heterodoxa, heredera de las tradiciones veterotestamentarias, sitúa el enigma del mal en el centro de la antropología. Y decir antropología equivale a afirmar que la exposición del problema del mal (y de su paralelo, el pecado) y sus consecuencias se sitúa en el corazón mismo de la teología. En ningún período histórico antropología y teología estuvieron tan íntimamente unidos.*

*En otros términos, el problema del mal comprometía de lleno el concepto de Dios Creador, la aparición u origen de la materia (del mundo) y del hombre, la historia de la salvación y su término final. Es decir, la teología tenía que tender a una recta comprensión de la protología, puesto que ésta condicionaba las respuestas acerca de la consumación final del hombre*» (EUGENIO ROMERO-POSE, o. c. en nota 180, pp. 303-304).

<sup>182</sup> «*Nos lo corrobora [la importancia del problema del mal] una noticia transmitida por Eusebio de Cesarea, quien nos refiere que el antignóstico Máximo escribió una obra —hoy perdida— Sobre el problema del origen del mal y De cómo*

maniqueístas, los Padres de la Iglesia orientaron sus esfuerzos en orden a la superación de la afirmación de la *sustancialidad del mal y el conflicto (eterno) de dos primeros principios contrarios: uno bueno y otro malo*<sup>183</sup>.

En la patrística griega, los apologetas afirman con claridad que *Dios no puede ser el autor del mal físico y tampoco del mal moral, originado por la libre voluntad del hombre*<sup>184</sup>. Pronto consideran los padres griegos el carácter negativo del mal, en tanto que carencia de bien o carencia del ser<sup>185</sup>, como señala Orígenes<sup>186</sup>. Con la afirmación de que el mal no es una sustancia ( $\exists \leftrightarrow \Phi : \forall$ ), se justifica la no autoría divina del mal, tal y como aparece en Metodio y Atanasio<sup>187</sup>. En la misma línea —y con una doctrina más elaborada— se sitúa Basilio, en quien encontramos una homilía dedicada expresamente a esclarecer *que Dios no es el autor del mal*<sup>188</sup>.

La misma consideración del mal como privación desarrolla Gregorio de Nisa<sup>189</sup>, indicando igualmente, en su *Gran catequesis*, que Dios no constituye la causa de los males<sup>190</sup>.

Entre los padres latinos, en la reflexión sobre el mal, antes de Agustín destacan San Ireneo y San Ambrosio. El obispo de Lyon insistirá, contra los gnósticos, en que la

la materia es creada. *Problema, añade el obispo de Cesarea, famosísimo entre los herejes. Si esta cuestión fue famosa entre los heterodoxos, se entiende —a fortiori— que los eclesiásticos hayan terciado en la polémica*» (ibidem, pp. 302-303).

<sup>183</sup> Cf. S. FOLGADO FLÓREZ, *Mal*, en DPAC, vol. II, p. 1338. «**Gnósticismo y maniqueísmo. Constituyen el contrapunto ideológico más inmediato de la doctrina de los padres sobre el mal. Para defender la metafísica neoplatónica, el gnosticismo intenta hacer concordar la existencia de un Dios trascendente con la existencia del mundo sensible. Por sistema, los gnósticos (Valentín, Basíides, Marción...) tienen una concepción pesimista de la materia, fuente del mal y ella misma, por su naturaleza, mala. No viene de Dios, sino de uno de los elementos intermedios del proceso emanatístico de las cosas. El hombre consta de dos elementos: uno bueno y espiritual, otro malo y material. Tal dualismo es profesado por el maniqueísmo con su ontología de los dos reinos: el reino de la luz y el reino de las tinieblas. Desde la eternidad coexisten dos principios supremos opuestos entre sí. Cada uno de ellos gobierna su orden y en su ámbito. En la esfera de la luz reina el principio del bien; en la esfera de las tinieblas domina el principio del mal que no es otra cosa sino materia, división, iniquidad. En el mundo se mezclan el bien y el mal, y las partículas luminosas se mueven envueltas en la materia. Se trata, pues, del más riguroso dualismo propiamente teológico**» (ibidem). Si se considera que Dios es el autor de todos los seres, y, por tanto, también del mal, entonces no es bueno; por otra parte, resultaría que Dios no es absoluto si se afirmara que, la procedencia del mal, se encuentra en una materia eterna de la cual él no es responsable; cf. CHARLES JOURNET, *El mal (estudio teológico)*, (Col. «Biblioteca de Teología», n. 3), Madrid, Rialp, 1965, p. 20.

<sup>184</sup> S. FOLGADO FLÓREZ, *Mal*, en DPAC, vol. II, p. 1338.

<sup>185</sup> Cf. ibidem.

<sup>186</sup> Para conocer más la reflexión de Orígenes en torno a la cuestión del mal, puede verse: ADELE MONACI CASTAGNO, *Mal*, en ID., (dir.), *Diccionario de Orígenes. La cultura, el pensamiento, las obras*, (Col. «Diccionarios MC. Formato Breviario», n. 7), pp. 531-533; A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 180, pp. 247-251.

<sup>187</sup> «A su vez, frente al siempre inquietante dilema de si Dios es el autor de [sic] mal o si éste proviene de una materia eterna, de la que Dios no sería responsable, Metodio, obispo de Olimpo, resume su punto de vista diciendo que el mal no es una sustancia (oúsia) (De lib. Arbitrio: PG 18, 256). El problema, que reaparece con Atanasio (Orat. contra Gentes 6), encuentra una formulación más precisa en Basilio» (S. FOLGADO FLÓREZ, *Mal*, en DPAC, vol. II, p. 1338).

<sup>188</sup> Ibidem, p. 1339.

<sup>189</sup> «En el mismo sentido [que Basilio] habla Gregorio de Nisa: los defectos son privación (stéresis) de cualidades antes poseídas. Dios es autor de lo que existe, no de lo que no existe; de la vista, no de la ceguera. El jamás es la causa de los males (Orat. catechetica 6-7)» (ibidem, p. 1339).

<sup>190</sup> «Ninguna producción de mal tiene su principio en la voluntad de Dios, pues nada se le podría reprochar a la maldad si ella pudiera dar a Dios el título de creador y padre suyo. Sin embargo, de alguna manera el mal nace de dentro, producido por el libre albedrío, siempre que el alma se aparta del bien» (GREGORIO DE NISA, *La Gran catequesis*, V, 11, (Col. «Biblioteca de Patrística», n. 9), Madrid, Editorial Ciudad Nueva, [1994], 2ª ed., p. 66); «Dios es ajeno a toda causalidad del mal, pues Él es el Dios hacedor de lo que existe y no de lo que no existe: el que creó la vista y no la ceguera; el que inauguró la virtud y no la privación de la virtud» (ibidem, VII, 4, p. 75); Cf. CHARLES JOURNET, o. c. en nota 183, p. 21. Una síntesis de la teología espiritual patrística oriental puede verse en TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *La espiritualidad del oriente cristiano. Manual sistemático*, (Colección «Orientale Lumen»), [Burgos], Monte Carmelo, [2004], pp. 173-181.

fuente del mal no reside en el Creador<sup>191</sup>; tenemos constancia de que escribió una carta dedicada expresamente al tema, titulada *Que Dios no es el autor de los males*<sup>192</sup> (escrito que, sin embargo, no ha llegado hasta nosotros)<sup>193</sup>. Por su parte, San Ambrosio habla de mal como carencia de bien<sup>194</sup>, señalando también la no autoría divina del mal<sup>195</sup>.

La sensibilidad e interés que el obispo de Hipona mostró por el problema del mal, así como la importancia de su doctrina, no tiene parangón en toda la teología patristica. Los padres posteriores apenas añadirán nada a la doctrina ya establecida con él.

### 3.2. *Buscaba pues yo de dónde viene el mal*<sup>196</sup>. San Agustín, un itinerario jalonado por la pregunta por el mal

La doctrina sobre el mal en la primera teología cristiana, alcanzará con San Agustín su mejor elaboración<sup>197</sup>. Eslabón de una misma cadena con Orígenes, Metodio, Atanasio, Basilio y Ambrosio<sup>198</sup>, Agustín sacará plenamente a la luz la definición del mal en tanto que privación de bien, como lo expresa en *Confesiones* y en *De Civitate Dei*:

*El mal no es sino una privación de bien*<sup>199</sup>. *El mal sobre cuya naturaleza y procedencia investigaba yo no puede ser una sustancia, ya que si lo fuera sería buena [...] Vi pues de manera manifiesta que tú todo lo*

<sup>191</sup> «Ireneo acusa a los gnósticos. Primero: de oscurecer, y hasta negar, la bondad de Dios al considerar la materia y su fabricación producto de la ignorancia, de la penuria, de la degradación demiúrgica. Segundo: les acusa del desprecio de la materia, de la condenación de lo visible. Y de que no disociasen —por temor a rupturas con la filosofía— el problema del mal, del problema del origen de la materia. Se trata de dos problemas distintos y separables. El mal no es creatural, no tiene su origen en el Creador y el unde malum es tan misterioso como el unde materiam. El querer solucionar el enigma del unde malum a partir de la explicitación de lo inenarrable —el de dónde la materia— está abocado a consecuencias teológicas irreparables. Ireneo, abundando en las defensas de la bondad de Dios y de la bondad de la materia creada, añade sin paliativos que nada sabemos sobre lo que motivó la opción angélica, inicio de la distorsión existente en la creación» (EUGENIO ROMERO-POSE, o. c. en nota 180, p. 314); cf. ANTONIO ORBE, S.J., *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus haereses»*, Madrid, BAC, 1987, vol. II, pp. 196-198. San Ireneo apuntará a una iluminación del problema del mal desde una consideración global de la historia (desde la teología de la historia), siendo deudor, en esta perspectiva, de Teófilo Antioqueno y de Justino (cf. EUGENIO ROMERO-POSE, o. c. en nota 180, pp. 319-329).

<sup>192</sup> Cf. ANTONIO ORBE, S.J., *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, (Col. «Verdad e imagen», n. 105), Roma – Salamanca, Editrice Pontificia Universita Gregoriana – Ediciones Sígueme, 1988, p. 150.

<sup>193</sup> Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* V, 20, Madrid, BAC, 1997, vol. I, p. 324; cf. EUGENIO ROMERO-POSE, Eugenio, o. c. en nota 180, p. 303.

<sup>194</sup> Cf. S. FOLGADO FLÓREZ, *Mal*, en DPAC, vol. II, p. 1339.

<sup>195</sup> Cf. CHARLES JOURNET, o. c. en nota 183, pp. 21-22. «¿Por qué dicen que Dios ha creado el mal, siendo así que los contrarios y los opuestos no engendran sus contrarios? Ni la vida engendra la muerte, ni la luz las tinieblas... Si, pues, de una parte, el mal no carece de principio, porque sería una cosa increada, y si, de otra, Dios no lo ha hecho, ¿de dónde recibe su naturaleza? Porque ninguna persona sensata niega que haya males en este mundo... Resulta de lo que hemos dicho que el mal no es una sustancia viva, sino una perversión del espíritu y del alma» (SAN AMBROSIO, *Hexamerón*, 8, 30-31; PL XIV, col. 139-140 (texto y referencias tomadas de la obra de Journet indicada al principio de esta nota, p. 22)).

<sup>196</sup> SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, VII, 5, 7, (Col. «Maestros», n. 10), Madrid, San Pablo, [1998], p. 250.

<sup>197</sup> «La definición del mal ha sido sacada a la luz plenamente por San Agustín [...] es justamente él quien "en el curso de la larga polémica que le ha enfrentado con sus antiguos correligionarios maniqueos ha dado su expresión más profunda y más elaborada a esta doctrina clásica de la no sustancialidad del Mal. Esta doctrina no era para él un problema de escuela, planteado especulativamente; la ha vivido y dolorosamente descubierto en los difíciles debates interiores que le han conducido, tardíamente, pero en plena madurez de su genio, del dualismo de su juventud a la aceptación de la fe ortodoxa"» (CHARLES JOURNET, o. c. en nota 183, pp. 23-24).

<sup>198</sup> Cf. S. FOLGADO FLÓREZ, *Mal*, en DPAC, vol. II, p. 1339; CHARLES JOURNET, o. c. en nota 183, p. 23.

<sup>199</sup> SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, III, 7, 12, o. c. en nota 196, p. 140.

*hiciste bueno, y que no existe sustancia alguna que tú no hayas hecho*<sup>200</sup>. Ninguna naturaleza es un mal, no siendo este nombre sino la privación del bien<sup>201</sup>.

Hasta tal punto son importantes sus vastas aportaciones<sup>202</sup>, que Monseñor Charles Journet indica que el obispo de Hipona podría ser calificado como *el Doctor del problema del mal*<sup>203</sup>.

Hay que señalar que no constituyó, para Agustín, tan sólo una cuestión especulativa, sino también una búsqueda dolorosa en medio de la propia experiencia personal<sup>204</sup>. En efecto, ya desde su juventud se sintió interesado por el tema, siendo el mal una de *las cuestiones que persistentemente se le planteaban*<sup>205</sup>, de una manera predominante. En las *Confesiones* ha dejado constancia de los múltiples interrogantes que se suscitaban, insistentemente, en su interior<sup>206</sup>. Tal fue la sensibilidad y

<sup>200</sup> Ibidem, VII, 12, 18, p. 265.

<sup>201</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XI, 22, en *Obras completas de San Agustín*, Madrid, BAC, 2000, vol. XVI, 5ª ed., p. 723.

<sup>202</sup> «La explicación que da Agustín del problema del mal llega finalmente a abarcar casi toda la extensión de sus escritos, porque él fue percatándose cada vez más de las ramificaciones de este tema» (G. R. EVANS, *Mal, El*, en ALLAN D. FITZGERALD, (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, (Col. «Diccionarios MC. Gran formato», n. 2), Burgos, Monte Carmelo, [2001], p. 825).

<sup>203</sup> CHARLES JOURNET, o. c. en nota 183, p. 24.

<sup>204</sup> Cf. el texto citado en la nota 197.

<sup>205</sup> G. R. EVANS, *Mal, El*, en *Diccionario de San Agustín*, o. c. en nota 202, p. 825.

<sup>206</sup> Así puede constatarse en el *Libro VII*, donde, hasta el capítulo 11, expone —entre otros temas— su búsqueda de solución al problema (a partir del capítulo 12 inclusive, comienza a mostrar la respuesta que él da como solución):

*«Es cierto que con toda firmeza creía yo que tú, Señor y creador de nuestras almas, de nuestros cuerpos y de todo cuanto existe, eras incontaminable e invariable y en ninguna manera mudable; pero, fuera lo que fuese, no creía tener que investigar la naturaleza del mal en forma que me viera forzado a tener como mudable al Dios inmutable, no fuera que me convirtiera yo mismo en el mal que investigaba.*

*Mi investigación se basaba en la absoluta seguridad de que era falso lo que decían aquellos de los que con toda su fuerza huía mi ánimo, pues los veía llenos de malicia mientras investigaban la naturaleza del mal; pues creían que tu sustancia era más capaz de padecer el mal que no ellos de cometerlo.*

*Ponía pues todo mi empeño en comprender lo que oía decir a algunos, que en el libre albedrío de la voluntad humana está la causa de que hagamos el mal, y que cuando lo padecemos es por la rectitud de tus juicios. Sin embargo no conseguía ver esto con entera claridad [...]*

*Entonces, cuando yo quería algo o no lo quería, seguro estaba de que no había en mí otra cosa que esta voluntad; y con esto advertía ya claramente que la causa del mal estaba en mí. Y cuando arrastrado por la pasión hacía algo contra mi propia voluntad, tenía la clara impresión de que más que hacerlo lo padecía: y que en ello había más que una culpa, una pena; y, siendo tú justo, convenía que esa pena no fuera injusta.*

*Pero me volvía con insistencia el pensamiento: ¿Quién me hizo? ¿No fue mi Dios, que no sólo es bueno sino que es el Bien? ¿De dónde pues me viene este querer el mal y no querer el bien, de manera que tenga que ser castigado? Si todo yo procedo de un Dios de dulzura, ¿quién fue el que puso y plantó en mí estas semillas de amargura? Si fue el diablo quien lo hizo, ¿quién hizo al diablo? Y si él de ángel bueno se convirtió en demonio por obra de su mala voluntad, ¿de dónde le vino a él esa voluntad mala que lo convirtió en demonio cuando todo él, como ángel, salió bueno de la mano de Dios?» (SAN AGUSTÍN, o. c. en nota 196, VII, 3, 4-5, pp. 247-248).*

*«Y como es del todo cierto y segurísimo que lo incorruptible es mejor que lo corruptible, es evidente que si fueras corruptible este sería el punto preciso en que te debía buscar, y colegir de eso luego de dónde puede proceder el mal. Es decir, de dónde proviene la corrupción que, ciertamente, de ti no puede venir.*

*Es, pues, imposible que la corrupción pueda de alguna manera violar a nuestro Dios; por ninguna voluntad, por ninguna necesidad, por ningún caso imprevisto. Porque él es Dios, y lo que para sí mismo quiere es bueno. Ni puede verse sin su poder, y sólo sería mayor si fuera posible que Dios fuera mayor que Él mismo, ya que la voluntad y el poder de Dios son Dios mismo. ¿Y qué puede tomarte de improviso a ti, que todo lo sabes; a ti, que conociendo las cosas las pusiste en el ser?*

*Y después de todo: ¿Para qué tantas palabras para demostrar la incorruptibilidad de la sustancia de Dios, si es del todo evidente que si fuera corruptible no sería Dios?» (ibidem, VII, 4, 6, p. 249).*

*«Buscaba pues yo de dónde viene el mal, pero no buscaba bien, y no veía lo que de malo había en mi búsqueda [...]. Así me imaginaba yo tu creación; finita, pero llena de ti, y tú, infinito. Y me decía: así es Dios, y todo esto es lo que Dios creó. Dios es bueno, y mucho, muchísimo más excelente que todo eso. Y siendo Él bueno, creó buenas todas las*

preocupación profundas que Agustín experimentó hacia el problema del mal, que llega a hablar de su propia búsqueda en términos de *tormentos, dolores de parto, desolación interior, agitación y tumulto del alma, devoradores preocupaciones*, en medio de una fuerte soledad:

*Toda esta barahúnda de pensamientos agitaba mi alma, me deprimía y me dejaba ahogado<sup>207</sup>. Tales cavilaciones resolvía yo penosamente en mi corazón atenazado por devoradoras preocupaciones y por el temor a la muerte<sup>208</sup> [...] seguía yo agitando en mí el problema del mal. ¡Qué tormentos pasó mi corazón, Señor, qué dolores de parto! Pero tu oído estaba atento sin que yo lo supiera, y mientras yo buscaba en silencio clamaba a tu misericordia con fuertes voces mi desolación interior.*

*Mis padecimientos no los conocía nadie sino tú, pues era bien poco lo que mi lengua hacía llegar al oído de mis más íntimos amigos. ¿Cómo podían ellos sospechar nada del tumulto de mi alma, si para describirlo no me hubiera bastado ni el tiempo ni las palabras?<sup>209</sup>*

El itinerario personal del joven Agustín por distintos sistemas religiosos, estuvo jalonado —en gran medida— por el anhelo de encontrar una respuesta satisfactoria a tal enigma<sup>210</sup>.

Tras varios años de adhesión a las doctrinas maniqueístas, Agustín se sintió insatisfecho intelectualmente, y se desplazó a Italia, estableciéndose en Milán. Allí quedó cautivado por la predicación del obispo Ambrosio (a quien no dejará de remitirse hasta el final de sus días)<sup>211</sup>, quien, al hilo del libro del Génesis, fue comentando ciertas cuestiones que habían supuesto precisamente una lucha interna para Agustín, entre ellas, el mal<sup>212</sup>.

Convertido, ya, al Cristianismo, reorientó sus ideas sobre la cuestión del mal, considerándolo —según ya hemos señalado— como privación de bien, esclareciendo su no sustancialidad, y relacionándolo con el pecado, a la vez que desvinculándolo de Dios<sup>213</sup>. En efecto, el pecado *proporcionó a Agustín una causa del mal, que no residía en un Dios enteramente bueno y que, por tanto, era incapaz del mal*<sup>214</sup>. El pecado es un *movimiento hacia*

---

*cosas; ved aquí cómo las circunda, las contiene y las llena. Pero, ¿dónde está pues el mal, de dónde procede y por qué caminos nos llega? ¿Cuál es su raíz y cuáles las semillas que lo engendran? ¿O será acaso que el mal en sí no existe? Pero, ¿cómo, entonces, podemos temer y precavernos de algo que no existe? Puede ser que nuestro mismo temor sea vano; pero entonces el temor es un mal que sin causa nos aflige y nos hiere en el corazón. Un mal tanto más grande cuanto que no hay nada que temer, y sin embargo tememos. Y entonces, o es realmente malo lo que tememos, o lo hacemos malo nosotros porque lo tememos. ¿De dónde viene, pues? Dios hizo todas las cosas. Bueno es Él y buenas son ellas. Él es el bien supremo, ellas son bienes inferiores; pero de todos modos bueno es el creador y buena es la creación. ¿De dónde, entonces, viene el mal? ¿Acaso en la materia que hizo el mundo había una parte mala y Dios formó y ordenó el mundo pero dejándole una parte de aquella materia que no convirtió en bien? Pero una vez más, ¿por qué? ¿Acaso no podía, siendo omnipotente, mudar y convertir aquella materia para que nada quedara de ella? Y por último: ¿Por qué quiso formar algo con esa materia en lugar de hacer con su omnipotencia que esa materia no existiera? Porque ella podía no existir sin su voluntad. Y si la materia es eterna, ¿por qué la dejó estar así por tan dilatados espacios de tiempo para luego sacar algo de ella? O bien, si quiso con una voluntad repentina hacer algo, ¿por qué en su omnipotencia no hizo que esa materia no existiese para ser Él el único ser verdadero, sumo e infinito bien? Y si no era conveniente que el ser sumamente bueno dejara de crear otras cosas buenas, ¿por qué no redujo a la nada aquella materia, que era mala, para sustituirla por otra buena de la cual sacara todas las cosas? Porque no sería omnipotente si no fuera capaz de crear algo bueno sin ser ayudado por una materia no creada por Él» (ibidem, VII, 5, 7, pp. 250-252); «seguía yo preguntándome con insistencia de dónde procede el mal, y no encontraba solución alguna.» (ibidem, VII, 7, 11, p. 257).*

<sup>207</sup> Ibidem, VII, 3, 5, p. 248.

<sup>208</sup> Ibidem, VII, 5, 7, p. 252.

<sup>209</sup> Ibidem, VII, 7, 11, p. 257.

<sup>210</sup> Cf. G. R. EVANS, *Mal, El*, en *Diccionario de San Agustín*, p. 825.

<sup>211</sup> Cf. CHARLES JOURNET, o. c. en nota 183, p. 23.

<sup>212</sup> Cf. G. R. EVANS, *Mal, El*, en *Diccionario de San Agustín*, o. c. en nota 202, pp. 826-827.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 827. Correlativamente a los diferentes tipos de bienes, respecto de los cuales el mal es privación, Agustín distinguirá diversos tipos de males, cf. S. FOLGADO FLÓREZ, *Mal*, en DPAC, vol. II, p. 1339.

<sup>214</sup> G. R. EVANS, *Mal, El*, en *Diccionario de San Agustín*, o. c. en nota 202, p. 827. «El mal moral es un desorden,

la *no-existencia*<sup>215</sup>, en tanto que supone un apartarse del bien, propiedad de todo lo que existe; no hay, en consecuencia, una «causa positiva» en la inclinación de la voluntad hacia el mal<sup>216</sup>. También en *De libero arbitrio*<sup>217</sup> explica Agustín que Dios no puede ser el autor del mal, puesto que el mal es «nada», y Dios, Ser Supremo, es autor de las cosas que son algo<sup>218</sup>.

En relación con todo ello, Agustín irá abordando otros aspectos relacionados con el tema tales como la providencia<sup>219</sup>, la gracia divina y la libertad humana. En *De libero arbitrio* afirmará que la presciencia divina no constituye una fuerza que impulsa de manera irresistible, ya que cuenta con la voluntad de la criatura racional<sup>220</sup>. El posible conflicto entre la existencia del pecado y el mal en el mundo —contrarios, ciertamente, a la voluntad del Creador—, y el gobierno del mismo mundo por parte de Dios omnipotente y providente, quedará superado remitiendo a la sabiduría divina, que llega incluso a sacar bienes de los males, y ha considerado mejor actuar así que anular la libertad humana<sup>221</sup>.

### 3.3. Referencias sobre el sufrimiento en los Padres

Sobre el sufrimiento en sí, parece haber menos referencias explícitas que acerca del mal, en los escritos que nos han llegado de los Padres<sup>222</sup>.

En la época pre-nicena, Basíides, profesor de Alejandría, escribió un comentario evangélico (*Exegetica*)<sup>223</sup> que contiene varios pasajes en que se aborda el

*un defecto de conveniencia entre el ejercicio de la libertad y el hombre mismo; no es una sustancia, sino un accidente, un modo de comportarse del ser libre (Rectract. I, 2; De lib. arbitrio I, 1; De civ. Dei XII, 6). De todo esto se deduce el origen o causa del mal. Que no es de ninguna manera atribuible a Dios, porque la causa creadora del ser de todo cuanto existe no puede ser, al mismo tiempo el principio del no ser. Ser y mal se contradicen como el ser y el no-ser (De mor. manich. II, 2-5; De div. Quaest. LXXXIII, 6)» (S. FOLGADO FLÓREZ, *Mal*, en DPAC, vol. II, p. 1339).*

<sup>215</sup> G. R. EVANS, *Mal, El*, en *Diccionario de San Agustín*, o. c. en nota 202, p. 830.

<sup>216</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>217</sup> Cf. *De libero arbitrio* 3, 1, 1.

<sup>218</sup> Cf. G. R. EVANS, *Mal, El*, en *Diccionario de San Agustín*, o. c. en nota 202, p. 830. No obstante, a Agustín no se le pasó por alto la dificultad de comprender *cómo algo que no existe puede ejercer tan poderosa influencia en el mundo*, cf. *ibidem*, p. 827.

<sup>219</sup> Cf. *ibidem*, pp. 828-829. Para profundizar en ello puede verse: VIRGILIO PACIONI, O.S.A., *Providencia*, en *Diccionario de San Agustín*, o. c. en nota 202, pp. 1101-1103.

<sup>220</sup> G. R. EVANS, *Mal, El*, en *Diccionario de San Agustín*, o. c. en nota 202, p. 830; *De libero arbitrio* 3, 3, 8. En relación con todo ello, conviene, finalmente, aclarar que, al contrario de tal y como se ha entendido muchas veces, no hay en Agustín una doctrina de la doble predestinación. Aun siendo predestinacionista, el obispo de Hipona sólo habla de la predestinación que Dios realiza en orden a la salvación, y no de cara a la perdición; los que se pierden son ellos mismos los que se condenan. Así lo expone el profesor José Antonio Galindo, especialista en la doctrina de nuestro santo, en una obra referida expresamente al tema del mal: «*Dios no predestina a nadie al pecado. Dice en una obra del año 411: "El alejarnos de Dios es cosa nuestra; y en esto consiste la mala voluntad"*», JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, o. c. en nota 179, p. 85. En dicha página y las sucesivas, deshace el autor el malentendido (aún hoy presente en autores como Juan Antonio Estrada, según Galindo) respecto a la doble predestinación en San Agustín.

<sup>221</sup> Cf. JOSÉ A. GALINDO RODRIGO, *La inteligencia humana ante Dios*, en JOSÉ OROZ RETA – JOSÉ A. GALINDO RODRIGO, (dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Valencia, Edicep, [1998], T. I, pp. 568-576. Para seguir profundizando sobre el tema, puede consultarse también el artículo: R. P. SATURNINO ÁLVAREZ, O. S. A., *Iniciación al problema del mal en San Agustín*, en *Semanas Españolas de Filosofía*, Madrid, Instituto «Luis Vives» de Filosofía - C. S. I. C., 1955, pp. 379-411; A. D. SERTILLANGES, O. P., en o. c. en nota 180, pp. 251-258.

<sup>222</sup> El DPAC, que incluye una voz sobre el mal (como ya se ha podido constatar en las notas precedentes), no incorpora en cambio una voz referente al sufrimiento ni al dolor. En los índices analíticos de JOHANNES QUASTEN, *Patrología*, Madrid, BAC, vol. I, 1984, 3ª ed., y vol. II, 1985, 4ª ed., son más abundantes las referencias sobre el *mal* que sobre el *sufrimiento*, término que ni siquiera llega a aparecer en el volumen siguiente, ANGELO DI BERARDINO, *Patrología*, Madrid, BAC, vol. III, 1986, 2ª ed. (que, sin embargo, sigue conteniendo varias referencias sobre el *mal*).

<sup>223</sup> Cf. JOHANNES QUASTEN, o. c. en nota 222, vol. I, p. 254.

problema del sufrimiento<sup>224</sup>. Poseemos algunos fragmentos de la obra a través de Clemente de Alejandría, quien copió varios de ellos en *Stromata*<sup>225</sup>. Aunque conocemos otros textos de *Exegetica* (a través, también, de otros autores), *no permiten formarnos una idea exacta del sistema doctrinal de Basílides*<sup>226</sup>.

Posteriormente, San Juan Crisóstomo (siendo aún diácono) escribió *Ad Stagiriam a daemone vexatum*, tres libros con la intención de consolar a su amigo Stagirio, monje, quien se encontraba desolado espiritualmente y muy desesperado<sup>227</sup>. En el primero de los libros Crisóstomo habla de la finalidad que tiene la adversidad, y aconseja al monje que descubra la intervención amorosa de la divina Providencia en sus propios sufrimientos<sup>228</sup>. En los dos libros restantes, realiza un recorrido por *la historia del sufrimiento desde Adán hasta San Pablo para probar que precisamente los predilectos de Dios han pasado por las mayores tribulaciones*<sup>229</sup>. Más tarde volverá a escribir otros dos tratados sobre el sufrimiento, en el duro período de su segundo destierro (entre los años 405 y 406): *Quod memo laeditur nisi a se ipso*, y *Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates*<sup>230</sup>. Los dos escritos van dirigidos a los amigos de su patria, en el primero quiere probar que el hombre siempre tiene la posibilidad de evitar lo que le puede dañar<sup>231</sup>; en el segundo trata de consolar ante la triste situación del momento y el futuro incierto (las adversidades sufridas por los justos no deben conducir a dudar del orden divino del mundo, aun cuando no tengamos claridad acerca de las intenciones de Dios)<sup>232</sup>.

Del conjunto de la teología espiritual patristica oriental<sup>233</sup>, analizada por el profesor Tomáš Špidlík<sup>234</sup>, pueden señalarse los siguientes aspectos:

- Los Padres no permanecen indiferentes, más bien al contrario, se muestran sensibles al tema, *experimentaron trágicamente la realidad del sufrimiento humano y buscaron comprender su significado*<sup>235</sup>.

<sup>224</sup> Ibidem.

<sup>225</sup> Ibidem; cf. *Stromata*, IV, XII, 81,1-88,5 (puede consultarse el texto en castellano en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, (Col. «Fuentes Patristicas», n. 15), Madrid – Bogotá – Buenos Aires – México – Montevideo – Santiago, Ciudad Nueva, [2003]).

<sup>226</sup> JOHANNES QUASTEN, o. c. en nota 222, vol. I, p. 254.

<sup>227</sup> Cf. JOHANNES QUASTEN, o. c. en nota 222, vol. II, p. 520.

<sup>228</sup> Ibidem.

<sup>229</sup> Ibidem.

<sup>230</sup> Cf. ibidem.

<sup>231</sup> «En su famoso opúsculo Nadie puede sufrir perjuicio más que por su culpa, Juan Crisóstomo se sirve como trasfondo y forma de su doctrina de Crisipo y de Epícteto, pero la sitúa en el contexto cristiano de una experiencia vivida de la providencia divina, porque “con la gracia de Dios” nadie puede hacernos infelices.

La tesis del opúsculo se puede resumir así: 1) el sabio no sufre injusticia ni daño mientras conserve su integridad moral gracias a la constancia de su voluntad; 2) si el sabio sufre realmente un perjuicio, es por causa de una negligencia de su parte, y entonces deja de ser sabio; 3) el verdadero sabio, lejos de sufrir un perjuicio real, saca, al contrario, ganancia y provecho moral de los daños que le hacen; 4) aquel que sufre un daño es en realidad un hombre insensato e injusto que causa injuria al sabio.

En resumen, leemos aquí la firme convicción de que el único mal es el pecado y que el pecado depende únicamente de nuestra libre elección» (TOMÁŠ ŠPIDLÍK, o. c. en nota 190, pp. 180-181).

<sup>232</sup> Cf. JOHANNES QUASTEN, o. c. en nota 222, vol. II, p. 520.

<sup>233</sup> No he hallado una síntesis análoga respecto de los Padres de Occidente.

<sup>234</sup> Cf. TOMÁŠ ŠPIDLÍK, o. c. en nota 190, pp. 173-181.

<sup>235</sup> Ibidem, p. 174. En relación con el mal, desde una perspectiva existencial también, «como ascetas, los Padres profesan el deber de combatir al Maligno y, unidos a Cristo, de liberar al mundo del mal» (ibidem).

- En la experiencia del sufrimiento, el hombre tiene la tentación de reprochar el mal a Dios, pero *no es Dios el autor del mal, todo lo que procede de su mano, dice Basilio en una famosa homilía, es expresión de la bondad divina*<sup>236</sup>.
- En el libre albedrío y la voluntad humana se encuentra el origen de los sufrimientos: *eligiendo al mal, el hombre se ha convertido en el autor de su propia destrucción y de las catástrofes que asaltan el mundo*<sup>237</sup>.
- En el caso de los justos (los Padres distinguen entre el sufrimiento de los pecadores y el de los justos)<sup>238</sup>, los sufrimientos son considerados como demostración del valor de un auténtico cristiano<sup>239</sup>. Además, constituyen un motivo de recompensa (para el propio creyente), a la vez que una enseñanza para el mundo (la situación más clásica será el martirio)<sup>240</sup>. La razón de todo ello reside en Aquel con quien los cristianos han de configurarse, Cristo, en cuyos sufrimientos alcanzó su culmen la economía divina<sup>241</sup>.

### 3.4. La pasión del Dios impassible. Dolor de Dios en los Padres de la Iglesia

*Esto es lo que me parece a mí que tenemos que sentir sobre el Salvador. Descendió a la tierra compadecido del género humano; sufrió nuestros sufrimientos antes de padecer en el mundo y de dignarse asumir nuestra carne. Si no hubiera padecido, no se hubiera dignado tomar nuestra forma de vida humana. Primero padeció, luego descendió y fue visto. ¿Cuál es esa pasión que ha padecido por nosotros? La pasión de la caridad (charitas est passio). Y el mismo Padre y Dios del Universo, longánime, misericorde y conmisericordador en extremo, ¿no ha padecido también en alguna forma? ¿O ignoras que, cuando realiza el proyecto divino de salvación, padece la pasión humana? Por ello Dios soporta nuestras costumbres, como el Hijo porta nuestras pasiones. El mismo Padre no es impassible (ipse Pater non est impassibilis). Si se le invoca, se apiada y compadece, padece algo de caridad y tiene lugar en aquellas cosas, en las cuales según la magnitud de su naturaleza no puede ser y por nosotros soporta nuestros sufrimientos... Dios se compadece apiadándose: no carece de entrañas*<sup>242</sup>.

Este texto de Orígenes, máximo exponente, posiblemente, de la afirmación del dolor de Dios en la Teología Patrística, se ha convertido en referencia frecuente al aludir al sufrimiento de Dios<sup>243</sup>.

<sup>236</sup> Cf. *ibidem*, p. 175.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> Cf. *ibidem*, p. 176.

<sup>239</sup> Cf. *ibidem*, p. 178.

<sup>240</sup> Cf. *ibidem*. San Juan Crisóstomo llegará a señalar, también, los beneficios que se derivan aun de aquellos sufrimientos que no provienen de sufrir por causa de Dios (cf. *ibidem*).

<sup>241</sup> *Ibidem*, pp. 178-179.

<sup>242</sup> ORÍGENES, *Homilía in Ezechielem*, VI, 6 (tomado de OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Sobre la muerte*, (Col. «Verdad e imagen», n. 157), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p. 35 (PG 13, 714-715); COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998, p. 260).

<sup>243</sup> A modo de ejemplo, además de las obras citadas en la nota anterior, puede verse: HANS URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, Madrid, Ediciones Encuentro, [1997], vol. 5, pp. 218-219; JÜRGEN MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, (Col. «Verdad e imagen», n. 80), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1986, 2ª ed., pp. 38-39; WALTER KASPER, *El Dios de Jesucristo*, (Col. «Verdad e imagen», n. 89), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1986, 2ª ed., pp. 222-223; GIBERT GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, (Col. «Biblioteca Herder»), [Barcelona], Herder, [2001], p. 400; SANTIAGO DEL CURA ELENA, «El "sufrimiento" de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales», en *Revista Española de Teología*, 1990, 351; LUIS F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, (Col. «Agape», n. 19), Salamanca, Secretariado Trinitario, [1998], p. 392; RANIERO CANTALAMESA, *La vida en el señorío de Cristo*, Valencia, Edicep, [1998], pp. 123-124; RANIERO CANTALAMESA, *Un himno de silencio. Meditaciones sobre el Padre*, (Col. «Agua viva», Serie B), [Burgos], Monte Carmelo, [2001], 2ª ed., p. 197; JEAN LAFRANCE, *Mi vocación es el amor. (Santa Teresa de Lisieux)*, (Col. «Logos», n. 27), Madrid, Editorial de Espiritualidad, [1985], p. 42.



No es, sin embargo, esta postura la más generalizada, al menos a primera vista, entre los Padres, quienes acentúan fuerte y mayoritariamente la impasibilidad (*apatheia*) divina<sup>244</sup>. A pesar de ello, no resulta fácil determinar el tenor fundamental del conjunto de los Padres al respecto, pues la existencia o no de una auténtica convicción en ellos acerca de la inmutabilidad de Dios y su incapacidad para el sufrimiento, ha constituido un tema delicado y motivo de debate<sup>245</sup>.

Por un lado, parecería que los Padres no alcanzan a superar un esquema meramente yuxtapositivo y no exento de ambigüedad, defendiendo —casi unánimemente— la «a-patheia» divina, a la vez que manteniendo la revelación bíblica de la «pasión» sufrida por el hombre-Dios Jesucristo<sup>246</sup>. De ahí ciertas expresiones paradójicas tales como *el impasible que padece*<sup>247</sup>.

Sin embargo, desde un análisis profundo que atienda al significado preciso que subyace bajo los términos, sí puede llegar a afirmarse que los Padres *convergen en buena medida hacia una doctrina sostenible acerca del pathos de Dios*<sup>248</sup>. El elemento decisivo para conocer certeramente su doctrina y comprender *por qué acentúan con tanta fuerza la apatheia*<sup>249</sup>, radica en una recta comprensión de lo que los griegos entendían por *pathos*, término polisémico<sup>250</sup>. En la medida en que con *pathos* se hacía referencia a un padecimiento involuntario, impuesto externamente, o en conexión con la naturaleza caída y el pecado, los Padres se opusieron a la existencia de tal *pathos* en Dios, ya que si él ha sufrido ha sido desde una decisión libre, en orden a redimir y sanar al hombre desde dentro<sup>251</sup>.

<sup>244</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 243, p. 216; SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 243, p. 351.

<sup>245</sup> «En tiempos recientes se ha polemizado mucho contra la idea patrística de un Dios inmutable en sí e incapaz de sufrimiento (o de pasión, pathos) alguno. Y se ha razonado, sobre todo, diciendo que los Padres habían importado el concepto de la apatheia o ataraxia divina desde la filosofía griega a otro espacio bíblico del todo diferente. Así, hay que reconsiderar aquí, por principio, varios puntos» (HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 243, p. 214). Von Balthasar va desgranando diversos elementos implicados en la cuestión, en un denso análisis que rebasa nuestra exposición sintética. Cf. el texto y la abundante información que aparece en las notas de su o. c. en esta misma nota, pp. 214-219.

<sup>246</sup> Cf. SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 243, p. 351.

<sup>247</sup> Ibidem.

<sup>248</sup> HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 243, p. 219.

<sup>249</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>250</sup> Cf. Ibidem.

<sup>251</sup> «Se comprenderá por qué los Padres acentúan con tanta fuerza la apatheia de Dios si se cae en la cuenta de qué entienden los griegos por pathos y qué deben mantener alejado tanto de Dios como —en buena medida— también del Hijo hecho hombre. Pero pathos es un término polisémico, por lo que da pie a una pluralidad de aspectos.

a) Pathos puede entenderse como un accidente externo involuntario. Uno así en ningún caso puede ocurrirle a Dios. Si él decide en su libertad padecer como hombre, entonces subyace en su pasión una "acción" más fuerte en virtud de la cual él erosiona el dolor y la muerte, destruyendo con ello a ambos. Esto es el núcleo central del diálogo "Sobre la capacidad e incapacidad de Dios para padecer", atribuido a Gregorio Taumaturgo. Los intensos interrogantes —¿Puede padecer Dios si él lo quiere? ¿No se delimita su voluntad en el caso de que no pueda padecer?— apuntan de antemano a la solución ofrecida por Karl Barth. Si Dios, dice Gregorio, quiere redimir al hombre mediante la libre elección del sufrimiento, entonces él padece de modo impasible; como paciente voluntario, él no está sometido al sufrimiento, sino que está por encima de él.[...]

b) Incluso es posible entender en sentido más fuerte el término pathos considerándolo en una conexión necesaria con el pecado. Entonces es indispensable mantenerlo alejado de Dios y de Cristo. En este sentido apunta ya Atanasio, para el que los pathē constituyen una unidad con la pathorā que penetró en la naturaleza mediante el pecado de Adán, pero de la que nos liberan los padecimientos de Cristo en la carne» (HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 243, pp. 216-217).

«Ciertamente, los Padres subrayan (contra las mitologías paganas) la □Bϙ2γ4∇ de Dios, sin que, a pesar de ello, nieguen su compasión con el mundo que sufre. En ellos, el término □Bϙ2γ4∇ expresa la oposición a Bϙ2≡H, que significa una pasión involuntaria impuesta desde fuera, o también que sea consecuencia de una naturaleza caída. Cuando admiten

Consecuentemente, queda disipada la aparente ambigüedad del pensamiento patrístico, más cercano en su conjunto a la postura de Orígenes de lo que parecía en principio<sup>252</sup>. Con palabras de Von Balthasar podríamos recapitular lo dicho hasta aquí:

*Lo que acabamos de decir ha mostrado de qué modo tan diferenciado piensan y hablan los Padres, y cómo ellos convergen en buena medida hacia una doctrina sostenible acerca del pathos de Dios. Son insuperables las siguientes tomas de postura: en Dios no puede existir pathos en la medida en que éste significa ser golpeado involuntariamente desde fuera. O dicho de forma positiva: Dios (y el Hijo hecho carne) puede ser afectado de forma pasiva sólo en la medida en que esto responde a una decisión libre, activa y precedente de su voluntad. Además, hay que entender en analogía con los afectos humanos las formas de una vitalidad divina eterna (como la compasión, la paciencia, etc.), sin que por eso se postule una "mutabilidad" en Dios<sup>253</sup>.*

Nota.- Faltaría completar esta última parte con algunas alusiones al Concilio de Éfeso<sup>254</sup>, el Concilio II de Constantinopla y la célebre fórmula *Unus de Trinitate passus es*<sup>255</sup>, la controversia teopasquista<sup>256</sup>, el patripasianismo<sup>257</sup>, y la doctrina de la *comunicación de idiomas*<sup>258</sup>. Todo ello atañe, ciertamente, a la cuestión del dolor de Dios,

---

*Bç20 naturales e inocentes (como el hambre o el sueño), los atribuyen a Jesucristo, e incluso a Dios, en cuanto padece juntamente con los hombres. A veces, hablan también de modo dialéctico: Dios padeció en Jesucristo de modo impasible, porque en virtud de una elección libre.»* (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o. c. en nota 242, pp. 260-261).

<sup>252</sup> «Tras las distinciones aportadas aquí por los Padres y que manifiestan con claridad cuánto se distancian de la apatheia de los filósofos griegos, ciertas osadías de Orígenes parecen menos aisladas de lo que cabría pensar a primera vista. Partiendo de la capacidad humana de conmovirse por la necesidad ajena, el alejandrino traslada la passio de la compasión al Hijo eterno: si él no la hubiera sentido en la eternidad por nuestra miseria, no se hubiera hecho hombre ni se hubiera dejado crucificar: "Primum passus est, deinde descendit. Quae est ista quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio." Y del Hijo se sacan conclusiones aplicables al Padre: él, que es magnánimo y misericordioso, ¿no "padece también de alguna manera? En su providencia, tiene que sufrir que los hombres sufran ("passionem patitur humanam"), igual que el Hijo padece nuestras pasiones.» (HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 243, pp. 218-219).

<sup>253</sup> HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 243, pp. 218-219, p. 219.

<sup>254</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o. c. en nota 242, p. 261.

<sup>255</sup> SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 243, p. 355; Cf. MARTÍN GELABERT BALLESTER, *Salvación como humanización. Esbozo de una teología de la gracia*, (Col. «Teología y pastoral»), [Madrid], Ediciones Paulinas, [1985], pp. 110-111.

<sup>256</sup> «Surgida en el siglo V, la controversia teopasquista (del gr. theos, "Dios", y pascho, "padecer") se prolongó durante el siglo siguiente hasta después del segundo Concilio de Constantinopla (553). Como su nombre indica, giraba en torno al concepto del Hijo de Dios sufriendo y muriendo por nosotros. Dado que Dios como Dios no puede sufrir, la unión de las naturalezas divina y humana en la sola persona de Jesucristo justificaba la frase de unos monjes escitas que, visitando Roma quizá el año 519, habían declarado: "Uno de la Trinidad sufrió por nosotros (en la carne [añadido en 534])"» (GERALD O'COLLINS, S. J. – EDWARD G. FARRUGIA, S. J., *Teopasquista (controversia)*, en DAT, p. 393); cf. DH 401, 432; SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 243, p. 355.

<sup>257</sup> «Término de origen latino acuñado (con Patri y passion: "sufrimiento del Padre") por Tertuliano (ca. 160-ca. 220) para designar la forma de monarquianismo que llamamos modalismo, en su campaña contra Práxeas (activo ca. 200), a quien acusaba con ironía de haber expulsado al Espíritu y crucificado al Padre. Otro modalista, Noeto (activo ca. 200), afirmaba que era el Padre quien había nacido y luego sufrido en la cruz» (GERALD O'COLLINS, S. J. – EDWARD G. FARRUGIA, S. J., *Patripasianismo*, en DAT, p. 302). El discurso contemporáneo sobre el dolor de Dios no ignora el riesgo de caer en un patripasianismo, y se distancia del mismo señalando con claridad la distinción real de personas en la Trinidad (cf. SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 243, p. 358).

<sup>258</sup> «Con el significado literal de "comunicación de propiedades", esta expresión designa el intercambio de atributos debido a la unión de la divinidad y la humanidad en la persona del Hijo de Dios encarnado. Ello significa que se pueden predicar de él atributos correspondientes a una de sus naturalezas aun cuando sea mencionado con referencia a la otra, como, por ejemplo, al decir que "el Hijo de Dios murió en la cruz" o que "el Hijo de María creó el mundo" (cf. DH 251). Pero tal método de atribución exige ciertas distinciones, a fin de no confundir las dos naturalezas. Estrictamente en cuanto divino, el Hijo de Dios no murió en la cruz, del mismo modo que el Hijo de María, estrictamente en cuanto humano, no creó el universo» (GERALD O'COLLINS, S. J. – EDWARD G. FARRUGIA, S. J., *Communicatio idiomatum*, en DAT, pp. 75-76). «Según el Concilio de Éfeso (cf. la carta de san Cirilo, dirigida a Nestorio), el Hijo se apropió los dolores infligidos a su naturaleza humana (≠Θ̅γ̅: ΤΦ4Η); los intentos de reducir esta proposición (y otras existentes en la Tradición, semejantes a ella) a mera "comunicación de idiomas" sólo pueden reflejar su sentido íntimo, de modo insuficiente y sin agotarlo. Pero la Cristología de la Iglesia no acepta que se hable formalmente de pasibilidad de Jesucristo según la divinidad» (Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o. c. en nota 242, p. 261).

pero en el ámbito, más bien, de la explicación teológica. Como ya indicamos en la introducción y volveremos a observar en el tercera parte del trabajo, el pluralismo teológico es aquí grande y constituye una cuestión abierta. Por demás, nos ocupamos de la vertiente soteriológica, más que de la explicación teológica, del misterio del sufrimiento de Dios.

## Capítulo 4.- Paternidad de Dios y padecimiento del Hijo en los *Symbola fidei*

A pesar de las dificultades que entraña el conocimiento de la historia y la génesis de los Símbolos<sup>259</sup>, puede señalarse, como momento de referencia, el siglo III, en que acontece una *cristalización litúrgica oficial de la génesis anterior*<sup>260</sup>, desembocando en una estructura ya definitiva y válida para Occidente y Oriente (aunque varíen algunos elementos de contenido, la estructura continuará siendo la misma)<sup>261</sup>.

Reviste importancia acercarnos al conocimiento de la doctrina contenida en estas *síntesis de la fe*<sup>262</sup>, pues en ellas encontramos lo que la Iglesia, desde muy pronto, quiso recoger como *lo esencial de su fe*<sup>263</sup>.

La experiencia del mal y del sufrimiento, suponen un desafío para algunos de los contenidos de fe afirmados explícitamente en los Símbolos<sup>264</sup>. Así lo expresa Juan Pablo II, al comentar el primer artículo, haciéndose eco de interrogantes que afloran en el ser humano, acerca de cómo es posible conciliar la existencia del mal y del sufrimiento con la providencia, la omnipotencia y la solicitud paterna de Dios:

*Puede decirse que en el hombre se interioriza el sufrimiento, se hace consciente y se experimenta en toda la dimensión de su ser y de sus capacidades de acción y de reacción, de receptividad y de rechazo; es una experiencia terrible, ante la cual, especialmente cuando es sin culpa, el hombre plantea aquellos difíciles, atormentados y dramáticos interrogantes, que constituyen a veces una denuncia, otras un desafío, o un grito de rechazo de Dios y de su Providencia. Son preguntas y problemas que se pueden resumir así: ¿cómo conciliar el mal y el sufrimiento con la solicitud paterna, llena de amor, que Jesucristo atribuye a Dios en el Evangelio? ¿Cómo conciliarlas con la trascendente sabiduría del Creador?*<sup>265</sup>

Del contenido de los Símbolos, quizás sea lo referido a la Paternidad de Dios y al padecimiento del Hijo, lo que más luz pueda arrojar sobre nuestro tema.

<sup>259</sup> Cf. BERNARD SESBOUË, S. J., *El contenido de la Tradición: Regla de Fe y Símbolos (siglos II-V)*, en ID., (dir.), *Historia de los dogmas*, Salamanca, Secretariado Trinitario, [1995], T. I, pp. 64-77.

<sup>260</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>261</sup> Cf. ibidem, p. 77.

<sup>262</sup> ClgC 187.

<sup>263</sup> ClgC 186. Más allá de las formas lingüísticas, *la verdad conocida y confesada en los viejos Symbola de la iglesia primitiva no puede ser «cambiada»* (CARDENAL CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Unidad en la fe*, (Col. «Diakonia fidei», n. 5), [Valencia], Edicep, [2001], p. 59), en ellos nos acercamos a ese *algo «permanente e imprescindible» que se manifiesta como la norma normativa de «la historia continuada de la fe»* (ibidem, p. 60), a la —en palabras de Tertuliano— «regula fidei» (cf. ibidem, pp. 60-61). Aun siendo diversas, las profesiones o símbolos de la fe que han ido surgiendo en la Iglesia, en relación con los distintos contextos epocales, desde la etapa apostólica hasta nuestra época contemporánea (cf. ClgC 192), todos ellos poseen un valor perenne («ninguno de los símbolos de las diferentes etapas de la vida de la Iglesia puede ser considerado como superado e inútil» (ClgC 193); sobre el carácter histórico y la validez permanente de los Símbolos de la fe, cf. CARDENAL CHRISTOPH SCHÖNBORN, o. c. en esta nota, pp. 37-61). Son útiles para *captar y profundizar hoy la fe de siempre a través de los diversos resúmenes que de ella se han hecho* (ClgC 193). No obstante, *dos ocupan un lugar muy particular en la vida de la Iglesia* (ClgC 193): el *Símbolo de los Apóstoles* (ClgC 194) y el *Símbolo llamado de Nicea-Constantinopla* (ClgC 195).

<sup>264</sup> Cf. MARTÍN GELABERT, O.P., *Dios Padre Todopoderoso, Creador*, en *Semanas de estudios trinitarios XXXV. Dios Padre envió al mundo a su Hijo*, (Col. «Semanas de estudios trinitarios», n. 35), Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, [2000], pp. 112, 128.

<sup>265</sup> JUAN PABLO II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, (Col. «Libros Palabra», n. 15), Madrid, Ediciones Palabra, [1997, 3ªed.], pp. 247-248.

#### 4.1. *Creo en Dios, Padre Todopoderoso*<sup>266</sup>

El primer artículo versa sobre Dios Padre, a quien se refiere la economía de la creación, origen y fundamento de todo, punto de partida de la historia de la salvación. El corazón de dicho artículo lo representa la expresión *Dios Padre Todopoderoso*<sup>267</sup>. El *Sitz im Leben* de tal formulación ha de buscarse en la liturgia (en el inicio de lo que pasó a ser el *Prefacio*)<sup>268</sup>, en un contexto de alabanza y bendición herencia de la liturgia judía. La expresión, tal cual, no aparece ni el NT ni en los Setenta, aunque sí se encuentran allí sus elementos. El binomio «Dios Padre» o «Dios y Padre» aparece con mucha frecuencia en el NT<sup>269</sup>, siendo muy poca, en cambio, la presencia del término  $\text{A}\forall<\text{Q}\cong\text{6}\Delta\zeta\text{Q}\text{T}\Delta$ , *Todopoderoso*<sup>270</sup> (que en la versión de los LXX proviene de traducir expresiones hebreas como *Yahvé Sabaoth* y *El Shaddai*<sup>271</sup>).

Al confesar a Dios como Padre, se alude original y principalmente a la paternidad creadora universal de Dios (no tanto la paternidad sobre el Hijo Jesucristo, o el conjunto de los hombres)<sup>272</sup>. Desde esa perspectiva se sitúa el término «Todopoderoso», en relación con la soberanía universal divina. Pero el significado de  $\text{B}\forall<\text{Q}\cong\text{6}\Delta\zeta\text{Q}\text{T}\Delta$  no se identifica solamente con la capacidad de quien puede hacerlo todo, a lo que alude la traducción latina *omnipotens*<sup>273</sup>; el término original griego señala *la actualización de esta capacidad en una perspectiva de soberanía real, de majestad, de autoridad y trascendencia*<sup>274</sup>. En relación con ello, escribía el entonces profesor de Tubinga Joseph Ratzinger, actual Pontífice Benedicto XVI:

*El término pantokrator tiene, pues, un sentido cósmico y más tarde también un sentido político; designa a Dios como señor de todos los señores. El credo llama a Dios "padre" y "soberano", uniendo a un término familiar otro de potencia cósmica para describir al único Dios. Deja así muy claro en qué consiste la imagen cristiana de Dios: tensión entre el poder absoluto y el amor absoluto, entre la distancia absoluta y la cercanía absoluta, entre el ser por antonomasia y el amor espontáneo a lo más humano del hombre*<sup>275</sup>.

En la línea de esta tensión entre el poder y el amor, a propósito de que el único atributo divino mencionado en el Símbolo Apostólico sea el de «Todopoderoso», el Cardenal Christoph Schönborn formula las siguientes preguntas: *¿por qué no se mencionan otros atributos como su bondad, su misericordia y sobre todo su amor, que caracteriza tanto a Dios que san Juan dice que "Dios es amor" (1Jn 4,8)? ¿Por qué es precisamente la omnipotencia de Dios lo que se menciona expresamente en el Credo, algo que además hoy tiene a menudo una "carga negativa"?*<sup>276</sup> Una doble respuesta cabe dar a estos interrogantes. En primer lugar, la afirmación de la omnipotencia divina no atañe tan sólo al primer artículo del Credo,

<sup>266</sup> ClgC p. 50; Cf. DH 2-71.

<sup>267</sup> BERNARD SESBOÜÉ, S. J., o. c. en nota 259, p. 84.

<sup>268</sup> Cf. ibidem, p. 85.

<sup>269</sup> Cf. Gal 1,3; Flp 2,11; Ef 4,6; 1 Cor 8,6.

<sup>270</sup> Cf. H. LANGKAMMER,  $\text{B}\forall<\text{Q}\cong\text{6}\Delta\zeta\text{Q}\text{T}\Delta$ ,  $\cong\text{A}\cong\text{H}$ , @, en HORST BALZ – GERHARD SCHNEIDER, (eds.), *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, (Col. «Biblioteca de estudios bíblicos», n. 91), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, vol. II, pp. 699-702.

<sup>271</sup> Cf. BERNARD SESBOÜÉ, S. J., o. c. en nota 259, p. 85.

<sup>272</sup> No obstante no se excluyen la paternidad de Dios sobre los hombres y sobre los cristianos. Al contrario, diversos testimonios al respecto aparecen, por ejemplo, en Tertuliano, Cipriano, Orígenes y Agustín. Por otra parte, con el artículo segundo se subraya la relación entre el Padre y el Hijo. Cf. BERNARD SESBOÜÉ, S. J., o. c. en nota 259, pp. 85-86.

<sup>273</sup> Cf. BERNARD SESBOÜÉ, S. J., o. c. en nota 259, p. 86.

<sup>274</sup> Ibidem.

<sup>275</sup> JOSEPH RATZINGER, *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, (Col. «Verdad e imagen», n. 16), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, 10ª ed., p. 126.

<sup>276</sup> CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Fundamentos de nuestra fe. El «Credo» en el Catecismo de la Iglesia Católica*, (Col. «Ensayos», n. 143), [Madrid], Ediciones Encuentro, [1999], p. 30.

sino al Credo entero, *pues el poder es una realidad que, de un modo u otro, se encuentra en todos los artículos de la fe*<sup>277</sup>; amén de contenido de fe, es condición de posibilidad, *fundamento de todo lo que confesamos después*<sup>278</sup>. En segundo lugar, no hay que olvidar que, antes que hablar del poder, los Símbolos comienzan afirmando que Dios es Padre, y así, es del Padre de misericordia (cf. 2 Co 1,3) revelado en Jesucristo (cf. Jn 14,9), de quien se dice que es todopoderoso<sup>279</sup>. En consecuencia, *la omnipotencia de Dios no puede separarse de su bondad, de su justicia y de su misericordia*<sup>280</sup>.

Otro aspecto que cabe contemplar en la afirmación del todopoder de Dios, es que,  $\text{B}\forall < \text{9} \cong \text{6}\Delta\zeta\text{9T}\Delta$ , evoca la providencia ( $\text{B}\Delta \bar{<}\cong\text{4}\forall$ ) divina<sup>281</sup>. En la concepción patristica de la misma confluyen dos aspectos: función cosmológica de gobierno y organización armónica (teodicea clásica), y voluntad amorosa y salvífica del Dios personal en relación con sus criaturas (tradicción bíblica)<sup>282</sup>. Los autores cristianos se distinguirán, no obstante, de las concepciones clásicas sobre el gobierno de la vida de los hombres por parte de Dios, al insistir en que éste no anula la libertad del hombre<sup>283</sup>. Por otra parte, ya en este período se apunta a que, tal acción providente, no se realiza mediante una intervención divina directa e inmediata en la historia, sino más bien a través de mediaciones<sup>284</sup>.

En cuanto a la existencia del mal en el mundo, los Padres señalarán que, si la providencia lo permite, es para servirse de él, no por indiferencia (tal y como lo muestra, con respecto al mal moral, la sanción divina negativa hacia el pecador):

*Inspirada en la revelación bíblica vemos la concepción de la providencia divina que permite el mal en el mundo, pero sin ser indiferente al mismo, sino sirviéndose de él como ocasión de mérito para los buenos (cf. Ireneo, Adv. haer. IV, 38, 4; Clemente de Alejandría, Strom. I, 17, 86, 1ss; Agustín, Gen. c. Man. II, 28; De civ. Dei XIV, 11; Enchir. 11). Sobre todo se inspira en la revelación bíblica la perspectiva escatológica de la doctrina sobre la providencia, la cual prepara el premio o el castigo según los méritos [...] precisamente porque no puede ser indiferente al mal moral, Dios juzga y condena a los pecadores*<sup>285</sup>.

El mal moral nunca se considera proveniente de Dios, su origen se encuentra en la libertad humana<sup>286</sup>. Es concebida, en cambio, como un castigo divino, *la pena física, aunque a Dios no se le deba imputar ningún mal. Por eso el mal, en último término, es*

<sup>277</sup> MARTÍN GELABERT, o. c. en nota 264, p. 127. En efecto, el poder de Dios se encuentra «en la creación; pero también en el nacimiento de Cristo en la carne por el poder del Espíritu, en su muerte bajo el poder de Poncio Pilato, en su resurrección y ascensión al cielo por el poder de Dios, en su vuelta con poder y majestad para juzgar todo lo creado y reinar sin fin, en el señorío del Espíritu Santo que puede perdonar pecados y resucitar muertos» (ibidem, pp. 127-128).

<sup>278</sup> CHRISTOPH SCHÖNBORN, o. c. en nota 276, p. 31.

<sup>279</sup> Cf. MARTÍN GELABERT, o. c. en nota 264, p. 127.

<sup>280</sup> CHRISTOPH SCHÖNBORN, o. c. en nota 276, p. 31. «La palabra "omnipotencia" tiene ciertas reminiscencias de despotismo, de poder ciego, de dominio opresor. Mas en la oración bíblica y eclesial lo que se percibe es algo completamente distinto. Precisamente porque Dios es todopoderoso y eterno, los orantes se dirigen a Él llenos de confianza. ¿Quién puede ser nuestro refugio, sino el que todo "lo puede realizar" (Jb 42,2)? En este poder no hay ni rastro de arbitrariedad [...] En el Credo llamamos a Dios "Padre Todopoderoso". Mirarle a Él proporciona consuelo y seguridad en las tribulaciones de este mundo» (ibidem, pp. 30-31).

<sup>281</sup> Cf. BERNARD SESBOÛÉ, S. J., o. c. en nota 259, p. 86.

<sup>282</sup> V. LOI, *Providencia*, en DPAC, vol. II, p. 1856.

<sup>283</sup> Ibidem.

<sup>284</sup> «No es totalmente extraña a la tradición filosófico-religiosa clásica (cf. Asclepius 39) la concepción de la providencia divina que ejerce sus funciones cosmológicas a través de "potencias" intermedias; en la concepción cristiana, la providencia mediante los ángeles (cf. Atenágoras, Leg. 24,3; Clemente de Alejandría, Strom. VI, 148, 2; Novaciano, Trin. VIII, 45; Metodios, Res. I, 37)» (ibidem, p. 1857).

<sup>285</sup> Ibidem, p. 1858.

<sup>286</sup> Cf. OLIVIER BOULNOIS, «El concepto de Dios según la teodicea», en *Communio*, 2003, 91.

*responsabilidad del hombre cuando lo hace y consecuencia justa de sus actos cuando lo sufre (lo ha merecido)*<sup>287</sup>.

No basta, con atender solamente al primer artículo del Credo para comprender la omnipotente paternidad divina. Tal y como afirma Joseph Ratzinger, *la doctrina cristiana no existe en forma de enunciados que se puedan separar, sino en la unidad del símbolo*<sup>288</sup>. Así, la impotencia, el pesebre y la cruz, ilustran y sacan a la luz el verdadero contenido cristiano de un paradójico poder caracterizado por el amor. En palabras del mismo autor:

*La palabra Padre, que aquí sigue totalmente abierta respecto a su punto de referencia, une el primer artículo de la fe con el segundo; apunta a la cristología y refuerza de tal modo las dos partes del credo, que lo que se diga del Padre sólo quedará claro si se mira a la vez al Hijo. Por ejemplo, lo que significa "omnipotencia" y "soberanía" sólo se ve en el pesebre y en la cruz. Sólo aquí, donde Dios, conocido como Señor del universo, asume la impotencia radical de la entrega a sus diminutas criaturas, puede formularse el concepto cristiano de la soberanía de Dios. Nace así un nuevo concepto del poder, del dominio y del señorío. El poder supremo se manifiesta justamente en que puede renunciar sin más a todo poder, en que es poderoso no por su fuerza, sino exclusivamente por la libertad de su amor, que al ser rechazado se muestra más potente que los poderes victoriosos del mundo*<sup>289</sup>.

#### 4.2. *Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos*<sup>290</sup>

*La experiencia de la desgracia, del sufrimiento y del mal puede ciertamente hacer que se estremezca la fe en la bondad de la omnipotencia de Dios. ¿Por qué Dios no impide los múltiples sufrimientos del mundo si es que es Todopoderoso? Ante esta pregunta enmudece toda humana sabiduría. Pero el propio Dios ha dado respuesta a esto: a través de Jesucristo. El mayor milagro de su omnipotencia lo hizo Dios enviando a su Hijo a la impotencia y la pobreza de la encarnación y de la cruz [...] No hay mayor prueba de la omnipotencia de Dios que su amor, en virtud del cual Cristo entregó su vida por nosotros*<sup>291</sup>.

Es en la segunda parte de los Symbola fidei donde encontramos el escándalo propiamente dicho de lo cristiano: *la fe dice que Jesús, un hombre que murió crucificado en Palestina hacia el año 30, es el Cristo (Ungido, Elegido) de Dios, el Hijo de Dios, el centro de la historia humana y el punto en que ésta se divide*<sup>292</sup>.

El corazón del segundo artículo de fe lo constituye el «kerigma» cristológico<sup>293</sup>:

*Toda esta secuencia sobre el acontecimiento pascual se remonta prácticamente al kerigma primitivo. La mención "bajo Poncio Pilato" procede del Símbolo occidental y fue recogida por los Credos de Nicea-Constantinopla y de Salamina. Tiene su origen en 1 Tim 6, 13: "Te exhorto ante Dios [...] y ante Jesucristo, que dio testimonio (martyrésantos) de la verdad ante Poncio Pilato". El término martyr es el lugar de un paso semántico de la confesión al sufrimiento. Así, pues, queda establecido un vínculo entre la confesión dolorosa del mártir ante los funcionarios imperiales, perseguidores de los cristianos, y la pasión de Jesús que comparece ante Pilato, considerada como el modelo de todos los martirios*<sup>294</sup>.

Posteriormente, la alusión *bajo Poncio Pilato* será interpretada como testimonio de la inserción real de la salvación divina en el curso de la historia<sup>295</sup>. Tal y como

<sup>287</sup> Cf. ibidem.

<sup>288</sup> JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 275, p. 84.

<sup>289</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>290</sup> ClgC p. 50; Cf. DH 10-71.

<sup>291</sup> CHRISTOPH SCHÖNBORN, o. c. en nota 276, p. 31.

<sup>292</sup> JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 275, p. 165.

<sup>293</sup> BERNARD SESBOÛÉ, S. J., o. c. en nota 259, p. 93.

<sup>294</sup> Ibidem.

<sup>295</sup> Cf. ibidem. Sobre el doble sentido cronológico y teológico de la expresión «bajo Poncio Pilato», cf. MARTÍN GELABERT, «¿Qué significa que Dios es Todopoderoso?», en *Teología Espiritual*, 2000, 29, nota 12.

indicábamos, el segundo artículo esclarece el poder de Dios afirmado en el primero. En efecto, nótese que, quien padece bajo el poder de Poncio Pilato, el Hijo, es —en palabras del Credo Niceno-constantinopolitano— *consustancial*<sup>296</sup>, *de la misma naturaleza del Padre*<sup>297</sup>. En consecuencia, *¡el Todopoderoso está condicionado por el poder de la criatura! ¿Por qué? Porque es un poder consecuente con la libertad que su mismo poder nos ha otorgado*<sup>298</sup>. Ciertamente, como afirmaba Teodoreto de Ciro, *las bofetadas que recibió publicaban nuestra libertad*<sup>299</sup>.

La expresión *fue crucificado* ha de considerarse en sentido fuerte: *la ignominia de aquella muerte, «escándalo para los judíos y locura para los paganos» (1 Cor 1,23), es la paradoja por excelencia de la confesión cristiana*<sup>300</sup>. El cristiano confiesa que el crucificado es a la vez el *Señor de la gloria* (1 Co 2,8)<sup>301</sup>.

La afirmación *padeció, murió y fue sepultado* hunde sus raíces en el resumen catequético del kerigma que recoge Pablo, el cual, tras aludir a la muerte de Cristo por nuestros pecados, señala la sepultura (cf. 1 Co 15,3-5)<sup>302</sup>. Con ello se *atestigua la realidad de la muerte: es como su conclusión manifiesta*<sup>303</sup>.

La mención del descenso a los infiernos constituye un añadido posterior, no conservado en el Símbolo Niceno-constantinopolitano<sup>304</sup>. La interpretación del anclaje bíblico es una cuestión discutida hoy<sup>305</sup>. ¿Cuál es su significado principal? Se trata del *anuncio de la salvación a los muertos*<sup>306</sup>, y no sólo anuncio, sino también realización de un acto de salvación:

*Es la victoria total de Cristo alcanzada sobre la muerte, en el lugar mismo de las víctimas de la muerte. Es también la afirmación de la universalidad de la salvación que responde a la cuestión: ¿Cómo pudo salvar Cristo, que llegó tan tarde a la historia de los hombres, a todos los que le habían precedido? Esta misma salvación que se extiende hoy hasta el Omega de la resurrección final se remonta hasta el Alfa de la historia del mundo. Éste es el alcance doctrinal y dogmático que tiene la bajada a los infiernos*<sup>307</sup>.

En sus *Lecciones sobre el credo apostólico*<sup>308</sup>, Joseph Ratzinger da una serie de pautas para una comprensión actual del descenso a los infiernos<sup>309</sup>. En síntesis, señala lo siguiente:

<sup>296</sup> DH 150.

<sup>297</sup> ClgC p. 50; cf. MARTÍN GELABERT, o. c. en nota 295, p. 29.

<sup>298</sup> MARTÍN GELABERT, o. c. en nota 295, p. 29; cf. ID., o. c. en nota 264, p. 129.

<sup>299</sup> TEODORETO DE CIRO (tomado de MARTÍN GELABERT, o. c. en nota 295, p. 29, (PG 75, 1467); cf. ID., o. c. en nota 264, p. 129).

<sup>300</sup> BERNARD SESBOÛÉ, S. J., o. c. en nota 259, p. 93.

<sup>301</sup> Cf. ibidem.

<sup>302</sup> Cf. ibidem, p. 94.

<sup>303</sup> Ibidem.

<sup>304</sup> Cf. ibidem.

<sup>305</sup> Respecto a tal apoyo escriturístico habría que señalar: Mt 12,40; Hch 2,24-27; Rm 10,3-8; Ef 4,7-10; 1 Pe 3,18-20; 4,5-6. *«La opinión dominante es que se trata de alusiones a unas representaciones arcaicas y que los textos más claros sobre la bajada de Cristo no se refieren a los infiernos en donde están los muertos, sino al combate de Cristo contra las fuerzas del mal (los ángeles caídos)»* (ibidem).

<sup>306</sup> Ibidem, pp. 94-95.

<sup>307</sup> Ibidem, p. 95. Tal y como continúa diciendo el mismo Sesboüé, *«este dato primitivo abre el camino a la interpretación de algunos teólogos contemporáneos, como H. Urs von Balthasar, que ven en la bajada de Cristo a los infiernos el punto más bajo de su “kénosis”, una verdadera bajada al infierno. Se trataría entonces de una participación no sólo en el estar muerto de los hombres, sino en la segunda muerte de la que habla el Apocalipsis a propósito de los condenados. Pero esta interpretación presenta serias dificultades»* (ibidem).

<sup>308</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 275.

<sup>309</sup> Cf. ibidem, pp. 245-251.



- El contenido de fe que encierra la afirmación del descenso a los infiernos, aun cuando pueda producir, de entrada, una cierta extrañeza, está muy próximo a nosotros, puede resultar particularmente elocuente para el hombre contemporáneo, pues refleja, en gran medida, su experiencia<sup>310</sup>. En efecto, así como el Viernes Santo nuestra atención se centra en el Crucificado, el Sábado Santo, al que está vinculado el descenso a los infiernos, es *el día de la «muerte de Dios», el día que expresa y anticipa la inaudita experiencia de nuestro tiempo, el día que nos habla de la ausencia de Dios*<sup>311</sup>. Parece que tiene razón el racionalista cuando nos dice que gritemos más, que puede que nuestro Dios esté dormido. «Descendió a los infiernos»: he aquí la verdad de esta hora nuestra, la bajada de Dios al silencio, al oscuro silencio de la ausencia<sup>312</sup>.
- El descenso a los infiernos alude, pues, al silencio de Dios, a su ocultamiento y oscurecimiento. Nos recuerda que la revelación cristiana habla del Dios de la palabra, pero también del Dios del silencio. Dios no es sólo palabra comprensible, es también el motivo silencioso, inaccesible, incomprendido e incomprensible que se nos escapa<sup>313</sup>. Aunque, ciertamente, la palabra tiene, en el cristianismo, la primacía sobre el silencio (Dios se ha revelado y ha hablado, y, más aún, Dios mismo es *Logos*, Palabra), no hay que olvidar, empero, que el ocultamiento permanente de Dios también es verdad. Sólo si lo experimentamos como silencio podremos tener la esperanza de escuchar un día su palabra, que brota del silencio. La cristología pasa por la cruz, el momento en que el amor de Dios se hace perceptible, para sumergirse en la muerte, en el silencio y en el oscurecimiento de Dios. ¿Nos puede extrañar, entonces, que algún día llegue a la Iglesia y a nosotros la hora del silencio, ese artículo de la fe tan olvidado y marginado, el «descenso» a los infiernos?<sup>314</sup>
- En el grito de abandono de Jesús en la cruz, puede verse el núcleo significativo del descenso a los infiernos, la participación en el destino mortal de los hombres<sup>315</sup>.
- El AT utiliza un mismo término, *sheol*, para designar conjuntamente el infierno y la muerte. Ambas cosas se identifican<sup>316</sup>. Podríamos caracterizar lo que solemos llamar «infierno» como la soledad en que ya no resuena una palabra de amor<sup>317</sup>. El artículo de fe sobre el descenso a los infiernos es,

<sup>310</sup> Cf. *ibidem*, p. 245.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 248. «El misterio del descenso a los infiernos» [sic] es como un relámpago en medio de la noche oscura de la muerte de Jesús, en medio de su grito "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34). No olvidemos que así empezaba una oración judía (Sal 22, 2), que expresaba la angustia y la esperanza del pueblo elegido y que ahora parece completamente abandonado por Dios. La oración empieza con una gran angustia por el ocultamiento de Dios y termina alabando su grandeza [...] ¿Tenemos aún que preguntarnos qué significa adoración en nuestra hora de tinieblas? ¿Puede ser algo distinto de ese grito que sale del fondo, junto con el Señor que ha "descendido a los infiernos" y ha hecho a Dios presente en medio del abandono de Dios? [...] Como en la oración del huerto de los olivos, también en esta breve oración la médula de la pasión no es el dolor físico, sino la soledad radical, el abandono absoluto. Ahí se revela, en definitiva, el abismo de la soledad del hombre, que está solo en lo más profundo de su ser» (*ibidem*, pp. 247-249).

<sup>316</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 275, pp. 250-251.

<sup>317</sup> Cf. *ibidem*, p. 250. «Si hubiera una soledad en la que no fuera posible dirigir al hombre la palabra, si su abandono fuese tan grande que ningún tú pudiera entrar en contacto con él, esa sería la auténtica y radical soledad, eso sería el miedo, eso sería lo que los teólogos llaman "infierno" [...] La muerte es pura y simplemente soledad y el infierno es esa soledad en la que el amor no puede entrar» (*ibidem*, pp. 250-251).

pues, una afirmación de que *Cristo franqueó la puerta de nuestra más profunda soledad, que en su pasión penetró el abismo de nuestro abandono. Allí donde ya no podemos oír ninguna voz, allí está él. Por tanto, el infierno ya está superado, mejor, ya no existe la muerte que antes era el infierno. Ni el infierno ni la muerte son ya lo mismo, porque hay vida en medio de la muerte, porque el amor habita en ella*<sup>318</sup>.

---

<sup>318</sup> Ibidem, p. 251. «La muerte ya no conduce a la soledad, las puertas del sheol están abiertas de par en par. Creo que en esta línea es como hay que entender los textos de los Padres, que dicen que los muertos salen de sus sepulcros y que se abren las puertas del infierno, textos que se han interpretado sobre todo mitológicamente. Y también hay que interpretar así el texto mítico del Evangelio de Mateo que nos cuenta que, cuando murió Jesús, se abrieron los sepulcros y resucitaron los cuerpos de muchos santos (Mt 25, 52). La puerta de la muerte está abierta, desde que en la muerte habita la vida, el amor...» (ibidem). Para seguir profundizando en los *Symbola fidei*, puede consultarse (además de la bibliografía indicada en las notas precedentes): SANTOS SABUGAL, OSA, *Credo. La fe de la Iglesia. El símbolo de la fe: historia e interpretación*, Zamora, [Ediciones Monte Casino], 1986; J. N. D. KELLY, *Primitivos Credos Cristianos*, (Col. «Koinonia» n. 13), Salamanca, Secretariado Trinitario, [1980]; EMILIANO JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, *El Credo. Símbolo de la fe de la Iglesia*, Bilbao, Grafite Ediciones, 2000; LOUIS EVELY, *Credo. El símbolo de los apóstoles*, [Barcelona], Ediciones Ariel, [1967, 3ª ed.]. Una invitación a la fe para el hombre contemporáneo, a partir del Símbolo de los apóstoles, puede encontrarse en: BERNARD SESBOUË, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, (Col. «Magister», n. 7), [Madrid], San Pablo, [2000], 2ª ed.

## Capítulo 5.- Teología Escolástica

### 5.1. San Anselmo de Canterbury, el sufrimiento exigido en satisfacción divina

San Anselmo de Canterbury (1033-1109), iniciador de la escolástica<sup>319</sup>, *una de las inteligencias más fecundas y significativas de la historia de la humanidad*<sup>320</sup>, *referencia constante para la posteridad*<sup>321</sup>, es el primero en intentar reducir a un «sistema» rigurosamente racional los motivos soteriológicos de la Escritura<sup>322</sup>. Su doctrina sobre la redención, aunque no exenta de graves carencias, *ejerció una especie de fascinación en los siglos posteriores*<sup>323</sup>. En efecto, la conciencia cristiana, en su mayor parte, está condicionada —en lo que atañe a la redención— por la teoría de la satisfacción de San Anselmo<sup>324</sup>. Una teoría medieval que fue imponiéndose, prácticamente, en la totalidad del pensamiento occidental, y que, sin embargo —en palabras de Joseph Ratzinger— *cuando se la observa con las lentes de aumento de la conciencia popular, parece un mecanismo grosero, absolutamente inadmisibles*<sup>325</sup>.

¿Cuál es el contenido de tal doctrina? El arzobispo de Canterbury creyó hallar una respuesta plausible a la cuestión del porqué de la encarnación y de la cruz (*cur Deus homo*), en la lógica de un cierto sistema jurídico divino-humano, por el cual lograba demostrar la necesidad de la obra de Cristo, que tuvo que desarrollarse, irremediabilmente, tal cual aconteció<sup>326</sup>. La muerte de Cristo en la cruz fue necesaria para reparar la ofensa infinita que el pecado del hombre había introducido (violando el orden de la justicia y ofendiendo infinitamente a Dios)<sup>327</sup>, cuya reparación no podía llevar a cabo el mismo hombre, por su condición de ser finito. En consecuencia, es el mismo Dios quien, finalmente, repara la culpa, haciéndose hombre, y, *siendo ya hombre, perteneciendo ya a la raza de los ofensores y poseyendo ya la capacidad de reparación infinita de que carece el simple hombre, lleva a cabo la expiación requerida*<sup>328</sup>.

Sin negar las intuiciones válidas que encierra el esquema soteriológico anselmiano (tal y como el mismo Ratzinger señala)<sup>329</sup>, ni caer en insensatas críticas (como denuncia Von Balthasar que ha sucedido en la actualidad)<sup>330</sup>, tal doctrina ha dejado un lastre en la conciencia de muchos cristianos de lamentables consecuencias<sup>331</sup>. Ha conducido a una concepción tan extendida como equivocada, tal y como

<sup>319</sup> Cf. GERALD O'COLLINS, S. J. – EDWARD G. FARRUGIA, S. J., *Teología (historia de la)*, en DAT, p. 390. El P. Congar, considera, en cambio, a San Anselmo, no como un iniciador, propiamente, de la teología escolástica, sino, más bien, *precursor* de la misma (cf. Y.M.J. CONGAR, *La fe y la teología*, (Col. «El misterio cristiano. Teología dogmática», n. 10), Barcelona, Editorial Herder, 1981, [3ª ed.], p. 315).

<sup>320</sup> JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, [Madrid], San Pablo, 1998, 2ª ed., n. 14.

<sup>321</sup> JUAN ANTONIO ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, (Col. «Estructuras y procesos», Serie Religión), [Madrid], Ed. Trotta, [1997], p. 137.

<sup>322</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, Madrid, Ediciones Encuentro, [1995], vol. 4, p. 233.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 236. Un análisis de las luces y sombras de la teoría anselmiana, puede verse en las pp. 231-237 de la obra citada.

<sup>324</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, (Col. «Verdad e imagen», n. 16), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, 10ª ed., pp. 194, 235.

<sup>325</sup> *Ibidem*.

<sup>326</sup> Cf. *ibidem*, pp. 195-196.

<sup>327</sup> La magnitud de la ofensa resulta de la identidad, grandeza, del sujeto ofendido; al ser Dios infinito, la ofensa que el hombre le inflige con su pecado (que va contra Dios), es así también infinita. Cf. *ibidem*, p. 195.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>329</sup> Cf. *ibidem*, p. 196.

<sup>330</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 322, p. 231.

<sup>331</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 324, p. 235.

manifiestan los devocionarios, que *nos presentan un Dios cuya severa justicia exigió el sacrificio de un hombre, el sacrificio de su propio Hijo*<sup>332</sup>, siendo la cruz una especie de *pieza del mecanismo de un derecho violado que tiene que restablecerse*<sup>333</sup>.

Joseph Ratzinger, consciente de la enormidad del error y de sus consecuencias<sup>334</sup>, lo denuncia con firmeza, y sale al paso del mismo con una serie de afirmaciones que pretenden esclarecer el auténtico rostro de la soteriología cristiana, mostrando que éste se cifra, no en el sufrimiento (exigido en reparación de una ofensa), sino en el amor<sup>335</sup>:

- La revelación bíblica no muestra la cruz de Cristo *como una pieza del mecanismo del derecho que ha sido violado. La cruz, en la Biblia, es más bien expresión de un amor radical que se entrega por completo*<sup>336</sup>.
- En relación con la interpretación cultural sacrificial de la Carta a los hebreos, cuando el texto afirma que *Jesús nos reconcilió por su sangre (Heb 9, 12), no hemos de entender esta sangre como un don material, como un medio cuantitativo de expiación, sino como la concreción del amor que llega hasta el final (Jn 13, 1)*<sup>337</sup>.
- A propósito de determinadas concepciones culturales y sacrificiales erróneas, hay que afirmar también que *el culto cristiano se basa en el carácter absoluto del amor que sólo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano; consiste en una nueva forma de representación que implica este amor, a saber, en que él se puso en lugar nuestro y en que nosotros nos dejemos poseer por él*<sup>338</sup>.

<sup>332</sup> Ibidem.

<sup>333</sup> Ibidem.

<sup>334</sup> Cf. ibidem.

<sup>335</sup> Para continuar profundizando en el análisis de la teoría anselmiana, en relación con el mal y el sufrimiento, puede consultarse: JUAN ANTONIO ESTRADA, o. c. en nota 321, pp. 137-155. También, para abundar en algunos ejemplos de falsas interpretaciones de la cruz de Cristo, puede verse: MARTÍN GELABERT BALLESTER, *Cristianismo y sentido de la vida humana*, (Col. «Nuevos horizontes», n. 15), México – Santo Domingo – Valencia, Edicep, pp. 131-148.

<sup>336</sup> JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 324, p. 235.

<sup>337</sup> Ibidem, pp. 239-240. Dicha sangre *«muestra que su don y su servicio son totales, encarna el hecho de que se entrega a sí mismo, ni más ni menos. Según la Carta a los hebreos, el gesto del amor que todo lo da, y sólo ese gesto, es la reconciliación real del mundo; por eso la hora de la cruz es el día de la reconciliación cósmica, la verdadera y definitiva fiesta de la reconciliación. No hay ni otro culto ni otro sacerdote que el que lo celebró: Jesucristo»* (ibidem, p. 240). Acerca de la sacrificialidad, y en relación con la Eucaristía, puede consultarse el artículo: JOSEPH RATZINGER, «La Eucaristía, ¿es un sacrificio?», en *Concilium*, 1967, 72-85. Analizando el testimonio del Nuevo Testamento, el autor muestra cómo en *«la vida y la muerte de Jesús se ha recogido la tendencia del culto veterotestamentario que —como todo culto— descansa sobre la idea de sustitución: el sacrificio humano es declarado indigno e inadecuado ante Dios, y por ello excluido; entonces el hombre se hace representar por dones, pero reconociendo siempre que ninguna cosa hay que baste para sustituirle, que por muchos sacrificios solemnes de animales y frutos que ofrezca éstos siempre serán considerados insuficientes. El hombre no puede rescatarse a sí mismo (cf. Mc 8,37 y paralelos). De este modo parece insoluble la situación del hombre, que no puede entregarse a sí mismo ni puede tampoco encontrar algo que le sustituya. El culto en su conjunto se presenta como algo inútil. En el hombre Jesús —que se coloca a sí mismo en el platillo de la balanza— ha llegado a su cumplimiento el sentido del culto, siendo suprimido al mismo tiempo el culto anterior: él mismo es el culto, y en esta concepción, la Cena es un sacrificio que nosotros recibimos agradecidos, que en nuestro recuerdo aparece verdaderamente entre nosotros»* (ibidem, p. 82).

<sup>338</sup> JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 324, p. 240. El sacrificio cristiano no es «dolorista», *«el dolor es un elemento secundario, que sigue a otro primario y que sólo en él tiene sentido. El principio constitutivo del sacrificio no es la destrucción, sino el amor. Y sólo en cuanto que irrumpe, abre, crucifica y rasga tiene que ver con el sacrificio, como expresión del amor en un mundo que se caracteriza por la muerte y el egoísmo»* (ibidem, pp. 241-242). El dolor constituye expresión y, al mismo tiempo, resultado *«del desgarramiento de Jesucristo entre el ser de Dios y el abismo del “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. Aquel cuya existencia está tan expandida, que está a la vez en Dios y en el abismo de una criatura abandonada por Dios, está desgarrado, está “crucificado”. Pero esa división es lo mismo que el amor, es llevar el amor hasta el extremo (cf. Jn 13, 1), es una muestra concreta de la expansión que genera»* (ibidem, p.

- El valor redentor de la pasión de Cristo no radica en el sufrimiento, como si éste poseyera una suerte de virtualidad salvífica en sí mismo, sino en el amor. *Es infame pensar un Dios que, para aplacar su ira, exige la muerte de su hijo, eso no tiene nada que ver con la idea que el Nuevo Testamento tiene de Dios*<sup>339</sup>. *¿Es que Dios puede alegrarse del sufrimiento de una criatura, incluso de su propio Hijo? ¿Acaso puede ver en ellos la moneda para comprarle a él la reconciliación? Tanto la Biblia como la fe cristiana no tienen nada que ver con estas ideas. Lo que realmente cuenta no es el dolor como tal, sino un amor tan grande, un amor que expande tanto la existencia, que es capaz de unir lo que está lejos y lo que está cerca, que pone en contacto con Dios al hombre abandonado por Dios. Sólo el amor orienta y da sentido al dolor*<sup>340</sup>. En caso contrario, incurriríamos en la paradoja de tener que afirmar que, en lugar de Jesucristo, *los verdugos en la cruz serían los auténticos sacerdotes, los causantes del sufrimiento serían los que habrían ofrecido el sacrificio*<sup>341</sup>.

Por otra parte, hay que señalar una importante contribución de San Anselmo a la evolución de la doctrina del problema del mal, al perfeccionar la definición agustiniana (mal como privación de bien)<sup>342</sup> añadiendo el epíteto *debiti*: el mal es *privación del bien debido*<sup>343</sup>. Este añadido es decisivo<sup>344</sup>, puesto que, *si el bien no es debido, su privación no es un mal*<sup>345</sup>.

## 5.2. Santo Tomás de Aquino, ¿cuáles son las causas del mal?

La teología escolástica, iniciada por San Anselmo, es perfeccionada por Santo Tomás de Aquino (1225-1274)<sup>346</sup>, quien *desplegó un poder excepcional de especulación*<sup>347</sup>, a la vez que *una enorme actividad de información positiva*<sup>348</sup>, desarrollando una obra de *asombrosa amplitud*<sup>349</sup>. El Doctor Angélico, cuyo pensamiento posee una *novedad perenne*<sup>350</sup>, ha sido

242).

<sup>339</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 324, p. 243.

<sup>340</sup> Cf. ibidem, p. 243. Aunque en el texto de esta edición se afirma, literalmente, «sólo el amor orienta y da sentido al amor», cotejando con otras ediciones, aunque anteriores, parece razonable pensar que se trata de una errata, y así debería afirmarse «sólo el amor orienta y da sentido al dolor» (tal es la afirmación que aparece, con diversa traducción, «sólo el amor da dirección y sentido al dolor», en JOSEPH RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, (Col. «Verdad e imagen», n. 16), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971, 2ª ed., p. 254; ID., *Introducción al Cristianismo*, (Col. «Pedal», n. 46), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, 6ª ed., p. 254). El texto original alemán dice así: «*Sie allein gibt dem Schmerz Richtung und Sinn*» (ID., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, Kösel-Verlag, [1968], p. 240). Literalmente, esta frase significa: «sólo así hay en el dolor orientación y sentido», lo que corrobora la traducción castellana que hemos asumido.

<sup>341</sup> JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 324, p. 243.

<sup>342</sup> Cf. el capítulo 3 del presente trabajo.

<sup>343</sup> FR. EMILIO SAURAS, O. P., «El mal según Santo Tomás», en *La Ciencia Tomista*, 1953, 595.

<sup>344</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., *El problema del mal (Historia)*, (Col. «Pax Romana»), Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, 1951, p. 595.

<sup>345</sup> FR. EMILIO SAURAS, O. P., o. c. en nota 343, p. 595. Así, por ejemplo, no se considera que sea un mal el hecho de que el ser humano esté «privado de alas», sino que, simplemente, no las tiene (cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 344, p. 261). Puede alegarse que, en rigor, la definición de Agustín ya era completa, pues, el concepto de privación, implica ya en sí que la carencia sea de algo debido. Así, aunque Santo Tomás sostiene, con San Anselmo, que el mal es privación del bien debido (cf. *Suma Teol* I, 48, 3; 49, 1), no le parece, sin embargo, que fuera incompleta la definición de San Agustín; «la carencia de lo indebido no se llama propiamente privación sino negación» (cf. FR. EMILIO SAURAS, O. P., o. c. en nota 343, pp. 595, 606).

<sup>346</sup> Cf. GERALD O'COLLINS, S. J. – EDWARD G. FARRUGIA, S. J., *Teología (historia de la)*, en DAT, p. 390.

<sup>347</sup> Y.M.J. CONGAR, o. c. en nota 319, p. 317.

<sup>348</sup> Ibidem.

<sup>349</sup> Ibidem, p. 316.

<sup>350</sup> JUAN PABLO II, o. c. en nota 320, n. 43.

propuesto siempre por la Iglesia *como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología*<sup>351</sup>.

La doctrina tomista, purifica y precisa el legado precedente, respecto al problema del mal, que apenas es enriquecido desde San Agustín<sup>352</sup>. Recogiendo el pensamiento anterior, Tomás construye, sobre la idea de mal como carencia del bien debido, *todo un edificio magnífico*<sup>353</sup>.

El Doctor Angélico advierte que la comprensión plena de una cosa sólo se alcanza con el conocimiento de todas sus causas<sup>354</sup>, y así, reconociendo con Aristóteles cuatro tipos de causas (material, formal, final y eficiente), Tomás indaga sobre éstas en el caso del mal<sup>355</sup>.

Aunque —como ya se ha señalado— el mal es privación, carencia, ausencia (de un bien debido), sin embargo, posee una causa material muy real (la materia de que está hecha una cosa, sin la cual no existiría)<sup>356</sup>, a saber, *un bien real y verdadero, que permanece aun bajo la privación del bien debido*<sup>357</sup>.

Desde la carencia de ser que caracteriza el mal, Santo Tomás ilustra y asegura terminantemente que el mal no tiene causa formal (forma de existencia)<sup>358</sup> ni final<sup>359</sup> (fin para el que se realiza, y, sin el cual, desaparecería su razón de ser)<sup>360</sup>. De esta última afirmación se deriva una importante consecuencia, y es que, aunque, *desde el punto de vista de la providencia general, todo redundando en bien*<sup>361</sup>, a la vez, hay que señalar que, el mal no es un medio para llegar a un bien<sup>362</sup>, pues, en tal caso, *resultaría que el mal sería un bien*<sup>363</sup>. ¿Qué quiere decirse, pues, cuando se afirma que *del mal sale un bien*<sup>364</sup>? En rigor, para Tomás de Aquino, *el mal es una ocasión, una circunstancia, una condición que se presenta en la producción del bien*<sup>365</sup>, pero no un medio<sup>366</sup> para la consecución del mismo. La clave de todo ello, radica en la relación vinculante que hay entre medios y fines:

*El mal no tiene fin. El fin tiene razón de bien; afirmar que el mal tiene fin o es por un fin es afirmar que es por un bien. O lo que es lo mismo, que es un medio para llegar a un bien. Y como quiera que los medios participan en algún grado de la perfección del fin, pues le son proporcionados, resultaría que el mal sería un bien. Santo Tomás niega que el mal tenga causa final. Si a veces de la posición de algún mal resulta un bien, no es un bien-fin, asequible con el mal como medio. Sería más exacto decir que el mal es una ocasión o una*

<sup>351</sup> Ibidem, n. 43.

<sup>352</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 344, pp. 259-260.

<sup>353</sup> FR. EMILIO SAURAS, O. P., o. c. en nota 343, p. 595.

<sup>354</sup> Cf. ibidem, pp. 598-599.

<sup>355</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 344, p. 262.

<sup>356</sup> Cf. ibidem.

<sup>357</sup> FR. EMILIO SAURAS, O. P., o. c. en nota 343, p. 610; cf. SumaTeol I, 48, 3; 49, 1. La explicación detallada, en la que no nos podemos detener, puede verse en las pp. 610-612 de esta misma obra.

<sup>358</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 344, p. 262.

<sup>359</sup> «*El mal, por otra parte, no tiene causa formal, sino que, más bien, es privación de forma. Lo mismo cabe decir con respecto a la causa final, pues, más bien, lo que tiene es privación del orden a su debido fin*» (SumaTeol I, 49, 1; cf. FR. EMILIO SAURAS, O. P., o. c. en nota 343, p. 599).

<sup>360</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 344, p. 262.

<sup>361</sup> FR. EMILIO SAURAS, O. P., o. c. en nota 343, p. 622. «*Las palabras de San Agustín "Dios es suficientemente poderoso para sacar bien del mal", son sacramentales para el Angélico*» (ibidem).

<sup>362</sup> Ibidem, p. 601.

<sup>363</sup> FR. EMILIO SAURAS, O. P., o. c. en nota 343, p. 601.

<sup>364</sup> Ibidem, p. 623.

<sup>365</sup> Ibidem.

<sup>366</sup> Ibidem, p. 601.

*circunstancia de la producción del bien*<sup>367</sup>.

Respecto de la causa eficiente (actividad que produce la existencia)<sup>368</sup>, hay que decir que el mal *no procede de lo que la causa tiene de eficiente, sino por lo que tiene de deficiente; de aquello por lo que deja de ser causa*<sup>369</sup>. Se trata, pues, de un bien que no actúa como bien, sino que *actúa como deficiente y sin intención de producir lo que produce*<sup>370</sup>.

¿Qué decir, finalmente, de la *causa primera* que es Dios?<sup>371</sup> ¿Qué relación guarda el mal con aquel de quien dependen todas las cosas?<sup>372</sup> Tomás de Aquino se muestra muy cuidadoso en este aspecto, negando toda causalidad divina del mal, tal y como señala Sertillanges:

*Dios no es en modo alguno causa del mal. En todas sus especulaciones, Santo Tomás tiene un cuidado extremo en exonerar por entero, a tal respecto, a la Causa primera. Todo emana de ella bajo el aspecto del bien, porque Dios está en todo y en todas partes es causa del ser. El no-ser llamado mal es una vegetación parasitaria que tiende a la imperfección de los seres y de las actividades creadas, pero cuyo origen no se remonta al primer Principio. No hay causa primera del mal*<sup>373</sup>.

Muchas son las cuestiones que quedan aquí implicadas, y que precisarían ulteriores matizaciones y desarrollos, tales como el análisis de la doctrina de la permisividad divina del mal<sup>374</sup> y el modo como éste concurre a la perfección de la totalidad de la creación<sup>375</sup>. Baste dejar indicado, en relación con aquellos males de los que se dice que *son indirectamente requeridos para la perfección del universo, y en ese sentido debiera permitírseles*<sup>376</sup>, la esclarecedora advertencia que hace notar Sertillanges:

*Háblase aquí con precaución; pues Santo Tomás no admite que el mal, considerado como tal, sea un elemento del bien del universo. Lo que concurre al bien de éste, son los bienes particulares que el mal ocasiona y de los cuales es condición. Nuestro autor corrige así a San Agustín, que parecía querer integrar el mismo mal, como tal, en la belleza universal, como las sombras en un cuadro, como un silencio o una disonancia en una sinfonía, como la caída de las sílabas en un discurso [...] Santo Tomás, teólogo, sabe muy bien que la muerte y el sufrimiento, tal y como los conocemos, no estaban previstos en el plan primitivo de*

<sup>367</sup> Ibidem, pp. 600-601. «El mal no tiene causa final [...] Y se explica, porque los efectos son proporcionados a la causa, y en el orden de causalidad final la causa es el fin, y los efectos son los medios. Aquel, último in executione pero primero in intentione, es el que dicta los medios con los que se ha de obtener. Es la causa la que determina cuáles han de ser éstos. Y los efectos se acomodan a la razón causativa de la causa. Por lo tanto, los medios, sus efectos, deberán ser bienes. Y el mal no lo es. Por eso el mal no tiene razón de medio para conseguir el bien o el fin; y el bien no es causa final del mal.

*Y sin embargo es cierto que del mal sale un bien, como se dice en la primera afirmación. ¿Qué relaciones son las que hay entre uno y otro? El mal es una ocasión, una circunstancia, una condición que se presenta en la producción del bien»* (ibidem, p. 623).

<sup>368</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 344, p. 262.

<sup>369</sup> FR. EMILIO SAURAS, O. P., o. c. en nota 343, p. 618.

<sup>370</sup> Ibidem, pp. 620-621. La explicación a estas afirmaciones puede verse en las pp. 615-621 de la obra citada.

<sup>371</sup> Cf. GERALD O'COLLINS, S. J. – EDWARD G. FARRUGIA, S. J., *Causalidad*, en DAT, p. 65.

<sup>372</sup> Ibidem.

<sup>373</sup> A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 344, p. 263. «Dios no es, pues, causa del pecado, como tampoco de ningún mal» (ibidem, p. 267); «no hay un primer principio de los males, como hay un primer principio de los bienes» (SumaTeol I, 49, 3); «sin menoscabo de la Providencia Divina pueden acontecer males en el mundo en razón a los defectos de las segundas causas. En efecto, vemos que en las causas ordenadas acontece el mal en el efecto por el defecto de la segunda causa, sin que este mal sea en modo alguno causado por la causa prima [...] aunque Dios sea la causa universal de todo, no es la causa de los males en cuanto que son males, sino que todo el bien que les está unido tiene a Dios por causa» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, capítulo 141, (Col. «Historia del Pensamiento», n. 69), [Barcelona], Ediciones Orbis, [1986], pp. 114-115; cf. JOSÉ CERCÓS SOTO, «Naturaleza, muerte y mal: notas sobre Tomás de Aquino», en *Revista española de Filosofía Medieval*, 1993, 54).

<sup>374</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 344, p. 265.

<sup>375</sup> Cf. FR. EMILIO SAURAS, O. P., o. c. en nota 343, p. 595.

<sup>376</sup> A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 344, p. 265.

nuestra naturaleza<sup>377</sup>.

No es posible ofrecer ahora, una síntesis completa del pensamiento de Tomás de Aquino en torno a la omnipotencia y providencia divinas. Algunas de sus aportaciones que siguen nutriendo la reflexión contemporánea, y encontrando eco en el Magisterio de la Iglesia, son, por ejemplo, la puntualización acerca de que, *como el poder se refiere a lo posible, al decir que Dios todo lo puede, lo más correcto es entender que puede todo lo que es posible, y por eso es llamado omnipotente*<sup>378</sup>; y la afirmación de que, la máxima manifestación del todopoder divino, radica en el perdón y la misericordia<sup>379</sup>. Respecto de la providencia, cabría decir que, para Santo Tomás, en cierta medida, el hombre es providencia para el hombre, esto es, Dios ha provisto al hombre como providencia para sí mismo<sup>380</sup>. Y es que, Dios, en su manera de gobernar el mundo, actúa —en palabras del Aquinate— *como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros*<sup>381</sup>; en la ejecución de sus designios, Dios no gobierna directamente todas las cosas, sino a unas por medio de otras<sup>382</sup>.

¿Alguna referencia al «dolor de Dios» en la doctrina tomista? En el *Tratado del Verbo encarnado*, se pregunta el Doctor Angélico sobre si *debe atribuirse a la divinidad la pasión de Cristo*<sup>383</sup>. Sin poder entrar tampoco aquí en más detalles, baste dejar indicado que, a partir de la unión en la hipóstasis y la distinción de naturalezas, Tomás razona y

<sup>377</sup> Ibidem, pp. 265-266. En relación con esta no necesidad del mal en orden al bien, en contraste con el esquema soteriológico de San Anselmo, anteriormente expuesto, «Tomás insiste con ahínco en que no hay que entender en sentido estricto la *necessitas anselmiana* (de la encarnación y de la pasión)» (HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 322, p. 240); cf. SumaTeol III, 46.

<sup>378</sup> SumaTeol I, 25, 3; cf. MARTÍN GELABERT, «¿Qué significa que Dios es Todopoderoso?», en *Teología Espiritual*, 2000, 23-41.

<sup>379</sup> Cf. SumaTeol I, 25, 3, ad 3. Sin citarlo explícitamente, el Magisterio de la Iglesia parece haber hecho suya esta indicación de Tomás, al señalar en el *Catecismo* que, Dios, «por su misericordia infinita, pues muestra su poder en el más alto grado perdonando libremente los pecados» (CIGC 270). Para profundizar en el poder de Dios según el Aquinate, cf. SumaTeol I, 25, 1-6; JOSÉ A. MARTÍNEZ PUCHE, O.P., *Omnipotencia de Dios*, en *Diccionario teológico de Santo Tomás*, Madrid, Edibesa, [2003], pp. 597-601; MARTÍN GELABERT, o. c. en nota 378, 23-41.

<sup>380</sup> «La criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas» (SumaTeol I-II, 91,2); cf. MARTÍN GELABERT, O.P., *Dios Padre Todopoderoso. Creador*, en *Semanas de estudios trinitarios XXXV. Dios Padre envió al mundo a su Hijo*, (Col. «Semanas de estudios trinitarios», 35), Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, [2000], p. 122. Para profundizar en la providencia divina según Santo Tomás, cf. SumaTeol I, 22, 1-4; JOSÉ A. MARTÍNEZ PUCHE, O.P., *Providencia de Dios*, en o. c. en nota 379, pp. 716-719. El mismo Dios creador, todopoderoso, que cuida y provee, es el que, sin embargo, interroga al hombre sobre el cuidado de su semejante: «¿dónde está tu hermano Abel?» (Gn 4,9).

<sup>381</sup> SumaTeol I, 103, 6.

<sup>382</sup> «En el gobierno hay que tener presentes dos aspectos: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de dicho plan. Por lo que se refiere al plan de la gobernación, Dios gobierna directamente todas las cosas. En cuanto a la ejecución de dicho plan, Dios gobierna unas cosas por medio de otras [...] de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros» (ibidem). También en este punto el Magisterio de la Iglesia se sitúa en una línea similar a la doctrina tomista, al afirmar en el *Catecismo* que «Dios no ha querido retener para El solo el ejercicio de todos los poderes. Entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser imitado en la vida social. El comportamiento de Dios en el gobierno del mundo, que manifiesta tanto respeto a la libertad humana, debe inspirar la sabiduría de los que gobiernan las comunidades humanas» (CIGC 1884). Para continuar abundando en la doctrina tomista, en relación con el problema del mal, además de la bibliografía apuntada en las notas precedentes, cf. CHARLES JOURNET, *El mal (estudio teológico)*, (Col. «Biblioteca de Teología», n. 3), Madrid, Rialp, 1965, passim; MARTÍN GELABERT, «El mal como estigma teológico. ¿Un signo de interrogación en el discurso sobre Dios?», en *Moralia*, 1999, 191-222.

<sup>383</sup> SumaTeol III, 46, 12.



concluye que *la pasión de Cristo pertenece al supuesto de la naturaleza divina por razón de la naturaleza pasible asumida, no por razón de la naturaleza divina impasible*<sup>384</sup>.

Esta última afirmación está en la línea de la postura mantenida por la dogmática eclesial, pues, según señala la Comisión Teológica Internacional, *la Cristología de la Iglesia no acepta que se hable formalmente de pasibilidad de Jesucristo según la divinidad*<sup>385</sup>.

---

<sup>384</sup> Ibidem. Respondiendo a una de las objeciones planteadas en el artículo (dado que el origen de la salvación humana es la divinidad, si la pasión de Cristo no perteneciese a la divinidad, no produciría fruto de salvación en el hombre; cf. SumaTeol III, 46, 12, objeción n. 2), Tomás afirma: *«como se expone en un Sermón del Concilio de Efeso, la muerte de Cristo, que se convirtió en muerte de Dios, es manifiesto que, debido a la unión en la persona, destruyó la muerte, porque quien padecía era Dios y hombre. La naturaleza de Dios no recibió daño, ni experimentó los sufrimientos mediante algún cambio propio»* (SumaTeol III, 46, 12, ad 2). Tomás se hace eco y sale al paso de la objeción contra la bondad de Dios que puede resultar la «entrega» de Cristo, por parte de Dios Padre, a la pasión: *«es impío y cruel entregar a un hombre inocente a la pasión y a la muerte contra su voluntad. Pero Dios Padre no entregó a Cristo de ese modo, sino inspirándole la voluntad de padecer por nosotros»* (SumaTeol III, 47, 3, ad 1).

<sup>385</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998, p. 261.

## Capítulo 6.- Teología Monástica y Mística

### 6.1. San Bernardo de Claraval. El testimonio de amor de las llagas del Salvador

Junto con la naciente teología académica universitaria, la teología mística y monástica continuó la tradición litúrgica y espiritual patristica<sup>386</sup>. San Bernardo de Claraval (1190-1153) constituye una de sus figuras destacadas<sup>387</sup>, considerado también como uno de los últimos padres de la Iglesia<sup>388</sup>.

Bernardo suscitó una extraordinaria atracción e irradiación espiritual; el secreto de la misma reside en aquello que totalmente llenaba su vida y constituyó el centro de su atención: el amor<sup>389</sup>. La mística del amor y de la pasión, alcanza con él su cima en el comentario al *Cantar de los Cantares*<sup>390</sup>. En el sermón 61, Bernardo alude al motivo de aliento en los propios sufrimientos, de descanso y salvación, que constituyen para el hombre las heridas de Cristo; más aún, éstas llegan a convertirse en el *medio más claro* para comprender la bondad y misericordia divinas:

*¿Dónde podrá encontrar nuestra debilidad un descanso seguro y tranquilo, sino en las llagas del Salvador? En ellas habito con plena seguridad, porque sé que él puede salvarme. Grita el mundo, me oprime el cuerpo, el diablo me tiende asechanzas; pero yo no caigo, porque estoy cimentado sobre roca firme. Si cometo un gran pecado me remorderá mi conciencia, pero no perderé la paz acordándome de las llagas del Salvador. El, en efecto, fue traspasado por nuestras rebeliones. ¿Qué hay tan mortífero que no haya sido destruido por la muerte de Cristo? Por esto, si me acuerdo de este remedio tan poderoso y eficaz, ya no me atemoriza ninguna dolencia por maligna que sea [...] yo tomo de las entrañas del Señor lo que me falta, pues sus entrañas rebosan misericordia entre los huecos por los que fluye. Agujerearon sus manos y pies, atravesaron su costado con una lanza. Y a través de esas hendiduras puedo libar miel silvestre y aceite de rocas de pedernal, es decir, puedo gustar y ver qué bueno es el Señor [...] Tanto el clavo como las llagas proclaman que en verdad Dios está en Cristo reconciliando al mundo consigo. Una lanza atravesó su alma hasta cerca del corazón. Ya no es incapaz de compadecerse de mis debilidades. Las heridas que recibió su cuerpo nos descubren los secretos de su corazón; nos permiten contemplar el gran misterio de su compasión, la entrañable misericordia de nuestro Dios, por la que nos ha visitado el sol que nace de lo alto. ¿Por qué no hemos de admitir que las llagas nos dejan ver esas entrañas? No tenemos otro medio más claro que tus llagas para comprender, Señor, que tú eres bueno y clemente, rico en misericordia. Porque no hay amor más grande que dar la vida por los consagrados y por los condenados [...] El benigno caudillo desea que el rostro y los ojos de su devoto soldado se alcen hacia sus llagas, para alentar así más su ánimo y robustecerlo en sus sufrimientos con su ejemplo. De este modo no sentirá sus propias heridas si contempla las de él [...] No se pierde la sensibilidad, se amortigua. No se ausenta el dolor, se desprecia<sup>391</sup>.*

<sup>386</sup> Cf. GERALD O'COLLINS, S. J. – EDWARD G. FARRUGIA, S. J., *Teología (historia de la)*, en DAT, p. 390.

<sup>387</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>388</sup> Cf. Y.M.J. CONGAR, *La fe y la teología*, (Col. «El misterio cristiano. Teología dogmática», n. 10), Barcelona, Editorial Herder, 1981, [3ª ed.], pp. 205-206.

<sup>389</sup> Cf. MARIANO BALLANO, *Introducción*, en SAN BERNARDO, *En la escuela del amor*, Madrid, BAC, 1999, p. XIV.

<sup>390</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, [Madrid, Ediciones Encuentro, 1988], vol. 5, p. 252.

<sup>391</sup> SAN BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 61, II-III, en *Obras completas de San Bernardo*, Madrid, BAC, 1987, pp. 769-771, 773. Bernardo mismo experimentó esto que afirma con sus últimas palabras, tal y como manifiesta la gran sensibilidad con que vivió la muerte de su hermano Gerardo, según expresa en el sermón 26; más aún, en él argumenta, apoyándose en la misma Escritura, que tal sensibilidad y llanto, no constituye un agravio contra la fe ni una vejación hacia la voluntad de Dios: «No soy insensible al sufrimiento; lo confieso: me horroriza mi muerte y la de los míos. [...] Gerardo amadísimos, me duele tu muerte, no porque seas digno de lástima, sino porque te han llevado. Quizá esto sea más doloroso para mí, porque bebo el trago de la amargura. Y tengo que sufrirlo yo solo, porque lo bebo solo, pues tú no lo bebes. [...] David lloró justificadamente por su hijo parricida, pues sabía que por la enormidad de su crimen tenía interceptada su salida del seno de la muerte. Lloró también por Saúl y Jonatán [...] que nadie me zahiera, diciendo que no debe afectarme, cuando el bondadoso Samuel por el rey réprobo y el entrañable David por su hijo parricida dieron rienda suelta a su afectividad, y no injuriaron por eso a su fe ni ultrajaron el juicio divino. Absalón, hijo mío, dice el santo David,

En el sermón 26, Bernardo señala que *Dios es impasible, pero no deja de ser compasivo y siempre inclinado a compadecerse y perdonar*<sup>392</sup>. Sobre el valor teológico de esta afirmación, comenta Joseph Ratzinger:

*El santo Doctor resuelve así, con los Padres de la Iglesia, el problema de la apátheia de Dios: hay una pasión en Dios; el amor, el amor hacia el hombre caído, es compasión y misericordia. Aquí reside el fundamento teológico de la pasión de Jesús, de toda la soteriología*<sup>393</sup>.

A propósito de las ausencias del esposo en el *Cantar de los cantares*<sup>394</sup>, Bernardo señala el dolor que produce la carencia en la esposa<sup>395</sup>, que sufre la demora con gran impaciencia<sup>396</sup>. Finalmente, la presencia del esposo restablecerá a la esposa en su desfallecimiento<sup>397</sup>, la consternación por la ausencia cesará<sup>398</sup>, pues *no puede tolerar el sufrimiento de su amada*<sup>399</sup>.

El místico español Juan de la Cruz, en su *Cántico espiritual*, se hará eco también del sufrimiento de la esposa por el ocultamiento del amado: *¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Como el ciervo huiste habiéndome herido; salí tras ti clamando, y eras ido*<sup>400</sup>.

## 6.2. San Juan de la Cruz y el sufrimiento por la «ausencia» de Dios, ¿Adónde te escondiste, Amado?

*Dios, que se ha revelado a Sí mismo al hombre, continúa siendo para el entendimiento humano Alguien que simultáneamente es conocido e incomprensible. El hombre durante su vida terrena entra en contacto con el Dios de la revelación en la "oscuridad de la fe". Esto se explica en todo un filón clásico y moderno de la teología que insiste sobre la infabilidad de Dios y encuentra una confirmación particularmente profunda —y a veces hasta dolorosa— en la experiencia de los grandes místicos. Pero precisamente esta "oscuridad de la fe" —como afirma San Juan de la Cruz— es la luz que infaliblemente conduce a Dios (cfr Subida al monte Carmelo 2 S 9, 3). [...] La oscuridad de la fe acompaña indefectiblemente la peregrinación terrena del espíritu humano hacia Dios, con la espera de abrirse a la luz de la gloria sólo en la vida futura, en la eternidad. "Ahora vemos por un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara" (1 Cor 13, 12)*<sup>401</sup>.

---

hijo mío, Absalón: *y aquí hay uno mayor que Absalón. También el Salvador, al ver la ciudad de Jerusalén, previendo su destrucción total lloró por ella. ¿Y yo no puedo sentir mi propia desolación, presente ya? ¿No me va a doler mi herida grave y reciente? El lloró por su compasión, ¿y no puedo llorar yo por mi padecimiento? Junto al sepulcro de Lázaro no reprendió a los que lloraban, ni prohibió el llanto; es más, lloró con los que lloraban: Y Jesús se echó a llorar. Aquellas lágrimas fueron testigos de su naturaleza, no signos de desconfianza. Inmediatamente su palabra hizo salir al muerto. Y de este modo no puedes deducir que el dolor de su afecto fuese una prevención contra la fe. Tampoco nuestro llanto es signo de infidelidad, sino una prueba de nuestra condición. Si lloro al estar herido, no acuso al causante, sino que provoqué su compasión y me empeño en quebrar la severidad. Hasta las palabras van henchidas de dolor, pero no de murmuración» (ibidem, 26, VI-VIII, pp. 381-385).*

<sup>392</sup> SAN BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 26, III, en o. c. en nota 391, p. 373.

<sup>393</sup> CARD. JOSEPH RATZINGER, *El camino pascual. Ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S.S. Juan Pablo II*, BAC, Madrid, 1990, p. 52.

<sup>394</sup> Cf. *Obras completas de San Bernardo*, o. c. en nota 391, p. XIII.

<sup>395</sup> Cf. SAN BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 51, I, en o. c. en nota 391, p. 657.

<sup>396</sup> Cf. ibidem.

<sup>397</sup> Cf. ibidem, 51, II, p. 661.

<sup>398</sup> Cf. ibidem.

<sup>399</sup> Cf. ibidem.

<sup>400</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, I, en *Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, [1992], 4ª ed., p. 61.

<sup>401</sup> JUAN PABLO II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, (Col. «Libros Palabra», n. 15), Madrid, Ediciones Palabra, [1997, 3ªed.], pp. 120-121.

San Juan de la Cruz (1542-1591), místico y doctor, *luz que alumbrará para siempre la verdadera Iglesia de Cristo*<sup>402</sup>, fue instrumento singular de Dios para desenmascarar errores e *iluminar los caminos espirituales con la luz intensa de un magisterio excepcional*<sup>403</sup>.

Juan Pablo II ha puesto de relieve la pertinencia de la doctrina de Juan de la Cruz para el hombre contemporáneo, *angustiado por el sentido de la existencia*<sup>404</sup>. Precisamente, uno de los aspectos que descuellan en sus escritos —afirma el Pontífice— es *la lucidez con que ha descrito el sufrimiento humano*<sup>405</sup>, cuando acaece la luminosa y purificadora tiniebla de la fe<sup>406</sup>. El misterio del doloroso abandono que Cristo sufrió en la Cruz, y que el santo carmelita contempló con singular hondura<sup>407</sup>, encierra un enorme valor soteriológico para el hombre de nuestros días, que se ve probado, precisamente, por el misterio del mal, y se encuentra próximo al sinsentido ante tantos sufrimientos; a dicha experiencia de salvación puede acercarse San Juan de la Cruz:

*El hombre moderno, no obstante sus conquistas, roza también en su experiencia personal y colectiva el abismo del abandono, la tentación del nihilismo, lo absurdo de tantos sufrimientos físicos, morales y espirituales. La noche oscura, la prueba que hace tocar el misterio del mal y exige apertura de la fe, adquiere a veces dimensiones de época y proporciones colectivas. También el cristiano y la misma Iglesia pueden sentirse identificados con el Cristo de San Juan de la Cruz, en el culmen de su dolor y de su abandono. Todos estos sufrimientos han sido asumidos por Cristo en su grito de dolor y en su confiada entrega al Padre. En la fe, la esperanza y el amor, la noche se convierte en día, el sufrimiento en gozo, la muerte en vida. Juan de la Cruz, con su propia experiencia, nos invita a la confianza, a dejarnos purificar por Dios; en la fe esperanzada y amorosa, la noche empieza a conocer "los levantes de la aurora"; se hace luminosa como una noche de Pascua —"O vere beata nox", "¡Oh noche amable más que la alborada!"— y anuncia la resurrección y la victoria, la venida del Esposo que junta consigo y transforma al cristiano: "Amada en el*

<sup>402</sup> KAROL WOJTYLA, *La fe según San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1980, 3ª ed., p. 3. A esta, su tesis doctoral, aludía Juan Pablo II en su viaje apostólico de 1982 a España, indicando, con agradecimiento, el lugar destacado que ocupaba la doctrina del Santo en su formación espiritual: «*Doy gracias a la Providencia que me ha concedido venir a venerar las reliquias, y a evocar la figura y doctrina de San Juan de la Cruz, a quien tanto debo en mi formación espiritual. Aprendí a conocerlo en mi juventud y pude entrar en un diálogo íntimo con este maestro de la fe, con su lenguaje y su pensamiento, hasta culminar con la elaboración de mi tesis doctoral sobre La fe en San Juan de la Cruz. Desde entonces he encontrado en él un amigo y maestro, que me ha indicado la luz que brilla en la oscuridad, para caminar siempre hacia Dios, "sin otra luz ni guía/ que la que en el corazón ardía./ Acuesta me guiaba/ más cierto que la luz del mediodía"*» (JUAN PABLO II, *Homilía en la Celebración de la Palabra en honor de San Juan de la Cruz*, Segovia, 4 de noviembre de 1982, n. 2, tomada de la página web [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/1982/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19821104\\_segovia\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821104_segovia_sp.html), consultada el 9-6-2005).

<sup>403</sup> KAROL WOJTYLA, o. c. en nota 402, p. 5. La teología escolástica aprendida en Salamanca, imprimió una huella indeleble en la doctrina del santo de Fontiveros (cf. *ibidem*, p. 6), que se sitúa, así, en la línea propia de la teología tomista (cf. *ibidem*, p. 8). Su obra, más que un tratado de especulación mística, constituye un testimonio: «*el testimonio de la experiencia. Diríase que la teología le brindó los principios y que los autores espirituales le ofrecieron frases talladas y materia literaria para construir una obra nueva, original y robusta, basada en la propia experiencia*» (*ibidem*, p. 9).

<sup>404</sup> JUAN PABLO II, o. c. en nota 402, n. 5.

<sup>405</sup> *Ibidem*, n. 7.

<sup>406</sup> Cf. *ibidem*. «*Sus análisis asombran al filósofo, al teólogo y hasta al psicólogo*» (*ibidem*).

<sup>407</sup> «*El ha contemplado con una admirable hondura de fe, y desde su propia experiencia de la purificación de la fe, el misterio de Cristo Crucificado; hasta el vértice de su desamparo en la cruz, donde se nos ofrece, como él dice, como ejemplo y luz del hombre espiritual. Allí, el Hijo amado del Padre "fue necesitado de clamar diciendo: ¡Dios mío, Dios mío! Por qué me has abandonado? Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida. Y así en él hizo la mayor obra que en toda su vida con milagros y obras había hecho, ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios"*» (*ibidem*). «*Una ininterrumpida reinterpretación carismática de la cruz [...] recorre los largos siglos de la Iglesia como reflejo neotestamentario de la veterotestamentaria experiencia del abandono de Dios. El doctor de la Iglesia Juan de la Cruz lo vivirá y describirá como "noche oscura"*» (HANS URS VON BALTHASAR, *El misterio Pascual*, en JOHANNES FEINER – MAGNUS LÖHRER, (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1980], 2ª ed., T. III, pp. 701-702).

*Amado transformada*<sup>408</sup>.

En la esposa de *Cántico espiritual* (composición predilecta del santo)<sup>409</sup>, que, herida<sup>410</sup> y anhelante<sup>411</sup>, con *pena y sentimiento de la ausencia de Dios*<sup>412</sup>, gime *¿Adónde te escondiste, Amado?*<sup>413</sup> y exclama *¡descubre tu presencia!*<sup>414</sup>, puede verse reflejado el hombre actual al *contemplar el drama de nuestras sociedades, en las que las contradicciones y sufrimientos de la injusticia, de la enfermedad, del mal en el mundo hacen surgir la pregunta angustiada: ¿dónde está Dios?*<sup>415</sup>; el hombre que sufre y percibe a Dios oculto y silente<sup>416</sup>, y se interroga por su presencia<sup>417</sup>.

Aunque no todo sufrimiento humano, ni toda situación personal de oscuridad, responden propiamente al concepto sanjuanista de *noche*<sup>418</sup>, sí puede realizarse una extrapolación (de dicho concepto) a otros contextos y circunstancias existenciales de la

<sup>408</sup> JUAN PABLO II, o. c. en nota 402, n. 8. «¡Ojalá las noches oscuras que se ciernen sobre las conciencias individuales y sobre las colectividades de nuestro tiempo, sean vividas en fe pura; en esperanza “que tanto alcanza cuanto espera”; en amor llameante de la fuerza del Espíritu, para que se conviertan en jornadas luminosas para nuestra humanidad dolorida, en victoria del Resucitado que libera con el poder de su cruz!» (ibidem).

<sup>409</sup> Cf. FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Introducción*, en o. c. en nota 400, p. 551. *Cántico espiritual* es «su creación más querida y laboriosa [...] Los continuos retoques que advertimos en su composición denotan por parte del autor lectura repetida, reexperiencia, repensamiento. La tenía siempre entre manos. No manifiesta cariño semejante hacia ningún otro de sus escritos. Refleja fielmente su propia alma. Sabemos que Juan repetía los versos del Cántico en la cárcel, en el momento original de la composición y después» (ibidem, pp. 551-552).

<sup>410</sup> Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, I.

<sup>411</sup> Cf. FEDERICO RUIZ SALVADOR, o. c. en nota 409, p. 558.

<sup>412</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, I, 22, en o. c. en nota 400, p. 591.

<sup>413</sup> Cf. ibidem, en o. c. en nota 400, p. 61.

<sup>414</sup> Cf. ibidem, n. 11, p. 63.

<sup>415</sup> FR. CAMILO MACCISE, OCD, *Presentación*, en SILVIO JOSÉ BÁEZ, *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea*, Roma, Edizioni del Teresianum, [2000], pp. 5-6.

<sup>416</sup> El anterior Superior General de los Carmelitas Descalzos, Fr. Camilo Maccise, señala que «la experiencia de los místicos sabe de la noche oscura de los silencios de Dios. Todos ellos han vivido el drama de realidades que contradicen y hasta parecen negar la existencia o, al menos, la presencia y cercanía de Dios. Es el momento de la ausencia y de la negación [...] es la purificación la que prepara para tener una mirada diferente sobre Dios y también para un diálogo existencial con el mundo de la incredulidad, que se transforma en solidaridad dinámica con todos aquellos que experimentan confusamente una llamada al absoluto, que llene su vacío existencial y colme sus aspiraciones. Dios habla y calla. Se revela y se esconde.[...] San Juan de la Cruz, maestro incomparable de los caminos de la fe que busca a Dios en el silencio y la oscuridad, invita a escuchar en silencio la Palabra del Padre pronunciada en eterno silencio: “una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo (cf. Hb 1,2), y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma” (Dichos, 99). Esta Palabra se hace carne y pasa por el camino de la cruz y de la muerte, experimentando el silencio del Padre» (ibidem, p. 6).

<sup>417</sup> Lo mismo puede señalarse, en mayor grado aún, respecto de la hija espiritual del místico que fue Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz: «San Juan de la Cruz va buscando en la creación al Dios escondido, pero no le halla. Sólo le encuentra en la fe. Sin embargo, a San Juan de la Cruz la creación todavía le balbucea algo de Dios, y la fe es todavía noche luminosa. En la experiencia de su fiel discípula Teresa del Niño Jesús, muerta en el umbral de este siglo, la noche de la fe se convierte en densa tiniebla. Para muchos la actualidad de Teresa de Lisieux está sobre todo en aquellos dieciocho meses últimos de su vida, pasados en la más terrible oscuridad. Reflejan la ausencia de Dios que palpa el hombre moderno. Como es sabido, Urs von Balthasar ha visto en la experiencia de esta santa la ruptura del clásico esquema neoplatónico de las tres vías sucesivas: purgativas, iluminativa, unitiva (con perfiles extáticos sobre todo la última) y el prototipo de una espiritualidad inequívocamente cristiana: la del amor vivido en el abandono del Calvario. Uno de los contenidos de la actual conciencia histórica es la del silencio y ausencia de Dios, que resultan escandalosos y llevan no sólo a la queja (la Sagrada Escritura está llena de ellas), sino también a la negación de su existencia. ¿Dónde está Dios después de Auschwitz?» (SANTIAGO GUERRA, *Teología y santidad. Nuevas perspectivas de la teología y misión teológica del Carmelo Teresiano-Sanjuanista*, separata de *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca, Centro Internacional de Ávila, p. 663).

<sup>418</sup> Cf. FEDERICO RUIZ SALVADOR, o. c. en nota 409, pp. 434-435; cf. AUGUSTO GUERRA, *Para la integración existencial de la noche oscura*, en FEDERICO RUIZ (coordinador), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990, p. 234; cf. MIGUEL F. DE HARO, «La noche del sufrimiento. Interpretación simbólica de la vida y sus crisis según San Juan de la Cruz», en *San Juan de la Cruz*, 1990, 77.

condición humana<sup>419</sup>, en particular, al fenómeno llamado «silencio o ausencia de Dios»<sup>420</sup> y a la noche de la increencia<sup>421</sup>. En la misma espiritualidad cristiana, encontramos testimonios de la diversidad de aplicaciones y realizaciones que puede admitir la noche sanjuanista, más allá de su concepción estricta de la misma<sup>422</sup>, así, por ejemplo, la oscuridad de fe<sup>423</sup> que experimentó Teresa de Lisieux<sup>424</sup>. Juan de la Cruz puede ser un maestro que enseñe al hombre a transformar positivamente las negatividades de la vida viviéndolas en una dimensión teológica<sup>425</sup>; aunque el santo no ve el dolor como un fin en sí mismo<sup>426</sup>, reconoce el valor purificador y redentor que puede tener el sufrimiento si es acogido positivamente<sup>427</sup>. Y puede ser maestro, ciertamente, porque él mismo ha recorrido el camino:

*Juan de la Cruz cuando escribe parte de una experiencia personal. Y en este caso, con su experiencia de la noche, ha descendido a una vivencia primordial del hombre. El descenso a las profundidades del dolor es una experiencia universal ¿Qué ser humano no ha vivido sus noches de oscuridad, de vacilación, de desesperación? La noche del sufrimiento expresa una realidad que ha tenido como protagonista a Juan de Yepes. Posteriormente la sistematiza y la presenta como paradigma para todos los que buscan en su vida una relación más íntima con Dios*<sup>428</sup>.

<sup>419</sup> Cf. AUGUSTO GUERRA, o. c. en nota 418, p. 234.

<sup>420</sup> GABRIEL CASTRO, *Noche oscura del alma*, en DSJC, p. 1061.

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 243. Hay que advertir que la vida teológica es nota esencial de la noche oscura sanjuanista (cf. FEDERICO RUIZ SALVADOR, o. c. en nota 409, p. 435), y así, la increencia debería ser excluida de la misma; no obstante, tal situación era insospechada en el tiempo de San Juan de la Cruz, y quizás sí pueda englobarse hoy en lo que el santo consideró noche oscura (cf. AUGUSTO GUERRA, o. c. en nota 418, pp. 244-248).

<sup>422</sup> Cf. FEDERICO RUIZ SALVADOR, o. c. en nota 409, p. 434. «La doctrina de Juan resulta ciertamente, normativa para la Iglesia entera, pero de un modo análogo, menos literalmente de lo que el mismo Juan quiso que se entendiera su norma. [...] Las estrellas orientadoras, como son los fundadores de Ordenes religiosas con sus carismas-fuentes, no pueden proponérselas a sí mismos sus seguidores como imitaciones literales, y menos pueden ellas mismas proponerse como tales. Teresita, en todo caso, ha liberado al Carmelo de semejante obsesión peligrosa» (HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 390, vol. 3, [1986], p. 177).

<sup>423</sup> FEDERICO RUIZ SALVADOR, o. c. en nota 409, p. 434.

<sup>424</sup> «Santa Teresa de Lisieux vive la noche oscura en un contexto de vida contemplativa carmelita, muy parecido al que vivió San Juan de la Cruz. Presenta síntomas parecidos: oscuridad de fe, tentaciones de blasfemia, sintiendo de la existencia. Pero presenta una variante, que ni en hipótesis se le ocurre a la protagonista de la descripción que hace San Juan de la Cruz. La oscuridad de la fe se traduce, en el ambiente de la obra sanjuanista, en miedo de que Dios la haya abandonado o no le perdone; el sujeto duda de sí mismo, no de Dios. Teresita vive su oscuridad de fe con otro signo más radical: el miedo, la sospecha, el pensamiento de que no exista Dios, ni haya cielo, y todo sea un engaño. Entre Juan de la Cruz y Teresa de Lisieux median tres siglos de ateísmo. Y el ambiente cultural pesa sobre los individuos» (*ibidem*, pp. 434-435); cf. también lo ya apuntado en la nota 417.

<sup>425</sup> MIGUEL F. DE HARO, o. c. en nota 418, p. 77.

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 76. «Los momentos terribles de la noche oscura no son buscados por el sujeto. Los padece cuando menos se lo espera y no puede hacer nada por evitarlos» (*ibidem*, 76-77). «Juan de la Cruz no es masoquista [...] Pero es un hombre realista, y sabe bien que el camino del amor conlleva también su dosis de cruz» (ALFONSO BALDEÓN-SANTIAGO, *Padecer/mientos*, en DSJC, pp. 1115). A propósito de la purificación activa en Juan de la Cruz, Von Balthasar señala que «la acentuación activa de la ausencia de placer no desemboca en la idea de que tanto mejor cuanto más dolor» (HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 390, vol. 3, [1986], p. 175).

<sup>427</sup> MIGUEL F. DE HARO, o. c. en nota 418, p. 76. «La noche es el crisol donde el hombre, purificado de su escoria, renace a lo eterno. La noche oscura con sus sequedades, tentaciones y trabajos ablanda al hombre haciéndolo "manso para con Dios y para consigo y también para con el prójimo; de manera que ya no se enoja con alteración sobre las faltas propias contra sí, ni sobre las ajenas contra el prójimo; ni acerca de Dios trae disgusto y querellas descomedidas porque no le hace presto bueno" (1N 13, 7)» (*ibidem*, p. 77).

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 67 (el autor alude después al sufrimiento atroz que el santo debió vivir en «la noche de la prisión» (*ibidem*, p. 68)). «La sociedad actual con sus problemas de secularismo que la han conducido hacia una sociedad sin Absoluto, crea personas inseguras y angustiadas. Experiencias que hacen ver inequívocamente la actualidad de la noche sanjuanista. No en vano ha sido considerado como un autor para tiempos de desconcierto» (*ibidem*, 64); «La noche del sufrimiento o noche oscura —como la llama fray Juan— es una experiencia en la que se decide la grandeza o mediocridad de una existencia» (*ibidem*, p. 63).

Juan de la Cruz identifica y analiza los distintos padecimientos<sup>429</sup> y penas<sup>430</sup> que experimenta la persona a lo largo de su proceso espiritual. El doctor místico señala cuidadosamente que Dios no permanece, en absoluto, indiferente ante el alma que pasa por tales sufrimientos<sup>431</sup>. Aunque es Él quien introduce al alma en la noche<sup>432</sup>, por donde ha de pasar para avanzar en el camino espiritual<sup>433</sup>, Juan de la Cruz señala que *las tinieblas y los demás males que el alma siente cuando esta divina luz embiste, no son tinieblas ni males de la luz, sino de la misma alma*<sup>434</sup>.

### 6.3. La teología vivida de los santos

En su carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, Juan Pablo II, a propósito de la contemplación del rostro doliente de Cristo<sup>435</sup>, señalaba como un medio eficaz para penetrar en el misterio de la Pasión (además de la reflexión teológica), acudir al patrimonio que constituye la «teología vivida» de los Santos<sup>436</sup>. La misma expresión utilizaba ya Hans Urs Von Balthasar, quien proponía la puesta en práctica de un método teológico de fenomenología espiritual<sup>437</sup>, que pudiera extraer la doctrina viva y fecunda que Dios ha querido regalar a la Iglesia con cada santo, cuya existencia constituye un fenómeno, acontecimiento, teológico (aun cuando ellos no hubieran sido propiamente teólogos)<sup>438</sup>, y que aguarda como a la espera de ser comentando teológicamente<sup>439</sup>. Para el teólogo de Basilea, no es ésta una cuestión secundaria de la que pudiera prescindir la reflexión teológica, pues los santos ilustran la realidad de Cristo y nos han sido dados en orden a la misma comprensión de la fe<sup>440</sup>.

<sup>429</sup> Cf. ALFONSO BALDEÓN-SANTIAGO, *Padecer/mientos*, en DSJC, pp. 1115-1117.

<sup>430</sup> Cf. ID., *Pena/s*, en DSJC, pp. 1160-1162.

<sup>431</sup> «El sentimiento de la "ausencia" del Amado, cuya presencia aún permanece encubierta al alma que, por lo mismo, no le puede gozar, es una de las fuentes del más hondo penar humano de quien ya se siente y se sabe enamorado. J. de la Cruz es un maestro en cantar este "penar en la ausencia" (CB 1,16; 1,21-22; 12,9; 17,1), que es penar por el Amado, con un amor impaciente por verle y poseerle (N 2,13,4; CB 1,18-21; 6,2; 9,2; 12,9; LIB 3,18; 3,22). Este penar del hombre toca el corazón de Dios, siempre pronto a dejarse sentir. El Santo es aquí tajante: "El inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle" (N 2,19,4), y lo hace con presteza (CB 10,6), pues el penar del hombre le toca a Dios "en las niñas de sus ojos" (CB 11,1), y así "no puede el amoroso Esposo de las almas verlas penar mucho tiempo a solas" (ib.)» (ibidem, p. 1161).

<sup>432</sup> Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* 1,1,1; 1,1,8; 2,1,1.

<sup>433</sup> Cf. ID., *Subida del Monte Carmelo*, Prólogo, 8; 2,14,4.

<sup>434</sup> ID., *Noche oscura*, 2, 13, 10, en o. c. en nota 400, pp. 512-513. Para seguir profundizando, pueden encontrarse abundantes citas de los escritos del santo en: FRAY LUIS DE SAN JOSÉ, O. C. D., *Afflicción*, en *Concordancias de las obras y escritos del doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*, Burgos, Editorial «Monte Carmelo», [1980], p. 44; ID., *Angustias*, en ibidem, p. 139; ID., *Dolencia*, en ibidem, pp. 437-438; ID., *Dolor*, en ibidem, pp. 438-440; ID., *Males*, en ibidem, pp. 808-810; ID., *Oscuridad*, pp. 976-982; ID., *Noche*, en ibidem, pp. 908-909; ID., *Noche del espíritu*, en ibidem, pp. 909-913; ID., *Noche del sentido*, en ibidem, pp. 913-916; ID., *Noche oscura*, en ibidem, pp. 916-920; ID., *Padecer*, en ibidem, pp. 984-987; ID., *Silencio*, en ibidem, pp. 1229-1230; ID., *Sufrimientos*, en ibidem, pp. 1252-1253.

<sup>435</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte*, [Madrid], San Pablo, [2001], 6ª ed., nn. 25-27.

<sup>436</sup> Ibidem, n. 27.

<sup>437</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, [Barcelona], Herder, [1999], 5ª ed., p. 35.

<sup>438</sup> Cf. ibidem, p. 21.

<sup>439</sup> Cf. VIRGINIA RAQUEL ACUY, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, (Col. «Estudios y Documentos»), Buenos Aires, [Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA], 1997, T. I, p. 2; HANS URS VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos*, (Col. «Teología y siglo XX», n. 5), [Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964], T. I, p. 263.

<sup>440</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 439, pp. 262-263; además de ser dados, también, «para nuestra vida de fe en el amor» (ibidem, p. 263). El año pasado, la Congregación Vaticana para el Culto Divino, se expresaba también en estos términos: «En los santos resplandece el misterio pascual de Cristo. [...] Es de desear que la propia investigación teológica se interese en ellos, ya que la vivencia de los santos constituye un locus theologicus significativo: en los santos "Dios nos habla" (cf. LG 50) y su experiencia espiritual (cf. DV 8), garantizada por el discernimiento eclesial,

De entre la gran multitud de santos de la milenaria tradición eclesial, vamos a señalar dos que pueden ser particularmente significativos para el tema que nos ocupa.

Si en el conjunto de la revelación veterotestamentaria sobresale la figura de Job, referencia constante en la reflexión sobre el sufrimiento humano<sup>441</sup>, habría que atender también a la obra de santidad que el Espíritu realizó en aquel que eclesialmente ha sido reconocido como *nuevo Job* o *Job de la Ley de Gracia*<sup>442</sup>. Con esta última expresión calificaban los Papas Benedicto XIV y Pío XII al santo español José de Calasanz (1557-1648)<sup>443</sup>, fundador de la Orden de las Escuelas Pías, quien conoció, ciertamente, la prueba del sufrimiento (especialmente en la etapa final de su vida, con motivo de los diversos factores que abocaron a la destrucción la obra por él fundada) y la vivió con singular paciencia<sup>444</sup>, hasta el punto de poder ser comparado con Job:

*La comparación con Job surge espontánea, tanto más, cuanto que el Siervo de Dios, en el momento más dramático de su vida, es decir, cuando se leyó el decreto de la supresión de la Orden, hizo suyas las famosas palabras de Job: Dominus dedit, Dominus abstulit, Sicut Domino placuit ita factum est. Sit nomen Domini benedictum*<sup>445</sup>.

---

arroja luz sobre el Misterio» (CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «Sugerencias y propuestas para el Año de la Eucaristía», n. 6, en *Ecclesia*, 2004, 1609). Para Von Balthasar, además, en este acercamiento a los santos, la investigación teológica se topa con un factor decisivo para sí misma, en el que se puede decidir su verdadera fecundidad, en la medida en que de ellos aprende a no olvidar la actitud adecuada ante el misterio que constituye la revelación (cf. HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 439, pp. 248, 265-266), esto es, que debe ser *una teología orante, arrojada* (ibidem, p. 267), lo que, en absoluto, se contrapone, ni exime, del riguroso estudio y ejercicio racional: «No existe, pues, en la teología ninguna investigación que no debe exhalar necesariamente el aliento de ese orante buscar. En ello reconoce el santo si esta forma de la verdad le atañe, si sopla aquí el viento agitado en que puede respirar y progresar. Teología implorada en la oración no significa teología "afectiva", en contraposición a la teología auténtica, estrictamente científica. Esto es justamente lo que no significa. Las investigaciones exactas y a menudo muy abstractas de San Anselmo, o San Alberto, para no hablar de Santo Tomás, echan por tierra esa antítesis superficial. Hay que pensar con rigor y con exactitud» (ibidem, p. 266). Cf. HANS URS VON BALTHASAR, «Teología y santidad», en *Communio*, 1987, 486-493; ANTONIO SICARI, «Teología y santidad en la obra de Hans Urs von Balthasar», en *Communio*, 1988, 305-316.

<sup>441</sup> Tal y como ya vimos en el capítulo primero, subapartado tercero, del presente estudio.

<sup>442</sup> SEVERINO GINER GUERRI, *El proceso de beatificación de San José de Calasanz*, (Col. «Estudios», sección «Historia», n. 2), Madrid, Publicaciones ICCE, 1973, pp. 265, 343.

<sup>443</sup> Cf. Pío XII, *Breve de proclamación a S. José de Calasanz Patrono de todas las escuelas populares cristianas del mundo* (tomado de SEVERINO GINER GUERRI, o. c. en nota 442, p. 265; cf. ibidem, p. 343).

<sup>444</sup> Cf. SEVERINO GINER GUERRI, o. c. en nota 442, p. 340.

<sup>445</sup> SEVERINO GINER GUERRI, o. c. en nota 442, pp. 340-341. La liturgia testimonia también esta relación con la figura de Job, al disponer como Primera Lectura para la Misa de la Solemnidad de San José de Calasanz (25 de agosto), un fragmento del Libro de Job: Jb 1, 1.13-22 (el cual contiene, en concreto, las palabras que el santo pronunció tras la noticia de la supresión de la Orden; cf. *Misal y Leccionario propios de las Escuelas Pías*, pp. 15-16). Los duros sufrimientos y tribulaciones por los que pasó José de Calasanz, le valieron también la comparación con el patriarca José, hijo de Jacob: «Hemos visto anteriormente comparar al Siervo de Dios con el patriarca Job por su invicta paciencia, y ésta es una de las comparaciones que más fortuna ha tenido posteriormente, pues hasta nuestros días se le aplica al Fundador de las Escuelas Pías el apelativo de "Job de la Ley de Gracia", avalado por los Papas Benedicto XIV y Pío XII. Pero no fue Job el único personaje veterotestamentario a quien acudieron los Consultores y Cardenales para encontrar, con más o menos ingenio, un paralelo con el P. José. El nombre de José evocó en algunos la historia del patriarca homónimo, hijo de Jacob, por el hecho de haber sido vendido por sus propios hermanos y encerrado en la cárcel. José de Calasanz fue también traicionado por sus propios hermanos, o más bien, por sus propios hijos Mario y Cherubini, y llevado prisionero al Santo Oficio. Y como el hijo de Jacob, después de las tribulaciones recibió de Dios recompensa. Este paralelismo fue puesto en evidencia por el Cardenal Fini y por los dos carmelitas descalzos, PP. León y Miguel. Cualquiera que, conociendo medianamente la vida de S. José de Calasanz, quisiera hacer un parangón con la historia del Patriarca José, recurriría probablemente a la tentación de la mujer de Putifar, por haberle ocurrido un caso semejante a nuestro José Calasanz, cuando estudiaba en Valencia. Pero como este episodio no fue mencionado durante las controversias entre Promotor de la Fe [sic] y abogados defensores, sin duda no lo conocían estos tres votantes, de lo contrario la evocación era necesaria. La traición fratricida o parricida de Mario y Cherubini había llenado, sin embargo, muchas páginas de Promotores y abogados y era, por tanto, más lógico encontrarle un paralelismo con el José de Egipto» (ibidem, pp. 343-344).



Disponemos, actualmente, de diversas ediciones de fuentes y bibliografía para poder acercarnos a la existencia teológica de este santo<sup>446</sup>.

Por otra parte, la joven doctora de la Iglesia, Teresa de Lisieux (1873-1897), conoció *muchos sufrimientos de todo tipo*<sup>447</sup>, experimentando, especialmente al final de su vida, una auténtica *noche oscura*<sup>448</sup>, viviendo la dura prueba del silencio de Dios<sup>449</sup>. No en vano, la Congregación para la Causa de los Santos ha subrayado la importancia que la experiencia espiritual de Teresa tiene para el mundo de la increencia, por la prueba de fe que vivió<sup>450</sup>. Un aspecto singularmente destacado, de cara a la consideración soteriológica (y sus repercusiones pastorales, en el terreno de la vida espiritual) del «dolor de Dios», es el hecho de que Teresa hable de la necesidad que siente de *un Dios que pueda sufrir*, tal y como expresa en una de sus poesías:

*Necesito encontrar un corazón que arda en llamas de ternura, que me preste su apoyo sin reserva, que me ame como soy, pequeña y débil, que todo lo ame en mí, y que no me abandone de noche ni de día. No he podido encontrar ninguna criatura capaz de amarme siempre y de no morir nunca. Yo necesito a un Dios que, como yo, se vista de mi misma y pobre naturaleza humana, que se haga hermano mío y que pueda sufrir*<sup>451</sup>.

Existe abundante bibliografía para poder profundizar en la vida y doctrina de Teresa<sup>452</sup>.

<sup>446</sup> Pueden consultarse, entre otras, las siguientes publicaciones: SAN JOSÉ DE CALASANZ, *Cartas*, en edición de SEVERINO GINER – ÁNGEL RÓDENAS – MIGUEL ÁNGEL ASIAIN – JESÚS MARÍA LECEA – LUIS MARÍA BANDRÉS, *Cartas selectas de San José de Calasanz*, Salamanca, [Ediciones Calasancias], 1977, vols. I-II; SEVERINO GINER GUERRI, SCH. P., *San José de Calasanz. Maestro y fundador. Nueva biografía crítica*, Madrid, BAC, 1992; MIGUEL ÁNGEL ASIAIN, *La experiencia cristiana de Calasanz*, Salamanca, Ediciones Calasancias, 1980.

<sup>447</sup> GUY GAUCHER, *El camino de Teresa en el misterio del sufrimiento y de la incredulidad*, en C. M. MARTINI – G. GAUCHER – O. CLÉMENT – J.-M. LUSTIGER, *En el drama de la incredulidad con Teresa de Lisieux*, (Col. «Surcos», n. 46), Estella, Editorial Verbo Divino, 1998, 2ª ed., p. 21.

<sup>448</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>449</sup> Cf. JEAN-FRANÇOIS SIX, *Una luz en la noche. Los 18 últimos meses de Teresa de Lisieux*, (Col. «Testigos», n. 26), [Madrid], San Pablo, [1996], 2ª ed., pp. 195-278. «A menudo dice la gente: "Teresita es delicada...", la suya es una espiritualidad sencilla, para el pueblo..." Sin embargo, cuando en el 1956 se publicó la edición íntegra de los manuscritos, algunos comentaron: "¡Luego, Teresa vivió el ateísmo del siglo XXI! [sic] En la Convención internacional con ocasión del Centenario, el 1º de octubre de 1996, una de las conferencias se tituló: Teresa y Nietzsche, y la dio una religiosa cuya tesis trató sobre este argumento: un filósofo desarrolló el tema: La duda filosófica y Teresa. El "caminito de la confianza y del amor" pasó a través de esta prueba: Teresa llegó hasta el límite de la resistencia, conservando, sin embargo, su confianza en el Padre y en el Amor misericordioso» (GUY GAUCHER, o. c. en nota 447, pp. 35-36).

<sup>450</sup> Cf. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM URBS ET ORBIS, *El mensaje de Teresa de Lisieux para el mundo de la increencia*, en *Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae Sanctae Teresiae a Iesu Infante et a Sacro Vultu*, en edición castellana (selección de textos) *La doctora más joven de la Iglesia*, (Col. «Estudios M.C.», n. 21), [Burgos], Monte Carmelo [1998], pp. 272-274. Cf. también lo que ya indicamos en el subapartado anterior, en las notas 417 y 424.

<sup>451</sup> TERESA DE LISIEUX, *Poesías*, n. 23, en *Obras completas*, (Col. «Maestros espirituales carmelitas», n. 5), Burgos, Editorial Monte Carmelo, [1989, 7ª ed.], pp. 749-750. Cf. P. EMILIO J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, O.C.D., «Santa Teresa del Niño Jesús visita España», en *Vida Nueva*, 2003, *Pliego* n. 2395, 26.

<sup>452</sup> Además de las obras citadas en las notas precedentes (que remiten, a su vez, a otras referencias bibliográficas), pueden consultarse, en relación con nuestro tema de estudio: MONS. GUY GAUCHER, OCD, *La pasión de Teresa de Lisieux (4 de abril – 30 de septiembre de 1897)*, (Col. «Karmel», n. 1), Burgos, Editorial Monte Carmelo, [1999], 4ª ed.; ID., «Teresa de Lisieux. "Para el sufrimiento del cuerpo soy como una niña pequeña"», en *Communio*, 1997, 337-349. En este último artículo, el autor da una serie de pautas para considerar adecuadamente ciertas expresiones de Teresa propias de la época, que precisan hoy una explicación para evitar malentendidos: «¿Cómo no tocar aquí la difícil cuestión del sufrimiento y de la manera como la afronta Teresa? Con frecuencia para muchos es hoy una piedra de escándalo y se evocan habitualmente las sospechas de masoquismo. Es cierto que algunos escritos y pensamientos de Teresa, con consonancia con el lenguaje a veces dolorista de su época, no pueden ser aislados ni citados sin esta explicación. Basten algunos ejemplos: "Sí, el sufrimiento me tendió sus brazos y yo me arrojé en ellos con amor..." (Ms A, 69 vº [p. 212]). "Después de mucho tiempo, el sufrimiento se hizo mi cielo aquí abajo" (LT 254), etc. Las Últimas conversaciones dan testimonio de frases semejantes pero hay una que plantea una cuestión: "Sufro mucho, pero ¿sufro bien? Esto es lo que importa" (C) 18.8.1). ¿Qué puede

## Capítulo 7.- Teología moderna

### 7.1. Leibniz y Hegel: dos aportaciones filosóficas con repercusiones teológicas

El filósofo y célebre matemático alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), intelectual diplomático y polifacético, autor de numerosas obras<sup>453</sup>, acuña, en sus *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*<sup>454</sup>, el neologismo «teodicea» para designar toda investigación ordenada a la justificación de Dios ante la existencia del mal<sup>455</sup>. Ya desde la antigüedad, muchos filósofos habían emprendido la misma tarea (siendo Epicuro quien elaboró una formulación más incisiva)<sup>456</sup>, que con Leibniz pasó a constituirse en disciplina filosófica<sup>457</sup>.

Leibniz no parte de cero, asume datos de la tradición anterior, siendo lo más novedoso de sus desarrollos la sistematización racional y la radicalidad<sup>458</sup>, en un esfuerzo de coherencia y armonía poco frecuente en la historia del pensamiento occidental<sup>459</sup>. Distingue entre el mal metafísico, físico y moral, división que se hará clásica en la filosofía<sup>460</sup>. El filósofo matemático señala la imposible existencia de un universo perfecto, que en tal caso se confundiría con el mismo Dios<sup>461</sup>, y así, nuestro mundo resulta ser el mejor de los mundos posibles<sup>462</sup>, de cuantos podía haber creado Dios, en el cual el mal viene a ser como una parte necesaria para la armonía del conjunto<sup>463</sup>. En consecuencia, la hipotética imperfección del mundo, no es más que

*significar "sufrir bien"? Para Teresa la respuesta no ofrece duda alguna: es sufrir como Jesús, con Jesús, por el Amor de Jesús. Porque lo que atrae de sor Teresa del Niño Jesús de la Santa Faz no es el sufrimiento, es el Amor de Jesús. El objetivo de toda su vida es "amar y hacer amar"» (ibidem, p. 343).*

<sup>453</sup> Cf. JOSÉ FERRATER MORA, *Leibniz, Gottfried Wilhelm*, en ID., *Diccionario de Filosofía*, [Madrid], Alianza Editorial, [1984], 5ª ed., vol. 3, pp. 1927-1928.

<sup>454</sup> Cf. ID., *Teodicea*, en *Diccionario de Filosofía*, o. c. en nota 453, vol. 4, p. 3215.

<sup>455</sup> A lo que apunta la etimología del término, que proviene del griego:  $\text{I}\gamma\ \text{H}$  (Dios) y  $\text{*}:\text{.}60$  (justicia); cf. GIACOMO CANOBBIO, *Teodicea*, en *Pequeño diccionario de teología*, (Col. «Verdad e imagen», n. 122), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 279. No obstante, suele usarse también el término «teodicea» para aludir a la teología natural; cf. ibidem; GERALD O'COLLINS, S. J. – EDWARD G. FARRUGIA, S. J., *Teodicea*, en DAT, p. 388; J. CRUZ CRUZ, *Teodicea*, en *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid, Ediciones Rialp, 1979, T. XXII, p. 214. Algunos autores matizan que, en rigor, la teodicea constituye tan sólo una parte de la teología natural, que es, de por sí más amplia; cf. Cf. JOSÉ FERRATER MORA, *Teodicea*, en *Diccionario de Filosofía*, o. c. en nota 453, vol. 4, p. 3216; J. CRUZ CRUZ, *Teodicea*, en *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid, Ediciones Rialp, 1979, T. XXII, p. 214.

<sup>456</sup> Cf. WALTER KASPER, *El Dios de Jesucristo*, (Col. «Verdad e imagen», n. 89), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1986, 2ª ed., pp. 188, 190-191; CARLOS DÍAZ, *Teodicea*, en XABIER PIKAZA, O. DE M. – NEREO SILANES, O.S.S.T. (dirs.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca, Secretariado Trinitario, [1992], pp. 1325-1326. Cuatro siglos ya antes de Cristo, planteó Epicuro un famoso dilema en torno a la omnipotencia y la bondad de Dios cuya argumentación ha venido repitiéndose hasta nuestros días: «O bien Dios quiere eliminar el mal pero no puede; o puede pero no quiere; o no puede y no quiere; o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere no nos ama; si no quiere ni puede, no es Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere —y esto es lo más seguro— entonces, ¿de dónde viene el mal y por qué no lo elimina?» (EPICURO, texto recogido en LACTANCIO, *De ira Dei* 13,20-21; tomado de MARTÍN GELABERT, «¿Qué significa que Dios es Todopoderoso?», en *Teología Espiritual*, 2000, 26).

<sup>457</sup> Cf. GIACOMO CANOBBIO, o. c. en nota 455, p. 279.

<sup>458</sup> Cf. JUAN ANTONIO ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, (Col. «Estructuras y procesos», Serie Religión), [Madrid], Ed. Trotta, [1997], p. 192.

<sup>459</sup> Cf. ibidem, p. 183.

<sup>460</sup> Cf. ibidem, p. 196.

<sup>461</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., *El problema del mal (Historia)*, (Col. «Pax Romana»), Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, 1951, p. 309.

<sup>462</sup> Cf. JUAN ANTONIO ESTRADA, o. c. en nota 458, p. 205; A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 461, p. 306; CARLOS DÍAZ, o. c. en nota 456, p. 1326.

<sup>463</sup> Cf. JOSÉ FERRATER MORA, *Leibniz*, en *Diccionario de Filosofía*, o. c. en nota 453, p. 1932.

ignorancia humana acerca del papel que (a dicha supuesta imperfección) le corresponde en el conjunto total, que se halla perfectamente ordenado<sup>464</sup>.

Se ha afirmado que el planteamiento de Leibniz representa a los ilustrados de la época que, ante el escándalo humano del sufrimiento, pretendieron justificar racionalmente a Dios, intentando racionalizar, explicar, teóricamente, el sufrimiento<sup>465</sup>.

El pensamiento posterior no ha permanecido indiferente ante tales posturas. Como señalaba el profesor de Tubinga —actualmente cardenal— Walter Kasper, en su obra *El Dios de Jesucristo*, ya el novelista ruso *Dostoievski objetó con razón que tal armonía se paga demasiado caro*<sup>466</sup>, tal y como expresa su personaje Iván Karamazov:

*¿Qué armonía es esa que requiere el infierno? Yo deseo el perdón, el beso universal, la supresión del dolor. Y si el tormento de los niños ha de contribuir al conjunto de los dolores necesarios para la adquisición de la verdad, afirmo con plena convicción que tal verdad no vale un precio tan alto. [...] Mi amor a la humanidad me impide desear esa armonía. Prefiero conservar mis dolores y mi indignación no rescatados, ¡aunque me equivoque! Además, se ha enrarecido [sic] la armonía eterna. Cuesta demasiado la entrada. Prefiero devolver la mía. Como hombre honrado, estoy dispuesto a devolverla inmediatamente. Ésta es mi posición. No niego la existencia de Dios, pero, con todo el respeto, le devuelvo la entrada*<sup>467</sup>.

La misma postura muestra el autor ruso en la que constituye su obra predilecta, y que contiene sintéticamente al resto: *El idiota*<sup>468</sup>.

La teología contemporánea se ha pronunciado también al respecto, como expondremos en el capítulo siguiente.

Posterior a Leibniz, la compleja filosofía de la historia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), aunque no directamente relacionada con el problema del mal, tiene consecuencias notables para el mismo<sup>469</sup>. En efecto, el filósofo alemán considera la historia como el autodespliegue del Espíritu absoluto, en un continuo progreso (en virtud de la superación dialéctica) que desemboca inexorablemente en un

<sup>464</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>465</sup> Cf. EDWARD SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1982], p. 686.

<sup>466</sup> WALTER KASPER, o. c. en nota 456, pp. 191-192.

<sup>467</sup> FEDOR DOSTOIEWSKI, *Los hermanos Karamazov*, (Col. «Libros de Bolsillo Z»), Barcelona, Editorial juventud, [2002, 4ª ed.], pp. 242-243. A propósito de este personaje de la novela de Dostoyevski y su pensamiento, comenta Henri De Lubac: «Y cuando Iván sintetiza toda su argumentación en el pensamiento de esa muchacha sumida en el mal, llorando de dolor y de vergüenza, Dostoievsky piensa desde el fondo de sí mismo que no hay respuesta en el plano de la razón. Cristo no ha venido a explicar el sufrimiento ni a resolver el problema del mal: ha tomado el mal sobre sus hombros para librarnos de él» (HENRI DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, [Madrid], Ediciones Encuentro, [1990], 2ª ed., p. 208). El novelista ruso se ha convertido en una referencia constante en el discurso sobre la cuestión del mal y el sufrimiento: «la cuestión del mal se halla en primerísimo plano en sus preocupaciones; jamás se aleja de él, hasta cuando templada y modera su ardor trágico. Raros son los escritores que han penetrado como él en el dolor del mundo [...] Sería gran error adjudicar a Dostoievski esta tesis que con tanta frecuencia se ha sostenido en nuestros días, a saber, que el mal es una experiencia para tentar, un enriquecimiento que procurase, a título de etapa en una evolución hacia el bien. Nada está más lejos de su pensamiento. El mal es el mal, y quien se entrega voluntariamente a él prepara no su ascensión, sino su esclavitud» (A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 461, pp. 486, 494); cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, Madrid, Ediciones Encuentro, [1995], vol. 4, p. 177; CHARLES JOURNET, *El mal (estudio teológico)*, (Col. «Biblioteca de Teología», n. 3), Madrid, Rialp, 1965, pp. 4, 178-180; ADRIANO DEL'ASTA, «Una palabra al borde del silencio. El Cristo teológico de Dostoievski», en *Communio*, 1989, 517-532; JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, [Barcelona], Plaza & Janés editores, 1994, 5ª ed., p. 78; ID., *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, [Madrid], La esfera de los libros, [2005], p. 54; LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, (Col. «Pastoral», n. 50), Santander, Editorial Sal Terrae, [1993], pp. 75-76; J. L. MARTÍN DESCALZO, *Razones para la alegría. (Cuaderno de apuntes II)*, Madrid, Sociedad de educación Atenas, [1995], 25ª ed., pp. 121-124.

<sup>468</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, [Madrid, Ediciones Encuentro, 1988], vol. 5, p. 180.

<sup>469</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 461, pp. 341-344.

término satisfactorio; dado que tal desarrollo histórico obedece a una lógica interna (a un esquema racional), resulta que *en la historia no hay ningún deber ser, ningún utopismo, porque los momentos del Espíritu objetivo son los momentos de su interna necesidad racional*<sup>470</sup>. En consecuencia, parece que pasa a convertirse en legítimo todo cuanto, de hecho, acontece en la historia, en aras del progreso al que, irrevocablemente, se encamina la misma historia (con todas las repercusiones que esto puede tener, por ejemplo, en planteamientos políticos absolutistas)<sup>471</sup>.

Semejante planteamiento adolece, en su raíz, de una falta de trascendencia, como señala Sertillanges<sup>472</sup>; de alguna manera, se ha confundido aquí a Dios con la historia o la historia con Dios<sup>473</sup> (panteísmo)<sup>474</sup>. En el fondo de este sistema de pensamiento, subyace, según Ratzinger, una *mala síntesis de religión y razón*<sup>475</sup>.

La reflexión del filósofo alemán ha sido tenida en cuenta por la teología moderna y contemporánea (influyendo en los planteamientos acerca del «dolor de Dios», como seguidamente señalaremos), que ha analizado sus luces y sombras<sup>476</sup>.

## 7.2. Precursores del discurso contemporáneo del «dolor de Dios»

En el siglo XIX aparece con fuerza la consideración de una teología del «dolor de Dios», reacción pendular frente al extenso período anterior que, tras la Patrística, tendió a concebir de manera más estrecha la impasibilidad divina<sup>477</sup>. Aun conociendo el tradicional axioma de la inmutabilidad divina, teólogos modernos no excluyen la posibilidad de hablar del dolor de Dios, a partir de un viraje *a una definición joánica de Dios como el amor por antonomasia*<sup>478</sup>, dejando atrás esquemas conceptuales griegos<sup>479</sup>:

*¿Cómo un Dios del amor podría persistir en una intangible “ausencia de pasión” (apatheia) a la vista del pecado, más aún a la vista de una eventual condenación de algunas de sus criaturas y, sobre todo, a la vista del abandono de su Hijo en la cruz?*<sup>480</sup>

Los kenóticos alemanes (Thomasius, Frank y Gess) introducen la kenosis en la divinidad, y con ello también la mutación y el padecimiento<sup>481</sup>. Por su parte, teólogos ingleses (Bushnell y White, entre otros)<sup>482</sup>, insisten en la repercusión que el pecado tiene sobre el propio Dios, el cual, no sería perfecto si no experimentara el sufrimiento

<sup>470</sup> JOSÉ FERRATER MORA, *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, en *Diccionario de Filosofía*, o. c. en nota 453, vol. 2, p. 1458. Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 461, pp. 342-343.

<sup>471</sup> «Desde el instante en que el movimiento de la historia obedece a una lógica interna orientada hacia un término enteramente satisfactorio para el espíritu, es grande la tentación de considerar como legítimo todo cuanto se consigue, de consagrar por ello el derecho del más fuerte, de conferir una autoridad absoluta a los arreglos colectivos, obra de la historia, por relación a sus elementos, que son sus medios. Así es como el estatismo absoluto y el pretendido derecho de las nacionalidades superiores tienen por patrón a la filosofía de Hegel» (A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 461, p. 342).

<sup>472</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 461, p. 342.

<sup>473</sup> Cf. PIERO CODA, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, (Col. «Agape», n. 8), Salamanca, Secretariado Trinitario, [2ª ed., 2000], p. 250.

<sup>474</sup> Cf. ibidem.

<sup>475</sup> JOSEPH RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Editorial Herder, 1984, [2ª ed.], p. 198.

<sup>476</sup> Para profundizar sobre ello puede verse: WALTER KASPER, o. c. en nota 456, pp. 302-305; PIERO CODA, o. c. en nota 473, pp. 247-251. Tras la Trilogía de Von Balthasar (*Gloria, Teodramática, Teológica*), subyace un diálogo de fondo con Hegel (cf. ELOY BUENO, *Balthasar, Hans urs von*, en JUAN BOSCH NAVARRO, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, (Col. «Diccionarios “MC”»), [Burgos], Monte Carmelo, [2004], p. 100).

<sup>477</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 467, [1997], vol. 5, p. 220.

<sup>478</sup> Ibidem, p. 210.

<sup>479</sup> Cf. ibidem.

<sup>480</sup> Ibidem.

<sup>481</sup> Cf. ibidem, p. 221.

<sup>482</sup> Una larga lista de nombres, acerca de la teología inglesa del dolor de Dios, puede verse en ibidem, nota 4.

bajo el pecado, sea en su esencia, sea en la persona, especialmente del Padre, que es el primero que padece (antes que el Hijo: Bushnell), y que, en todo caso, padece con el Hijo doliente<sup>483</sup>.

Aunque no exenta de ambigüedad, hay que reconocer que la —llamada, a veces— cristología filosófica de Hegel, constituye un precedente importante de tales planteamientos teológicos, fuente inspiradora de los mismos<sup>484</sup>. En el pensamiento del filósofo alemán, la finitud mundana, el dolor y la muerte, son momentos existentes realmente en Dios, a la vez que ya superados<sup>485</sup>. Lo absoluto, lo divino, ha de conocer el sufrimiento y la muerte<sup>486</sup>.

La Comisión Teológica Internacional señala que, estos intentos teológicos modernos (sobre el dolor de Dios), deben ser purificados, a la vez que, en ellos, *ciertamente hay algo que retener*<sup>487</sup>. La misma comisión reconoce la ambigüedad de ciertos postulados de Hegel<sup>488</sup>, y explicita algún concepto concreto de su pensamiento filosófico que debe ser claramente rechazado<sup>489</sup>.

\* \* \*

---

<sup>483</sup> Ibidem.

<sup>484</sup> Cf. ibidem, pp. 222-224.

<sup>485</sup> Cf. ibidem, p. 223.

<sup>486</sup> Cf. ibidem. «*La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea descende al plano de lo edificante e incluso de lo insuslo si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo*» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, (Col. «Textos clásicos»), México – Madrid – Buenos Aires, Fondo de cultura económica, [1981, 4ª ed.], p. 16); cf. HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 467, [1997], vol. 5, p. 222. Para profundizar en el pensamiento de Hegel en relación con los planteamientos del dolor de Dios, en teólogos modernos y contemporáneos, cf. HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 467, [1997], vol. 5, pp. 220-243.

<sup>487</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998, p. 263.

<sup>488</sup> Cf. ibidem, p. 259.

<sup>489</sup> «*Hay que excluir completamente de Dios el concepto hegeliano de "negatividad"*» (ibidem, p. 263).

## TERCERA PARTE

# APROXIMACIÓN A LA TEOLOGÍA Y EL MAGISTERIO

## CONTEMPORÁNEOS

*Si el interlocutor de la teología moderna es el increyente ilustrado, el interlocutor de una teología actual es el hombre doliente*<sup>490</sup>.

(Walter Kasper)

*A menudo el Libro Sagrado nos habla de un Padre que siente compasión por el hombre como compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e indecible "dolor" de padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentor en Jesucristo [...] En boca de Jesús redentor, en cuya humanidad se verifica el "sufrimiento" de Dios, resonará una palabra en la que se manifiesta el amor eterno, lleno de misericordia: "Siento compasión"*<sup>491</sup>.

(Juan Pablo II)

*Sólo el Dios sufriente puede ayudarnos*<sup>492</sup>.

(Dietrich Bonhoeffer)

## Capítulo 8.- Valoración de la teodicea moderna

Como ya indicamos, la teología contemporánea no ha permanecido indiferente ante los planteamientos de Leibniz. Las respuestas dadas a la teodicea racionalista moderna, esbozan algunas de las directrices por las que se ha movido la reflexión contemporánea.

Para el dominico francés Antonin-Gilbert Sertillanges, las ideas que el filósofo expresa en su teodicea se hallan *demasiado próximas y a la vez muy alejadas de las soluciones cristianas*<sup>493</sup>; sus razonamientos están viciados, por el abuso de pretender someter el entendimiento divino a las reglas de una lógica humana excesivamente matemática<sup>494</sup> (que conduce a paradójicas consecuencias, tales como la afirmación de que, si los males no estuvieran presentes en el mundo, Dios no habría podido ejercer todo su poder, sabiduría y bondad de manera infinita y perfecta)<sup>495</sup>. Leibniz se ha situado en la línea de Giordano Bruno, para quien el mal, en realidad, no era más que *una ilusión de nuestro juicio limitado e incompleto*<sup>496</sup>. De esta manera, —señala también el dominico Edward Schillebeeckx— el sufrimiento es minimizado especulativamente, reducido a una mera

<sup>490</sup> WALTER KASPER, *El Dios de Jesucristo*, (Col. «Verdad e imagen», n. 89), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1986, 2ª ed., p. 189.

<sup>491</sup> JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, [Madrid], Ediciones Paulinas, [1986, 2ª ed.], n. 39.

<sup>492</sup> DIETRICH BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, (Col. «El peso de los días», n. 18), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983, p. 253.

<sup>493</sup> A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 522, p. 315.

<sup>494</sup> Cf. *ibidem*, pp. 307, 309, 313.

<sup>495</sup> Cf. *ibidem*, p. 312.

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 308, nota 32.

forma de ilusión intelectual que nos provocan los sentidos; lo que hay que hacer es superar la miopía mental (en ello consistiría la metanoia) que impide tomar distancia de los males que acontecen en la historia, para poder contemplarlos desde el conjunto y así observar que son, en realidad, un presupuesto para la armonía del mundo (y una consecuencia de ella); aquí, Dios y su creación, han desaparecido del horizonte histórico de progresiva salvación que sólo se consumará al final, en la escatología, y han sido reemplazados por una idea racional de armonía universal totalmente instaurada ya en la actualidad<sup>497</sup>.

Sin embargo, como atestigua Joseph Ratzinger en su manual de escatología (y en relación, precisamente, con el tema del sufrimiento), es bien distinta la visión cristiana de la historia, que se desarrolla en una dinámica tensional, entre la supresión del sufrimiento propia de la salvación escatológica (ya anticipada *en el Dios que ha sufrido*), y la persistencia de nuestra actual *historia de sufrimientos* (escatología todavía no plenamente realizada):

*A modo de anticipación todo se encuentra superado en ese amor, en el Dios que ha sufrido. En este sentido existe ya verdaderamente el "cielo". Pero, por otra parte, en esto tampoco se puede prescindir de la apertura del amor ya consumado cara a [sic] la historia que sigue siendo real, que sigue su curso realmente y que de verdad es una historia de sufrimientos. No hay que negar que gracias al amor contemplado el sufrimiento está ya anticipadamente suprimido. Es cierto que el final ya está seguro, que se acabaron todas las preocupaciones y todo problema está resuelto. Con todo, la totalidad de la salvación no ha llegado todavía, mientras esté, sí, segura anticipadamente en Dios, pero no haya alcanzado realmente al último de los que sufren*<sup>498</sup>.

Por su parte, Charles Journet (quien analiza también las luces y sombras de las tesis de Leibniz), declara que el discurso sobre la bondad y el poder divinos, debe ser trasladado del plano metafísico racional al plano de la revelación judeo-cristiana, que es desde donde aquéllos pueden esclarecerse plenamente<sup>499</sup>. El *Felix culpa* cantado en el

<sup>497</sup> Cf. EDWARD SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1982], pp. 686-687. «Voltaire atacó tales tesis, aduciendo para ello el grave suceso acaecido en 1755, cuando todo el mundo fue sacudido por un terremoto que destruyó la ciudad de Lisboa; este hecho hizo zozobrar el optimismo ontológico de la Ilustración. No obstante, muchos siguieron defendiendo firmemente la bondad de todo lo que sucede: "Todo está bien". Algunos meses más tarde, Voltaire, que llevaba tiempo atacando tal optimismo, proclamaba a toda Europa su protesta desgarradora: "Filósofos engañados que gritáis: 'Todo está bien'. Venid, contemplad esas ruinas espantosas, esos restos, esos jirones, esas cenizas desdichadas". Voltaire no pretende aquí acusar a Dios ni propugnar el ateísmo, sino mostrar las limitaciones de la razón humana» (ibidem, p. 687).

<sup>498</sup> JOSEPH RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Editorial Herder, 1984, [2ª ed.], pp. 177-178. Ya el autor de la llamada *Carta a los Hebreos* hacía notar que, aunque Dios sometió todo bajo los pies del Hijo del hombre, Jesús (cf. Hb 2, 5-9), sin embargo, *al presente, no vemos todavía que le esté sometido todo* (Hb 2, 8). La nota de la *Biblia de Jerusalén* señala al respecto que, aunque Jesucristo ha accedido ya a la gloria, su reino «*está todavía en vías de desarrollo*» (*Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Bilbao, Desclée de Brouwer, [1998], nota a pie de página correspondiente a Hb 2, 8, p. 1764). El cardenal Christoph Schönborn, al analizar el problema del mal en el contexto de las relaciones Iglesia-Estado, Religión-Política, alude a la inexorable imperfección de toda justicia y paz durante esta vida, en la que el cielo ya se hace presente, aunque de una manera parcial solamente: «*1. Contra todas las utopías hay que decir bien claro que en el mundo no hay ningún paraíso. Estamos aquí como peregrinos; la meta de nuestra vida no está aquí, sino "allá", en el Reino eterno de Dios. La provisionalidad de todas las realizaciones terrenales, incluso las más hermosas y grandiosas, no la debemos olvidar. Justicia perfecta, paz total, identidad exitosa, no hay en esta vida. El reconocimiento de esto libera a la política de la obligación de querer forzar lo imposible; y libera a la sociedad de la crítica insistente que quiere que todo, aquí y ahora tiene que ser perfecto. 2. Contra toda resignación hay que decir también que en esta vida puede y debe haber una (relativa) dicha, un (relativo) éxito, una (relativa) justicia. Para el cristiano, de alguna manera, el cielo ya está en la tierra. Pues allí donde él intenta en este mundo, a pesar de toda su provisionalidad, hacer un sitio al amor, dar la voz a la justicia, vivir la paz, allí mismo, incluso en medio de grandes urgencias y defectos, ya se puede percibir y tocar algo del cielo en la tierra*» (CARDENAL CHRISTOPH SCHÖNBORN, *De la muerte a la vida. Peregrinación, Reencarnación, Divinización*, (Col. «Lo eterno y el tiempo», n. 25), [Valencia], Edicep, [2000], pp. 102-103).

<sup>499</sup> Cf. CHARLES JOURNET, *El mal (estudio teológico)*, (Col. «Biblioteca de Teología», n. 3), Madrid, Rialp, 1965,

*Exultet* de la liturgia pascual (al que el mismo Leibniz alude), no remite a un sistema natural de verdades metafísicas, sino a la economía de la salvación desarrollada por el Dios Trino, que creó al ser humano en un estado de justicia original, revestido de dones y eximido del dolor y de la muerte<sup>500</sup>, que vio *cuanto había hecho, y todo estaba muy bien*<sup>501</sup>, y, si permitió la aparición del mal, fue porque ya previó la encarnación redentora del Verbo<sup>502</sup>. Según Journet, el filósofo matemático despojó al Cristianismo de su misterio, y así, la fe que profesa, resulta ser, en realidad, una religión natural<sup>503</sup>. *Las profundidades del doble misterio de Dios y del mal permanecieron ocultas a la mirada intelectual de Leibniz*<sup>504</sup>.

Sertillanges y Kasper denuncian, también, en la doctrina leibniziana, el olvido del hombre, la desaparición del respeto por la persona, que queda reducida a un mero elemento de un orden universal<sup>505</sup>. El dominico francés, hace hincapié en que tal doctrina puede resultar tan coherente y exacta en sí misma, como inútil para el hombre que, de hecho, esté sufriendo:

*Inútil añadir que toda esta metafísica no aporta a los hombres ningún consuelo a sus males. No hemos avanzado mucho cuando se nos ha dicho que este mundo lleno de horrores es, a pesar de todo, el más perfecto de los mundos posibles. Lamentamos que lo posible sea tan escurridizo, y que entre sus mallas*

pp. 111-112.

<sup>500</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>501</sup> Gn 1, 31; cf. CHARLES JOURNET, o. c. en nota 499, p. 111.

<sup>502</sup> Cf. CHARLES JOURNET, o. c. en nota 499, pp. 111-112. La expresión «*¡feliz la culpa que mereció tal Redentor!*» del *Pregón Pascual* (*Nuevo Misal del Vaticano II*, Bilbao, Ediciones Mensajero – Editorial Desclée de Brouwer, [2003], 9ª ed., p. 453), no debe ser comprendida como si el mal moral, el pecado, contemplado ahora desde el conjunto de la historia de la salvación que testimonia la Escritura, hubiera pasado a convertirse en un bien; pues, como señala el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «*del mayor mal moral que ha sido cometido jamás, el rechazo y la muerte del Hijo de Dios, causado por los pecados de todos los hombres, Dios, por la superabundancia de su gracia (cf Rm 5, 20), sacó el mayor de los bienes: la glorificación de Cristo y nuestra Redención. Sin embargo, no por esto el mal se convierte en un bien*» (CIGC 312). La afirmación previa en el mismo *Pregón Pascual*, acerca de que «*necesario fue el pecado de Adán, que ha sido borrado por la muerte de Cristo*» (*Nuevo Misal del Vaticano II*, o. c. en esta nota, p. 453), no debe comprenderse tampoco como una necesidad impuesta desde Dios; el *Catecismo* señala que Dios permite los actos que nacen de la ceguera del hombre, no que los imponga como si fueran necesarios, y aclara que Dios no hace de los hombres meros ejecutores (a modo de marionetas) de sus planes previamente trazados; más bien, en sus designios, cuenta con la libertad de respuesta del ser humano: «*Fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios*» (*Hch 2, 23*). *Este lenguaje bíblico no significa que los que han "entregado a Jesús" (Hch 3, 13) fuesen solamente ejecutores pasivos de un drama escrito de antemano por Dios. Para Dios todos los momentos del tiempo están presentes en su actualidad. Por tanto establece su designio eterno de "predestinación" incluyendo en él la respuesta libre de cada hombre a su gracia[...] Dios ha permitido los actos nacidos de su ceguera (cf Mt 26, 54; Jn 18, 36; 19, 11) para realizar su designio de salvación (cf Hch 3, 17-18)*» (CIGC 599-600). El mal moral no entra en el mundo como una necesidad impuesta desde Dios en vistas a posibilitar la posterior redención, pues Dios respeta la libertad de la criatura, y, precisamente por ello, a causa de una desviación de la misma, entra dicho mal en la historia, como afirma el *Catecismo*: «*Los ángeles y los hombres, criaturas inteligentes y libres, deben caminar hacia su destino último por elección libre y amor de preferencia. Por ello pueden desviarse. De hecho pecaron. Y fue así como el mal moral entró en el mundo, incomparablemente más grave que el mal físico. Dios no es de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, la causa del mal moral, (cf S. Agustín, lib. 1, 1, 1; S. Tomás de A., s. th. 1-2, 79, 1). Sin embargo, lo permite, respetando la libertad de su criatura, y, misteriosamente, sabe sacar de él el bien*» (CIGC 311). Ya San Pablo tuvo que aclarar a sus coetáneos que, aunque la gracia sobreabundó donde abundó el pecado (cf. Rm 5, 29), no hay, sin embargo, que permanecer en el pecado para que la gracia crezca: «*¿Qué diremos, pues? ¿Que debemos permanecer en el pecado para que la gracia se multiplique? ¡De ningún modo!*» (Rm 6, 1). El error al que quizás pudiera inducir el *felix culpa* tomado aisladamente, se diluye al atender al conjunto de la doctrina de la fe cristiana. Por su parte, Von Balthasar indicó (a propósito de la sacrificialidad eucarística) la existencia de «*paradojas que encontramos ya en la lex orandi de la Iglesia, que indudablemente han entrado en la oración litúrgica en virtud de la lex credendi*» y que constituyen «*un obstáculo a la lex intelligendi*» (HANS URS VON BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe*, Madrid, BAC, 1985, p. 179).

<sup>503</sup> Cf. CHARLES JOURNET, o. c. en nota 499, p. 107.

<sup>504</sup> *Ibidem*.

<sup>505</sup> Cf. WALTER KASPER, o. c. en nota 490, p. 191; A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 493, p. 314.



*tejidas con un arte divino se deslicen tantas desgracias y tantos crímenes*<sup>506</sup>.

Joseph Ratzinger, (comentando otras tentativas históricas de someter todo a la lógica humana) afirma que *el intento de elaborar una lógica total acaba en la ausencia total de lógica y conduce al mito que suplanta a la lógica*<sup>507</sup>. Para el que ha pasado a ser el actual Pontífice de la Iglesia universal, la auténtica teodicea hay que buscarla —según expresión de Von Balthasar— no en los hombres que se ocupan en defender a Dios, sino en el testimonio de las llagas del mismo Señor:

*Romano Guardini, que en su predisposición a la melancolía con frecuencia experimentó dolorosamente lo temible y lo triste de este mundo como una carga que le había sido impuesta a él de forma completamente personal, dijo a menudo que él sabía que Dios le preguntaría por su vida el día del juicio. Pero él esperaba el juicio, para, también a su vez, hacer preguntas a Dios: la pregunta por el por qué de la creación [sic] y por todo lo incomprensible que, como consecuencia de la libertad para el mal, ha surgido en ella. El juicio significa que se hace a Dios esta pregunta. Hans Urs von Balthasar lo expresa así: Los defensores de Dios no convencen, Dios tiene que defenderse a sí mismo. “Él hizo esto una vez, cuando el resucitado mostró sus llagas... Dios mismo tiene que plantear su teodicea. Tiene que haberla formulado ya, cuando ha dotado a los hombres de libertad (y con ello de tentaciones) no para él, para proclamar su ley”. El día del juicio el Señor, en vista de nuestras preguntas, mostrará sus llagas y nosotros comprenderemos. Pero, entretanto, él espera simplemente que nosotros vayamos hacia él y confiemos en el lenguaje de esas heridas suyas, incluso si no somos capaces de comprender la lógica de este mundo*<sup>508</sup>.

Walter Kasper incide también en que, la cuestión de Dios ante el mal y el sufrimiento, no se resuelve desde la defensa de un orden universal abstracto, sino desde el misterio de la cruz que atestigua la revelación cristiana:

La cuestión de Dios, cuando se plantea concretamente ante el mal y el sufrimiento, sólo tiene respuesta a nivel cristológico y estauroológico, como *theologia crucis*. *La fe cristiana, al asumir esto, no da respuesta a la cuestión del sentido del sufrimiento con ayuda de un orden cósmico abstracto. El bien al que Dios lo ordena todo, tiene un nombre concreto según la Biblia: Jesucristo, por cuyo medio se creó todo y en quien todo tiene su consistencia (Col 1, 16s). El es el destino concreto de toda realidad (Ef 1, 4); en él, Dios quiere unificarlo todo al final (Ef 1, 10), a fin de ser “todo para todos” (1 Cor 15, 28)*<sup>509</sup>.

En una línea similar, Von Balthasar advierte la ausencia (en la teodicea leibniziana) de lo que, justamente, debería ocupar el centro: *la noche de la Pasión*<sup>510</sup>. El mismo autor sostiene que, aun reconociendo el valor que puede tener el dolor en muchos sentidos (puede conducir a tomar en peso la vida, puede despertar al hombre para la acción y para el amor), no es legítima, sin embargo, la pretensión de domesticar el dolor, cuya inmensidad sobrepasa la capacidad racional humana, constituye un serio obstáculo para creer en la intervención de Dios en el mundo, y no puede ser justificado como un contraste oscuro necesario para equilibrar la belleza armoniosa del conjunto:

*Baste recordar el libro de Job para comprender que no pasa de racionalismo miope y burgués esta domesticación del dolor en utilidades morales controlables. Es indiferente saber si Job es tan inocente como pretende. Lo que se clava para siempre en la mente es la desproporción entre lo que pueda haber hecho y el sufrimiento que se le adjudica. El sufrimiento desborda la medida de lo que parece que puede ser considerado “justo” y soportable por un hombre: es lo que se ha convertido en lo insoportable sin más. [...] La desmesura del sufrimiento en el mundo, que desborda lo comprensible por el hombre, significa dos*

<sup>506</sup> A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 493, p. 314.

<sup>507</sup> JOSEPH RATZINGER, *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, (Col. «Verdad e imagen», n. 16), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, 10ª ed., p. 145.

<sup>508</sup> JOSEPH CARDENAL RATZINGER, *La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros*, (Col. «Fondo de lo humano», n. 51), [Valencia], Edicep, [2ª ed., 2003], pp. 163-164 (el texto entrecomillado pertenece al mismo Ratzinger, según la nota 94 de la p. 164, extraído de una publicación suya alemana de la que no se indica traducción española).

<sup>509</sup> WALTER KASPER, o. c. en nota 490, p. 192.

<sup>510</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, [Madrid, Ediciones Encuentro, 1988], vol. 5, p. 442.

*cosas: que en la creación puede haber abismos que no entran dentro del poder de dominio del hombre, y que Dios ante el comportamiento humano (se entiende sobre todo el pecado) puede reaccionar de un modo mucho más divino, es decir, mucho más infinito, de lo que el hombre considera predecible [...] El dolor del mundo hace más difícil que ninguna otra cosa el acceso a Dios, que acaso sea justo (o hasta amoroso) para sí mismo, pero que no es capaz de hacerlo creíble en la tierra mediante su intervención. ¿Qué puede hacer el hombre en esta oscuridad? El dolor grita demasiado como para no oírlo o introducirlo en un sistema de armonía cósmica global, al modo de una "sombra necesaria" que no puede faltar para la belleza de la imagen<sup>511</sup>.*

La postura de Leibniz contiene, además, aspectos válidos (tal y como, por ejemplo, el mismo Von Balthasar expresa)<sup>512</sup>. No hay que confundirla con un optimismo ligero<sup>513</sup> o inconsciente del mal<sup>514</sup>; no es tan desacertada su teoría como pudiera parecer a primera vista (ante la existencia de tantos males), pues él, en realidad, no afirma que este mundo sea bueno o el mejor, sino que es el mejor de entre los posibles, lo cual es ciertamente distinto<sup>515</sup>. Así, hay también autores contemporáneos, que se ubican en una postura similar a la suya, por ejemplo, en España, Andrés Torres Queiruga<sup>516</sup>. Walter Kasper, tras exponer sus reservas a la teodicea de Leibniz, afirma:

*A pesar de esta crítica, hay que retener de la teodicea tradicional la idea de que el mal, con toda su atrocidad, es sólo una realidad secundaria que sólo es posible como negación del bien y sólo se experimenta como mal en el horizonte del bien. Pero esta idea fundamental requiere una profundización esencial frente a las teorías tradicionales. Y es que la relatividad del mal frente al bien no permite establecer un equilibrio armonioso ni una comprensión, sino que pone de manifiesto el carácter negativo del mal. En base a este carácter intrínsecamente negativo, el mal no es simple nada, pero es una negación<sup>517</sup>.*

Los diversos pronunciamientos brevemente expuestos, son ya un reflejo de la preocupación de la teología contemporánea por la cuestión del mal y el sufrimiento, marco en el que ha emergido con fuerza la reflexión sobre el dolor de Dios.

<sup>511</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, Madrid, Ediciones Encuentro, [1995], vol. 4, pp. 176-178.

<sup>512</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, o. c. en nota 510, pp. 432-442.

<sup>513</sup> Como el que critica Voltaire, irónicamente, en *Cándido o el optimismo*, sin mencionar a Leibniz, pero aludiendo a expresiones y planteamientos muy similares a los suyos (que, en realidad, no comprendió correctamente, cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 493, pp. 306). Así, por ejemplo, al final del capítulo IV, tras escuchar una enumeración de maldades y corrupciones humanas, el doctor Pangloss, que «daba frecuentes lecciones de optimismo» (VOLTAIRE, *Cándido o el optimismo*, (Col. «Historia del Pensamiento», n. 55), [Barcelona], Ediciones Orbis, [1984], p. 21), afirma: «Pues todo eso era indispensable —respondió el tuerto— y de los males particulares resulta necesariamente el bien general; de suerte que cuando estos males son más en número, la felicidad del todo es mucho mayor» (ibidem).

<sup>514</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 493, pp. 306-307.

<sup>515</sup> Cf. LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, (Col. «Pastoral», n. 50), Santander, Editorial Sal Terrae, [1993], pp. 75-76, pp. 78-79. «Pienso que, por lo que a Dios se refiere, éste es, en efecto, el mejor de los mundos posibles. Si el mal físico procede de la condición finita de los seres humanos, y el mal moral procede del mal uso que hacemos de la libertad, parece necesario concluir que Dios no podía crear seres humanos que no estuvieran sometidos a ambos tipos de males. Puesto que el ser humano no puede dejar de ser a la vez finito —a diferencia de Dios— y libre —a diferencia de los animales—, la alternativa para Dios no consistía en crear seres humanos expuestos al sufrimiento o crearlos protegidos de él, sino en crear seres humanos expuestos al sufrimiento o renunciar a crearlos» (ibidem, p. 79).

<sup>516</sup> Contraria a la de Torres Queiruga es la postura que adopta Juan Antonio Estrada, que apunta a la imposibilidad de la teodicea. Un análisis exhaustivo de los planteamientos de ambos, junto con la propuesta de una vía intermedia de carácter soteriológico, puede verse en JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnóstico y el optimismo racionalista*, (Col. «Cristianismo y sociedad», n. 63), Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

<sup>517</sup> WALTER KASPER, o. c. en nota 490, p. 192.

## Capítulo 9.- De la pregunta por el mal a la teología del dolor de Dios

### 9.1. El discurso sobre el dolor de Dios en el marco de la preocupación teológica por el mal y el sufrimiento

La teología contemporánea se ha ido mostrando particularmente atenta al problema del mal. En general, después de las primeras décadas del siglo XX, en que muchos teólogos *malgastaron su capacidad de análisis y su sutileza dialéctica en problemas bastante accidentales para las preocupaciones de sus contemporáneos*<sup>518</sup>, a partir de los años treinta, la reflexión teológica comienza a asumir los problemas que el apostolado le plantea<sup>519</sup>, y a sentir cada vez más la urgencia de abordar las cuestiones que afectan al ser humano<sup>520</sup>.

Concretamente, en relación con nuestro tema, puede destacarse a una de las figuras de mayor relieve del neotomismo del siglo XX<sup>521</sup>, A. D. Sertillanges, O. P., que se mostró solícito por atender a *los grandes problemas teológicos y morales del hombre, la historia, el mal, la muerte y la creación*<sup>522</sup>. En efecto, consciente, en particular, de la magnitud y alcance del problema del mal<sup>523</sup> (así como de las cuestiones implicadas en él: el destino, el porvenir del ser humano, la creación, Dios)<sup>524</sup>, emprendió una *investigación* —que consideró— *apasionante y de elevadas consecuencias*<sup>525</sup>, consistente en analizar las distintas respuestas dadas al problema a lo largo de la historia, a la vez que examinar el tema en sí mismo<sup>526</sup>, razonando como filósofo pero desde la doctrina cristiana<sup>527</sup>. Tal esfuerzo dio como fruto, a mediados de siglo<sup>528</sup>, una voluminosa publicación (de más de 500 páginas en la edición castellana), la que sería su última obra<sup>529</sup>, una obra de madurez: *El problema del mal (Historia)*<sup>530</sup>.

<sup>518</sup> ROGER AUBERT, *El medio siglo que preparó el Vaticano II*, en L. J. ROGIER – R. AUBERT – M. D. KNOWLES (dirs.), *Nueva Historia de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, T. V, p. 537.

<sup>519</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>520</sup> ROSINO GIBELLINI, *La Teología del siglo XX*, (Col. «Presencia teológica», n. 94), Santander, Sal terrae, [1998], pp. 553-554.

<sup>521</sup> Cf. JOSÉ FERRATER MORA, *Sertillanges, A[ntoine]-D[almace] [Gilbert]*, en Id., *Diccionario de Filosofía*, [Madrid], Alianza Editorial, [1984], vol. 4, 5ª ed., p. 3013; ROGER AUBERT, *El medio siglo que preparó el Vaticano II*, en o. c. en nota 518, p. 538; Cf. GERALD O'COLLINS, S. J. – EDWARD G. FARRUGIA, S. J., *Neotomismo*, en DAT, p. 268.

<sup>522</sup> JOSÉ FERRATER MORA, *Sertillanges, A[ntoine]-D[almace] [Gilbert]*, en *Diccionario de Filosofía*, o. c. en nota 521, p. 3014. «*El problema del mal está tan familiarizado con la conciencia moderna, y a tal extremo, que se ha convertido en una enfermedad del espíritu más que en un problema propiamente dicho. Dos grandes guerras consecutivas, la amenaza de una tercera y todo lo que vemos arrastrarse a su zaga, con trastornos, sufrimientos, duelos y crímenes, crean en nosotros una obsesión que, en determinados grupos, llega hasta la desesperación*» (A. D. SERTILLANGES, O. P., *El problema del mal (Historia)*, (Col. «Pax Romana»), Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, 1951, p. 7).

<sup>523</sup> «*La angustia del mal se impone a todas las almas, a todos los grupos y a todas las civilizaciones*» (A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 522, p. 7). «*No hay más que recorrer la historia, la del globo terráqueo y la de la humanidad, para que la dosis del mal se alce de nuevo con pavorosa amplitud*» (*ibidem*, p. 8). «*“Interminable problema” dice Carlyle, y no lo calificaba así por la extensión de tiempo, sino también por la elevación de acceso, por la profundidad del misterio y por la amplitud de consecuencia. Escribir sobre ello es tarea ingrata*» (*ibidem*, p. 15). «*La cuestión es ardua, pero es digna del esfuerzo, y no debe asombrarnos que sea proseguida sin cesar*» (*ibidem*, p. 14).

<sup>524</sup> Cf. *ibidem*, pp. 7-8.

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 14. «*La vida no puede tener interés para un pensador —decía Renouvier, moribundo—, sino a condición de buscar el modo de resolver el problema del mal*» (*ibidem*, p. 10).

<sup>526</sup> Cf. *ibidem*, p. 15.

<sup>527</sup> Cf. *ibidem*, p. 16.

<sup>528</sup> Cf. JESÚS CORDERO, *Sertillanges, Antonin-Gilbert*, en *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid, Ediciones Rialp, 1979, T. XXI, p. 231; JOSÉ FERRATER MORA, *Sertillanges, A[ntoine]-D[almace] [Gilbert]*, en *Diccionario de Filosofía*, o. c. en nota 521, p. 3014.

<sup>529</sup> Cf. JESÚS CORDERO, *Sertillanges, Antonin-Gilbert*, en *Gran enciclopedia Rialp*, o. c. en nota 528, p. 231.

Por otra parte, unos diez años después, Monseñor Journet (perito del Concilio Vaticano II en materia teológica)<sup>531</sup> advertía también la relevancia crucial de la cuestión del mal, haciendo hincapié en la necesidad de una mayor atención sobre la misma por parte de la teología. El futuro cardenal se preguntaba si existe acaso alguna otra cuestión *más apremiante y planteada más inevitablemente a los creyentes*<sup>532</sup>, señalando, a su vez, el asombro que puede producir el hecho de que, sin embargo, el misterio del mal no sea considerado y abordado propiamente como un tratado teológico en los manuales<sup>533</sup>. El mismo Charles Journet reaccionó frente a tal carencia, elaborando una monografía sobre el tema, que sería publicada en 1961: *El mal (estudio teológico)*<sup>534</sup>.

En los años ochenta, Walter Kasper señalaba cómo la teología se ha dejado alcanzar por la nueva conciencia contemporánea del *sufrimiento inherente a la condición humana*<sup>535</sup>, (la enfermedad, la angustia, la explotación, la opresión, la culpa... no constituyen aspectos residuales o marginales de la existencia humana, sino que forman

<sup>530</sup> Cf. A. D. SERTILLANGES, O. P., o. c. en nota 522. Ferrater Mora alude a una obra francesa en dos volúmenes: *L'Histoire* (1949) y *La solution* (1951), mientras que en la *enciclopedia Rialp* sólo se menciona la edición castellana que nosotros hemos utilizado (cf. JOSÉ FERRATER MORA, *Sertillanges, A[ntoine]-D[almace] [Gilbert]*, en *Diccionario de Filosofía*, o. c. en nota 521, p. 3014; JESÚS CORDERO, *Sertillanges, Antonin-Gilbert*, en *Gran enciclopedia Rialp*, o. c. en nota 528, p. 231).

<sup>531</sup> Cf. J. POLO CARRASCO, *Journet, Charles*, en *Gran enciclopedia Rialp*, o. c. en nota 528, T. XIII, p. 526.

<sup>532</sup> CHARLES JOURNET, *El mal (estudio teológico)*, (Col. «Biblioteca de Teología», n. 3), Madrid, Rialp, 1965, p. 1.

<sup>533</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>534</sup> Cf. CHARLES JOURNET, o. c. en nota 532. Cf. JUAN BOSCH NAVARRO, *Journet, Charles*, en *Id.*, *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, (Col. «Diccionarios "MC"»), [Burgos], Monte Carmelo, [2004], pp. 546-548. El cardenal Christoph Schönborn, ha subrayado la lucidez —en contraste con la ceguera actual— con que Journet abordó el mal en su vertiente político-social: «Charles Journet, una de las figuras más importantes de las nuevas historias de la Iglesia (murió el 15 de abril de 1975) descubrió, con rara claridad, como teólogo, y como despierto observador de la escena espiritual y política de la actualidad, los graves peligros de estas dos tentaciones [naturalística y maniquea], sobre todo durante los acontecimientos dramáticos de los años treinta y cuarenta: peligros de ideologías políticas, que se cerraban totalmente a las exigencias del Reino de Dios; peligros de ideologías religiosas, que querían transformar directamente el Reino de Dios en una fuerza revolucionaria. Ambos peligros descansan en una falsa visión del problema del mal.[...] Charles Journet habla, con Agustín, de una tercera realidad [además de "la cité de l'homme" y la "civitas Dei"], de la que más bien no gusta hablar: la "civitas diaboli", el poder del mal. Aunque ningún período de la historia ha conocido tal cantidad de claras manifestaciones del mal como nuestro siglo, existe, no obstante, en relación con esto una asombrosa ceguera» (CARDENAL CHRISTOPH SCHÖNBORN, *De la muerte a la vida. Peregrinación, Reencarnación, Divinización*, (Col. «Lo eterno y el tiempo», n. 25), [Valencia], Edicep, [2000], pp. 100-102).

<sup>535</sup> WALTER KASPER, *El Dios de Jesucristo*, (Col. «Verdad e imagen», n. 89), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1986, 2ª ed., p. 189. Desde la antropología, Martin Heidegger ha señalado la angustia propia del ser humano en su condición de arrojado a una existencia que no solicitó y en la que se enfrenta inevitablemente a la muerte («*el angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en el mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al Dasein como un estar-en-el-mundo fácticamente existente*», MARTIN HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, (Col. «Estructuras y procesos. Serie Filosofía»), [Madrid], Editorial Trotta, [2003], p. 213). También Viktor Frankl (quien experimentó el cautiverio en un campo de concentración durante la Segunda Guerra Mundial), ha realizado aportaciones significativas —desde el ámbito, más bien, de la psicoterapia— con respecto a la condición sufriente del ser humano; el autor reconoce la existencia de un sufrimiento que acompaña inexorablemente a la vida humana, distinguiéndolo, a la vez, del sufrimiento innecesario, «*por ejemplo, el paciente no tiene por qué soportar, como si llevara una cruz, el cáncer que puede combatirse con una operación; en tal caso sería masoquismo, no heroísmo*» (VIKTOR E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Editorial Herder, [1996, 18ª ed.], p. 111; cf. *Id.*, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, [Barcelona], Herder, [2003, 5ª ed.], especialmente pp. 197-297). Aunque sea inherente a la existencia, y se haga indispensable el asumirlo, el sufrimiento no constituye un fin en sí mismo: «*Hemos dicho que es necesario asumir el sufrimiento.[...] Mas, para poder afrontar el sufrimiento, debo trascenderlo. Con otras palabras: yo sólo puedo afrontar el sufrimiento, sólo puedo sufrir con sentido, si sufro por un algo o un alguien. De modo que el sufrimiento, para tener sentido, no puede ser un fin en sí mismo. La disposición al sufrimiento, la disposición al sacrificio, puede degenerar en masoquismo. El sufrimiento sólo tiene sentido cuando se padece "por causa de"*» (VIKTOR E. FRANKL, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, [Barcelona], Herder, [2003, 5ª ed.], pp. 257-258).

parte de la misma condición humana)<sup>536</sup>, de modo que el hombre sufriente ha pasado a ser el nuevo interlocutor de la teología<sup>537</sup>, y así —dice el profesor de Tubinga— *una teología que arranque de la experiencia del sufrimiento humano, no parte, pues, de fenómenos fronterizos, sino del núcleo y raíz del ser humano*<sup>538</sup>. En relación con todo ello, este teólogo muestra y concluye (tras diversos análisis) que *la cuestión de Dios y la cuestión del sufrimiento son, pues, correlativas*<sup>539</sup>.

En este contexto, hay que mencionar también lo que se ha convertido en *referencia obligada y en paradigma de desafío teológico*<sup>540</sup>: el holocausto de Auschwitz, que ha conmocionado el pensamiento judío y cristiano, marcando un antes y un después<sup>541</sup>. Auschwitz se ha convertido en un símbolo del conjunto de los sufrimientos e injusticias de toda la historia de la humanidad<sup>542</sup>. En el ámbito judío, autores como E. Wiesel y H. Jonas han cobrado especial relieve; teólogos cristianos han atendido especialmente a los escritos de este último, que habla de *un Dios sufriente y anonadado, despojado del atributo de la omnipotencia, coherente con la autolimitación que se ha impuesto al haber creado el mundo*<sup>543</sup>.

La relación de autores que han ido abordando toda esta temática podría continuarse. En este contexto general de atención a la cuestión del mal y del sufrimiento, de entre los múltiples aspectos que se han ido tratando y los diversos enfoques adoptados, se ubica el desarrollo contemporáneo del discurso teológico sobre el sufrimiento de Dios, motivado y acompañado por una impronta expresamente soteriológica:

*El interés y la creciente aceptación del discurso teológico sobre un "Dios que sufre" van unidos a la secreta esperanza de que este camino de solidaridad divina constituya, en la superación del sufrimiento humano, una ayuda más eficaz que el discurso clásico sobre el Dios inmutable e impasible. Sólo un Dios "afectado" por el sufrimiento sería capaz de liberar del mismo. Toda esta temática ha sido abordado con especial atención en la teología contemporánea*<sup>544</sup>.

Veamos en qué medida puede ser un motivo de salvación para el hombre sufriente, el hecho de que Dios mismo sea alcanzado por el sufrimiento.

## 9.2. Significación y repercusión soteriológica del misterio del sufrimiento de Dios

El actual predicador de la Casa Pontificia, el P. Raniero Canatalamesa, ha expresado su convicción sobre este particular, considerando como providencial la nueva conciencia contemporánea sobre el misterio del dolor de Dios, que puede ser, ciertamente, una ayuda decisiva para el hombre que tropieza con el sufrimiento:

*Que la Providencia, en nuestros días, esté despertando la conciencia del misterio del sufrimiento de Dios, no puede ser casual, sino que el Espíritu Santo sabe que este es el remedio necesario para curar al pensamiento enfermo del hombre moderno que, en el sufrimiento, ha encontrado la piedra de tropiezo que*

<sup>536</sup> Cf. WALTER KASPER, o. c. en nota 535, p. 189.

<sup>537</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>538</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>539</sup> *Ibidem*.

<sup>540</sup> SANTIAGO DEL CURA ELENA, «El "sufrimiento" de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales», en *Revista Española de Teología*, 1990, 338.

<sup>541</sup> Cf. *ibidem*, pp. 338-340.

<sup>542</sup> Cf. *ibidem*, p. 341.

<sup>543</sup> *Ibidem*, p. 340.

<sup>544</sup> *Ibidem*, p. 332.

*lo aleja de Dios*<sup>545</sup>.

Raniero Cantalamesa ha aludido a este tema en diversas ocasiones. Ante la necesidad que el mundo tiene de creer que es amado por Dios<sup>546</sup>, el teólogo capuchino señala que *para saber cómo nos ama Dios, tenemos ya un medio sencillo y seguro: ¡ver cuánto ha sufrido!*<sup>547</sup>; la Pasión de Cristo es *la manifestación histórica y visible del sufrimiento del Padre*<sup>548</sup>.

Joseph Ratzinger también ha hablado de que *Dios sufre por nosotros*<sup>549</sup>, comentando la fidelidad de Dios a la alianza realizada con Abrahán, que, en sus últimas consecuencias, llega hasta la Pasión de Cristo, y constituye un testimonio de amor salvífico:

*[Dios] está dispuesto a darse a sí mismo en favor de esa alianza y a comprometerse en su fidelidad con vida y muerte. Pero, a primera vista, esto debía parecer algo monstruoso y absurdo: ¿cómo iba a padecer Dios y cómo debía morir y cómo podía asociar su destino, con palabras de asentimiento, a un hombre? Ahora bien, la cabeza llena de sangre y de heridas del Cristo crucificado es la respuesta a esta pregunta. En él se verificó esta realidad inimaginable: el hombre es digno del sufrimiento de Dios.[...] ¿no es efectivamente un venturoso mensaje que Dios dependa de esa manera de su creatura, del hombre, de nosotros, de mí mismo? ¿Puede ser para nosotros una amenaza o un peligro cualquier poder del mundo si él nos ama de esa manera?*<sup>550</sup>

Ya mucho antes, Dietrich Bonhoeffer, preso durante la Segunda Guerra Mundial, escribió en una de sus cartas desde la prisión, que sólo un Dios que sufre puede ayudar<sup>551</sup>.

Por su parte, el teólogo italiano Bruno Forte, comentando precisamente los interrogantes que suscita la experiencia del mal y del sufrimiento (tomando expresiones de la *Teología del dolor de Dios* de K. Kitamori<sup>552</sup>), alude a la condición de,

<sup>545</sup> RANIERO CANTALAMESA, *La vida en el señorío de Cristo*, Valencia, Edicep, [1998], p. 136. Este autor ha tomado en peso las inquietudes y dificultades del hombre ante a Dios, de las que ha partido en su discurso: «Uno de los motivos que más han contribuido en el espíritu humano a este rechazo del Padre es el dolor de los inocentes. Se dice: ¡No podemos aceptar a un Dios que permite el dolor de tantos niños inocentes! Y si se intenta hacerles ver que también Jesús ha sufrido, entonces responden: ¡Precisamente Jesús es nuestro principal argumento! ¿Por qué ha tenido que sufrir también él? ¡El, al menos es seguro que era inocente! En el fondo del resentimiento humano hacia Dios Padre está, pues, el sufrimiento del mundo, el hecho que él —el hombre— sufre, y Dios no; que el Hijo ha sufrido, mientras el Padre permanecía impassible. Por eso, con la ayuda del Espíritu, queremos intentar iluminar este hecho» (ibidem, p. 121).

<sup>546</sup> ID., *La fuerza de la Cruz. Meditaciones*, (Col. «Agua viva», Serie «B»), [Burgos], Monte Carmelo, [2004, 4ª ed.], p. 33.

<sup>547</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>548</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>549</sup> JOSEPH RATZINGER, *El rostro de Dios. Meditaciones sobre el año litúrgico*, (Col. «Pedal», n. 145), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983, p. 80. En el prólogo a la nueva edición de *Introducción al Cristianismo* que se hizo en el año 2000, el cardenal Ratzinger utilizó también la expresión «Dios sufriente» (JOSEPH RATZINGER, *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, (Col. «Verdad e imagen», n. 16), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, 10ª ed., p. 29).

<sup>550</sup> JOSEPH RATZINGER, o. c. en nota 549, p. 81.

<sup>551</sup> «Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos. Esta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el deus ex machina. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudarnos» (DIETRICH BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, (Col. «El peso de los días», n. 18), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983, p. 253).

<sup>552</sup> Cf. KAZOH KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, (Col. «Verdad e imagen», n. 39), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.

verdaderamente, buena noticia, que constituye el misterio del dolor de Dios, y que *por esto los cristianos no cesan de proclamarlo*<sup>553</sup>:

*El abandono de Jesús en la cruz ha constituido siempre una piedra de escándalo en la interpretación cristiana del "mysterium crucis" y hoy constituye el centro de las "teologías del sufrimiento de Dios", que buscan en una inteligencia más profunda del Crucificado el sentido último de la pasión del mundo.[...] A este Dios soberano le pregunta el moribundo "¿por qué?" (γὸς ἦ.; = ¿a qué fin?); la pregunta está rebosante del tormento que atraviesa al sufrimiento, la pesadumbre de no entender su sentido. En la pregunta del Hijo se escucha el eco de todos los que sufren en la historia; también para el Crucificado es un misterio el sufrimiento. La pregunta nace de la experiencia de un abandono real, de la ausencia y del silencio de aquel en quien el Nazareno más habría esperado y cuya presencia más hubiera anhelado en la hora de la cruz como garantía de su testimonio mesiánico.[...] ¿Y el Padre? ¿Ha permanecido ajeno, prisionero de un "egoísmo divino" frente al sufrimiento del Hijo? ¿No hay también profundo, aunque oculto por la discreción del amor que sufre, un sufrimiento del Padre? [...] Dios sufre en la cruz como Padre que ofrece, como Hijo que se ofrece y como Espíritu que es el amor que dimana de su amor que padece. La cruz es historia del amor trinitario de Dios por el mundo; [...] A partir de aquel viernes santo sabemos que la historia del sufrimiento humano es también historia del Dios cristiano; él está presente en ella para sufrir con el hombre y conferirle el valor inmenso del sufrimiento ofrecido por amor*<sup>554</sup>.

El teólogo español Santiago del Cura atestigua que *al hablar del dolor de Dios estamos en el núcleo de la soteriología cristiana*<sup>555</sup>, a la vez que se da una respuesta satisfactoria, la mejor quizás, al problema de la teodicea:

*Ahora bien, la sintonía divina con el sufrimiento humano, su sim-patía, no es mera disponibilidad comprensiva, actitud psicológica o dramatización poética. No es solamente solidaridad bien intencionada. Es proceso real y salvación efectiva, es rigurosamente acontecimiento teológico. Hay una lógica profunda del sufrimiento de Dios en la cruz que coloca el mal y el pecado en el interior de las relaciones entre el Hijo Jesucristo y el Padre. El Hijo que carga con los pecados del mundo es la expresión suprema de la misericordia del Padre.[...] ¿Hasta que punto resultará convincente todo este esfuerzo de la teología sistemática para el hombre concreto que sufre? Es cierto que se está muy lejos de cualquier intento por negar la realidad del mal, disculpar apresuradamente a Dios o descargar sobre las espaldas del hombre toda la culpa y responsabilidad. Dios mismo aparece implicado en el dolor y el sufrimiento, no para divinizarlos, sino para liberar de ellos; he aquí su mejor justificación (teodicea) en el problema del mal*<sup>556</sup>.

Un indicativo, quizás, de la validez real para el hombre concreto, de este desarrollo teológico sobre el sufrimiento de Dios, sea el hecho de que, tal lenguaje y discurso, ha trascendido el ámbito de la teología académica, y se ha hecho presente también en la predicación, en obras de espiritualidad y de pastoral, incluso en medios de comunicación<sup>557</sup>.

<sup>553</sup> BRUNO FORTE, *Jesús de Nazaret, Historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*, (Col. «Teología y pastoral»), [Madrid], Ediciones Paulinas, [1983], p. 27.

<sup>554</sup> *Ibidem*, pp. 25-27.

<sup>555</sup> SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 540, p. 371.

<sup>556</sup> *Ibidem*, pp. 370-371.

<sup>557</sup> Cf. RANIERO CANTALAMESA, *Echad las redes. Reflexiones sobre los Evangelios. Ciclo C*, (Col. «Pastoral», n. 59), [Valencia], Edicep, [2003], p. 116; TERESA DE LISIEUX, *Poesías*, n. 23, en *Obras completas*, (Col. «Maestros espirituales carmelitas», n. 5), Burgos, Editorial Monte Carmelo, [1989, 7ª ed.], pp. 749-750; JEAN LAFRANCE, *Mi vocación es el amor. (Santa Teresa de Lisieux)*, (Col. «Logos», n. 27), Madrid, Editorial de Espiritualidad, [1985], pp. 42-43, 72-73; HERMANO ROGER DE TAIZÉ, *Amor de todo amor. Las fuentes de Taizé*, (Col. «Sauce», n. 5), [Madrid], PPC, [1995, 2ª ed.], p. 24; JUAN LUIS VÁZQUEZ, «Dios, al lado del que sufre», en *Alfa y Omega*, 20-I-2005, 27. Este último artículo puede ser muy significativo de cuanto hemos dicho; apareció con motivo del maremoto del sudeste de Asia a finales de 2004, que causó una cantidad enorme de víctimas y provocó una conmoción general: «La catástrofe natural del sudeste asiático acaecida a finales del año pasado ha vuelto a suscitar en muchas personas esta cuestión: ¿dónde está Dios cuando sucede todo esto? ¿Por qué lo permite, si es verdad que nos ama? [...] muchos se preguntan dónde está Dios cuando la Humanidad sufre. Afirma el Papa Juan Pablo II, en Cruzando el umbral de la esperanza: "Dios no es el Absoluto que está fuera del mundo, y al que, por tanto, le es indiferente el sufrimiento humano. Es el Emmanuel, el Dios-con-nosotros, un Dios que comparte la suerte del hombre y participa en su destino. Si en la historia humana está presente el sufrimiento, se entiende entonces por qué Su omnipotencia se manifestó con la humillación mediante la Cruz. El escándalo de la cruz sigue siendo la clave para la

### 9.3. Nivel de acogida en el panorama teológico. Cuestiones teológicas implicadas

La teología del dolor de Dios no goza, actualmente, de un consenso y aceptación unánime en el panorama teológico. No obstante, hay que señalar que la reflexión contemporánea ha conocido un significativo viraje acerca del axioma de la impassibilidad e inmutabilidad divinas<sup>558</sup>. Ya la teología de Lutero atendía singularmente a la «teología de la cruz», siendo heredera de ello la actual teología protestante; además, la cuestión de la pasibilidad de Dios (vinculada a la muerte en cruz de Cristo y a la sacrificialidad eucarística), fue ya planteada por teólogos anglicanos a partir de finales del XIX<sup>559</sup>. Sin embargo, en la actualidad, más allá (en gran parte) de las diferencias confesionales, *la afirmación del dolor o sufrimiento de Dios se ha convertido en un lugar casi común de la teología actual*<sup>560</sup>. Aunque muchos teólogos siguen sin estar de acuerdo con la afirmación del sufrimiento de Dios (y hay también notables diferencias entre los que se muestran a favor), puede afirmarse, no obstante, que *la preferencia del discurso teológico por un Dios «sufriente» frente a un Dios a-pático, impassible e inmutable, caracteriza la situación del momento teológico presente*<sup>561</sup>.

Nombres como J. Moltmann, E. Jüngel, K. Kitamori, son representativos de la teología protestante, destacando en el campo católico (que en principio mostró más reservas al respecto) teólogos como F. Varillon, N. Hoffman y, especialmente, H. U. Von Balthasar<sup>562</sup>.

El tema se ha ido abriendo paso en el panorama teológico contemporáneo (en los diversos tratados de dogmática que se han ido publicando de un tiempo a esta parte, en torno al misterio de Dios o la cristología, así como en los diccionarios teológicos)<sup>563</sup>, hasta ser abordado expresamente por la Comisión Teológica Internacional<sup>564</sup>. Raniero Cantalamessa ha resumido la valoración de esta comisión (a la que él mismo perteneció) con estas palabras:

*La Comisión Teológica Internacional, que trabaja en las dependencias de la Congregación para la doctrina de la fe, examinando este aspecto de la doctrina trinitaria, ha valorado positivamente estas recientes aperturas, juzgándolas acordes con las afirmaciones de la Escritura y de los Padres, y reconociendo, en particular, la dimensión trinitaria de la Cruz de Cristo, es decir, que Padre, Hijo y Espíritu Santo, los tres, han estado envueltos, de forma diversa, en la pasión de Cristo*<sup>565</sup>.

Tras esta apreciación general, habría mucho que matizar. La misma comisión declara que, en las diferentes concepciones teológicas que se han desarrollado sobre el dolor de Dios, hay que distinguir lo que es acorde a la revelación bíblica, hay aspectos que purificar y aspectos que retener, a lo que no descende la propia comisión *puesto que el problema se está tratando todavía hoy*<sup>566</sup>.

---

*interpretación del misterio del sufrimiento. En eso concuerdan incluso los críticos del cristianismo. Incluso ellos ven que Cristo crucificado es una prueba de la solidaridad de Dios con el hombre que sufre.[...] El padre Raniero Cantalamessa, predicador de la Casa Pontificia, habla incluso del mismo sufrimiento del Padre» (JUAN LUIS VÁZQUEZ, «Dios, al lado del que sufre», en *Alfa y Omega*, 20-I-2005, 26-27).*

<sup>558</sup> Cf. SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 540, p. 333.

<sup>559</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>560</sup> *Ibidem*.

<sup>561</sup> *Ibidem*, pp. 333-334.

<sup>562</sup> Cf. *ibidem*, p. 335.

<sup>563</sup> Cf. *ibidem*, p. 336.

<sup>564</sup> Cf. *ibidem*; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998, pp. 259-263.

<sup>565</sup> RANIERO CANTALAMESSA, o. c. en nota 545, p. 129.

<sup>566</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o. c. en nota 564, p. 259; cf. *ibidem*, p. 261.



Sin poder entrar en más detalles, hay que reseñar que, en el origen del actual discurso sobre el sufrimiento de Dios, han influido, decisivamente, la vuelta a las fuentes bíblicas (el redescubrimiento del rostro del Dios de la Escritura)<sup>567</sup> y los nuevos desarrollos cristológico-trinitarios en torno a la Cruz<sup>568</sup>.

Muchas son las cuestiones teológicas implicadas en la reflexión sobre el dolor de Dios, y de no poca dificultad<sup>569</sup>, tales como las relacionadas con la inmutabilidad e impassibilidad divinas<sup>570</sup>, las mutuas implicaciones entre doctrina trinitaria y cristología<sup>571</sup>, a la vez que la relación entre la Trinidad económica y la inmanente<sup>572</sup>. Aun sin entrar en detalle, no podemos dejar de mencionar algunos de los elementos importantes histórico-doctrinales que intervienen en este debate, tales como el Concilio de Éfeso, el Concilio II de Constantinopla y la célebre fórmula *Unus de Trinitate passus est*, la controversia teopasquista, el patripasianismo, y la doctrina de la *comunicación de idiomas*<sup>573</sup>, entre otras. Sin entrar en pormenores, bástenos indicar el enraizamiento que tiene el actual discurso sobre el dolor de Dios en la dogmática eclesial, tal y como señala R. Cantalamesa:

*A pesar de todo, en el dogma de la Iglesia ha quedado un punto fijo del que podemos volver a partir: aún en medio de infinitos contrastes, la fe de la Iglesia ha seguido profesando siempre el teopaschismo, o sea, la doctrina del sufrimiento de Dios en Cristo, manteniendo la antigua afirmación que "Dios ha padecido" (cfr. DS, 201, 222). El sentido de esta afirmación dogmática es que Dios ha sufrido "en la carne", pero nosotros sabemos por la teología que "quien" ha sufrido en la carne —el sujeto— es la persona del Hijo, o sea Dios. "Uno de la Trinidad ha sufrido" y si uno ha sufrido —por la pericoreis, o sea, la mutua compenetración de las tres personas divinas—, toda la Trinidad ha sufrido. En el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, "si un miembro sufre, todos los miembros sufren con él" (1 Cor 12, 26): lo que vale de la comunión eclesial, ¿cómo podría dejar de valer de la comunión trinitaria, que es su fuente y su modelo?*

<sup>567</sup> Cf. SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 540, pp. 342-345. «La reflexión filosófica puede mostrar sin dificultades la necesidad de liberarse de toda imagen de un Dios demasiado humano sometido a sus pasiones, como se puede encontrar en numerosas representaciones mitológicas, pero entonces nos lleva a quitar toda verdad a las emociones para no reconocer más que un Dios perfectamente impassible que es la medida de lo humano precisamente porque no tiene nada de humano. Éste no es el Dios de la Biblia, uno de cuyos atributos fundamentales es la misericordia. El Dios en que se cree es un Dios de misericordia, tocado, afectado por la miseria de los hombres y que es en esto la fuente de su salvación [...] El Dios de la Biblia es un Dios que llora de amor y que así llama al hombre a existir. Dios no es indiferente a la suerte de la creación; y al Dios del Nuevo Testamento también se le comueven las entrañas por la miseria de los hombres, es decir, que está afectado en lo más íntimo de sí mismo, no exteriormente, por esa miseria. Contra el "uno" intocable e indiferente del neoplatonismo, el Dios de la Biblia se confunde con su misericordia como forma esencial del amor» (EMMANUEL HOUSSET, «La compasión como sufrimiento de amor», en *Communio*, 2003, 411-412).

<sup>568</sup> Cf. *ibidem*, pp. 345-349.

<sup>569</sup> «En el intento y en la experiencia de esta reflexión, la razón humana y teológica se encuentra no sólo con problemas difícilísimos (por ejemplo, los "antropomorfismos"), sino que toca también, de modo singular, el misterio incomprensible del Dios vivo, y siente, en sumo grado, los límites de sus conceptos» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o. c. en nota 564, p. 263).

<sup>570</sup> Cf. SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 540, pp. 350-353.

<sup>571</sup> Cf. *ibidem*, pp. 353-364.

<sup>572</sup> Cf. *ibidem*, pp. 364-369. Este aspecto toca temas delicados por los malentendidos a los que se presta, pues «los sufrimientos de la historia, en concreto la cruz, corren el riesgo de convertirse en estadios necesarios de un proceso de personalización divina; [...] Mantener conjuntamente la identidad y la distinción entre Trinidad económica e inmanente tiene, por tanto, importancia para el discurso teológico sobre el "sufrimiento de Dios". Solamente así podrá hablarse de un "dolor" divino que no se identifique con un proceso necesario y que no se reduzca únicamente al ámbito de la economía. [...] Dios en cuanto amor absoluto intradivino [según Von Balthasar] explica y garantiza su autodonación al mundo como amor, sin que Dios necesite para el logro de su propia identidad ni del mundo ni de la cruz» (*ibidem*, pp. 365-367). Se trata de la relación que existe entre Dios y la historia; aunque puede reconocerse la presencia de ciertas ideas de Hegel en la teología contemporánea del dolor de Dios, hay que decir que estos teólogos son post-hegelianos, y han asumido críticamente y superado el pensamiento del filósofo alemán (cf. *ibidem*, p. 365).

<sup>573</sup> Sobre todo ello, cf. las referencias que ya indicamos en las notas al pie de la página conclusiva del capítulo tercero, sobre la Patrística.

*Ciertamente, en el caso del Padre se trata de un sufrimiento diferente del Hijo hecho hombre, un sufrimiento de reflejo, o de compasión. Como bien decían aquellos primeros teólogos, "si el Hijo ha padecido, el Padre ha compadecido". En nuestros días, tras el prolongado silencio sobre el sufrimiento de Dios Padre —silencio en que ha podido encontrar espacio aquella extraña idea del Padre "implacable"— asistimos a un nuevo florecimiento de esta verdad en la conciencia de la Iglesia.[...] Es una de esas sorpresas, siempre imprevisibles, pero providenciales, del Espíritu Santo, un auténtico signo de los tiempos<sup>574</sup>.*

En el análisis de las cuestiones teológicas implicadas, pueden encontrarse y comprenderse las razones que algunos teólogos, y no poco representativos de la teología contemporánea, han esgrimido en contra de la teología del dolor de Dios. Así, por ejemplo, K. Rahner mantuvo serias reservas frente a este discurso teológico, así como *frente a la capacidad del mismo como fuente de consuelo especial para el hombre*<sup>575</sup>:

*Que Dios sufra con nosotros nos lleva a una inútil autosatisfacción casi patológica que no conduce a nada. Aquí es pertinente la razón aducida por Rahner cuando dice que si Dios sufre, el horizonte de nuestra salvación queda oscurecido y comprometido, puesto que ¿cómo nos podrá dar la plenitud de la felicidad, una vez que acaba nuestra vida en este mundo, un Dios que no es feliz?<sup>576</sup>*

También J. B. Metz se muestra crítico al respecto<sup>577</sup>. En la teología española, A. Torres Queiruga y J. A. Estrada, tienen también sus reticencias frente a la teología del dolor solidario en Dios<sup>578</sup>, mientras que Olegario González de Cardedal es favorable a ella<sup>579</sup>. Pueden aducirse en contra, razones como las siguientes: la impasibilidad, en Dios, no se identifica con la indiferencia; Dios puede amar sin sufrir; la ayuda de Dios nos viene a través de su gracia, no de su sufrimiento; es egoísta exigir a Dios que sufra como solidaridad en nuestro sufrimiento<sup>580</sup>.

<sup>574</sup> RANIERO CANTALAMESA, o. c. en nota 545, p. 128.

<sup>575</sup> SANTIAGO DEL CURA ELENA, o. c. en nota 540, p. 370; cf. JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnóstico y el optimismo racionalista*, (Col. «Cristianismo y sociedad», n. 63), Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 168.

<sup>576</sup> JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, o. c. en nota 575, p. 174.

<sup>577</sup> Cf. RANIERO CANTALAMESA, o. c. en nota 545, pp. 372-373. JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, o. c. en nota 575, p. 168.

<sup>578</sup> Cf. JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, o. c. en nota 575, p. 168.

<sup>579</sup> Cf. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Sobre la muerte*, (Col. «Verdad e imagen», n. 157), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, pp. 34-40.

<sup>580</sup> Una exposición de estas razones puede verse en JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO, o. c. en nota 575, pp. 168-176.

## Capítulo 10.- La palabra del Magisterio de la Iglesia

### 10.1. El Concilio Vaticano II

Para el Vaticano II, no pasaron inadvertidos los problemas del mundo y el hombre contemporáneos, como se manifestó especialmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual<sup>581</sup>. Juan Pablo II señaló que, precisamente, la correlación entre los problemas del hombre y la luz que sobre ellos arroja el misterio de Cristo, fue la metodología con la que se procedió en la citada Constitución<sup>582</sup>. Las palabras del proemio con que se abre el documento, son ya significativas al respecto:

*El gozo y la esperanza, las tristezas y angustias del hombre de nuestros días, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo, y nada hay verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón*<sup>583</sup>.

Es, en dicho documento, donde, en efecto, encontramos mayor número de referencias sobre el mal, el dolor y el sufrimiento<sup>584</sup>.

Con respecto al mal, se hace notar su carácter problemático para la existencia humana<sup>585</sup> y se considera, la pregunta por su sentido, como uno de los interrogantes fundamentales (cf. GS 10). Se constata, además, la vinculación con el ateísmo, reconociendo que éste *procede no pocas veces de una violenta protesta contra el mal que existe en el mundo* (GS 19). Respecto del mal moral, se señala la inclinación del ser humano hacia el mismo (cf. GS 13, 25), a la vez que la no procedencia de Dios:

*Lo que conocemos por Revelación divina aparece concorde con lo que nos dice la misma experiencia, ya que el hombre, cuando examina su propio corazón, descubre que está inclinado también al mal y sumergido en una multitud de males que no pueden proceder de su Creador, que es bueno*<sup>586</sup>.

Tal es así, que la vida humana y cristiana constituyen un combate contra el mal, en la que puede lograrse la victoria gracias a Cristo<sup>587</sup>.

El Concilio reconoce, por otra parte, el enigma que el dolor supone para el ser humano<sup>588</sup>, que no pocas veces le lleva a la desesperación (cf. GS 21), y que encuentra su iluminación en Cristo:

*En Cristo y por Cristo, se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que, fuera de su Evangelio, nos*

<sup>581</sup> Cf. HENRI DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*, Madrid, BAC, 1985, p. 118.

<sup>582</sup> Cf. VICENTE BOTELLA CUBELLS, O. P., *Hacia una teología tensional. Proyecto de comprensión del mensaje cristiano más allá de los conflictos eclesiales y teológicos, a la luz y en la prolongación del Concilio Vaticano II*, (Col. «Series Valentina», n. 33), Valencia, [Anales Valentinus y Edilva], 1994, p. 213.

<sup>583</sup> GS 1.

<sup>584</sup> Cf. MIGUEL ÁNGEL MOLINA MARTÍNEZ, *Mal*, en DVII, pp. 372-372; ID., *Dolor*, en DVII, pp. 195-196; ID., *Sufrimiento*, en DVII, pp. 596-597.

<sup>585</sup> Cf. ID., *Mal*, en DVII, p. 372.

<sup>586</sup> GS 13.

<sup>587</sup> Cf. GS 16, 58; LG 65. «Al negarse muchas veces a reconocer a Dios como su principio, trastocó, además, la debida ordenación a su fin último y, al mismo tiempo, trastornó todo el programa trazado para sus relaciones consigo mismo, con los demás hombres y con toda la creación. De ahí que el hombre esté dividido dentro de sí mismo. Por eso toda vida humana, individual o colectiva, se nos presenta como una lucha, ciertamente dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más aún, el hombre se encuentra incapaz de resistir eficazmente por sí mismo a los ataques del mal, hasta sentirse como aherrojado con cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar al hombre y fortalecerle, renovándole interiormente y arrojando fuera al príncipe de este mundo (cf. Jn 12,31), que lo retenía en la esclavitud del pecado» (GS 13). «Ciertamente apremia al cristiano la necesidad y el deber de luchar con muchas tribulaciones contra el mal, e incluso de sufrir la muerte» (GS 22).

<sup>588</sup> Cf. MIGUEL ÁNGEL MOLINA MARTÍNEZ, *Dolor*, en DVII, p. 195; GS 10; NA 1.

*aplata. Cristo resucitó venciendo a la muerte con su muerte, y nos dio la vida, de modo que hijos de Dios en el Hijo, podamos clamar en el Espíritu: ¡Abba, Padre!*<sup>589</sup>

El Concilio menciona también el amor solidario de la Iglesia<sup>590</sup>, que ejerce su caridad y se une, como Cristo, de una manera especial, con los pobres y los que sufren<sup>591</sup>.

En Cristo encuentran los cristianos esperanza y fortaleza en el sufrimiento (cf. AA 4; LG 7); a su Redención asociaron los apóstoles y los santos su sufrimiento<sup>592</sup>, completando —según indica San Pablo— en su carne, lo que falta a los padecimientos de Cristo en favor de su Iglesia (cf. Col 1, 24; AG 5; LG 49).

De entre los diversos mensajes que el Concilio, en su clausura, dirigió a la humanidad, figura uno destinado *a los pobres, a los enfermos, a todos los que sufren*<sup>593</sup>. En él se manifiesta preocupación por las personas que se encuentran en estas situaciones, a la vez que señala a Cristo, en quien radica la *ciencia cristiana del sufrimiento*<sup>594</sup> que da la paz<sup>595</sup>, aun cuando el propio Cristo no nos ha desvelado totalmente el misterio del sufrimiento<sup>596</sup>.

## 10.2. La fe de la Iglesia consignada en el *Catecismo*

Más allá del pluralismo propio de las profundizaciones teológicas, el *Catecismo de la Iglesia Católica* se sitúa *en el plano de la regla de la fe (Regula Fidei)*<sup>597</sup>, expresando, por tanto, lo que constituye la doctrina eclesial de la fe<sup>598</sup>.

De entrada, hay que decir que encontramos abundantes referencias sobre el mal y el sufrimiento en el *Catecismo*, a los que se alude explícitamente en las cuatro partes

<sup>589</sup> GS 22. Cf. GS 21.

<sup>590</sup> Cf. MIGUEL ÁNGEL MOLINA MARTÍNEZ, *Sufrimiento*, en DVII, p. 597.

<sup>591</sup> «En efecto, la caridad cristiana se extiende a todos sin distinción de raza, condición social o religión; no espera lucro o agradecimiento alguno. Pues así como Dios nos amó con amor gratuito, así los fieles han de vivir preocupados por el hombre mismo, amándolo con el mismo sentimiento con que Dios lo buscó. Así pues, como Cristo recorría las ciudades y las aldeas curando todos los males y enfermedades en prueba de la venida del reino de Dios, así la Iglesia se une por medio de sus hijos a los hombres de cualquier condición, pero sobre todo con los pobres y los afligidos, y a ellos se consagra con gusto. Participa de sus gozos y de sus dolores, conoce los anhelos y enigmas de la vida y sufre con ellos en las angustias de la muerte» (AG 12). «Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres, y levantar a los oprimidos (Lc 4, 18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19, 10); de manera semejante la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ellos a Cristo» (LG 8). Cf. LG 7; GS 1; AA 13.

<sup>592</sup> Cf. MIGUEL ÁNGEL MOLINA MARTÍNEZ, *Sufrimiento*, en DVII, p. 596.

<sup>593</sup> CONCILIO VATICANO II, *Documentos completos del Vaticano II*, [Bilbao, Ediciones Mensajero, 1996], 18ª ed., pp. 483-484.

<sup>594</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>595</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>596</sup> «Para todos vosotros, hermanos afligidos, visitados por el sufrimiento en sus mil aspectos, el Concilio tiene un mensaje muy especial. Siente fijos en él vuestros ojos implorantes, brillantes de fiebre o abatidos por la fatiga, miradas interrogantes, que buscan en vano el por qué del sufrimiento humano, y que preguntan ansiosamente cuándo y de dónde vendrá el consuelo.[...] Cristo no ha suprimido el sufrimiento; ni siquiera ha querido desvelarnos enteramente su misterio: le ha tomado sobre sí, y esto basta para que comprendamos todo su valor» (*ibidem*, pp. 483-484).

<sup>597</sup> CARDENAL CHRISTOPH SCHÖNBORN, «El concepto teológico del Catecismo de la Iglesia Católica», en *Actualidad catequética*, 2002, 419.

<sup>598</sup> Cf. *ibidem*. «El Catecismo es anuncio de la fe, no una teología, si bien una reflexión que trata de comprender forma parte de una presentación adecuada de la doctrina de fe de la Iglesia, y en este sentido la fe está abierta a la comprensión y a la teología» (JOSEPH RATZINGER, «La actualidad doctrinal del Catecismo de la Iglesia Católica a los diez años de su publicación», en *Actualidad catequética*, 2002, 370). Cf. JUAN PABLO II, *Fidei depositum*, en ClgC, pp. 7-11.

que lo componen: profesión de la fe, celebración del misterio cristiano, vida en Cristo y oración cristiana<sup>599</sup>.

En primer lugar, puede destacarse la mención conjunta que se hace del mal y del sufrimiento en tres números (de la primera parte), señalando la universalidad de la experiencia de ambos (cf. ClgC 385) y la prueba que dicha experiencia puede suponer para la fe:

*Ahora, sin embargo, "caminamos en la fe y no en la visión" (2 Cor 5,7), y conocemos a Dios "como en un espejo, de una manera confusa,...imperfecta" (1 Cor 13,12). Luminosa por aquel en quien cree, la fe es vivida con frecuencia en la oscuridad. La fe puede ser puesta a prueba. El mundo en que vivimos parece con frecuencia muy lejos de lo que la fe nos asegura; las experiencias del mal y del sufrimiento, de las injusticias y de la muerte parecen contradecir la buena nueva, pueden estremecer la fe y llegar a ser para ella una tentación<sup>600</sup>.*

*La fe en Dios Padre Todopoderoso puede ser puesta a prueba por la experiencia del mal y del sufrimiento. A veces Dios puede parecer ausente e incapaz de impedir el mal<sup>601</sup>.*

Muchas otras observaciones encontramos sobre el mal y el sufrimiento.

### 10.2.1. Referencias sobre el mal

El Catecismo indica la vinculación causal de la rebelión frente al mal con el ateísmo (evocando el Concilio Vaticano II)<sup>602</sup>, y reconoce el carácter apremiante e inevitable, doloroso y complejo, de la pregunta por el mal en relación con Dios:

*Si Dios Padre Todopoderoso, Creador del mundo ordenado y bueno, tiene cuidado de todas sus criaturas, ¿por qué existe el mal? A esta pregunta tan apremiante como inevitable, tan dolorosa como misteriosa no se puede dar una respuesta simple. El conjunto de la fe cristiana constituye la respuesta a esta pregunta: la bondad de la creación, el drama del pecado, el amor paciente de Dios que sale al encuentro del hombre con sus Alianzas, con la Encarnación redentora de su Hijo, con el don del Espíritu, con la congregación de la Iglesia, con la fuerza de los sacramentos, con la llamada a una vida bienaventurada que las criaturas son invitadas a aceptar libremente, pero a la cual, también libremente, por un misterio terrible, pueden negarse o rechazar. No hay un rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal<sup>603</sup>.*

El mismo contenido del Catecismo da cuenta de esta misma afirmación, al contener referencias sobre el mal en las cuatro partes que lo componen, manifestando así la múltiple vinculación de la cuestión del mal con el conjunto de la fe católica (de la que el Catecismo realiza una exposición doctrinal orgánica; cf. ClgC 18). Sin poder entrar en detalles ahora, dejemos esbozado el conjunto de temas tratados, aludiendo a ellos sintéticamente.

<sup>599</sup> Cf. ClgC 13-17; pp. 695-702.

<sup>600</sup> ClgC 164.

<sup>601</sup> ClgC 272. Dicho número continúa diciendo: «Ahora bien, Dios Padre ha revelado su omnipotencia de la manera más misteriosa en el anonadamiento voluntario y en la Resurrección de su Hijo, por los cuales ha vencido el mal. Así, Cristo crucificado es "poder de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres" (1 Co 2, 24-25). En la Resurrección y en la exaltación de Cristo es donde el Padre "desplegó el vigor de su fuerza" y manifestó "la soberana grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes" (Ef 1, 19-22)» (ibidem).

<sup>602</sup> «Pero esta "unión íntima y vital con Dios" (GS 19,1) puede ser olvidada, desconocida e incluso rechazada explícitamente por el hombre. Tales actitudes pueden tener orígenes muy diversos (cf. GS 19-21): la rebelión contra el mal en el mundo, la ignorancia o la indiferencia religiosas, los afanes del mundo y de las riquezas (cf. Mt 13,22), el mal ejemplo de los creyentes, las corrientes del pensamiento hostiles a la religión, y finalmente esa actitud del hombre pecador que, por miedo, se oculta de Dios (cf. Gn 3,8-10) y huye ante su llamada (cf. Jon 1,3)» (ClgC 29).

<sup>603</sup> ClgC 309.

En la primera parte (profesión de la fe), en relación con el mal, el Catecismo alude a<sup>604</sup>: los interrogantes que éste suscita con respecto a la doctrina de la creación, a la bondad y la sabiduría del Creador (cf. CIgC 284-285; 385) y a la providencia (cf. CIgC 309); se señala la coexistencia (hasta que la creación alcance su perfección) del bien físico con el mal físico en este mundo que Dios creó «*en estado de vía*» *hacia su perfección última* (CIgC 310); en lo que atañe al mal moral, se afirma tajantemente que Dios no es causa del mismo, respeta la libertad de sus criaturas y así lo permite, sabiendo sacar el bien de él, sin que por ello el mal pase a convertirse en una especie de bien<sup>605</sup>; los santos testimonian que *en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman* (Rm 8, 28; cf. CIgC 313) y, aunque el cristiano cree en el señorío de Dios sobre el mundo y la historia, sólo al final de la historia serán conocidos en plenitud los caminos de la providencia divina (también en lo que atañe al drama del mal), que al presente nos resultan frecuentemente desconocidos (cf. CIgC 314); el tiempo que resta hasta la vuelta en gloria de Cristo, está marcado por la prueba del mal (cf. CIgC 672); aunque ya se hace presente en su Iglesia, el Reino de Cristo no ha llegado a su perfeccionamiento, y es aún atacado por el mal (cf. CIgC 671), que será vencido finalmente por Dios (cf. CIgC 677, 680-681); mientras tanto, el hombre ha de combatir contra su inclinación al mal, que permanece tras el bautismo (cf. CIgC 396-421, 978-979); misión propia de Jesús fue liberar al ser humano de la peor esclavitud, que es el pecado, y así, la liberación que, no obstante, realizó de algunos males terrenos (como el hambre y la enfermedad), constituye un signo mesiánico<sup>606</sup>.

En la segunda parte (celebración del misterio cristiano), se alude a: la renuncia al mal que suponen la conversión y el bautismo (cf. CIgC 1427) y la penitencia interior (cf. CIgC 1431); la vinculación misteriosa que el pueblo de Israel experimenta que hay entre la enfermedad, el pecado y el mal (a propósito de la unción de enfermos; cf. CIgC 150); la amenaza que el mal (que hunde sus raíces en el pecado) supone para la vida matrimonial (cf. CIgC 1606-1608).

En la tercera parte (vida en Cristo), aparecen diversas referencias con respecto a: la herida producida por el pecado original (pretensión de conocer y determinar lo que constituye el bien y el mal; cf. CIgC 1850) que conlleva la inclinación del hombre al mal, junto con la permanencia de la llamada interior de la conciencia a obrar el bien y evitar el mal (cf. CIgC 1706-1715, 1751, 1777); la libertad que el hombre posee para elegir entre el bien y el mal (cf. CIgC 1732); las pasiones (cf. CIgC 1765); la no licitud de obrar el mal con el fin de obtener un bien (cf. CIgC 1789), los juicios morales

<sup>604</sup> Cf. LUIS MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Mal*, en ID., *Diccionario teológico del Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, BAC, 2004, pp. 202-203.

<sup>605</sup> «*Los ángeles y los hombres, criaturas inteligentes y libres, deben caminar hacia su destino último por elección libre y amor de preferencia. Por ello pueden desviarse. De hecho pecaron. Y fue así como el mal moral entró en el mundo, incomparablemente más grave que el mal físico. Dios no es de ninguna manera, ni directa ni indirectamente, la causa del mal moral, (cf. S. Agustín, lib. 1, 1, 1; S. Tomás de A., s.th. 1-2, 79, 1). Sin embargo, lo permite, respetando la libertad de su criatura, y, misteriosamente, sabe sacar de él el bien [...] Del mayor mal moral que ha sido cometido jamás, el rechazo y la muerte del Hijo de Dios, causado por los pecados de todos los hombres, Dios, por la superabundancia de su gracia (cf. Rom 5,20), sacó el mayor de los bienes: la glorificación de Cristo y nuestra Redención. Sin embargo, no por esto el mal se convierte en un bien*» (CIgC 311-312).

<sup>606</sup> «*Al liberar a algunos hombres de los males terrenos del hambre (cf. Jn 6, 5-15), de la injusticia (cf. Lc 19, 8), de la enfermedad y de la muerte (cf. Mt 11, 5), Jesús realizó unos signos mesiánicos; no obstante, no vino para abolir todos los males aquí abajo (cf. Lc 12, 13. 14; Jn 18, 36), sino a liberar a los hombres de la esclavitud más grave, la del pecado (cf. Jn 8, 34-36), que es el obstáculo en su vocación de hijos de Dios y causa de todas sus servidumbres humanas*» (CIgC 549).

erróneos (cf. CIgC 1790-1794); la ayuda de la gracia (cf. CIgC 1889); el odio al mal, no a quien lo comete (esto último es incompatible con el Evangelio; cf. CIgC 1933); la ley moral, que *proscribe los caminos del mal que apartan de Dios y de su amor* (CIgC 1950); el Decálogo, dado al hombre *para protegerle contra el mal* (CIgC 1962); el escándalo (que induce a que otro obre mal, cf. CIgC 2284); la paz (a la que se opone la cólera, deseo de venganza; cf. CIgC 2302); el matrimonio (la no maldad del placer en el acto conyugal, cf. CIgC 2362); la esterilidad física no constituye un mal absoluto, cf. CIgC 2379).

En la cuarta parte (oración cristiana) se alude al mal en relación con la última petición del *Padre Nuestro* (cf. CIgC 2750): en ella, *el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios* (CIgC 2851), por quien entraron en el mundo el pecado y la muerte (cf. CIgC 2852); aunque Cristo con su muerte lo ha vencido, con *su Venida nos libraré del Maligno* (CIgC 2853); además, con esta petición la Iglesia pide *la liberación de todos los males que abruman a la humanidad*<sup>607</sup>.

### 10.2.2. Referencias sobre el sufrimiento

Muchas, y muy diversas, son las alusiones explícitas sobre el sufrimiento en la primera parte del Catecismo (profesión de la fe), en que se habla de: la *noche de la fe* que vivió la Virgen María en la participación del sufrimiento de Cristo (cf. CIgC 164-165); la cooperación que el hombre puede realizar en el plan divino mediante sus sufrimientos (según Col 1, 24; cf. CIgC 207); la ausencia del sufrimiento en el estado en que fue creado el hombre<sup>608</sup>; la naturaleza humana está herida y sometida al sufrimiento a consecuencia del pecado original (cf. CIgC 405); quien predica a Cristo debe vivir la comunión en sus padecimientos (cf. Flp 3, 8-11; CIgC 428); sufrimientos que ya habían sido anunciados y que Jesús mismo augura (cf. CIgC 601, 649), siendo la Pasión de Cristo *la voluntad por excelencia del Padre* (CIgC 555; cf. CIgC 554), y que se concretaron en la historia por sus contemporáneos (cf. CIgC 572), todo ello aceptado por Jesús libremente por amor al Padre y a los hombres (cf. CIgC 609); estamos llamados a seguir sus huellas y asociarnos a su misterio pascual (cf. CIgC 618); la Iglesia está asociada a los sufrimientos de Cristo, su Cabeza (cf. CIgC 787-789, 792-795), y de la unidad del cuerpo eclesial brota la solidaridad de sus miembros en las alegrías y en los sufrimientos (cf. CIgC 791); el cuerpo humano debe ser respetado siempre, de una manera particular cuando sufre (cf. CIgC 1004); quienes mueren imperfectamente purificados, sufren, después de la muerte, una purificación (cf. CIgC 1030).

De esta primera parte, pueden tener un interés especial para nuestro tema, un par de números en los que se habla de los sufrimientos de Jesucristo en relación con la única persona (divina) que hay en él, y como fuente de la revelación de Dios Padre:

<sup>607</sup> «Al pedir ser liberados del Maligno, oramos igualmente para ser liberados de todos los males, presentes, pasados y futuros de los que él es autor o instigador. En esta última petición, la Iglesia presenta al Padre todas las desdichas del mundo. Con la liberación de todos los males que abruman a la humanidad, implora el don precioso de la paz y la gracia de la espera perseverante en el retorno de Cristo. Orando así, anticipa en la humildad de la fe la recapitulación de todos y de todo en Aquel que "tiene las llaves de la Muerte y del Hades" (Ap 1, 18), "el Dueño de todo, Aquel que es, que era y que ha de venir" (Ap 1, 8; cf Ap 1, 4):

*Libranos de todos los males, Señor, y concédenos la paz en nuestros días, para que, ayudados por tu misericordia, vivamos siempre libres de pecado y protegidos de toda perturbación, mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro Salvador Jesucristo (MR, Embolismo)»* (CIgC 2854).

<sup>608</sup> «Por la irradiación de esta gracia, todas las dimensiones de la vida del hombre estaban fortalecidas. Mientras permaneciese en la intimidad divina, el hombre no debía ni morir (cf Gn 2, 17; 3, 19) ni sufrir (cf Gn 3, 16)» (CIgC 376).

*Después del concilio de Calcedonia, algunos concibieron la naturaleza humana de Cristo como una especie de sujeto personal. Contra éstos, el quinto concilio ecuménico, en Constantinopla el año 553 confesó a propósito de Cristo: "No hay más que una sola hipóstasis [o persona], que es nuestro Señor Jesucristo, uno de la Trinidad" (DS 424). Por tanto, todo en la humanidad de Jesucristo debe ser atribuido a su persona divina como a su propio sujeto (cf ya Cc. Efeso: DS 255), no solamente los milagros sino también los sufrimientos (cf DS 424) y la misma muerte: "El que ha sido crucificado en la carne, nuestro Señor Jesucristo, es verdadero Dios, Señor de la gloria y uno de la Santísima Trinidad" (DS 432)<sup>609</sup>.*

*Toda la vida de Cristo es Revelación del Padre: sus palabras y sus obras, sus silencios y sus sufrimientos, su manera de ser y de hablar. Jesús puede decir: "Quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14, 9), y el Padre: "Este es mi Hijo amado; escuchadle" (Lc 9, 35). Nuestro Señor, al haberse hecho hombre para cumplir la voluntad del Padre (cf Hb 10,5-7), nos "manifestó el amor que nos tiene" (1 Jn 4,9) con los menores rasgos de sus misterios<sup>610</sup>.*

En consecuencia, si los sufrimientos de la humanidad de Jesucristo tienen como sujeto su persona divina, ¿podría hablarse de un cierto «sufrimiento divino, de Dios» a partir de los sufrimientos históricos del hombre Jesús de Nazaret? Si toda la vida de Jesucristo es revelación de Dios, también sus sufrimientos, ¿qué es lo que éstos nos revelan de Dios Padre? ¿Podría hablarse también de un cierto «sufrimiento de Dios Padre»? El Catecismo no expresa pronunciamiento alguno al respecto, no llega a hablar de este lenguaje (ni en él) en ningún momento (ni para asumirlo ni para rechazarlo).

En la segunda parte (celebración del misterio cristiano), se alude al sufrimiento en relación con: el bautismo, que brota de la pasión que Cristo sufre en Jerusalén (cf. CIgC 1225); los sufrimientos son unas de las *consecuencias temporales del pecado* (CIgC 1264) que permanecen en el bautizado (aunque el bautismo purifica de los pecados, cf. CIgC 1262; cf. CIgC 1264); la eucaristía, que Jesús instituye antes de su Pasión (cf. CIgC 1339) y en la que *la vida de los fieles, su alabanza, su sufrimiento, su oración y su trabajo se unen a los de Cristo y a su total ofrenda, y adquieren así un valor nuevo* (CIgC 1368); los sacramentos de la iniciación cristiana, por los que acogemos la vida nueva de Jesucristo, que, no obstante, llevamos en *recipientes de barro* (2 Co 4, 7) y *nos hallamos aún en «nuestra morada terrena»* (2 Co 5,1), *sometida al sufrimiento, a la enfermedad y a la muerte* (CIgC 1420); la penitencia, señalando *la aceptación de los sufrimientos y el padecer la persecución a causa de la justicia* (CIgC 1435), como unas de las diversas formas de realizar la conversión en la vida cotidiana (cf. CIgC 1435); por la penitencia que el confesor impone en el sacramento nos unimos a Cristo, sufriendo con él (cf. CIgC 1460); el cristiano debe soportar los sufrimientos con paciencia (cf. CIgC 1473).

A propósito de la unción de enfermos, aparecen diversas referencias sobre el sufrimiento: se reconoce que *la enfermedad y el sufrimiento se han contado siempre entre los problemas más graves que aquejan la vida humana* (CIgC 1500); en el AT se entrevé la posibilidad de que el sufrimiento tenga un sentido redentor (cf. CIgC 1502); Jesús alivia a los que sufren, se conmueve y compadece hasta llegar a identificarse con ellos (cf. CIgC 1503, 1505); Jesús realizó curaciones, pero no curó a todos, tales obras eran signos de la llegada del Reino, y eran anuncio de *una curación más radical: la victoria sobre el pecado y la muerte por su Pascua* (CIgC 1505); con su misterio pascual, Jesucristo *dio un sentido nuevo al sufrimiento: desde entonces éste nos configura con Él y nos une a su pasión redentora* (CIgC 1505); San Pablo aprendió que la gracia del Señor basta, y que los sufrimientos tienen el sentido de completar en la propia carne lo que falta a la Pasión de Cristo a favor de su Iglesia (cf. Col 1, 24; CIgC 1508).

<sup>609</sup> CIgC 468.

<sup>610</sup> CIgC 516.



En la tercera parte del Catecismo (vida en Cristo), se habla del sufrimiento en relación con: la eutanasia (la utilización de analgésicos para el alivio de los sufrimientos de un moribundo puede ser conforme, moralmente, a la dignidad humana, cf. CIgC 2279); el suicidio (el miedo grave del sufrimiento puede atenuar la responsabilidad del suicida, cf. CIgC 2282); el matrimonio (la esterilidad es motivo de gran sufrimiento, cf. CIgC 2374); los animales (no se les debe hacer padecer inútilmente, cf. CIgC 2418).

En la cuarta parte (oración cristiana), se alude al último grito de Jesús en la cruz, donde están recogidos todos los sufrimientos de la humanidad<sup>611</sup>, también se hace referencia al padecimiento y la obediencia de Jesús (según Hb 5, 8; cf. CIgC 2825), y se señala la solidaridad de los cristianos con los sufrimientos de todos los hombres, en relación con la petición del pan en el *Padre Nuestro*<sup>612</sup>.

### 10.3. Mal, sufrimiento humano y sufrimiento de Dios en el magisterio de Juan Pablo II

La atención y solicitud que Juan Pablo II ha mostrado por el misterio del mal y el sufrimiento del hombre, no tiene parangón en la historia del pontificado de la Iglesia Católica. Nunca antes un pontífice había hecho, del sufrimiento humano, el centro

<sup>611</sup> «Cuando llega la hora de realizar el plan amoroso del Padre, Jesús deja entrever la profundidad insondable de su plegaria filial, no solo antes de entregarse libremente ("Abbá...no mi voluntad, sino la tuya": Lc 22, 42), sino hasta en sus últimas palabras en la Cruz, donde orar y entregarse son una sola cosa: "Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen" (Lc 23, 34); "Yo te aseguro: hoy estarás conmigo en el Paraíso" (Lc 24,43); "Mujer, ahí tienes a tu Hijo" – "Ahí tienes a tu madre" (Jn 19, 26–27); "Tengo sed" (Jn 19, 28); "¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34; cf Sal 22, 2); "Todo está cumplido" (Jn 19, 30); "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" (Lc 23, 46), hasta ese "fuerte grito" cuando expira entregando el espíritu (cf Mc 15, 37; Jn 19, 30b). Todos los infortunios de la humanidad de todos los tiempos, esclava del pecado y de la muerte, todas las súplicas y las intercesiones de la historia de la salvación están recogidas en este grito del Verbo encarnado. He aquí que el Padre las acoge y, por encima de toda esperanza, las escucha al resucitar a su Hijo. Así se realiza y se consume el drama de la oración en la Economía de la creación y de la salvación» (CIgC 2605-2606). «Jesús no conoció la reprobación como si él mismo hubiese pecado (cf Jn 8, 46). Pero, en el amor redentor que le unía siempre al Padre (cf Jn 8, 29), nos asumió desde el alejamiento con relación a Dios por nuestro pecado hasta el punto de poder decir en nuestro nombre en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34; Sal 22,2). Al haberle hecho así solidario con nosotros, pecadores, "Dios no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros" (Rm 8, 32) para que fuéramos "reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo" (Rm 5, 10)» (CIgC 603).

<sup>612</sup> «Además, "danos" es la expresión de la Alianza: nosotros somos de El y El de nosotros, para nosotros. Pero este "nosotros" lo reconoce también como Padre de todos los hombres, y nosotros le pedimos por todos ellos, en solidaridad con sus necesidades y sus sufrimientos.[...] Pero la existencia de hombres que padecen hambre por falta de pan revela otra hondura de esta petición. El drama del hambre en el mundo, llama a los cristianos que oran en verdad a una responsabilidad efectiva hacia sus hermanos, tanto en sus conductas personales como en su solidaridad con la familia humana. Esta petición de la Oración del Señor no puede ser aislada de las parábolas del pobre Lázaro (cf Lc 16, 19–31) y del juicio final (cf Mt 25, 31–46)» (CIgC 2829, 2831). Con respecto al gobierno de Dios sobre el mundo y su intervención en la historia, el Catecismo señala que «Dios no ha querido retener para él solo el ejercicio de todos los poderes. Entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser imitado en la vida social. El comportamiento de Dios en el gobierno del mundo, que manifiesta tanto respeto a la libertad humana, debe inspirar la sabiduría de los que gobiernan las comunidades humanas. Estos deben comportarse como ministros de la providencia divina» (CIgC 1884). En la Escritura se habla muchas veces de la acción de Dios sin aludir a las causas segundas, recordando así la primacía de Dios, Señor de la historia y del mundo, y educando para la confianza en Él (cf. CIgC 304); no obstante el señorío de Dios, para la realización de su designio «se sirve también del concurso de las criaturas. Esto no es un signo de debilidad, sino de grandeza y bondad de Dios Todopoderoso. Porque Dios no da solamente a sus criaturas la existencia, les da también la dignidad de actuar por sí mismas, de ser causas y principios unas de otras y de cooperar así a la realización de su designio» (CIgC 306). La principal actuación de Dios en la historia es la Pasión y Resurrección de Cristo: «La revelación de la oración en la economía de la salvación enseña que la fe se apoya en la acción de Dios en la historia. La confianza filial es suscitada por medio de su acción por excelencia: la Pasión y la Resurrección de su Hijo. La oración cristiana es cooperación con su Providencia y su designio de amor hacia los hombres» (CIgC 2738). Cf. LUIS MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Providencia divina*, en ID., *Diccionario teológico del Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, BAC, 2004, pp. 297-298.

temático de un documento en su magisterio, como ha sido la Carta apostólica *Salvifici Doloris*. En ella, además, el difunto pontífice, lejos de considerar esta atención suya por el sufrimiento humano como algo secundario u ocasional, advertía explícitamente que *hay que volver sobre él constantemente*<sup>613</sup>, ya que se trata de *un tema universal que acompaña al hombre a lo largo y ancho de la geografía*<sup>614</sup>.

Tal es así que la Iglesia no puede eludir este cometido, justamente al contrario, *está obligada a buscar el encuentro con el hombre, de modo particular en el camino de su sufrimiento*<sup>615</sup>. Aun cuando el citado documento puede ser considerado como un texto de espiritualidad, es mucho más que un texto piadoso, contiene toda una doctrina, con una buena fundamentación antropológica y escriturística, constituyendo una auténtica *teología del sufrimiento humano*<sup>616</sup>.

Por otra parte, en muchas otras ocasiones (además de en este documento monográfico) Juan Pablo II ha aludido y abordado el tema del sufrimiento<sup>617</sup>; ha reconocido que el sufrimiento es *en sí mismo un mal*<sup>618</sup>, a la vez que ha desarrollado toda una doctrina mostrando cómo en el amor, a través de Cristo, los hombres pueden encontrar un sentido salvífico a sus sufrimientos<sup>619</sup>.

En *Salvifici doloris*, ha afrontado también la que ha reconocido como inseparable del tema del sufrimiento: la cuestión del mal<sup>620</sup>. ¿Cuál es la relación que vincula a ambos? El Pontífice responde señalando que, en el hombre aparece el sufrimiento *cuando experimenta cualquier mal*<sup>621</sup>, *el sufrimiento es, en sí mismo, probar el mal*<sup>622</sup>. De modo que, cuando el hombre se interroga sobre el mal, (*¿Por qué el mal? ¿Por qué el mal en el mundo?*)<sup>623</sup>, se está haciendo, de alguna manera, *una pregunta también sobre el sufrimiento*<sup>624</sup>. Lejos de descalificar esta pregunta o considerarla como fuera de lugar, Juan Pablo II reconoce su carácter inevitable<sup>625</sup>, y señala *cuán importante es la pregunta sobre el sentido del*

<sup>613</sup> JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, [Madrid], San Pablo, [1984], 6ª ed., n. 2.

<sup>614</sup> *Ibidem*.

<sup>615</sup> *Ibidem*, n. 3.

<sup>616</sup> JOSÉ M.ª IRABURU, *Espiritualidad. Introducción y notas*, en FERNANDO GUERRERO (dir.), *El Magisterio pontificio contemporáneo*, Madrid, BAC, [1996], 2ª ed., vol. I, p. 1078. Hay que decir, por demás, que el sufrimiento no atañe tan sólo al magisterio «escrito» de Juan Pablo II, sino también a su existencia; marcó ya su vida desde pequeño (prematura muerte de la madre, por ejemplo), su juventud (segunda guerra mundial, pobreza, comunismo), dando también una impronta particular a su pontificado (atentado en 1981, entre otros acontecimientos), como expuso el Prefecto de la Congregación para las causas de los santos, cardenal José Saraiva, en un congreso sobre el magisterio de Juan Pablo II (con motivo del vigésimo quinto aniversario de su pontificado) (Cf. CARD. JOSÉ SARAIVA M., C.M.F., «El evangelio del sufrimiento en el magisterio y en la vida del Papa Juan Pablo II», en *L'Osservatore romano*, 2004, 98-99). De una manera especial, cabe reseñar el testimonio sufriente de la etapa final de su vida, marcada por las limitaciones de la ancianidad y de la enfermedad, hasta verse reducido al silencio: «*explica monseñor Bruno Forte, miembro de la Comisión Teológica Internacional, que, "en este momento, el Santo Padre está hablando desde la cátedra indiscutible del sufrimiento, ofrecido por amor y vivido en la fe"*» (JESÚS COLINA, «El elocuente silencio de Juan Pablo II», en *Alfa y Omega*, 3-III-2005, 20-21; cf. CARLOS ABELLA, «El Papa doliente, esperanza de la humanidad», en *La razón*, 2-III-2005, 34).

<sup>617</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, [Madrid], Ediciones Paulinas, 2ª ed., [1996], nn. 39-41; ID., *Evangelium vitae*, (Col. «Documentos mc», [Madrid, 1995], 3ª ed., nn. 46-47; ID., *Sufrimiento*, en PEDRO JESÚS LASANTA, *Diccionario de Teología y espiritualidad de Juan Pablo II*, (Col. «Documentos», n. 5), Madrid, Edibesa, [1996], pp. 1154-1164; PEDRO BETETA, *Esperanza en el sufrimiento (Juan Pablo II explica el sentido del dolor)*, Bilbao, Ediciones Ega, 1996.

<sup>618</sup> JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, o. c. en nota 617, n. 67.

<sup>619</sup> Cf. ID., o. c. en nota 613, n. 31.

<sup>620</sup> Cf. *ibidem*, n. 7.

<sup>621</sup> *Ibidem*, n. 7.

<sup>622</sup> *Ibidem*, n. 26.

<sup>623</sup> *Ibidem*, n. 9.

<sup>624</sup> *Ibidem*, n. 9.

<sup>625</sup> Cf. *ibidem*.

*sufrimiento*<sup>626</sup>. Este reconocimiento de la vinculación estrecha entre el sufrimiento y el mal, hace que éste último haya sido también ampliamente tratado por Juan Pablo II, como lo muestra el que constituyó su último libro: *Memoria e identidad*<sup>627</sup>.

Finalmente, hay que decir que, Juan Pablo II, ha hecho suyo también, con ciertos matices, el redescubrimiento contemporáneo del misterio del sufrimiento de Dios<sup>628</sup>, *desde una perspectiva pneumatológica y relacionándolo con la función del Espíritu de convencer en lo referente al pecado*<sup>629</sup>:

*El "convencer en lo referente al pecado", ¿no deberá, por tanto, significar también el revelar el sufrimiento? ¿No deberá revelar el dolor, inconcebible en [sic] indecible, que, como consecuencia del pecado, el Libro Sagrado parece entrever en su visión antropomórfica en las profundidades de Dios y, en cierto modo, en el corazón mismo de la inefable Trinidad?[...] La concepción de Dios, como ser necesariamente perfectísimo, excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones o heridas; pero, en las profundidades de Dios, se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: "Estoy arrepentido de haber hecho al hombre"[...] a menudo el Libro Sagrado nos habla de un Padre que siente compasión por el hombre como compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e indecible «dolor» de padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentor en Jesucristo [...] En boca de Jesús redentor, en cuya humanidad se verifica el "sufrimiento" de Dios, resonará una palabra en la que se manifiesta el amor eterno, lleno de misericordia: "Siento compasión"<sup>630</sup>.*

La trascendencia de estas afirmaciones es grande, pues no tienen precedentes en la historia del magisterio eclesial, como señala Christoph Schönborn:

*Juan Pablo II parte de este grave trasfondo del pecado original para esbozar, en términos sencillos y emotivos, el tema del sufrimiento, del dolor de Dios ante el pecado del hombre. Es probable que estas páginas sorprendan al lector, ya que hasta ahora el magisterio no se había atrevido nunca, al menos que yo sepa, a referirse en este tono a esa misteriosa pasión de Dios que, sin embargo, no es ajena a la iconografía cristiana ni a la piedad y a determinadas corrientes teológicas<sup>631</sup>.*

<sup>626</sup> Ibidem.

<sup>627</sup> JUAN PABLO II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, [Madrid], La esfera de los libros, [2005]. El libro se basa en unas conversaciones mantenidas por el Pontífice con dos filósofos polacos, en el año 1993, en torno a las dictaduras del nazismo y comunismo en el siglo XX. Juan Pablo II afirma que en dicho siglo ha habido una «gran erupción del mal» (ibidem, p. 13), y muestra, además, cómo «Dios mismo ha venido para salvarnos, para salvar al hombre del mal» (ibidem, p. 33), «la Redención es el límite divino impuesto al mal por la simple razón de que en ella el mal es vencido radicalmente por el bien, el odio por el amor, la muerte por la Resurrección» (ibidem, p. 36), «en el amor, que tiene su fuente en el Corazón de Jesús, está la esperanza del futuro del mundo. Cristo es el Redentor del mundo: "Nuestro castigo saludable vino sobre él, sus cicatrices nos curaron" (Is 53,5)» (ibidem, p. 208). También pueden encontrarse aspectos sobre la doctrina del mal en Juan Pablo II en: JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, [Madrid], San Pablo, [1980], 3ª ed.; ID., *Veritatis splendor*, [Madrid], San Pablo, [1993]; ID., *Mi decálogo para el tercer milenio*, [Madrid], PPC, pp. 125-135.

<sup>628</sup> Cf. RANIERO CANTALAMESA, *Un himno de silencio. Meditaciones sobre el Padre*, (Col. «Agua viva», Serie B), [Burgos], Monte Carmelo, [2001], 2ª ed., pp. 197-198.

<sup>629</sup> MARTÍN GELABERT BALLESTER, *El Señor que da la vida. Consideraciones teológicas a propósito de la Dominum et vivificantem*, en *Semanas de estudios trinitarios XXII. La teología trinitaria de Juan Pablo II*, (Col. «Semanas de estudios trinitarios», n. 22), Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, [1988], p. 130; cf. ID., *La Revelación, acontecimiento con sentido*, (Col. «Textos. Sección Teología», n. 3), Madrid, Ediciones San Pío X, [1995], p. 146.

<sup>630</sup> JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, o. c. en nota 617, n. 39.

<sup>631</sup> CHRISTOPH SCHÖNBORN, «Es el Señor y da la vida», en *Scripta Theologica*, 1988, 563. Tras comentar la alusión al sufrimiento de Dios de Juan Pablo II, Raniero Cantalamesa hace una observación también sobre las representaciones artísticas de la Trinidad, en la línea de lo que ha señalado Christoph Schönborn: «A la pregunta: "¿Dónde estaba Dios Padre en el Calvario, mientras el Hijo agonizaba?", hay que responder, pues: ¡estaba con él en la cruz! La devoción popular y el arte encontraron la respuesta antes que la teología. Desde la edad media hasta nuestros días, y de un extremo al otro del mundo occidental, ésta es la representación clásica de la Trinidad: Dios Padre que, con los brazos extendidos, sostiene la cruz del Hijo, o lo recibe en su seno con infinita ternura recién bajado de la cruz, y entre los dos la paloma del Espíritu Santo. Si en el mundo bizantino la Trinidad son tres ángeles en torno a una mesa, en el mundo latino son las tres Personas divinas en el Calvario» (RANIERO CANTALAMESA, o. c. en nota 628, p. 198).

En *Memoria e identidad*, Juan Pablo II volvió a utilizar la expresión «sufrimiento de Dios», aludiendo a la pasión y muerte en Cruz de Cristo<sup>632</sup>.

Tal lenguaje pudiera ser tachado de antropomórfico, el mismo Papa reconocía este aspecto en la *Dominum et vivificantem* (como se observa en el texto arriba citado), pero, ¿hay que descalificarlo por ello?, ¿no es acaso todo lenguaje humano sobre Dios, antropomórfico, en alguna medida? (en esa línea iría la teología escolástica al señalar el carácter analógico del lenguaje)<sup>633</sup>; en realidad, ningún lenguaje humano llega a expresar cabalmente el misterio de Dios<sup>634</sup>.

Por encima de todo ello, interesa notar que, en dicho texto de la encíclica de Juan Pablo II, ha quedado apuntada la dimensión soteriológica del misterio del sufrimiento de Dios, en relación con la economía redentora en Cristo y su amor, misericordia y compasión<sup>635</sup>.

\* \* \*

<sup>632</sup> «El sufrimiento de Dios crucificado no es sólo una forma de dolor entre otros, un dolor más o menos grande, sino un sufrimiento incomparable» (JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, o. c. en nota 627, p. 207).

<sup>633</sup> Cf. MARTÍN GELABERT BALLESTER, *El Señor que da la vida*, o. c. en nota 629, p. 133.

<sup>634</sup> Cf. ibidem. Ya indicamos que, la Comisión Teológica Internacional, advierte que las frecuentes expresiones veterotestamentarias sobre el sufrimiento de Dios por los pecados humanos, «quizás no pueden explicarse como meros "antropomorfismos"» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998, p. 260). Para Xavier Tilliette, en lugar de antropomorfismos habría que hablar de teomorfismos: «La acusación de antropomorfismo a propósito de expresiones corrientes como "Dios ama. Dios sufre, Dios se indigna" no tiene fundamento y es desafortunada. Es más bien de teomorfismo de lo que habría que hablar, si es que toda paternidad terrestre deriva de la Paternidad divina. Por otra parte, ¿cómo hablar de Dios si no es de manera humana? Así lo hace la Biblia, así lo hace el Evangelio y, en definitiva, la teología» (XAVIER TILLIETTE, «El misterio del sufrimiento divino», en *Communio*, 2003, 417-418).

<sup>635</sup> Cf. JUAN PABLO II, o. c. en nota 630, n. 39.

## CONCLUSIÓN

De modo sucinto, podríamos recoger y expresar las grandes conclusiones de cuanto hemos expuesto, de la siguiente manera:

1. Encontramos en la Sagrada Escritura abundantes referencias sobre la experiencia del mal y del sufrimiento humano, vinculado a temas no poco importantes de la tradición bíblica, como puede ser el pecado (considerado como la causa última del sufrimiento), la retribución y la salvación. La preocupación y solicitud de Dios por su pueblo, manifestada en el Antiguo Testamento, culmina en el misterio de Jesucristo, misericordia del Padre hacia el sufrimiento humano. Su Pasión es la solidaridad de Dios con todos los sufrientes, y su resurrección la victoria definitiva sobre el mal, que se hará efectiva plenamente en la escatología.
2. La teología del dolor de Dios parece encontrar un cierto fundamento bíblico. Aun afirmando la trascendencia divina, el Antiguo Testamento revela un Dios tan cercano al hombre que parece sufrir con él, y dolerse con su pecado. Las expresiones que hablan de ello no son, quizás, meros antropomorfismos. Considerando, por otra parte, el misterio de Jesucristo como revelación de Dios, a partir de su humanidad (con todas sus reacciones y experiencias), parecería poder hablarse también de un cierto sufrimiento divino.
3. La teología patristica realizó importantes y abundantes desarrollos doctrinales en torno a la cuestión del mal, siendo San Agustín la figura más destacada, con quien se establece la tradicional definición del mal como privación de bien. También en los Padres de la Iglesia aparecen referencias en torno al dolor de Dios, siendo el exponente más claro Orígenes, quien apunta a un padecimiento divino fruto del amor misericordioso y salvador de Dios. Por encima de las aparentes diferencias, la teología patristica parece apuntar, en general, hacia la existencia de un *pathos* en Dios.
4. La omnipotente Paternidad de Dios, afirmada en los Símbolos de la Fe, ha de ser comprendida a la luz del conjunto del propio Símbolo. Así, el padecimiento del Hijo bajo el poder de Poncio Pilato, su crucifixión, muerte y sepultura, revelan un nuevo concepto paradójico de poder, que no se manifiesta en la fuerza de la imposición, sino en la entrega (en la libertad) del amor.
5. Dentro de la teología escolástica, descuellan dos figuras en relación con la cuestión del mal y del sufrimiento: San Anselmo de Canterbury y Santo Tomás de Aquino. El primero influirá decisivamente en la posteridad, con una concepción jurídica del sufrimiento de Cristo exigido en satisfacción de Dios ofendido, lo cual ofuscará la visión bíblica de la cruz como expresión del amor divino. Santo Tomás de Aquino elabora un análisis sistemático de

las causas del mal, señalando la inexistencia de causa formal y final, esclareciendo así que el mal no es un medio para la producción del bien, sino una ocasión, circunstancia, en la que aquél acontece. Aunque Dios es causa de todo cuanto existe, señala Tomás que Dios no es la causa de los males. En la cristología tomista, encontramos la postura mantenida por la Iglesia, acerca de la pasibilidad en Jesucristo: no se da en razón de su naturaleza divina, que es impassible, sino por su naturaleza pasible asumida.

6. En el ámbito de la teología monástica, San Bernardo de Claraval señala las heridas de Cristo como testimonio del amor de Dios y fuente de salvación, y se sitúa, en lo que atañe al dolor de Dios, en la misma línea que la teología patristica. En la experiencia y doctrina mística de San Juan de la Cruz, pueden encontrarse diversas referencias de interés pastoral para el hombre contemporáneo, que sufre al percibir oculto a Dios.
7. Los planteamientos modernos de los filósofos Leibniz y Hegel tienen una repercusión particular en la reflexión teológica. El primero, por su esforzado intento de justificar a Dios ante el mal (teodicea), el segundo por lo que atañe a las relaciones entre Dios y la historia, influyendo, en cierta medida, en la reflexión teológica sobre el dolor de Dios. Después de un largo período, tras la Patrística, de una concepción más estrecha de la impassibilidad divina, teólogos modernos, protestantes y anglicanos, centrandó su atención en el misterio de la Pasión de Cristo, comienzan a desarrollar un discurso teológico (con diversos matices) en torno al dolor de Dios, que influirá en la reflexión contemporánea.
8. La teología contemporánea se ha mostrado particularmente sensible a la cuestión del mal y del sufrimiento humano, profundizando, de una manera especial, en la vertiente soteriológica del misterio del sufrimiento de Dios. La teología del dolor de Dios no goza de pleno consenso en el campo teológico contemporáneo, no obstante, sí puede reconocerse una preferencia hacia la afirmación de un Dios sufriente, más que apático e inmutable.
9. El pluralismo teológico es grande, a nivel de la comprensión y explicación concreta de cómo se produce el dolor en Dios; se trata de una cuestión abierta. Esta reflexión sobre el dolor de Dios se ha convertido en un tema común en diferentes confesiones cristianas, pudiendo tener así, tal discurso, un significativo valor ecuménico.
10. El Magisterio contemporáneo no ha permanecido ajeno a todos estos temas. El Concilio Vaticano II se mostró atento a los problemas del hombre y del mundo, en particular, a la experiencia del mal y el sufrimiento. El Catecismo de la Iglesia Católica contiene abundantes referencias sobre el mal y el sufrimiento, manifestando los múltiples aspectos del misterio y la doctrina cristiana a los que atañen. Una mención especial merece el magisterio de Juan Pablo II, por la elaboración de un documento expresamente dedicado al misterio del sufrimiento (*Salvifici doloris*), y el reconocimiento de la existencia de un cierto sufrimiento en Dios (desde una perspectiva pneumatológica, en la encíclica *Dominum et vivificantem*).

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Libros (manuales, estudios y ensayos)

AZCUY, VIRGINIA RAQUEL, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, (Col. «Estudios y Documentos»), Buenos Aires, [Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA], 1997, T. I

BÁEZ, SILVIO JOSÉ, *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea*, Roma, Edizioni del Teresianum, [2000]

BELDA, RAFAEL, *Al paso de los niños. Niños en la Escritura: Una aproximación desde la Teología Espiritual*, Madrid, Escolapios de Valencia, 1998

BERARDINO, ANGELO DI, *Patrología*, Madrid, BAC, vol. III, 1986, 2ª ed.

BOTELLA CUBELLS, VICENTE, O. P., *Hacia una teología tensional. Proyecto de comprensión del mensaje cristiano más allá de los conflictos eclesiales y teológicos, a la luz y en la prolongación del Concilio Vaticano II*, (Col. «Series Valentina», n. 33), Valencia, [Anales Valencinos y Edilva], 1994

CANTALAMESA, RANIERO, *La fuerza de la Cruz. Meditaciones*, (Col. «Agua viva», Serie «B»), [Burgos], Monte Carmelo, [2004, 4ª ed.]

CANTALAMESA, RANIERO, *La vida en el señorío de Cristo*, Valencia, Edicep, [1998]

CANTALAMESA, RANIERO, *Un himno de silencio. Meditaciones sobre el Padre*, (Col. «Agua viva», Serie B), [Burgos], Monte Carmelo, [2001], 2ª ed.

CODA, PIERO, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, (Col. «Agape», n. 8), Salamanca, Secretariado Trinitario, [2000, 2ª ed.]

CONGAR, Y.M.J., *La fe y la teología*, (Col. «El misterio cristiano. Teología dogmática», n. 10), Barcelona, Editorial Herder, 1981, [3ª ed.]

ESTRADA, JUAN ANTONIO, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, (Col. «Estructuras y procesos», Serie Religión), [Madrid], Ed. Trotta, [1997]

EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, Madrid, BAC, 1997, vol. I

FORTE, BRUNO, *Jesús de Nazaret, Historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*, (Col. «Teología y pastoral»), [Madrid], Ediciones Paulinas, [1983]

FORTE, BRUNO, *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, (Col. «Verdad e imagen», n. 133), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995

GALINDO RODRIGO, JOSÉ ANTONIO, *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnóstico y el optimismo racionalista*, (Col. «Cristianismo y sociedad», n. 63), Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001

GELABERT BALLESTER, MARTÍN, *La Revelación, acontecimiento con sentido*, (Col. «Textos. Sección Teología», n. 3), Madrid, Ediciones San Pío X, [1995]

GELABERT BALLESTER, MARTÍN, *Salvación como humanización. Esbozo de una teología de la gracia*, (Col. «Teología y pastoral»), [Madrid], Ediciones Paulinas, [1985]

GIBELLINI, ROSINO, *La Teología del siglo XX*, (Col. «Presencia teológica», n. 94), Santander, Sal terrae, [1998]

GINER GUERRI, SEVERINO, *El proceso de beatificación de San José de Calasanz*, (Col. «Estudios», sección «Historia», n. 2), Madrid, Publicaciones ICCE, 1973

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid, BAC, 1993, 3ª ed.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *Sobre la muerte*, (Col. «Verdad e imagen», n. 157), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, LUIS, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, (Col. «Pastoral», n. 50), Santander, Editorial Sal Terrae, [1993]

GREGORIO DE NISA, *La Gran catequesis*, (Col. «Biblioteca de Patrística», n. 9), Madrid, Editorial Ciudad Nueva, [1994], 2ª ed.

JOURNET, CHARLES, *El mal (estudio teológico)*, (Col. «Biblioteca de Teología», n. 3), Madrid, Rialp, 1965

JUAN PABLO II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, [Madrid], La esfera de los libros, [2005]

KASPER, WALTER, *El Dios de Jesucristo*, (Col. «Verdad e imagen», n. 89), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1986, 2ª ed.

KITAMORI, KAZOH, *Teología del dolor de Dios*, (Col. «Verdad e imagen», n. 39), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975

MARTÍN DESCALZO, JOSÉ LUIS, *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, (Col. «Nueva Alianza», n. 114), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1989

ORBE, ANTONIO, S.J., *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, (Col. «Verdad e imagen», n. 105), Roma – Salamanca, Editrice Pontificia Universita Gregoriana – Ediciones Sígueme, 1988

QUASTEN, JOHANNES, *Patrología*, Madrid, BAC, vol. I/II, 1984/1985, 3ª/4ª ed.

RATZINGER, CARD. JOSEPH, *El camino pascual. Ejercicios espirituales dados en el Vaticano en presencia de S.S. Juan Pablo II*, Madrid, BAC, 1990

RATZINGER, JOSEPH CARDENAL, *La Eucaristía centro de la vida. Dios está cerca de nosotros*, (Col. «Fondo de lo humano», n. 51), [Valencia], Edicep, [2ª ed., 2003]

RATZINGER, JOSEPH, *El rostro de Dios. Meditaciones sobre el año litúrgico*, (Col. «Pedab», n. 145), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983

RATZINGER, JOSEPH, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Editorial Herder, 1984, [2ª ed.]

RATZINGER, JOSEPH, *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, (Col. «Verdad e imagen», n. 16), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, 10ª ed.

SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, en *Obras completas de San Agustín*, Madrid, BAC, 2000, vol. XVI, 5ª ed.

SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, (Col. «Maestros», n. 10), Madrid, San Pablo, [1998]

SAN BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, en *Obras completas de San Bernardo*, Madrid, BAC, 1987

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual, Noche oscura, Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, [1992], 4ª ed.

SÁNCHEZ MIELGO, GERARDO, O. P., *Evangelios sinópticos. Planteamientos críticos. Mensaje central*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás. Centro de enseñanza desescolarizada, 1983

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, (Col. «Historia del Pensamiento», n. 69), [Barcelona], Ediciones Orbis, [1986]

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid, BAC, 1988/1989/1990/1994, vol. I/II/III/V

SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1982]

SCHÖKEL, L. A., *Posturas bíblicas ante la realidad del mal*, (Col. «Cómo leer el Antiguo Testamento», n. 6), Madrid, Fundación Santa María, [1991]

SCHÖNBORN, CARDENAL CHRISTOPH, *Unidad en la fe*, (Col. «Diakonia fidei», n. 5), [Valencia], Edicep, [2001]

SCHÖNBORN, CHRISTOPH, *Fundamentos de nuestra fe. El «Credo» en el Catecismo de la Iglesia Católica*, (Col. «Ensayos», n. 143), [Madrid], Ediciones Encuentro, [1999]



SERTILLANGES, A. D., O. P., *El problema del mal (Historia)*, (Col. «Pax Romana»), Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, 1951

ŠPIDLÍK, TOMÁŠ *La espiritualidad del oriente cristiano. Manual sistemático*, (Colección «Oriente Lumen»), [Burgos], Monte Carmelo, [2004]

VON BALTHASAR, HANS URS, *Ensayos Teológicos*, (Col. «Teología y siglo XX», n. 5), [Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964], T. I

VON BALTHASAR, HANS URS, *Gloria. Una estética teológica*, [Madrid, Ediciones Encuentro, 1988], vol. 5

VON BALTHASAR, HANS URS, *Teodramática*, Madrid, Ediciones Encuentro, [1995]/[1997], vol. 4/5

VON BALTHASAR, HANS URS, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, [Barcelona], Herder, [1999], 5ª ed.

WOJTYLA, KAROL, *La fe según San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1980, 3ª ed.

## 2. Diccionarios, enciclopedias y obras en colaboración

AUBERT, ROGER, *El medio siglo que preparó el Vaticano II*, en L. J. ROGIER – R. AUBERT – M. D. KNOWLES (dirs.), *Nueva Historia de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, T. V, pp. 469-566

BALZ, HORST – SCHNEIDER, GERHARD, (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998:

- POPKES, W., \*γϛ, en vol. I, (Col. «Biblioteca de estudios bíblicos», n. 90), pp. 840-843
- WALTER, N., ΦΒ8∇(Π.:.∞:∇4, en vol. II, (Col. «Biblioteca de estudios bíblicos», n. 91), pp. 1468-1470

BAUER, JOHANNES B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, (Col. «Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura», n. 74), Barcelona, Editorial Herder, 1985:

- PESCH, W., *Retribución*, pp. 922-930
- SCHARBERT, J., *Sufrimiento*, pp. 995-1004

BERARDINO, ANGELO DI (dir.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, (Col. «Verdad e imagen», n. 98), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, vol. II:

- FOLGADO FLÓREZ, S., *Mal*, pp. 1338-1339
- LOI, V., *Providencia*, pp. 1856-1858

CANOBBIO, GIACOMO, *Teodicea*, en *Pequeño diccionario de teología*, (Col. «Verdad e imagen», n. 122), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 279

COENEN, LOTHAR – BEYREUTHER, ERICH – BIETENHARD, HANS, (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Ediciones Sígueme:

- ACHILLES, E., *Malo*, en vol. III, (Col. «Biblioteca de estudios bíblicos», n. 28), 1983, pp. 22-27
- GÄRTNER, B., *Sufrimiento*, en vol. IV, (Col. «Biblioteca de estudios bíblicos», n. 29), pp. 236-245

DANIÉLOU, CARD. JEAN, *La teología del mal frente al ateísmo*, en GIULIO GIRARDI, SDB (dir.), *El ateísmo contemporáneo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1973], vol. IV, pp. 311-321

DÍAZ, CARLOS, *Teodicea*, en XABIER PIKAZA, O. DE M. – NEREO SILANES, O.S.S.T. (dirs.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca, Secretariado Trinitario, [1992], pp. 1325-1334

EVANS, G. R., *Mal, El*, en ALLAN D. FITZGERALD, (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, (Col. «Diccionarios MC. Gran formato», n. 2), Burgos, Monte Carmelo, [2001], pp. 825-831

FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía*, [Madrid], Alianza Editorial, [1984], 5ª ed.:

- ID., *Leibniz, Gottfried Wilhelm*, en vol. 3, pp. 1927-1935
- ID., *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, en vol. 2, pp. 1452-1459
- ID., *Sertillanges, A[ntoine]-D[almace] [Gilbert]*, en vol. 4, pp. 3013-3014
- ID., *Teodicea*, en vol. 4, pp. 3215-3217

GALINDO RODRIGO, JOSÉ A., *La inteligencia humana ante Dios*, en JOSÉ OROZ RETA – JOSÉ A. GALINDO RODRIGO, (dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Valencia, Edicep, [1998], T. I, pp. 523-615

GAUCHER, GUY, *El camino de Teresa en el misterio del sufrimiento y de la incredulidad*, en C. M. MARTINI – G. GAUCHER – O. CLÉMENT – J.-M. LUSTIGER, *En el drama de la incredulidad con Teresa de Lisieux*, (Col. «Surcos», n. 46), Estella, Editorial Verbo Divino, 1998, 2ª ed., pp. 17-38

GELABERT, O.P., MARTÍN, *Dios Padre Todopoderoso, Creador*, en *Semanas de estudios trinitarios XXXV. Dios Padre envió al mundo a su Hijo*, (Col. «Semanas de estudios trinitarios», n. 35), Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, [2000], pp. 111-137

GELABERT BALLESTER, MARTÍN, *El Señor que da la vida. Consideraciones teológicas a propósito de la Dominum et vivificantem*, en *Semanas de estudios trinitarios XXII. La teología trinitaria de Juan Pablo II*, (Col. «Semanas de estudios trinitarios», n. 22), Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, [1988], pp. 117-146

*Gran enciclopedia Rialp*, Madrid, Ediciones Rialp, 1979:

- CORDERO, JESÚS, *Sertillanges, Antonin-Gilbert*, en T. XXI, pp. 231-232
- POLO CARRASCO, J., *Journet, Charles*, en T. XIII, pp. 526-527

GUERRA, AUGUSTO, *Para la integración existencial de la noche oscura*, en FEDERICO RUIZ (coordinador), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990, pp. 225-250

IRABURU, JOSÉ M.ª, *Espiritualidad. Introducción y notas*, en FERNANDO GUERRERO (dir.), *El Magisterio pontificio contemporáneo*, Madrid, BAC, [1996], 2ª ed., vol. I, p. 1078

JUAN PABLO II, *Sufrimiento*, en PEDRO JESÚS LASANTA, (dir.), *Diccionario de Teología y Espiritualidad de Juan Pablo II*, (Col. «Documentos»), Madrid, Edibesa, [1996], pp. 1155-1164

LANGKAMMER, H., *ΒΥ<9≅6Δζ9TA, ≅A≅H, ®*, en HORST BALZ – GERHARD SCHNEIDER, (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, (Col. «Biblioteca de estudios bíblicos», n. 91), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, vol. II, pp. 699-702

LÉON-DUFOUR, XAVIER, (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, (Col. «Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura», n. 66), Barcelona, Editorial Herder, 1982:

- D'ARAGON, JEAN-LOUIS, S. I. - LÉON-DUFOUR, XAVIER, S. I., *Bienaventuranza*, pp. 131-134
- DE VAULX, JULES, *Bien y mal*, pp. 128-131
- FEUILLET, ANDRÉ, P. S. S. - GRELOT, PIERRE, *Luz y tinieblas*, pp. 493-497
- LACAN, MARC-FRANÇOIS, O. S. B., *Poder*, pp. 701-706
- LACAN, MARC-FRANÇOIS, O. S. B., *Providencia*, pp. 736-738
- RADERMAKERS, JEAN, S. I. – GRELOT, PIERRE, *Resurrección*, pp. 774-780
- RAMLOT, MARIE-LÉON, O. P. – GUILLET, JACQUES, S. I., *Sufrimiento*, p. 872-877
- WIÉNER, CLAUDE, *Retribución*, pp. 780-784

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, LUIS, *Mal*, en ID., *Diccionario teológico del Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, BAC, 2004, pp. 202-203

MOLINA MARTÍNEZ, MIGUEL ÁNGEL, *Diccionario del Vaticano II*, Madrid, BAC, 1991, 4ª ed.:

- ID., *Dolor*, pp. 195-196

- ID., *Mal*, pp. 372-372
- ID., *Sufrimiento*, pp. 596-597

O'COLLINS, GERALD, S. J. – FARRUGIA, EDWARD G., S. J., *Diccionario abreviado de teología. Edición corregida y aumentada*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2002:

- ID., *Causalidad*, p. 65
- ID., *Neotomismo*, p. 268
- ID., *Teología (historia de la)*, pp. 389-390

PACHO, EULOGIO, (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, (Col. «Diccionarios “MC”», n. 5), [Burgos], Monte Carmelo, [2000]:

- CASTRO, GABRIEL, *Noche oscura del alma*, pp. 1033-1062
- BALDEÓN-SANTIAGO, ALFONSO, *Padecer/mientos*, pp. 1115-1117
- BALDEÓN-SANTIAGO, ALFONSO, *Pena/s*, pp. 1160-1162

ROSSANO, P. – RAVASI, G. – GIRLANDA, A., (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, (Col. «Diccionarios EP», n. 8), Madrid, Ediciones Paulinas, [1990]:

- BONORA, A., *Mal/Dolor*, pp. 1090-1110
- BONORA, A., *Retribución*, pp. 1660-1674
- GILBERT, M., *Sabiduría*, pp. 1711-1728
- VIRGULIN, S., *Pecado*, pp. 1428-1449

SESBOÜÉ, BERNARD, S. J., *El contenido de la Tradición: Regla de Fe y Símbolos (siglos II-V)*, en ID., (dir.), *Historia de los dogmas*, Salamanca, Secretariado Trinitario, [1995], T. I, pp. 57-107

VON BALTHASAR, HANS URS, *El misterio Pascual*, en JOHANNES FEINER – MAGNUS LÖHRER, (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, [1980], 2ª ed., T. III, pp. 666-814

### 3. Artículos de revistas

BOULNOIS, OLIVIER, «El concepto de Dios según la teodicea», en *Communio*, 2003, 79-103

CERCÓS SOTO, JOSÉ, «Naturaleza, muerte y mal: notas sobre Tomás de Aquino», en *Revista española de Filosofía Medieval*, 1993, 47-55

CURA ELENA, SANTIAGO DEL, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales», en *Revista Española de Teología*, 1990, 331-373

ESTÉVEZ, ELISA, «Salir, ver, acercarse... Jesús, la misericordia entrañable», en *Sal Terrae*, 2000, 419-435.

FR. EMILIO SAURAS, O. P., «El mal según Santo Tomás», en *La Ciencia Tomista*, 1953, 591-623

FUENTE ADÁNEZ, ALFONSO DE LA, «Job y el Siervo de Yahvé: dos interpretaciones del sufrimiento», en *Revista Española de Teología*, 1991, 237-251

GELABERT, MARTÍN, «El mal como estigma teológico. ¿Un signo de interrogación en el discurso sobre Dios?», en *Moralia*, 1999, 191-222

GELABERT, MARTÍN, «¿Qué significa que Dios es Todopoderoso?», en *Teología Espiritual*, 2000, 23-41

GESTEIRA GARZA, MANUEL, «“Christus medicus”. Jesús ante el problema del mal», en *Revista Española de Teología*, 1991, 253-300

HARO, MIGUEL F. DE, «La noche del sufrimiento. Interpretación simbólica de la vida y sus crisis según San Juan de la Cruz», en *San Juan de la Cruz*, 1990, 61-77

HOUSSET, EMMANUEL, «La compasión como sufrimiento de amor», en *Communio*, 2003, 408-416

KAMP, ALBERT, «Con causa o sin ella. Imágenes de Dios y el hombre en Job 1-3», en *Concilium*, 2004, 517-526

ROMERO-POSE, EUGENIO, «El problema del mal en la primera teología cristiana», en *Revista Española de Teología*, 1991, 301-329

SCHÖNBORN, CARDENAL CHRISTOPH, «El concepto teológico del Catecismo de la Iglesia Católica», en *Actualidad catequética*, 2002, 419-430

SCHÖNBORN, CHRISTOPH, «Es el Señor y da la vida», en *Scripta Theologica*, 1988, 551-568

TILLIETTE, XAVIER, «El misterio del sufrimiento divino», en *Communio*, 2003, 417-422

#### 4. Otros textos

BALLANO, MARIANO *Introducción*, en SAN BERNARDO, *En la escuela del amor*, Madrid, BAC, 1999, pp. XIII-XXXII

BARRACHINA CARBONELL, ADOLFO, *La recuperación de la pneumatología como factor de renovación de la Teología*, Lección inaugural del curso 2002-2003 en la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» de Valencia (1 de octubre de 2003), inédita

BONHOEFFER, DIETRICH, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, (Col. «El peso de los días», n. 18), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998

CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM URBIS ET ORBIS, *El mensaje de Teresa de Lisieux para el mundo de la increencia*, en *Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae Sanctae Teresiae a Iesu Infante et a Sacro Vultu*, en edición castellana (selección de textos) *La doctora más joven de la Iglesia*, (Col. «Estudios M.C.», n. 21), [Burgos], Monte Carmelo, [1998]

DE LUBAC, HENRI, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*, Madrid, BAC, 1985

DOSTOIEWSKI, FEDOR, *Los hermanos Karamazov*, (Col. «Libros de Bolsillo Z»), Barcelona, Editorial juventud, [2002, 4ª ed.]

JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, [Madrid], Ediciones Paulinas, [1986, 2ª ed.]

JUAN PABLO II, *Homilía en la Celebración de la Palabra en honor de San Juan de la Cruz*, Segovia, 4 de noviembre de 1982, n. 2, tomada de la página web: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/1982/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19821104\\_segovia\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821104_segovia_sp.html) (consultada el 9-6-2005)

JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, [Madrid], San Pablo, [1984], 6ª ed.

MACCISE, FR. CAMILO, OCD, *Presentación*, en SILVIO JOSÉ BÁEZ, *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebrea*, Roma, Edizioni del Teresianum, [2000], pp. 5-7

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*, (Col. «Documentos», n. 36), Madrid, PPC, [2002]

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, (Col. «Documentos», n. 5), Madrid, PPC, [2001], 7ª ed.

RUIZ SALVADOR, FEDERICO, *Introducción*, en SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, [1992], 4ª ed., pp. 549-569

TERESA DE LISIEUX, *Poesías*, en *Obras completas*, (Col. «Maestros espirituales carmelitas», n. 5), Burgos, Editorial Monte Carmelo, [1989, 7ª ed.]

## ÍNDICE DE AUTORES

- ABELLA, 90  
 ACHILLES, 5, 6, 26, 97  
 ACUY, 60, 95  
 AGUSTÍN, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 49, 50, 52,  
 69, 74, 85, 93, 96, 97, 98  
 ÁLVAREZ, 35  
 AMBROSIO, 31, 32, 34  
 ANSELMO, 47, 49, 50, 52, 60, 93  
 ANTOLÍ, 7, 11, 24  
 ASIAIN, 61  
 ATANASIO, 30, 32, 38  
 AUBERT, 73, 97  
 BÁEZ, 19, 57, 95, 100  
 BALDEÓN-SANTIAGO, 58, 59, 99  
 BALLANO, 54, 100  
 BALZ, 16, 41, 97, 98  
 BANDRÉS, 61  
 BARRACHINA CARBONELL, 20, 100  
 BASÍLIDES, 30, 35  
 BASILIO, 30, 32, 36  
 BAUER, 15, 17, 26, 97  
 BECKER, 25  
 BELDA, 16, 95  
 BENEDICTO XIV, 60, 61  
 BERARDINO, 35, 95, 97  
 BERNARDO, 54, 55, 94, 96, 100  
 BETETA, 90  
 BEYREUTHER, 97  
 BIETENHARD, 97  
 BONHOEFFER, 67, 77, 100  
 BONORA, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 17, 18, 21, 22, 24,  
 99  
 BOSCH NAVARRO, 65, 74  
 BOTELLA CUBELLS, 82, 95  
 BOULNOIS, 43, 99  
 BRUNON, 26  
 BUSHNELL, 66  
 BUSTO, 13  
 CABODEVILLA, 11  
 CANOBBIO, 63, 97  
 CANTALAMESA, 37, 76, 78, 79, 80, 81, 90, 91, 95  
 CASTRO, 20, 58, 99  
 CERCÓS SOTO, 51, 99  
 CLÉMENT, 61, 98  
 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, 35, 42  
 CODA, 65, 95  
 COENEN, 97  
 COLINA, 90  
 CONGAR, 47, 50, 54, 95  
 CORDERO, 21, 74, 98  
 CRUZ CRUZ, 63  
 CURA ELENA, 37, 38, 39, 75, 77, 78, 79, 80, 99  
 D'ARAGON, 25, 98  
 DANIELOU, 2, 15, 97  
 DE LUBAC, 64, 82, 100  
 DE VAULX, 5, 26, 98  
 DEL'ASTA, 64  
 DÍAZ, 11, 63, 97  
 DOSTOIEWSKI, 64, 100  
 ELOY BUENO, 65  
 EPICURO, 63  
 ESTÉVEZ, 16, 99  
 ESTRADA, 35, 47, 48, 63, 72, 81, 95  
 EUSEBIO DE CESAREA, 31, 95  
 EVANS, 32, 34, 97  
 EVELY, 46  
 FARRUGIA, 39, 47, 50, 51, 54, 63, 73, 99  
 FEINER, 17, 56, 99  
 FERRATER MORA, 63, 64, 65, 73, 74, 97  
 FEUILLET, 25, 98  
 FITZGERALD, 32, 97  
 FOLGADO FLÓREZ, 30, 31, 32, 34, 97  
 FORTE, 21, 77, 89, 95  
 FRANK, 66  
 FRANKL, 74  
 FRIES, 12  
 FUENTE ADÁNEZ, 10, 11, 12, 13, 14, 99  
 GALINDO, 29, 35, 72, 80, 81, 95, 98  
 GÄRTNER, 5, 12, 21, 24, 25, 97  
 GAUCHER, 61, 62, 98  
 GELABERT, 2, 20, 27, 39, 40, 42, 44, 48, 52, 53, 63,  
 90, 91, 95, 98, 99  
 GESS, 66  
 GESTEIRA GARZA, 24, 99  
 GIBELLINI, 73, 95  
 GILBERT, 11, 67, 73, 74, 98, 99  
 GINER, 60, 61, 95  
 GIORDANO BRUNO, 67  
 GIRARDI, 2, 15, 97  
 GIRLANDA, 99  
 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 23, 37, 81, 95  
 GONZÁLEZ-CARVAJAL, 64, 71, 96  
 GREGORIO DE NISA, 30, 31, 96  
 GRELOT, 20, 25, 26, 98  
 GRESHAKE, 37  
 GUERRA, 58, 74, 77, 98  
 GUERRERO, 89, 98  
 GUILLET, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 21, 23,  
 26, 98  
 GUTIÉRREZ, 11  
 HAAG, 13, 26  
 HARO, 58, 59, 99  
 HEGEL, 29, 63, 65, 66, 80, 94, 98  
 HEIDEGGER, 74  
 HOFFMAN, 79  
 HOUSSET, 79, 99

- IRABURU, 89, 98  
 IRENEO, 18, 31, 42  
 JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, 46  
 JONAS, 75  
 JOSÉ DE CALASANZ, 60, 61, 95  
 JOURNET, 30, 31, 32, 34, 53, 64, 69, 74, 96, 98  
 JUAN CRISÓSTOMO, 35, 36  
 JUAN DE LA CRUZ, 4, 55, 56, 57, 58, 59, 94, 96, 97, 98, 99, 100  
 JUAN PABLO II, 1, 5, 9, 12, 20, 24, 26, 40, 47, 50, 55, 56, 59, 64, 67, 78, 82, 84, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 98, 100  
 KAMP, 12, 100  
 KASPER, 37, 63, 64, 65, 67, 70, 72, 74, 75, 96  
 KELLY, 46  
 KITAMORI, 77, 78, 96  
 KNOWLES, 73, 97  
 LACAN, 27, 98  
 LACTANCIO, 63  
 LADARIA, 37  
 LAFRANCE, 37, 78  
 LANGKAMMER, 41, 98  
 LASANTA, 9, 90, 98  
 LECEA, 61  
 LEIBNIZ, 29, 63, 64, 65, 67, 69, 71, 94, 98  
 LÉON-DUFOUR, 5, 7, 10, 20, 25, 98  
 LÉVINAS, 11  
 LÖHRER, 17, 56, 99  
 LOI, 42, 97  
 LUIS DE SAN JOSÉ, 59  
 LUSTIGER, 61, 98  
 LYONNET, 26  
 MACCISE, 57, 100  
 MARCIÓN, 30  
 MARTÍN DESCALZO, 15, 16, 17, 64, 96  
 MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, 85, 89, 98  
 MARTÍNEZ GONZÁLEZ, 62  
 MARTÍNEZ PUCHE, 52  
 MARTINI, 61, 98  
 METODIO, 30, 32, 42  
 METZ, 81  
 MICHI, 26  
 MOLINA MARTÍNEZ, 82, 83, 98  
 MOLTSMANN, 37, 78  
 MONACI CASTAGNO, 30  
 NEMO, 11  
 O'COLLINS, 39, 47, 50, 51, 54, 63, 73, 99  
 ORBE, 29, 31, 96  
 ORÍGENES, 30, 32, 37, 38, 41, 93  
 OROZ RETA, 35, 98  
 PACHO, 99  
 PACIONI, 34  
 PESCH, 11, 97  
 PIKAZA, 63, 97  
 PÍO XII, 60, 61  
 POLO CARRASCO, 74, 98  
 POPKES, 21, 97  
 PRAGER, 26  
 QUASTEN, 35, 36, 96  
 RADERMAKERS, 20, 98  
 RAHNER, 80  
 RAMLOT, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 21, 23, 26, 98  
 RATZINGER, 11, 12, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 55, 65, 68, 70, 76, 84, 96  
 RAVASI, 99  
 RENOUVIER, 73  
 RÓDENAS, 61  
 ROGER DE TAIZÉ, 78  
 ROGIER, 73, 97  
 ROHR, 11  
 ROMERO-POSE, 29, 30, 31, 100  
 ROSSANO, 99  
 RUIZ, 57, 58, 98, 100  
 SABUGAL, 46  
 SÁNCHEZ CARO, 13  
 SÁNCHEZ MIELGO, 25, 96  
 SARAIVA, 89  
 SAURAS, 49, 50, 51, 52, 99  
 SCHARBERT, 5, 6, 10, 12, 14, 97  
 SCHILLEBEECKX, 5, 9, 13, 15, 64, 68, 96  
 SCHMID, 16, 17, 21, 24, 26  
 SCHNEIDER, 16, 41, 97, 98  
 SCHÖKEL, 11, 12, 96  
 SCHÖNBORN, 40, 41, 42, 43, 68, 74, 84, 91, 96, 100  
 SERTILLANGES, 29, 30, 35, 49, 50, 51, 52, 63, 64, 65, 67, 70, 71, 73, 74, 97, 98  
 SESBOUË, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 99  
 SICARI, 60  
 SICRE, 11  
 SILANES, 63, 97  
 SIX, 61  
 ŠPIDLÍK, 31, 36, 97  
 STEVENSON-MOESSNER, 17  
 TEODORETO DE CIRO, 44  
 TERESA DE LISIEUX, 37, 57, 58, 60, 61, 62, 78, 95, 97, 98, 100  
 THOMASIVS, 66  
 TILLIETTE, 91, 100  
 TOMÁS, 4, 23, 25, 29, 49, 50, 51, 52, 53, 60, 69, 85, 93, 96, 99  
 TORRES QUEIRUGA, 72, 81  
 VALENTÍN, 30  
 VANHOYE, 17  
 VARILLON, 79  
 VÁZQUEZ, 78  
 VIRGULIN, 26, 99  
 VOLTAIRE, 68, 71  
 VON BALTHASAR, 14, 17, 18, 19, 21, 37, 38, 39, 47, 52, 54, 56, 58, 60, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 79, 80, 97, 99  
 WALTER, 16, 37, 63, 64, 65, 67, 70, 72, 74, 75, 96, 97  
 WHITE, 66  
 WIÉNER, 11, 98  
 WIESEL, 75  
 WOJTYLA, 56, 97

## ÍNDICE GENERAL

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>1</b>
<b>SUMARIO</b> .....	<b>3</b>
<b>SIGLAS Y ABREVIATURAS</b> .....	<b>4</b>
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<b>INTRODUCCIÓN A LA REVELACIÓN BÍBLICA</b> .....	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO 1.- HISTORIA DEL SUFRIMIENTO E HISTORIA DE LA SALVACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO</b> .....	<b>6</b>
1.1. <i>He visto la aflicción de mi pueblo</i> . Realismo y sensibilidad hacia el sufrimiento humano en el Antiguo Testamento .....	6
1.2. Algunas claves para una lectura y comprensión adecuadas .....	7
1.2.1. Inexistencia de una única doctrina explicativa-comprensiva .....	7
1.2.2. La atribución causal a Dios del mal .....	8
1.2.3. El pecado, causa última del dolor .....	10
1.2.4. La Biblia no es dolorista, elogia la actividad del médico.....	11
1.3. Job y la doctrina de la retribución. El respeto por el misterio de Dios .....	11
1.4. El sufrimiento vicario y redentor: el Siervo de Yahvé .....	13
1.5. <i>Mi corazón se convulsiona</i> . La paradoja de un Dios sufriente.....	14
<b>CAPÍTULO 2.- JESUCRISTO, MESÍAS SUFRIENTE, PLENITUD DE LA REVELACIÓN Y DE LA SALVACIÓN</b> .....	<b>15</b>
2.1. <i>La creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto</i> . Presencia del sufrimiento en el Nuevo Testamento.....	15
2.2. <i>Pasó haciendo el bien</i> . Jesús, la misericordia del Padre hacia el sufrimiento humano.....	16
2.3. <i>Habiendo pasado él la prueba del sufrimiento, puede ayudar a los que la están pasando</i> . En el corazón de la soteriología cristiana.....	17
2.3.1. <i>Sus heridas nos han curado</i> . Pasión de Cristo y solidaridad de Dios en el sufrimiento humano .....	17
2.3.2. <i>¿Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?</i> La máxima experiencia del silencio de Dios .....	18
2.3.3. <i>Éste que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos</i> . La victoria de la resurrección .....	19
2.3.4. El Resucitado conserva las llagas del Crucificado. El misterio de un Dios eternamente herido .....	20
2.3.5. <i>Así está escrito: que el Cristo debía padecer</i> . Sentido de la necesidad (*γϕ) .....	21
2.4. <i>Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas</i> . El sufrimiento en la vida de los cristianos .....	23
2.5. <i>Enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto</i> . Esperanza escatológica y bienaventuranza actual.....	24
2.5.1. La victoria definitiva sobre el mal y el sufrimiento.....	24
2.5.2. La proclamación más paradójica: <i>Dichosos los sufridos, porque ellos heredarán la tierra</i> .....	24
2.6. La retribución, el pecado y el diablo .....	25
2.7. Claves para la comprensión bíblica de la Omnipotencia y Providencia de Dios.....	26
<b>SEGUNDA PARTE</b>	
<b>HITOS DE LA TRADICIÓN A LO LARGO DE LA HISTORIA</b> .....	<b>28</b>
<b>CAPÍTULO 3.- EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN PATRÍSTICA</b> .....	<b>28</b>
3.1. El logro de la Teología Patrística: la no autoría divina del mal .....	28

3.2. <i>Buscaba pues yo de dónde viene el mal</i> . San Agustín, un itinerario jalonado por la pregunta por el mal .....	30
3.3. Referencias sobre el sufrimiento en los Padres .....	33
3.4. La pasión del Dios impassible. Dolor de Dios en los Padres de la Iglesia .....	35
<b>CAPÍTULO 4.- PATERNIDAD DE DIOS Y PADECIMIENTO DEL HIJO EN LOS <i>SYMBOLA FIDEI</i> ..</b>	<b>39</b>
4.1. <i>Creo en Dios, Padre Todopoderoso</i> .....	40
4.2. <i>Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos</i> .....	42
<b>CAPÍTULO 5.- TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA .....</b>	<b>46</b>
5.1. San Anselmo de Canterbury, el sufrimiento exigido en satisfacción divina .....	46
5.2. Santo Tomás de Aquino, ¿cuáles son las causas del mal? .....	48
<b>CAPÍTULO 6.- TEOLOGÍA MONÁSTICA Y MÍSTICA .....</b>	<b>53</b>
6.1. San Bernardo de Claraval. El testimonio de amor de las llagas del Salvador .....	53
6.2. San Juan de la Cruz y el sufrimiento por la «ausencia» de Dios, <i>¿Adónde te escondiste, Amado?</i> ...	54
6.3. La <i>teología vivida</i> de los santos .....	58
<b>CAPÍTULO 7.- TEOLOGÍA MODERNA.....</b>	<b>61</b>
7.1. Leibniz y Hegel: dos aportaciones filosóficas con repercusiones teológicas .....	61
7.2. Precursores del discurso contemporáneo del «dolor de Dios» .....	63
<b>TERCERA PARTE</b>	
<b>APROXIMACIÓN A LA TEOLOGÍA Y EL MAGISTERIO CONTEMPORÁNEOS ..... 65</b>	
<b>CAPÍTULO 8.- VALORACIÓN DE LA TEODICEA MODERNA .....</b>	<b>65</b>
<b>CAPÍTULO 9.- DE LA PREGUNTA POR EL MAL A LA TEOLOGÍA DEL DOLOR DE DIOS.....</b>	<b>70</b>
9.1. El discurso sobre el dolor de Dios en el marco de la preocupación teológica por el mal y el sufrimiento .....	70
9.2. Significación y repercusión soteriológica del misterio del sufrimiento de Dios .....	72
9.3. Nivel de acogida en el panorama teológico. Cuestiones teológicas implicadas.....	75
<b>CAPÍTULO 10.- LA PALABRA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA .....</b>	<b>78</b>
10.1. El Concilio Vaticano II .....	78
10.2. La fe de la Iglesia consignada en el <i>Catecismo</i> .....	79
10.2.1. Referencias sobre el mal.....	80
10.2.2. Referencias sobre el sufrimiento.....	82
10.3. Mal, sufrimiento humano y sufrimiento de Dios en el magisterio de Juan Pablo II.....	84
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>88</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>90</b>
1. Libros (manuales, estudios y ensayos) .....	90
2. Diccionarios, enciclopedias y obras en colaboración.....	92
3. Artículos de revistas.....	94
4. Otros textos .....	95
<b>ÍNDICE DE AUTORES.....</b>	<b>96</b>
<b>ÍNDICE GENERAL .....</b>	<b>98</b>