
Mal, esperanza y beatitud. La cuestión del mal desde una perspectiva soteriológica

Evil, Hope, Beatitude. The Question of Evil in a Soteriological Perspective

RECIBIDO: 7 DE FEBRERO DE 2024 / ACEPTADO: 17 DE ABRIL DE 2024

Ángel CORDOVILLA PÉREZ

Universidad Pontificia Comillas. Facultad de Teología
Madrid. España
ID ORCID 0000-0001-9217-2587
acordovilla@comillas.edu

Resumen: La palabra propia de la teología ante la cuestión del mal no es ni la ponerología, ni la teodicea, sino la soteriología. El mal adquiere su verdadero significado en una profunda teología de la salvación que integra en ella la doctrina de la creación, la cristología y la escatología. Por esta razón, la teología cristiana trata de comprender el mal en el horizonte de la historia de salvación que tiene su origen en el proyecto del Padre, su realización por medio del Hijo y su perfeccionamiento gracias a la acción del Espíritu. La fe y la teología cristianas afrontan la realidad del *mal* desde la *esperanza* que nos da la resurrección de Cristo, mientras caminamos por la fuerza y acción del Espíritu que nos conduce hasta la *beatitud* definitiva.

Palabras clave: Teodicea, Ponerología, Soteriología, Sufrimiento, Escatología.

Abstract: The word proper to theology in the question of evil is neither ponerology nor theodicy, but soteriology. Evil acquires its true meaning in a profound theology of salvation which integrates the doctrine of creation, Christology and eschatology. For this reason, Christian theology tries to understand evil in the context of salvation history, which has its origin in the Father's plan, its realization through the Son and its perfection through the action of the Spirit. Christian faith and theology confront the reality of evil with the hope that Christ's resurrection gives us, while we walk by the power and action of the Spirit who leads us to definitive beatitude.

Keywords: Theodicy, Ponerology, Soteriology, Suffering, Eschatology.

Cómo citar el artículo: CORDOVILLA PÉREZ, Á., «Mal, esperanza y beatitud. La cuestión del mal desde una perspectiva soteriológica», *Scripta Theologica* 56 (2024) 635-662.
<https://doi.org/10.15581/006.56.3.635-662>

INTRODUCCIÓN

En una sociedad fascinada por el mal, ante todo por su simbología y por su estética, contrasta que la teología cristiana, siguiendo la perspectiva bíblica, contemple el mal con cierta sobriedad y ante todo desde una orientación soteriológica. Para la fe cristiana, el mal no puede ser comprendido aisladamente, sino desde la luz que ofrece la realidad del bien, cuya fuente y origen es Dios; desde el fin al que nos llama como bienaventuranza para la vida del hombre y desde la esperanza que fundamenta nuestro caminar cotidiano en el mundo. En definitiva, a la teología cristiana no le fascina el mal, sino el bien. Esta es la realidad verdaderamente atrayente. Por esta razón, cuando la teología habla del mal lo hace con cierta sobriedad y siempre bajo la luz del bien y la sombra que este proyecta. El mal en sí mismo no es en modo alguno una cuestión esencial de la fe. La cuestión central es, más bien, quién es Dios y cómo se manifiesta en su actuar frente a la realidad del mal que golpea al hombre y amenaza a un mundo ordenado por él a la vida¹. Desde aquí ha de ser pensado, si hablamos de la ciencia de la teología.

Con esta perspectiva, afrontaremos la clásica cuestión del mal desde la luz que aporta el bien (1), destacando su aspecto incomprensible e irracional (2). Seguidamente, subrayaremos la necesidad de recuperar la específica palabra teológica, dentro del secular tratamiento filosófico (3); profundizada desde una específica perspectiva trinitaria y soteriológica: que tiene en la confesión de fe en de Dios Padre creador la condición de posibilidad del mal, entre la contingencia de la creación y su origen concreto en la libertad del hombre realizada en el pecado; en la encarnación redentora de Jesucristo, donde Dios en la persona de su Hijo realiza la liberación del mal, asumiéndolo y padeciéndolo; y, finalmente, en la acción Espíritu que unido al dinamismo perfectivo de la creación la conduce hacia la victoria plena y definitiva sobre el enemigo de la vida (4)².

1. COMPRENDER EL MAL DESDE EL BIEN

Mal, esperanza y beatitud. ¿Por qué aparecen unidas estas tres palabras? ¿No es una forma de eludir el problema y así no enfrentarse en directo y de

¹ BRÜNING, Ch. y VORHOLT, R., *Die Frage des Bösen. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg: Echter Verlag, 2018, 99; 113.

² Este trabajo es el fruto de mi participación en el grupo de investigación sobre el mal liderado por Juan Jesús Álvarez y Salvador Antuñano de la Universidad Francisco de Vitoria.

forma radical con el mal y todo su poder real de destrucción? ¿No significa edulcorar la realidad al tratar de pensar el mal en relación con la esperanza que nos sostiene en el camino de la vida y la beatitud que nos espera en la meta?

Como hemos afirmado más arriba, la tradición cristiana, siguiendo el impulso bíblico, siempre ha sabido que el mal nunca puede ser contemplado en sí mismo, sino desde la luz que irradia la bondad. El mal vive en y desde el bien; en el fondo no es sino su contraste; y su naturaleza solo nos es comprensible como ausencia de ese bien (*privatio boni*), como la tendencia de la criatura al «no ser», es decir, como una des-creación o como la corrupción de una realidad que es esencialmente buena³. Esta idea, expresada ya en la filosofía griega por Plotino⁴, fue desarrollada especialmente por la teología cristiana, primero por Agustín de Hipona y después por Tomás de Aquino, siguiendo las afirmaciones del Pseudo-Dionisio⁵. No obstante, aun coincidiendo en la comprensión del mal como privación, la afirmación presupone una comprensión metafísica diferente, pues mientras que para Plotino el mal es ausencia de forma y en realidad proviene de la materia, que es radicalmente mala⁶, para Agustín y la tradición cristiana es ausencia de bien en la medida en que la materia, como realidad que proviene de la creación de Dios, es buena⁷.

Agustín está presuponiendo una metafísica del amor esbozada en Sab 1,13-14; 11,24-25 donde el autor del libro de la Sabiduría identifica el ser con el amor y la bondad: «Dios no hizo la muerte, ni se regocija con la perdición

³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* III, 7,12: «El mal no es sino una privación de bien y se degrada hasta lo que no tiene ser»; ID., *De natura boni*, 4: «El mal no es otra cosa que la corrupción de la medida (*modus*), de la forma (*species*) o del orden (*ordo*) natural».

⁴ PLOTINO, *Enéadas* I, 8, 15: «A los que se dispongan a conocer el mal, les será preciso penetrar en el conocimiento del bien, puesto que las cosas mejores anteceden a las peores y son formas, mientras que las peores no lo son, sino más bien privación».

⁵ DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 4, 20: «Malum non est existens neque bonum». Citado por TOMÁS DE AQUINO en *SbT* I, 48, 1, sed contra. Cfr. SCHÄFER, Ch., *Unde malum. Die Frage nach dem Wöber des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

⁶ PLOTINO, *Enéadas* II, 4, 16s: «Entonces, ¿será mala la materia por participar en el bien? No, sino por esto: porque está falta de bien... La materia es penuria de sabiduría, penuria de virtud, de belleza, de fortaleza, de conformación, de forma, de cualidad. Entonces, ¿cómo no ha de ser deforme? ¿Cómo no ha de ser totalmente fea? ¿Cómo no ha de ser totalmente mala?».

⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* VII, 5, 7-11. «Por consiguiente: si de todo bien se ven privadas, nada son, y si son algo, es porque son buenas. El mal sobre cuya naturaleza y procedencia investigaba yo no puede ser una sustancia, ya que si lo fuera sería buena».

de los vivos; ya que todo lo creó para que subsistiera... Amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que hiciste; pues si algo odiases, no lo habrías creado. ¿Cómo subsistiría algo, si tú no lo hubieras querido?, ¿o cómo se iba a mantener lo que no ha sido llamado por ti?». Es conveniente subrayar que la visión de Agustín no se sitúa en el ámbito de la fenomenología o experiencia concreta del mal, sino que se trata de una perspectiva ontológica y metafísica. Es decir, que esto no significa que el mal se experimente como «ausencia» o «privación» de, sino como un poder y realidad que nos hiere, agrade e incluso amenaza con destruirnos. Una cosa es pensar en su estatuto ontológico y otro la forma como lo experimentamos. Aunque como dice acertadamente Ingolf Dalferth en realidad el mal no se experimenta nunca en sí mismo, sino como mal de algo, ya sea sufrimiento, enfermedad, violencia, guerra, muerte⁸.

En realidad, esta visión agustiniana no está lejos de lo que hoy algunos denominan la in-esencialidad del mal, en el sentido de que su esencia es precisamente no tener esencia, es decir, su «no esencia»⁹, su «anti-esencia»¹⁰. El mal es absolutamente dependiente de los trascendentales del ser: el uno, la bondad y la belleza; los necesita para su existencia¹¹. Dicho de otra forma, el mal no puede ser conocido ni comprendido aisladamente, sino en relación y especialmente con relación al bien, sea este anhelado en esperanza mientras vamos de camino o como beatitud en la plena consumación escatológica. Esta es la razón por la que la teología cristiana nunca ha afrontado la cuestión del mal de forma autónoma o aislada. El mal adquiere su verdadero significado en una profunda teología de la salvación que integra en ella la teología de la creación, la cristología y la escatología. La teología patristica, desde luego, nunca ha tratado esta cuestión de forma aislada y menos aún en un tratado teológico. Gregorio de Nisa, por ejemplo, en *La gran catequesis* afronta explícitamente la cuestión del origen del mal dentro de la exposición de la *oikonomia salutis* surgida del Dios trinitario entre la acción creadora de Dios y la acción redentora

⁸ DALFERTH, I. U., «Negative Phenomena», en ID., *Malum. A Theological Hermeneutics of Evil*, Eugene: Cascade Books, 2022, ebook, pos. 2351-2387.

⁹ DALFERTH, I., *Malum*, pos. 2286-2296; LACROIX, M., *Le mal*, Paris: Flammarion, 1998, 7; HÄRING, H., *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

¹⁰ SCHMIDT-BIGGEMANN, W., «Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen», en SCHMIDT-BIGGEMANN, W. y COLPE, C. (hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, 3ª ed., Berlin: Suhrkam, 2016, 7-12; aquí 8.

¹¹ SCHMIDT-BIGGEMANN, W., «Vorwort», 8.

de Cristo¹². La teología contemporánea, aun dejándose interpelar por la moderna pregunta de la teodicea, tampoco lo contempla de una forma aislada.

La mayoría de la gran teología cristiana del siglo XX no ha tratado esta cuestión separada del resto de cuestiones teológicas implicadas en él: la comprensión de Dios, la creación, la antropología, la cristología-soteriología y la escatología. Solo la teología medieval, tendente a precisar y compartimentar el contenido fundamental de la teología, afrontó este problema como *quaestio disputata*, aun cuando la cuestión teológica en la dogmática cristiana formaba parte del tratado sobre la creación. Anselmo escribió un pequeño tratado titulado *De casu diaboli* preguntándose por la caída de los ángeles y el origen del mal. Anselmo continúa la perspectiva agustiniana de la metafísica de la bondad y la comprensión del mal como «privatio» o «no ser», como injusticia o «privación de la justicia»¹³. Después será Tomás de Aquino quien trate de dar razón a esta cuestión disputada en su opúsculo *De malo*. No obstante, en la *Summa*, su obra magna, sitúa la cuestión del mal en lo que luego será conocido como el tratado *De Deo creante*, es decir, en el tratado sobre la creación¹⁴. El Aquinate huye así de todo tipo de gnosticismo y maniqueísmo. Con ello quería mostrar claramente que el mal no pertenece a la naturaleza en cuanto querida y creada por Dios; menos aún precede a esta como si se tratara de un principio ontológico. El mal se da en la historia humana una vez que el hombre ha sido colocado en la realidad creada por Dios.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la creación no es sino el comienzo de la historia de la salvación que camina hacia su plenitud en Cristo y hacia la consumación definitiva mediante la acción del Espíritu en ella. Por esta razón, la teología cristiana no puede tratar de comprender el mal sino es en el horizonte de esta historia de salvación que tiene su origen en el proyecto del Padre, su realización por medio del Hijo y su perfeccionamiento gracias a la acción del Espíritu. Es aquí, en este proyecto de salvación, donde la teología ha de pensar la realidad del mal. De ahí las tres palabras de nuestro título: mal, esperanza y beatitud; es decir, afrontar la realidad del *mal* desde la *esperanza* que nos da la resurrección de Cristo, mientras caminamos por la fuerza y acción del Espíritu que nos conduce hasta la *beatitud* definitiva.

¹² GREGORIO DE NISA, *Discours catéchétique* V-VIII (Introduction, traduction et notes par WINGLING, R.), Paris: Du Cerf, 2000, 169-187.

¹³ ANSELMO DE CANTERBURY, *De la caída del demonio*, IX, en *Obras completas* I, Madrid: BAC, 2008, 619.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, qq. 48-49.

2. LA EXPERIENCIA REAL DEL MAL Y SU IRRACIONALIDAD

Nadie duda de la realidad del mal. Desgraciadamente es una experiencia muy real, universal y duradera. Antes de intentar definirlo, de descubrir sus causas, de investigar su origen, la experiencia del mal, con la desgracia y el sufrimiento que conlleva, es percibido como una realidad incuestionable. Como dice acertadamente Ingolf Dalferth en la vida humana el mal antes que como problema nos lo encontramos como realidad. El mal es relevante para el cristianismo no tanto como problema, sino como realidad presente y que afecta a nuestra vida¹⁵. Desde las aportaciones de la teodicea de Leibniz nos hemos acostumbrado a distinguir entre el mal físico, moral y metafísico. Para la Sagrada Escritura todos estos aspectos del mal están relacionados en la medida que el mal es todo aquello que destruye la vida, el bien, el proyecto salvador de Dios sobre la realidad creada. El mal, en el rostro concreto de la desgracia, la violencia y el sufrimiento ocurre, acontece y nos golpea, rompiendo la armonía de nuestra vida cotidiana, destruyéndola, sin un sentido aparente, sin un fin determinado y sin una razón lógica¹⁶. Por esta razón, se afirma que el mal no tiene lógica, no se puede deducir, ni definir; es lo contrario de lo estable y de lo deducible¹⁷. El mal es relevante para el cristianismo no tanto como problema teórico, sino como una realidad presente de múltiples formas que nos afecta irrumpiendo en nuestra vida. La cuestión relevante no es qué es y de dónde proviene, sino cómo debo orientarme de nuevo en la vida ante la realidad fundamental de la fe en Dios cuando este me afecta o nos afecta¹⁸.

Obviamente no somos los primeros que se han preguntado por estas cuestiones. La experiencia de radicalidad, universalidad y perdurabilidad del mal ha llevado a los hombres a preguntarnos por su origen, su naturaleza y su sentido. Así lo podemos percibir ya en los grandes textos clásicos que nos han legado una herencia admirable de sabiduría humana y experiencia religiosa. Que esta cuestión haya sido tratada desde el género literario mitológico no indica sino el carácter irreductible del misterio del mal que difícilmente se deja encerrar en planteamientos puramente racionales¹⁹. El paso del Mito al Lo-

¹⁵ DALFERTH, I., *Malum*, pos. 2267.

¹⁶ *Ibid.*, *Malum*, pos. 42.

¹⁷ SCHMIDT-BIGGEMANN, W., «Vorwort», 7.

¹⁸ DALFERTH, I., *Malum*, pos. 2296.

¹⁹ Cfr. COLPE, C., «Religion und Mithos im Altertum», en SCHMIDT-BIGGEMANN, W. y COLPE, C. (hrsg.), *Das Böse*, 13-16.

gos, por decirlo con la clásica expresión de W. Nestle, siendo un movimiento admirable y necesario de la civilización occidental, no invalida, por otro lado, el significado profundo que los mitos otorgan a la existencia humana, especialmente cuando se trata de cuestiones que afectan al sentido de la vida. No es extraño que algunos autores hayan hablado de la necesidad de una re-mitologización, no para volver sin más al siglo V antes de Cristo, sino para mostrar que los mitos apuntan a una realidad esencial de la vida humana que no podemos despreciar y que superan nuestro intento de comprenderlos exclusivamente desde un punto de vista racional²⁰.

Dentro de la tradición judeocristiana el libro del Génesis se ha preguntado también por esta cuestión²¹. Los exégetas afirman, con razón, que en realidad aquí no nos encontramos propiamente con un relato que trate de responder a «una etiología del mal» (Klaus Westermann), sino la «historia de la creación y el fracaso del hombre y las consecuencias resultantes»²². Porque como ya hemos dicho anteriormente, a la Sagrada Escritura no le preocupa el mal en sí mismo; sino iluminar su realidad desde el proyecto salvífico de Dios, que ante todo excluye toda comprensión dualista o gnóstica de la realidad. Quizá desde un punto de vista teórico y racional no da una respuesta perfecta al origen del mal y su presencia en el mundo, pero en realidad no le interesa. Afirma con rotundidad la soberanía del único Dios, Señor del Universo y la responsabilidad del hombre en la ruptura del orden de la creación salida de las manos de Dios.

Para el monoteísmo bíblico cuando se pregunta por el mal no cabe más respuesta que remitirlo a Dios o el hombre, sin distinguir tampoco, como hizo el pensamiento filosófico después, si es el mal físico, el mal moral y el mal social o estructural. En la narración del libro del Génesis hay en el fondo una visión optimista, a pesar de todo, poniendo la raíz del mal en la decisión libre e histórica del ser humano, sin estar vinculada a la realidad en cuanto tal. El origen del mal es vinculado a la decisión libre del hombre de romper la relación con Dios y con los otros hombres (pecado). La creación salida de las manos de Dios es buena; el ser humano, desde su pecado de desobediencia e impaciencia, provoca el surgimiento de una espiral de violencia y sufrimiento que afec-

²⁰ Cfr. VANHOOZER, K., *Re-mitologizing Theology: Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

²¹ FISCHER, G., *Genesis 1–11*, Freiburg: Herder, 2018, 267.

²² BRÜNING, Ch. y VORHOLT, R., *Die Frage des Bösen*, Würzburg: Echter Verlag, 2018, 17-27.

tando en primer lugar a la relación personal (Adán – Eva; Caín – Abel) termina extendiéndose sobre toda la faz de la tierra (Diluvio y Babel), consumiéndose así el paso traumático de Edén a Babel²³. Se trata, por lo tanto, de una acción libre del hombre en la historia, no perteneciente esencialmente a su creaturidad, que desembocará en una historia de pecado que determinará, actual e individualmente, la existencia de todos y cada uno de los hombres²⁴.

Recordando este relato de la caída de Adán el apóstol Pablo afirma: «Por eso, como a través de un hombre entró el pecado en el mundo, y a través del pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, dado que todos pecaron... Pues si por la ofensa de uno solo todos los demás murieron, mucho más por la gracia de Dios, es decir, el don por gracia de un solo hombre Jesucristo, desbordó sobre todos los demás» (Rm 5,12-15)²⁵. Pero, como también comprobamos en este último texto del apóstol Pablo, lo más relevante del relato genesiaco es que después del pecado del hombre (Adán – Caín), el ser humano sigue estando envuelto en el designio salvífico de Dios, protegido por su protección y cuidado (cfr. Gn 3,9; 4,15)²⁶ hasta la redención realiza en Jesucristo, nuevo Adán (1 Cor 15,21-22.45-49).

El hombre, por lo tanto, es el primer responsable y causante por su pecado de esta historia trágica y dramática. No obstante, el relato del Génesis, por otro lado, nos muestra que la libertad del hombre no es capaz de soportar todo el peso de la culpa y la responsabilidad del mal. Aparece así la tentación provocada por un animal enigmático (serpiente) que lo engaña y lo seduce. Hay que tener en cuenta que el narrador sitúa a la serpiente dentro de los animales que Dios creó y como uno de los más astutos. No es, por lo tan-

²³ GOWAN, D. E., *From Eden to Babel*, Edinburgh: Wm. B. Eerdmans, 1988.

²⁴ Más adelante, en el punto 4, sección a) afronto brevemente la relación del origen del mal con la doctrina del pecado original.

²⁵ Traducción de Manuel Iglesias tomada de *Biblia Bilingüe. Tomo II. Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2020. Texto complejo en su interpretación que ha condicionado la doctrina del pecado original desde la traducción de la Vulgata de la expresión *eph' bo* que guio la exégesis agustiniana: “In quo (referido a Adán) omnes peccaverunt”. Hoy la exégesis prácticamente ha abandonado esta interpretación dando un valor causal o constatativo a la expresión: “porque todos han pecado”; o “por el hecho de que todos han pecado”. Con todo, como afirma Antonio Pitta, esta clarificación interpretativa no excluye necesariamente la concepción tradicional del pecado original. La mayoría se inclina por el sentido de constatación, concordando así con lo que Pablo ha tratado de mostrar en Rm 1,18-3,20: que todos los hombres son pecadores y así todos están necesitados de la misericordia de Dios. Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano: Paoline, 2001, 233-236.

²⁶ Cfr. LÜKE, U., *El mamífero agraciado por Dios. Evolución – Conciencia – Libertad*, Salamanca: Sígueme, 2018, 358.

to, la simbolización de un poder demoniaco, ni símbolo de Satán. Es una criatura creada por Dios y vinculada al mundo animal, donde destaca por su astucia. En el relato, lo más importante no es lo que la serpiente es, sino lo que dice. El discurso de la serpiente tiene la función de hacer comprensible el contenido de la tentación que, por otro lado, solo está dentro del pensamiento del hombre²⁷. La serpiente no es un animal mitológico causante del mal, sino la “visualización descriptiva” de la tentación que induce al hombre a traspasar los límites que la prohibición divina trataba de salvaguardar, la diferencia esencial entre el Creador y la criatura bajo quien cae toda la responsabilidad²⁸. ¿No será la serpiente un símbolo de la astucia de la razón que, sin límites, se convierte en miserable, teniéndose que arrastrar por el suelo, cuando está llamada a cotas más altas y trascender la pura horizontalidad (cfr. Gn 3,1-14)?

Probablemente bajo los cimientos de un relato mitológico, el narrador del libro del Génesis se esfuerza por situar en la libertad del hombre, vivida bajo los impulsos de una animalidad codiciosa, la responsabilidad del surgimiento del mal en la creación buena salida de las manos de Dios²⁹. En el relato del Génesis todavía no se ha producido una personificación del mal en una serpiente mitológica identificada con Satán, el tentador o el adversario de Dios que realizará después la tradición cristiana bajo la influencia del helenismo y el judaísmo temprano, así como de la literatura intertestamentaria de naturaleza apócrifa³⁰. Con todo, se trasluce en el relato una cierta relación dialéctica entre la libertad del hombre y la tentación de la serpiente, como si hubiera que situarlo entre el origen racional y luminoso de la libertad personal y la ambigua imagen mitológica más allá de toda racionalidad. Ni el mito, ni la razón pueden explicar por sí solos la presencia y el surgimiento del mal en el mundo, transformando el Edén en Babel. De ahí que haya siempre un componente de irracionalidad en la experiencia del mal que es imposible de abarcar plenamente por la razón.

El mal existe; desgraciadamente es una realidad muy evidente y existe como una fuerza y poder que afecta al hombre en una doble vertiente: como

²⁷ FISCHER, G., *Genesis 1-11*, 231.

²⁸ VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme, 1982, 105-106.

²⁹ WENIN, A., *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Salamanca: Sígueme, 2009, 56-64.

³⁰ VON RAD, G., *El libro del Génesis*, 105; GOWAN, D. E., *From Eden to Babel*, 51-52; FISCHER, G., *Genesis 1-11*, 229-230.

seducción y a la vez como poder destructor. Pero, hay que distinguir entre la afirmación de su existencia y su modo de realidad. Esta realidad no es personal como somos personas los seres humanos donde el cuerpo es una dimensión constitutiva de nuestra realidad y personalidad. En este sentido, podemos decir que las personificaciones que ha utilizado la literatura y el arte son el fruto de un proceso de mitologización. Sin embargo, este proceso tiene algo de verdad. El mal es real en la vida de los seres humanos y tiene una influencia que sobrepasa los límites de las personas. Por esta razón, se representa bajo una figura personalizada (Diablo, Satanás, Enemigo, Tentador, Príncipe de este mundo, Belcebú...) ³¹ que existe realmente, pero solo como espíritu puro, estando más allá del mundo personal y sin poder influir directamente en él si no es a través precisamente de las personas. Dicho de otro modo. La experiencia que los seres humanos tenemos del mal sobrepasa con creces el abismo de la libertad personal, no pensamos que solamente el ser humano haya sido capaz de engendrar toda esa maldad. De ahí que el mundo de las religiones y de la literatura haya buscado en un ser creado, en una serpiente (Gn 3), en un espíritu puro, en un ángel caído y rebelde (2 Pe 2,4) el seductor original y originante de esa historia de maldad y de pecado. El Concilio Vaticano II se refiere a esta imbricación entre el ejercicio de la libertad personal (pecado) y la influencia del Maligno como persuasión e inclinación al mal para explicar el origen de una historia dramática donde en la existencia humana se da una lucha entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas: «Constituido por Dios en la justicia, sin embargo, persuadido por el Maligno, abusó de su libertad, desde el comienzo de la historia, levantándose contra Dios e intentando alcanzar su propio fin al margen de Dios... El hombre al examinar su corazón se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males que no pueden proceder de su creador, que es bueno... De ahí que el hombre esté dividido en su interior... Pero el mismo Señor vino para liberar y fortalecer al hombre, renovándolo interiormente y arrojando fuera al príncipe de este mundo (cfr. Jn 12,31) que lo retenía en la esclavitud del pecado» ³².

La fuerza del mal, personificada o no, siempre está limitada a la libertad del hombre y al poder de Dios. No actúa sino a través de la acción y la libertad de los hombres y su eficacia e influencia está condicionada al poder mise-

³¹ RODRÍGUEZ ROCA, J. A., «Satanás, la realidad del mal y la fe cristiana», *Razón y fe* 237 (1998) 181-195.

³² *Gaudium et Spes* 13.

ricordioso y salvífico de Dios. Estos son los datos fundamentales que le interesan a la fe cristiana, todo lo que va más allá es fruto de creaciones culturales que están más allá del núcleo dogmático cristiano. El Concilio Lateranense IV frente al dualismo de cátaros y albigenses afirmó que «el diablo y otros demonios han sido creados naturalmente buenos por Dios, pero por sí mismos se han convertido en malvados. El hombre ha pecado por sugestión del demonio»³³. El Catecismo de la Iglesia Católica se refiere a la caída de los ángeles «que consiste en la elección libre de estos espíritus creados que rechazaron radical e irrevocablemente a Dios y su reino»³⁴ como origen del diablo. El dato dogmático más relevante es su real existencia y su esencial creaturidad³⁵. Es decir, que existe realmente y pertenece al orden de la creación, más allá de su forma concreta. Dependiendo, después, de las representaciones culturales que vayamos haciéndonos de esta realidad, se irán describiendo unas formas u otras de su subsistencia (figura personal, fuerza impersonal, etc.). La cuestión central no es esto, sino que lo decisivo para la fe cristiana es no olvidar que existe realmente y que no es un poder divino, sino creatural, es decir, limitado. Hay que ir más allá de la trivialización del mal y de la obsesión por el mal³⁶.

3. UN PROBLEMA CLÁSICO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO CON UNA PALABRA TEOLÓGICA PARTICULAR

La cuestión del mal es un problema clásico en el pensamiento filosófico que, por un lado, ha pretendido responder desde un punto de vista teórico a la pregunta por su origen, su naturaleza y su esencia, así como desde una perspectiva más práctica se ha visto concernido a la tarea de cómo puede ser superado en la vida cotidiana cuando este nos golpea, por otro. No vamos a revisar las diversas respuestas que se han dado en este ámbito. La literatura es

³³ DENZINGER y HÜNERMANN, 800.

³⁴ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 391. El Catecismo ha tratado de forma extensa esta cuestión: la caída de los ángeles (nº 391-395); el lugar de Satanás en la vida de Jesús y las tentaciones (nº 538-540); su victoria sobre él en el descenso de Cristo a los infiernos (nº 635); el sentido de los exorcismos (nº 1673); las formas modernas de satanismo e idolatría (nº 2113); la petición del Padrenuestro «líbranos del mal» (nº 2851-2854).

³⁵ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Fe cristiana y demonología» (26 junio 1975), en SCOLA, A. (ed.), *Sectas satánicas y fe cristiana*, Madrid: Palabra, 1998, 79-120.

³⁶ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «La relación de Cristo con el mal», en ID., *Fundamentos de cristología II*, Madrid: BAC, 2006, 307-372.

inabarcable y las escuelas filosóficas con sus diversas posturas, también. Plotino, Agustín, Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Levinas, Ricoeur... han dejado su marca en esta impresionante tarea de pensar lo inconcebible³⁷. Desde las historias paradigmáticas hasta el dilema de la postmodernidad, el filósofo Ingolf U. Dalferth ha puesto de relieve las tres estrategias más importantes para pensar el mal que se han dado dentro de la historia de Europa: «la de interpretarlo en el horizonte de la providencia divina, la de interpretarlo en el horizonte del progreso humano y la de interpretarlo en el horizonte de una eufemización individualista»³⁸. Este camino sigue abierto y la filosofía tendrá que explorar constantemente este camino con horizontes de interpretación distintos.

Sin embargo, la teología recorre otro camino. Como ya hemos afirmado, ni el discurso exclusivo sobre el mal, ni la así llamada justificación de Dios todopoderoso ante el problema del mal representan las palabras propias de la teología, sino más bien la soteriología. Desde ella es propiamente desde donde podemos decir una palabra específica a la cuestión del mal, no tanto como problema teórico, sino como realidad histórica que afecta profundamente a nuestra existencia y que representa un obstáculo al proyecto salvífico de Dios. Reconociendo la validez e incluso la necesidad de hacer la pregunta filosófica por el origen y la naturaleza del mal, la teología ha preferido seguir la sobriedad de los textos bíblicos más que la profusión de otros textos que por diversas razones no terminaron de entrar en su canon. La filosofía puede y debe dedicarse a una ciencia sobre el mal (ponerología) y pretender justificar su presencia dentro de una racionalidad (teodicea), pero la teología ha de centrar su mirada en el logos como palabra de salvación para la vida del hombre, incluyendo la victoria sobre el mal (soteriología). Esta es la palabra propia y específica que la teología puede aportar a esta búsqueda polifónica del origen, naturaleza y sentido del mal en la vida realizada desde las diversas ciencias humanas (filosofía, psicología, sociología, biología, física, etc.).

El teólogo de Lovaina Adolphe Gesché inició precisamente por la cuestión del mal su pequeña *Suma de Teología* –si puede ser llamada de esta ma-

³⁷ Cfr. KREINER, A., *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Barcelona: Herder, 2007. En el ámbito español quien ha hecho un mayor esfuerzo en este orden ha sido TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Madrid: Trotta, 2011.

³⁸ DALFERTH, I. U., *El mal. Un ensayo sobre el modo de pensar lo inconcebible*, Salamanca: Sígueme, 2018, 56.

nera— con el título general *Dios para pensar*. Imitaba, de alguna forma, el proyecto de la filosofía de la religión del filósofo Immanuel Kant cuando en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* comenzaba precisamente su análisis sobre el mal radical³⁹. Nuestro teólogo, sin embargo, no se contenta con tratar de comprender el mal desde la «mera razón», sino precisamente más bien desde lo «irracional» o quizá habría que decir mejor que desde dos ideas excesivas: Dios y la salvación. Para el teólogo lovaniense el problema del mal, que en sí mismo es una idea irracional, ha de ser contemplada desde la idea excesiva de Dios y la idea loca de la salvación. Este doble anclaje: en Dios (teologal) y la salvación (soteriológico) sería la aportación específica de la teología cristiana.

La teología no puede dejar de lado a Dios al preguntarse por la cuestión del mal, porque es desde aquí desde donde puede aportar su palabra específica: «El *unde malum* ha dejado su sitio a la única cuestión verdadera: *unde salus*»⁴⁰. La cuestión que le interesa a la teología remite al ser de Dios y a su relación con el mal en el ámbito u horizonte de una soteriología. Dios ha de entrar en la pregunta por el mal con toda su amplitud porque en definitiva lo que se arrastra desde el comienzo del planteamiento clásico de la teodicea expresado en la conocida afirmación de Epicuro es una determina comprensión de Dios y de su omnipotencia entendida desde la cosmología griega, no desde la revelación cristiana⁴¹. Por lo tanto, la teología al plantearse esta cuestión no lo ha de hacer desde la idea de un Dios-en-sí comprendido de forma abstracta propio más de la reflexión filosófica, sino desde el Dios-Salvador cuya naturaleza es ya pro-existente a favor del hombre:

«Lo que nosotros creemos es que la doctrina de Dios-Salvador debe estar más presente y no “tardar” en constituir parte integrante de la doctrina del Dios *en-sí*. No hay que comenzar por tratar solamente la relación de Dios con el mal en la cristología (teológicamente es un poco tarde) aunque sea en este gesto donde se ha manifestado el comportamiento histórico frente al mal. Hay que hacerlo desde el principio, situando este movimiento de Dios como perteneciendo desde siempre y ontológica-

³⁹ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Barcelona: Alianza Editorial, 1991.

⁴⁰ GESCHÉ, A., *El mal*, Salamanca: Sígueme, 2002, 42.

⁴¹ EPICURO, *Physica*, frag. 374. Citado por LACTANCIO, *De Ira Dei*, 13, 19, 21. Cfr. DALFERTH, I., *Malum*, pos. 1145-1151. Para este autor Epicuro no protesta contra la existencia de Dios, sino contra la idea de cosmos según la tradición griega. Él no habla del Dios cristiano, sino de Dios y el mal según su comprensión del Dios omnipotente.

mente a su definición, ya que es “en su naturaleza” como Dios se presenta como oposición al mal»⁴².

Veamos, pues, qué puede decir la teología cristiana a la cuestión del mal desde la comprensión de un Dios salvador y trinitario, cuya unidad y omnipotencia está referida a su paternidad (Dios Padre); su relación personal con el mal, asumiéndolo en sí, al Dios que se ha revelado decididamente «por nosotros y por nuestra salvación»; y, finalmente, su victoria definitiva sobre él a la presencia inmanente de este Dios a través de la fuerza del Espíritu que unida a su creación la conduce hasta la consumación escatológica.

4. EL DIOS SALVADOR ANTE LA REALIDAD DEL MAL

La teología no puede conformarse con hablar desde el Dios del teísmo que como ser supremo está en el origen de toda la realidad pero que después no establece ningún tipo de interacción el mundo. Obviamente tampoco con el no-Dios del ateísmo que precisamente ante la cuestión del mal, opta por su desaparición, sea por la contradicción con su supuesta naturaleza omnipotente ante una obra defectuosa o su cuestionable afirmación de bondad al permitir el sufrimiento de sus criaturas. Como ha mostrado la mejor teología del siglo XX, ni el teísmo, ni el ateísmo son los caminos propios de la reflexión teológica. El Dios cristiano es el Dios salvador que se ha revelado como Padre en Jesucristo y se ha dado enteramente a los hombres en la comunicación del Espíritu Santo. Ante él debemos plantearnos la cuestión del mal.

a) *Un único Dios Padre creador: el mal como posibilidad*

El primer artículo del Credo está referido a Dios Padre, de quien se afirma la unidad en Dios (monoteísmo), así como su omnipotencia creadora. Hay que notar que la afirmación fundamental de este artículo es el monoteísmo, un dato inalterado de la confesión de fe heredada de la tradición judía. La fe monoteísta del pueblo judío que asumirá después la Iglesia cristiana es el camino resultante de un proceso de maduración de la experiencia religiosa. Este es un dato que ha sido y está siendo estudiado con sumo interés, especialmente desde los últimos hallazgos arqueológicos. Israel ha compartido culto, imágenes

⁴² GESCHÉ, A., *El mal*, 47.

y dioses con otros pueblos⁴³. Su fe monoteísta ha sido el desarrollo lento, progresivo, y a veces en involución, que le condujo a creer en un único Dios, primero para ellos como pueblo de la alianza, desmarcándose de la fe politeísta de los pueblos circundantes, para finalmente alcanzar la convicción de la fe en Yahveh como único Dios de todo el universo (Dt 6,4; Is 45,3). Hoy sabemos que es en el periodo persa (ss. VI-IV a. C.), estando Israel en un momento de mayor debilidad durante la experiencia del Exilio, cuando se fragua la máxima expresión de la fe monoteísta. Desde esta afirmación de la soberanía y unicidad de Dios podemos entender algunos textos que señalan a Yahveh como creador del bien y del mal (Is 45,5-7); de la muerte y de la vida (Dt 32,39; 1 Sam 2,6). Más que hacer responsable a Dios del mal o presentarnos a un dios de doble cara, con la figura retórica del merismo se quiere afirmar rotundamente que Dios es el creador de toda la realidad⁴⁴.

Esta clara afirmación monoteísta de los textos bíblicos se prolonga en los primeros credos de la Iglesia o en las llamadas «reglas de fe», que surgen entre finales del siglo II e inicios del siglo III. La fe en el único Dios se expresa en el primer artículo. La confesión de fe en Dios Padre como primer artículo del credo hay que situarla en el contexto de la respuesta del cristianismo al dualismo gnóstico. Frente a una comprensión de la revelación que separa al Dios invisible, el Padre del Nuevo Testamento, y el Dios creador del Antiguo Testamento, las primeras confesiones cristianas afirman sin dudar el monoteísmo y la unicidad de Dios. Esta es la razón por la que en estas primeras fórmulas de fe aparecerán unidas la expresión Dios Padre y Creador. Sólo existe un único Dios que es Padre, Señor y soberano de todo, creador de todas las cosas. Dios es inefablemente único. Así lo expresa uno de los grandes autores cristianos que trató de responder a este desafío: «Dios creador hizo todas las cosas por su propia y libre decisión, sin que nadie le empujara a ello; pues él es el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre, el único Soberano de todo, el que da existencia a las cosas ¿Cómo podría haber sobre él otra totalidad (*pleroma*), otro principio, otro poder u otro Dios?»⁴⁵.

La gran amenaza que experimentó la fe cristiana en sus comienzos fue el gnosticismo. Un fenómeno complejo que no es sencillo sintetizar en su reali-

⁴³ Cfr. SMITH, M. S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2ª ed., Michigan: Eerdmans, 2002; ID., *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.

⁴⁴ Cfr. BRÜNING, W., «Altes Testament», en ID., *Die Frage des Bösen*, 20-34.

⁴⁵ IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* V,17,1.

dad histórica, aun cuando sí es más fácil determinarlo en su eco en la literatura cristiana. Por un lado, este afirma una distancia infinita entre el Dios invisible e incomprensible y la realidad material. Hasta tal punto se da esta distancia y extrañamiento que este Dios no puede ser considerado el creador. Con una imagen, que de alguna forma utilizará Ireneo de Lyon en sentido contrario, podemos decir que para esta comprensión el Dios Padre que está por encima de todo, invisible, eterno, incomprensible, no puede “manchase sus propias manos” en la obra de la creación. Mientras que el Dios verdadero y eterno se queda lejos en su trascendencia, es otro dios, un dios extraño, un dios malo, un dios menor, quien realiza la obra de la creación. Desde esta polaridad se explica el dualismo de toda la realidad: cuerpo-alma; materia-espíritu; maldad-bondad; tierra-cielo; condenación-salvación y se soluciona al menos de forma aparente una cuestión que a los hombres siempre nos trae de cabeza: el origen del mal.

¿Pero si esto fuera así, cuál sería la consecuencia? La imposibilidad de comunicación real entre Dios y nosotros; así como el sentimiento de extrañamiento y orfandad del hombre en el mundo. Cuando la fe cristiana confiesa que cree en un único Dios Padre, creador de todo, afirma que la relación entre Dios y el mundo, sin confundirlos, es una relación verdadera y real. Y por esta razón, el hombre puede vivir con una confianza radical en el mundo. No hay que huir de él para salvarse, sino que la salvación, como comunión personal con Dios, se inicia y acontece *en* el mundo, aunque no se agote en él. En sentido fuerte, en sentido ontológico, no hay realidades extrañas, poderes malévolos, fuerzas oscuras que puedan poner en entredicho el *poder bondadoso y creador* de Dios. El mal y la oscuridad existen, pero si no están en el origen como una fuente propia frente al Dios creador, tampoco estarán al final como última palabra de la vida humana y de la historia del mundo. Si Dios está en el origen de todo como único principio, él será también el único final: como comunión ganada (cielo) o como comunión perdida (infierno).

La fe cristiana en su primer artículo matiza aún más. No creemos en Dios como principio y origen absoluto pensando en él como una fuerza o energía impersonal. En el origen está Dios Padre, es decir, un Dios personal que es libertad y amor en su vida divina y desde esta otorga vida, amor y sentido a toda la realidad que surge de él. Este Dios Padre crea, conserva y conduce providencialmente la realidad salida de sus manos. Dios no abandona la obra de sus manos, sino que, con ellas, con el Hijo y el Espíritu, la sostiene, la conserva,

la guarda y la llevará a su perfección. En el origen de todo está el Amor personal y libre (Padre), generador de Alteridad (Hijo) y de Comunión (Espíritu). Desde este ser donación incomprensible podemos pensar su relación con las criaturas. Dios es creador como amor omnipotente.

El atributo *omnipotente*, como ya hemos dicho, surge en este contexto en las primeras confesiones de fe para afirmar que nada está fuera del alcance del poder de Dios. Toda la creación proviene de él y es fruto de su amor. Este atributo está muy cerca de lo que se quiere decir con la expresión de que la creación fue hecha de la nada (*creatio ex nihilo*). Toda la realidad proviene del amor de Dios (*creatio ex amore*). La visión que se quiere erradicar es todo posible dualismo maniqueo, para excluir que la creación o parte de ella procediera de un principio malo que quedase fuera del dominio y, por ende, de la responsabilidad de Dios. La solución del dualismo es sutil, pues con él se quiere responder, en el fondo, al problema irresoluble de la relación entre unidad y pluralidad, y sobre todo a la acuciante cuestión de la existencia del mal en el mundo. El Dios bueno no es responsable de ese mal, sino su contrincante. La solución es sencilla, pero las consecuencias serían inmensas, para la fe en Dios y para comprender la realidad de las criaturas.

Cuando aplicamos este atributo a Dios no hay que entenderlo como un poder arbitrario y abstracto contra la criatura y la estructura de la creación, sino más bien como un poder personal que otorga espacio a la libertad del hombre en la creación, aceptando así también la posibilidad del mal y el sufrimiento de sus criaturas. Otorgar espacio y aceptar los límites es la forma de ejercicio de la omnipotencia amorosa de Dios y el reverso desgraciado de la vocación al amor a la que Dios ha llamado a su creación. Hay que afirmar claramente que el Dios revelado en la Escritura, el Dios de Jesucristo, no quiere el dolor ni el sufrimiento de sus criaturas. Él nos ha creado para la felicidad, es decir, para comunicarnos su amor y su vida en plenitud y él con su omnipotencia es el garante último de este proceso. Pero entonces, ¿por qué Dios permite que suframos? ¿Por qué permite el sufrimiento del inocente?

Para responder a esta cuestión debemos pensar en la acción creadora de Dios. La creación como realidad distinta de Dios es libre y finita; así la ha querido su Creador, pues si no fuera así no podría haber una verdadera comunicación entre Dios y la criatura. Instaurada de esta manera la relación entre ambos, Dios respeta la libertad de su creación, contando con los límites de ésta, e incluyendo aquí la posibilidad del mal. El mal no es necesario a la estructura de la creación, aunque tenga en ella su condición de posibilidad. La

finitud es la condición de posibilidad del mal, aunque no se identifica con él⁴⁶. El mal no está necesariamente vinculado a la creación contingente y finita. Al menos, hipotéticamente hablando, podría haberse dado una creación sin la presencia del mal. Si este existe, es el resultado de la libertad del hombre en conjugación con la contingencia de la creación. Su origen es un hecho situado en la historia que como germen va experimentando un crecimiento y desarrollo tal que provocará la aparición de formas nuevas de mal y con consecuencias cada vez más desastrosas.

Como hemos visto más arriba, para la Sagrada Escritura hay una relación evidente entre el origen del mal y el pecado del origen (Gn 3) que desembarcará en la doctrina del pecado original. Pero, dada su complejidad y la necesidad de explicar esta doctrina de una forma que excede los límites de este artículo, me limito a señalar algunas tesis fundamentales: 1. La base fundamental para esta doctrina está en la afirmación de la solidaridad radical del ser humano en el pecado y el mal (Adán) y en la gracia y el bien (Cristo). Lo que hace uno repercute en el resto de la humanidad (todos); 2. Hay una necesidad universal de redención desde Adán; 3. La redención para todos los hombres es realizada gratuitamente por Cristo, nuevo Adán; 4. El pecado y el mal que conlleva es una situación que no ha sido querida por Dios, ni forma parte de la naturaleza humana, sino que acontece en la historia, por más que sea difícil determinar cuándo y dónde sucedió en el proceso concreto de hominización, repercutiendo en la totalidad de los seres humanos por el principio de solidaridad; 5. El modo concreto de aparición, más allá de la afirmación esencial de su historicidad, y su forma de transmisión (herencia-generación) no forman parte del dogma; 6. La teología actual aboga por abandonar la comprensión hereditaria transmitida por la vía de la generación presente en la tradición agustiniana y por interpretarlo, con diversos matices, como «privación de la comunicación de la gracia querida por Dios»⁴⁷.

Contrariamente a lo que pueda parecer, la doctrina del pecado original no parte de una comprensión pesimista del ser humano, sino que es la solución realista (anti pelagiana) y esperanzada (anti gnóstica) a la experiencia del mal que anida en la raíz del ser humano y se extiende sobre todos los hom-

⁴⁶ Cfr. TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, 114-116; CASTELAO, P., *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023, 84-85.

⁴⁷ Cfr. LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: BAC, 1993, 113-131.

bres y toda la creación. El mal no es necesario, ni es el destino de la vida humana. Cuando la Sagrada Escritura lo muestra en su origen vinculado a un acto libre del hombre (pecado), lo que nos dice es que no estamos destinados a padecerlo como un *fatum*, sin sentido y sin salida, sino que puede ser vencido en su raíz, como precisamente nos manifiesta la historia de Jesucristo: «Si por la desobediencia de un solo hombre quedaron hechos pecadores todos los demás, así también por la obediencia de uno solo quedarán hechos justos todos los demás... donde aumentó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,19-20).

b) *Un Dios por nosotros: el mal asumido en Cristo*

Desde una perspectiva cristiana, la relación de Dios con el mal tiene que ser comprendida desde la persona y el acontecimiento de Jesucristo. Si Dios se ha arriesgado a realizar una creación así es porque, a su vez, ha decidido asumir él mismo los riesgos y las consecuencias de esta libertad creada y finita en la persona de su Hijo (encarnación-cruz). Así, desde dentro del dolor y del sufrimiento de los hombres al cargar con la cruz, lo ha querido transformar y vencer. Primero de forma incipiente e incoada en la historia mediante la resurrección de su Hijo y, en segundo lugar, de manera definitiva en la consumación escatológica, cuando una vez derrotado el último enemigo, Dios sea todo en todos (cfr. 1 Cor 15,28). La relación de Dios y el mal no se ilumina exclusivamente desde la relación de Dios creador omnipotente con su obra creadora en el acto de la creación, sino en la encarnación redentora.

Dios no se sitúa a distancia respecto a la realidad creada por él, sino que de forma solidaria asume los límites y avatares del dinamismo de la creación y de la historia humana. Su encarnación no es aparente, sino real, dejándose afectar por la limitación humanas e incluso por el poder del pecado y la influencia del mal. La encarnación no se ha realizado en un mundo idílico y paradisiaco. No se trata de una asunción abstracta de una naturaleza humana, sino de la inserción del Hijo de Dios en la historia humana, en una creación dañada por el pecado y afectada por el mal. Así, Pablo afirma que el Hijo ha sido enviado por el Padre en una «carne semejante a la del pecado y en vistas al pecado» (Rm 8,3). No porque él haya cometido pecado, sino porque ha asumido en él, en su carne, la realidad y los efectos del pecado, hasta el punto de que puede llegar a decir que «fue hecho pecado» (2 Cor 5,21) o que él mismo «se hizo maldición» (Gal 3,13), para que los hombres, que viven bajo el reino

del pecado y la maldición de la ley, reciban la justicia salvífica de Dios y su bendición vivificadora.

La relación de Jesús con el mal es un dato incontestable de los relatos evangélicos. Si nos fijamos en el primero de ellos, el evangelio de Marcos, Jesús aparece en confrontación y combate contra él desde el inicio de su ministerio. Ya en el relato de las tentaciones el evangelista nos ofrece una primera escena donde aquel que ha sido ungido por el Espíritu y señalado como Hijo querido de Dios Padre tiene que enfrentarse al Tentador (Mc 1,9-12). Los otros dos evangelistas, Mateo y Lucas, nos han ofrecido una narración más detallada de este encuentro, donde de forma sucesiva el Hijo de Dios va venciendo cada una de las tentaciones. Lucas añade al final, «acabadas las tentaciones, el diablo se alejó de él hasta el tiempo propicio» (Lc 4,13), indicando así que toda la vida y el ministerio de Jesús se haya bajo el combate del Maligno.

Efectivamente, uno de los datos más significativos de la vida de Jesús narrada en los Evangelios es su actividad sanadora y taumatúrgica. Los milagros y los exorcismos de Jesús revelan su combate contra las fuerzas del mal, mostrando que el Reino y la Soberanía de Dios realmente ha llegado en medio de los hombres. En fuentes literarias helenísticas y judías de su tiempo se mencionan varios curanderos, entre los que destaca el conocido Apolonio de Tiana, de los que se dice que llevaban a cabo acciones sanadoras. Sin embargo, lo que les interesa a los evangelistas es la conexión de estos milagros y exorcismos con la llegada del Reino de Dios: «Si yo expulso los demonios por el espíritu de Dios es que el Reino ha llegado a vosotros» (Mt 12,28). En palabras del exégeta Joel Markus: «Jesús no es un exorcista ordinario que emplea técnicas de escuela para dominar a los espíritus, sino que se presenta más bien como el signo y el agente del reino escatológico»⁴⁸. Nuevamente el evangelista Lucas, esta vez, en Hechos de los Apóstoles, sintetiza la actividad de Jesús, el Ungido por el poder del Espíritu, de esta forma: «pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38).

No obstante, la forma más radical y nueva de Jesús de combatir el mal es siendo alcanzado por él y vencéndolo al padecerlo en su propia persona. El evangelista Mateo pone de relieve que esta actividad taumatúrgica y sanadora de Jesús ha de quedar en la penumbra en orden al cumplimiento de la profecía de Isaías del Siervo elegido sobre quien reposa el Espíritu, sin disputar, ni

⁴⁸ MARKUS, J., *El Evangelio según Marcos (Mc 1-8)*, Salamanca: Sígueme, 2010, 210-211.

gritar (Mt 12,15-22). Siguiendo esta lógica presente en los diversos poemas del Siervo de Yahvé el autor de la 1 Pe afirma que esta acción de sanar es realizada por Jesucristo a través de sus heridas, cargando con los pecados y las culpas de los hombres, expresión del poder del mal: «sus heridas las que nos han curado» (1 Pe 2,25). La traición de Judas, entrando el diablo en él, es el comienzo de su pasión y muerte (Lc 22,3). Aparentemente el poder del mal parece que se enseñorea de todo, hasta derrotar al Mesías, aquel que antes lo había rechazado en las tentaciones y vencido en los exorcismos. Es la victoria del poder de las tinieblas, donde «la oscuridad cubre toda la tierra» (Mc 15,33). Sin embargo, es ahí, en el momento de mayor debilidad y flaqueza, donde Jesús quiebra para siempre el poder del mal. Como expresó años más tarde Agustín de Hipona, Cristo es el vencedor, como víctima⁴⁹. Matado por la muerte, como expresión del poder del mal, mató a la muerte. No solo al darnos ejemplo de comportamiento libre y amoroso ante el sufrimiento injusto, sino como causa de salvación del pecado, del mal y de la muerte, por ser precisamente la muerte única y singular del Hijo de Dios.

Este acontecimiento único de salvación que remite a la muerte de Cristo por nosotros (Rm 4,25) por el que somos rescatados del poder del pecado y somos conducidos a la filiación adoptiva (Gal 4,4-6) ha sido comprendido ya en el Nuevo Testamento y después por la teología cristiana por innumerables metáforas e imágenes tomadas de la vida social (reconciliación, perdón, satisfacción), de las transacciones comerciales (rescate, cancelación de deudas), del mundo sanitario (curación, sanación), de la experiencia religiosa (sacrificio, alianza, martirio), de la vida política (morir por). Todas ellas pretenden iluminar un hecho que sobrepasa toda racionalidad y comprensión y que va más allá de cualquier imagen o categoría interpretativa⁵⁰. La salvación realizada y otorgada gratuitamente por Dios en la persona de Cristo y la donación del Espíritu como superación de situaciones negativas (destino, pecado, mal, muerte) y como plenitud al que es conducida la criatura junto con toda la creación (filiación, comunión, recapitulación, vida eterna) se dice de muchas maneras⁵¹. La pregunta que ha guiado la reflexión soteriológica de la gran tradición eclesial sobre el *porqué* de la encarnación y muerte del Hijo de Dios no es sino la

⁴⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* X, 48: «Pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor, quia victima».

⁵⁰ SESBOÛÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, vol. I., Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990, 120-124.

⁵¹ CORDOVILLA PÉREZ, A., *Teología de la salvación*, Salamanca: Sígueme, 2019, 27-36.

expresión del asombro y agradecimiento ante la acción redentora de Cristo por nosotros⁵².

Esta acción salvífica es universal, ya que como recuerda la doctrina de la Iglesia siguiendo el testimonio de la Sagrada Escritura es que «Cristo murió por todos»⁵³ (cfr. Rm 8,32). Ahora bien, esta acción salvífica universal, libre y gratuita, ha de ser recibida y acogida en la fe por cada uno de los hombres (Rm 3,21-25). La participación en este acontecimiento salvífico se realiza de forma ordinaria a través de la vida sacramental, especialmente del bautismo y de la eucaristía, así como de la vida moral a través de las obras de justicia, como han puesto de relieve de forma constante los Padres de la Iglesia. Sin olvidar que por medio de la acción de la gracia invisible en el corazón de todo hombre Dios «por medio del Espíritu ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido solo por Dios, sean asociados a este misterio pascual»⁵⁴.

c) *Un Dios en nosotros: el camino hacia la victoria del mal en el Espíritu*

Esta lectura de la cruz de Jesús como asunción del mal en su propio cuerpo y la victoria sobre su poder a través de la pasión solo es posible realizarla desde la luz de la resurrección de Cristo gracias a la acción del Espíritu, primero en él (Rm 8,3) y luego en nosotros (Rm 8,11). Si en un sentido es verdad aquello que expresó Dietrich Bonhoeffer de que «solo el Dios sufriente puede ayudarnos»⁵⁵, criticando la idea de un *deus ex machina* y remitiendo a la debilidad y el sufrimiento del Dios de la Biblia, no es menos cierto que esto es así porque la última palabra de Dios es su acción transformadora a través de la *dynamis* del Espíritu Santo. Es el Padre creador todopoderoso, el Hijo encarnado que asume nuestra debilidad y el Espíritu que transfigura quien realmente puede salvarnos. Ya hemos visto más arriba, como los exorcismos de Jesús, expresión de su combate contra el mal, son realizados gracias a la acción y a la fuerza del Espíritu anticipando así la victoria de la soberanía divina y la llegada del reino de Dios (Mt 12,28). No es, por lo tanto, extraño que la victoria última de Dios sobre el mal esté también vinculada a la acción del Espíritu.

⁵² GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* 45, 22; ANSELMO DE CANTERBURY, *¿Por qué Dios se ha hecho hombre?*, en *Obras completas* I, Madrid: BAC, 2008, 741-891. Cfr. CORBIN, M., «La nouveauté de l'incarnation», en *L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury*, vol. III, Paris: Du Cerf, 1986, 15-163.

⁵³ *Gaudium et Spes* 22.

⁵⁴ *Gaudium et Spes* 22.

⁵⁵ BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Salamanca: Sígueme, 2004, 253.

Al crear Dios no instauro sobre la creación una pura relación de alteridad que distingue, separa y mantiene a salvo cualquier tipo de unión entre ambos. La creación es pensada en una perspectiva encarnativa, es decir, que alcanza en la encarnación del Hijo de Dios, recapitulando lo humano y lo divino, su cima y su sentido. Más aún, gracias a la acción del Espíritu podemos decir que esta creación está animada y sostenida por el espíritu de Dios, dando consistencia a toda la realidad, uniéndose a su anhelo de progreso y conduciéndola a la meta y perfección para la que había sido creada. Algunos Padres prenicenos se refieren a esta acción de la Sabiduría y del Espíritu como una acción cosmética en la obra creada por el Hijo desde el beneplácito del Padre. El Padre realiza libremente el proyecto creador; el Hijo lo realiza, plasmando la realidad creada; el Espíritu la adorna y perfecciona (*kosmein*) llevándola a su consumación. En palabras de Ireneo de Lyon «El Verbo es quien pone la base... y el Espíritu es quien procura la forma y la belleza»⁵⁶.

No está lejos esta idea de la pneumatología paulina que tiene claramente una perspectiva escatológica, tanto para referirse al destino del creyente como al de toda la realidad creada⁵⁷. El conocido texto de Rm 8,14-27 es un excelente ejemplo de la convicción que tiene el apóstol sobre esta acción del Espíritu en la creación, uniéndose, por un lado, a su dolor y al sufrimiento de los creyentes, pero, a la vez, haciendo posible el surgimiento de la nueva creación. Algunos autores contemporáneos, en diálogo con las ciencias modernas, han visto en esta relación una especie de «kénosis del Espíritu»⁵⁸ en analogía a la kénosis del Hijo realizada en el acontecimiento de la encarnación y muerte (Flp 2,6-8). Más allá de la pertinencia o no de este concepto, se hace evidente en la tradición cristiana que el Espíritu está presente en la creación desde sus orígenes (Gn 1,2) hasta su consumación (Ap 22,17). No le resulta fácil a la teología contemporánea en diálogo con las ciencias y otras disciplinas pensar en

⁵⁶ IRENEO DE LYON, *Epideixis* 5; cfr. *Adversus Haereses* III,24,2; IV,38,3. En el texto de HIPÓLITO, *Contra Noeto* 10,3 los especialistas discuten si en este caso Sabiduría se refiere a Cristo o al Espíritu. Cfr. IPPOLITO, *Contra Noeto*, a cura di SIMONETTI, M., Bologna: EDB, 2000, 171-173, 229-231. Simonetti afirma que aquí Hipólito, en línea con Justino y Atenágoras, se refiere al Cristo-Logos que crea la materia y al Cristo sabiduría que la embellece y la perfecciona.

⁵⁷ Cfr. FEE, G., *God's empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

⁵⁸ DABNEY, L., *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997; THIEDE, W., *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*, Salamanca: Sígueme, 2008, 263-288; MOLTSMANN, J., «God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World», en POLKINGHORNE, J., *Creation as Kenosis*, Grand Rapids: SPCK, 2001, 137-151; esp. 148-151.

la forma concreta de la naturaleza y la acción del Espíritu. Algunos autores ya citados anteriormente, en esta línea de la kénosis, hablan de autolimitación, de vacío, de crear espacio como acción del Espíritu en la realidad creada, recordando también de alguna forma el significado etimológico de la palabra en lengua hebrea. Otros, siguiendo la filosofía clásica, ya desde Platón en el *Ti-meo*, que consideraba al espíritu como el alma que mantenía unido a todo el universo (*anima mundi*), le otorgan una acción más dinámica y activa, siendo el agente del proceso evolutivo del mundo, aun sin confundirlo con la realidad mundana⁵⁹. Sea cual sea la imagen preferida, una más pasiva y negativa y otra más activa y positiva lo importante es subrayar esta presencia del Espíritu por la que Dios se hace presente y actúa en el mundo, alentándolo, conservándolo y conduciéndolo a su plenitud.

Dios no abandona a la creación, ni a sus criaturas, a la caducidad y a la esclavitud de la corrupción, sino que en el Espíritu se une a los gemidos de la creación que sufre los dolores de parto por la nueva creación y a los gemidos de aquellos que en su interior anhelan la plena liberación. La salvación realizada en Cristo es en esperanza; y el Espíritu, como sello, garantía y prenda de la herencia prometida como hijos y herederos, hace posible vivir ya esa salvación de forma anticipada, mientras conduce la obra de la salvación a su consumación escatológica, hasta que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28).

Es aquí donde el mal tendrá una respuesta última y definitiva por parte de Dios. Con anterioridad a este final, todas son visiones provisionales. La teodicea cristiana no puede limitarse a preguntar por la relación entre Dios y el mal desde la relación instaurada en la creación (diferencia-alteridad); tampoco desde la relación establecida en la encarnación y muerte (unión), sino ante todo desde esta perspectiva escatológica que nos ofrece la pneumatología (comunión en la alteridad) haciendo posible que de alguna forma podamos ver anticipadamente la victoria final de Dios sobre el poder del mal.

CONCLUSIÓN: «ABBA, LÍBRANOS DEL MAL»

La oración cristiana del padrenuestro manifiesta claramente cómo trata la teología la cuestión del mal. En primer lugar, no lo elude. Sabe y conoce la densidad que tiene en mal golpeando y amenazando la vida cristiana. Por eso el creyente se vuelve a un Dios que es Padre, pues no es cualquier dios al que

⁵⁹ EDWARDS, D., *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Estella: Verbo Divino, 2008.

la teología cristiana se remite. El famoso dilema o aporía de Epicuro pone de relieve que, en la pregunta central de la teodicea clásica y moderna, la cuestión decisiva nos conduce a la identidad de Dios. Quién y cómo es el Dios que se revela en su relación con el mal. De aquí que la expresión *Abba* (Padre), revelada desde la experiencia concreta de Jesús es fundamental para la teología cristiana. Su poder creador y omnipotente no puede ser entendido en el sentido de un poder absoluto, sino de un poder personal y salvador desvelado en su ultimidad en la revelación de Jesucristo. Finalmente, lo decisivo en esta expresión es la petición “líbranos”, pues muestra claramente que el mal es contemplado desde la perspectiva soteriológica. Esta es la afirmación fundamental que hemos afirmado desde el inicio. Ni la ponerología, ni la teodicea son las palabras propias de la teología respecto de la cuestión del mal, sino la soteriología. Solo desde ella podemos mirar esta realidad de suyo irracional e incomprendible desde la lógica de la fe, no para justificarla, sino para luchar contra ella, para vencerla. Con esa esperanza y hacia esa bienaventuranza, libre del mal, camina el ser humano desde la fe en el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, en *Obras completas*, vol. II, 8ª ed., Madrid: BAC, 1991.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni*, en *Obras completas*, vol. III, 5ª ed., Madrid: BAC, 2009.
- ANSELMO DE CANTERBURY, *De la caída del demonio*, en *Obras completas I*, Madrid: BAC, 2008, 592-679.
- ANSELMO DE CANTERBURY, *¿Por qué Dios se ha hecho hombre?*, en *Obras completas I*, Madrid: BAC, 2008, 741-891.
- BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión*, Salamanca: Sígueme, 2004.
- BRÜNING, Ch. y VORHOLT, R., *Die Frage des Bösen. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg: Echter Verlag, 2018.
- CASTELAO, P., *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023.
- COLPE, C., «Religion und Mithos im Altertum», en SCHMIDT-BIGGEMANN, W. y COLPE, C. (hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, 3ª ed., Berlin: Suhrkamp, 2016, 13-16.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Fe cristiana y demonología» (26 junio 1975), en SCOLA, A. (ed.), *Sectas satánicas y fe cristiana*, Madrid: Palabra, 1998, 79-120.
- CORDOVILLA PÉREZ, A., *Teología de la salvación*, Salamanca: Sígueme, 2019.
- DABNEY, L., *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997.
- DALFERTH, I. U., *Malum. A Theological Hermeneutics of Evil*, Eugene: Cascade Books, 2022, ebook.
- DALFERTH, I. U., *El mal. Un ensayo sobre el modo de pensar lo inconcebible*, Salamanca: Sígueme, 2018.
- DIONISIO AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di SCAZZOSO, P. y BELLINI, E., Milano: Bompiani, 2009.
- EDWARDS, D., *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Estella: Verbo Divino, 2008.
- EPICURO, *Obras*, edición de M. JUFRESA, Barcelona: Tecnos, 2005.

- FEE, G., *God's empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- FISCHER, G., *Genesis 1–11*, Freiburg: Herder, 2018.
- GESCHÉ, A., *El mal*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «La relación de Cristo con el mal», en ID., *Fundamentos de cristología II*, Madrid: BAC, 2006, 307-372.
- GOWAN, D. E., *From Eden to Babel*, Edinburgh: Eerdmans, 1988.
- GREGORIO DE NISA, *Discours catéchétique* (Introduction, traduction et notes par WINLING, R.), Paris: Du Cerf, 2000.
- HÄRING, H., *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- IPPOLITO, *Contro Noeto*, a cura di SIMONETTI, M., Bologna: EDB, 2000.
- IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, edición preparada por ROMERO POSE, E., Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- IRENEO DE LYON, *Contre les hérésies*, edición de ROUSSEAU, A. (Sources Chrétiennes 100, t. 1-2; 152-153, 210-211, 263-264, 293-294), Paris: Éditions Du Cerf, 1965-1982.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Barcelona: Alianza Editorial, 1991.
- KREINER, A., *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Barcelona: Herder, 2007.
- LACROIX, M., *Le mal*, Paris: Flammarion, 1998.
- LACTANCIO, *La obra creadora de Dios. La ira de Dios*, edición de CABALLERO GONZÁLEZ, M., Madrid: Ciudad Nueva, 2014.
- LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: BAC, 1993.
- LÜKE, U., *El mamífero agraciado por Dios. Evolución – Conciencia – Libertad*, Salamanca: Sígueme, 2018.
- MARKUS, J., *El Evangelio según Marcos (Mc 1–8)*, Salamanca: Sígueme, 2010.
- MOLTMANN, J., «God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World», en POLKINGHORNE, J., *Creation as Kenosis*, Grand Rapids: SPCK, 2001, 137-151.
- PITTA, A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano: Paoline, 2001.

- PLOTINO, *Enéadas* I-II, edición de IGAL, J., Madrid: Gredos, 1982.
- RODRÍGUEZ ROCA, J. A., «Satanás, la realidad del mal y la fe cristiana», *Razón y fe* 237 (1998) 181-195.
- SCHÄFER, Ch., *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, W., «Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen», en SCHMIDT-BIGGEMANN, W. y COLPE, C. (hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, 3ª ed., Berlin: Suhrkamp, 2016, 7-12.
- SESBOÛÉ, B., *Jesucristo el único mediador*, vol. I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- SMITH, M. S., *The Early History of God. Yabweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2ª ed., Michigan, 2002.
- SMITH, M. S., *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- THIEDE, W., *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*, Salamanca: Sígueme, 2008.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo II, 3ª ed., Madrid: BAC, 2010.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Madrid: Trotta, 2011.
- VANHOOZER, K., *Re-mithologizing Theology: Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Salamanca: Sígueme, 1982.
- WENIN, A., *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Salamanca: Sígueme, 2009.

JOSEPH RATZINGER,
EN EL 25º ANIVERSARIO
DE SU NOMBRAMIENTO
COMO DOCTOR *HONORIS CAUSA*
POR LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

