

EL MISTERI DEL MAL: EL REBUIG A L'ALIANÇA DE DÉU

Francesc TORRALBA

Adreça: Pg. Sant Gervasi, 47
Torre Tamarita
08022 BARCELONA

E-mail: francesctr@blanquerna.url.edu

Resum

L'article té l'objectiu de plantejar la qüestió del mal a la llum dels textos del Concili Vaticà II. Sense voluntat de ser exhaustiu, pretén mostrar les diferents discussions teològiques que aquesta controvertida qüestió de la teodicea ha suscitat en alguns teòlegs rellevants del segle xx.

Paraules clau: Mal, sofriment, teodicea, justícia.

Abstract

The goal of this article is to examine the question of evil in the light of the texts of Vatican II. Without intending to be exhaustive, it seeks to show the different theological discussions that this controversial question of theodicy sparked among certain significant theologians of the 20th century.

Keywords: *Evil, suffering, theodicy, justice.*

1. LA QÜESTIÓ DEL MAL EN GS

Els textos del Concili Vaticà II que es refereixen a la controvertida qüestió del mal es poden localitzar, en gran part, a *Gaudium et Spes*. Mereix una especial atenció el tractament que s'hi dona a aquesta difícil qüestió i la novetat que suposa respecte a la tradició teològica.

Com veurem, l'enfocament parteix del següent esquema: Déu crea el món, el món és bell i bo, una unitat harmònica volguda per Déu, estableix una aliança d'amor amb l'ésser humà, però l'ésser humà, la criatura lliure i conscient del món, exerceix la seva llibertat de tal manera que altera l'ordre inicial i hi irromp l'excés, la desmesura, el mal. Podem llegir:

L'home, constituït per Déu en estat de justícia, per persuasió del Maligne, ja des del començament de la història, va abusar de la seva llibertat, alçant-se contra Déu i volent atènyer el seu fi fora de Déu. Tot i conèixer Déu, no el van glorificar com Déu, sinó que es va enfosquir el seu cor ignorant i van servir la criatura més que no pas el Creador. El que coneixem per Revelació divina concorda amb la mateixa experiència. Ja que l'home, examinant el seu cor, es descobreix inclinat també al mal i submergit en infinitat de mals, que no poden provenir del seu Creador bo. Negant-se sovint a reconèixer Déu com principi seu, ha trencat també l'ordenació deguda al seu fi últim i alhora tot el seu ordenament envers ell mateix, envers els altres homes i envers totes les coses creades.¹

L'ús indegut de la llibertat humana causa la pèrdua de l'ordre del Creador. Aquesta correlació entre el mal i l'ús indegut de la llibertat humana està present en la tradició teològica, des dels Pares grecs i llatins, passant per sant Agustí fins al mateix sant Tomàs d'Aquino. En aquest punt, doncs, el Concili Vaticà II es manté plenament fidel a la tradició teològica.

Aquesta afirmació no és estranya, perquè en l'antropologia filosòfica latent al Concili, l'ésser humà és un *ens capax libertatis*, capaç de bé, però també capaç de mal. La inclinació al mal és present en l'ésser humà. No és una antropologia de signe rousseaunià, però tampoc sucumbeix a la innocència postmoderna. El mal forma part de les possibilitats humanes i la història de la humanitat n'és un poderós reflex.

Tampoc no és, però, una antropologia de la negativitat. Hi ha llum i hi ha fosca en la condició humana. Quan l'ésser humà pretén convertir en infinit el que és finit, trenca l'ordre establert, perd de vista la seva condició de fragment del Tot i aleshores hi irromp el mal, que pot adoptar una multiplicitat de for-

1. GS 13.

mes. L'home és un microcosmos, però també una partícula conscient i interdependent del món. El Tot és en el fragment i el fragment és en el Tot. El mal suposa el trencament d'aquest equilibri i el rebuig a l'aliança de Déu oferta a l'home.

Es pot llegir, en GS:

L'home està dividit en si mateix. Per això tota la vida dels homes, individual i col·lectiva, es manifesta com una lluita i, per cert, dramàtica, entre el bé i el mal, entre la llum i les tenebres. Més encara, l'home es veu incapaç de resistir eficaçment per si mateix els atacs del mal, talment que cadascú se sent lligat amb cadenes. Però el Senyor mateix va venir per alliberar i enfortir l'home, renovant-lo interiorment i traient-ne a fora «el príncep d'aquest món» (Jn 12, 31), que el retenia en la servitud del pecat. Però el pecat empetiteix l'home, allunyant-lo de la consecució de la seva plenitud.²

L'home és capaç de bé, però també de mal. Déu ha vingut a alliberar-lo, a salvar-lo, a rescatar-lo de les fosques. Sol, per si sol, no pot atènyer l'alliberament que desitja. Perd la noció de fi, del *telos* de la seva existència i l'ordre del món. Amb tot, la llibertat és un do, una característica essencial de l'antropologia filosòfica d'arrel cristiana.

«L'autèntica llibertat —s'hi pot llegir— és un senyal esplèndid de la imatge divina en l'home.»³ L'home és *capax libertatis*. No està determinat de bell antuvi, no està fatalment arrossegat a fer el bé, ni tampoc a fer el mal. És cridat a donar-se, perquè la lògica del do és constitutiva del seu ésser, però es resisteix a donar-se per causa de l'*ego* que l'atrapa a dins del seu ésser.

Es pot llegir, a GS: «La llibertat de l'home, ferida pel pecat, no pot fer plenament activa aquesta ordenació a Déu si no és amb l'ajuda de la gràcia de Déu. Però cadascuna haurà de donar compte de la pròpia vida davant el tribunal de Déu, segons hagi obrat el bé o el mal.»⁴

Déu no és la font del mal. Només pot ser la font del bé, de la bellesa, de la unitat, de la reconciliació. La fragmentació, la dispersió, el mal del món són causats per l'ús indegut de la llibertat. Déu crea un ésser humà amb capacitat d'obrar d'aquesta manera, perquè construeix un ésser lliure, però es revela per a potenciar-ne l'alliberament, per a conduir-lo a la Terra Promesa, per a salvar-lo de les ombres, per a fer-li conèixer el Regne.

2. *Ibidem*.

3. GS 17.

4. *Ibidem*.

La màxima expressió del mal en el món és la mort. La mort és un *factum* de la vida, però no és desitjada ni anhelada per Déu, perquè el Déu de la Bíblia és un Déu de la vida, que infon la vida, vetlla per la vida i potencia la vida. La mort hi irromp com conseqüència del mal; n'és la màxima expressió i tenyeix de misteri la condició humana i obre un munt d'interrogants respecte al destí final de la criatura humana.

«L'enigma de la condició humana —es llegeix, en GS— resulta màxim davant de la mort. L'home és torturat no sols pel dolor i per la progressiva dissolució del cos, sinó, també i molt més, pel temor de l'extinció perpètua. Però pensa rectament, guiat per l'instint de la seva raó, quan detesta i rebutja la total ruïna i la desaparició definitiva de la seva persona. La llavor d'eternitat que porta en ell, perquè és irreductible a la sola matèria, es revolta contra la mort. Tots els esforços de la tècnica, per molt útils que siguin, no aconseguen apaivagar l'angoixa de l'home: la prolongació d'una longevitat biològica no li pot satisfer el desig d'una vida ulterior que es troba ineluctablement arrelada en el seu cor.»⁵

La mort és la màxima expressió del mal. No és volguda per Déu. El Déu de Crist és el Déu de la vida, font d'unitat i de bé. La mort tenyeix d'enigma la vida humana i hi irromp. Hi ha un anhel en l'ésser humà contra la mort, contra la possible extinció definitiva del seu ésser. Es revolta en pensar que el seu ésser tendeix al no-res, que està fet per a morir. Hi ha una llavor d'eternitat en l'ésser humà, quelcom que no està sotmès al pas del temps, al fluir dels dies i, justament, per aquest motiu, es revolta, perquè la mort violenta la seva naturalesa. Aquesta llavor d'eternitat (*semen aeternitatis*) colgada en ell és l'Esperit de Déu, la presència de l'eternitat en el temps.

L'escàndol que el mal causa en el món és un dels principals arguments de l'ateisme contemporani. El Concili Vaticà II fa referència a aquest ateisme que neix de la protesta legítima contra el mal i que té clares ressonàncies en el Llibre de Job.

S'hi pot llegir: «L'ateisme, a més, sorgeix no rarament, sia d'una violenta protesta contra el mal en el món, sia d'una certa característica del mateix absolut atribuïda indegudament a alguns béns humans, de tal manera que fins són tinguts per Déu.»⁶

L'ateisme de protesta té, com argument principal, el mal en el món, però no qualsevol mal, no el que pateix el botxí, el culpable, el qui ha comès un

5. GS 18.

6. GS 19.

crim, sinó el mal dels innocents. És el mal dels innocents, el que activa l'ateisme de protesta, la rebel·lió contra un Déu omnipotent i summament bo.

La vivència del sofriment immerescut i injust constitueix un argument contra la fe en Déu molt més fort, en el pla existencial, que tots els basats en la teoria del coneixement i de la ciència, en la crítica de les religions i de les ideologies. Representa la roca sobre la qual s'assenta bona part de l'ateisme, però no solament del segle XX i XXI, sinó de l'ateisme desenvolupat al llarg de la història d'Occident.

Aquest argument, però, no és nou en la història de les idees. Epicur, per exemple, el formula amb gran èmfasi: o Déu vol extirpar el mal i no pot i, aleshores, no és omnipotent, ni Déu, o bé pot extirpar-lo i no vol i, aleshores, és malvat, en el fons, un dimoni, o bé no pot ni vol, la qual cosa condueix a les dues conclusions anteriors.

L'argument torna a aparèixer en l'obra del pensador anglosaxó i empirista David Hume, en *Diàlegs sobre la religió natural*. En *El mite de Sísif*, Albert Camus el reprèn de la manera següent: «O no som lliures i el Déu omnipotent és responsable del mal. O som lliures i responsables i Déu no és omnipotent. Totes les subtileses escolàstiques no han afegit, ni han pres, res al rigor d'aquesta paradoxa.»

En el Concili Vaticà II, no s'ofereix una solució màgica a aquesta tensió. És tractada sota la categoria de misteri, però, alhora, s'obre un fil d'esperança que té el seu fonament en la revelació de Crist mort i ressuscitat. El principal argument d'aquest fil d'esperança rau en el fet pasqual, en què Crist ha vençut la mort a través de la resurrecció i ens convida a creure que tots, en ell i a través d'ell, podem vèncer, també, la mort i el mal.

Es pot llegir, a GS: «Tal és i tan gran, el misteri de l'home, que per als creients és il·luminat per la Revelació cristiana. Per Crist i en Crist, doncs, és il·luminat l'enigma del dolor i de la mort, que, a fora del seu Evangeli, ens esclafa. Crist va ressuscitar, va destruir la mort amb la seva mort i ens va donar la vida a fi que, fets fills en el Fill, clamem en l'Esperit: Abbà, Pare!»⁷

Déu, fidel a la lògica de la donació i de l'alliberament que mou la seva revelació en la història, envia el seu Fill unigènit, Crist. Jesús, plenitud de Déu i de l'home en la història, assumeix el patiment, mor i ressuscita.

7. GS 22.

L'amor venç la mort, l'àgape venç *thanatos*, la qual cosa indica que hi ha motius per a creure que la història acabarà bé, perquè el principi del bé és més fort i resistent que les ombres, que la inclinació al mal que habita al cor de l'home. No hi ha dos principis que lluiten en igualtat de condicions. No és maniqueu, l'esquema que subjau a GS. Hi ha el principi del bé que és enfosquit pel pecat i aquest enfosquiment és la causa del mal.

Així, s'hi diu: «Una lluita àrdua contra els poders de les tenebres omple tota la història universal, lluita que, començada des de l'origen del món, perdurarà fins al darrer dia, tal com el Senyor diu. Inserir en aquest pugna, l'home ha de lluitar sense parar per a adherir-se al bé i només pot obtenir la unitat en si mateix amb grans treballs i amb l'ajut de la gràcia de Déu.»⁸

Viure és lluitar, però la lluita contra les ombres, contra les múltiples manifestacions del mal, no és un combat solitari. L'ésser humà, impulsat per la força de l'Esperit, alimentat per l'esperança de la resurrecció, entra en aquesta lluita amb la confiança que no hi està sol, que el Bé podrà més, que, fins i tot, quan el món sucumbeix a les tenebres, Déu hi és, és allí, colgat en la creu de la història.

Les exploracions teològiques sobre la qüestió del mal en el debat postconciliar es desenvolupen per viaranyes molt complexos. No pretenem esgotar, ni de lluny, la riquesa del tema, ni fer referència a tots els grans autors que, d'una manera o altra, han fet referència a la qüestió de les qüestions en teologia. La possibilitat, o no, d'una teodicea racional és omnipresent en el debat postconciliar. Ens fem parcialment ressò d'ell en aquesta presentació.

2. LES SEMÀNTIQUES DEL MAL

El mal, com el bé, es diu de moltes maneres. Tradicionalment s'ha distingit el mal moral del mal físic, el mal que es fa del mal que es pateix, el mal comès en la falta i el mal experimentat en el patiment.

D'una banda, doncs, hi ha la malícia, la malvolença, però, de l'altra, hi ha la malaltia, el malestar, la dissort. Sant Tomàs oposa així el mal de culpa al mal de pena. Defineix el primer com una deficiència de la voluntat que s'aparta de la regla recta i l'altre com una afecció independent de la voluntat.

El principal problema teològic no és el mal moral causat per una culpa pròpia o aliena. El mal moral és producte de la llibertat humana que, de ser

8. GS 37.

finita, pot fallar. I falla. Tots els mals causats per l'home en el segle xx són abominables. Són una injustícia que clama al cel, un escarni per a la humanitat civilitzada, però no afecten directament Déu, sinó l'ésser humà, perquè són realitzacions humanes. Déu ha creat un ésser *capax libertatis* i la conseqüència d'aquesta creació és la possibilitat del mal.

El problema teològic, doncs, no és tant el mal moral, sinó el mal físic, el patiment de les criatures i el mal no imputable a cap home, el dolor que causen epidèmies, malalties incurables, catàstrofes naturals com, per exemple, terratrèmols i inundacions. No és casual que el terratrèmol de Lisboa (1755) posés sobre les cordes l'optimisme racionalista de la Il·lustració.

El problema teològic rau, però, sobretot, en el mal dels innocents, expressat en el patiment dels nens. No tan sols perquè els nens són personalment innocents, sinó també perquè es troben indefensos enfront del sofriment i no poden reflexionar sobre ell, ni donar-hi un sentit, ni revoltar-s'hi. Per això el sofriment dels nens causa la protesta en l'obra de Fiòdor Dostoievski, però també d'Albert Camus, que se'n fa ressò en la seva coneguda novel·la *La pesta*.

Hi ha però, una altra forma de mal, lligada a aquest, que és el mal d'injustícia. Aquest es defineix precisament com el desequilibri de les faltes i els càstigs i es tradueix en l'escàndol que constitueixen, juntes, la dissort de l'innocent i la prosperitat dels malvats. És el mal que no podem explicar, que s'escapa de la lògica de la retribució.

La justícia consisteix en una determinada equivalència o proporció entre el mal comès i el mal sofert. La vida, però, mostra que aquesta equivalència no sempre hi té lloc i que hi irromp el que Paul Ricoeur anomena el *mal d'injustícia*.

El que resulta d'aquest examen crític és que no existeix, entre el mal que fa la voluntat i el que sofreix el cos, cap relació concebible. Aquesta absència de relació defineix el mal d'injustícia. Ens obliga a parlar de la desproporció, de desmesura, d'excés. El filòsof francès Paul Ricoeur es refereix al fracàs del discurs conceptual en tot intent d'aclariment, a la teologia trencada, i arriba a la conclusió que a la teologia només hi queda una possibilitat: reconèixer que el mal d'injustícia és impossible de ser conciliat amb la justícia de Déu i amb la bondat de la creació.

Aquest mal d'injustícia desperta allò que Jean Nabert, en l'*Assaig sobre el mal* (1955), anomena el sentiment d'allò injustificable. ¿Aquesta injustícia sense mesura no reclama, tal vegada, una justícia que sobrepassi també qual-sevol mesura? La lògica de la retribució no hi serveix i això exigeix repensar Déu i sobretot la justícia i l'amor de Déu.

3. LA QÜESTIÓ DE LA TEODICEA

Se suposa que fou Leibniz el qui va encunyar el terme *teodicea*. La mateixa paraula conté l'essència del nostre problema: com cal conciliar el nostre concepte de Déu amb el concepte de justícia. En el seu opuscle de vellesa *El fracàs de tots els assaigs de teodicea*, Immanuel Kant es fa eco del lament de Job. Considera mentiders els qui, per a justificar el seu sofriment, busquen la seva falta. I conclou, d'aquesta desigualtat entre el mal comès i el mal sofert, l'existència d'un mal d'injustícia.

La figura de Job és pertinent per a la nostra investigació sobretot per la característica principal que la narrativa li atribueix: la seva innocència. La vivència de Job contradiu la doctrina de la retribució representada pels amics de Job, la idea que el sofriment ha d'explicar-se com càstig del pecat. Job protesta, perquè és innocent i només pateix calamitats. No al·lega estar totalment lliure de pecat. Al capdavall és humà, però cap de les tragèdies que pateix no es pot justificar. Ell no ha fet res per a merèixer allò.

La doctrina de la retribució no apareix en el Concili Vaticà II. El mal que pateix l'innocent no és conseqüència del mal que ha fet, perquè justament és innocent. Tampoc no serveix de clau pedagògica, de lliçó perquè obri bé, perquè en ocasions el mal és tan ferotge que no pot obrar, ni bé, ni malament, en el futur, senzillament, perquè no hi és.

La doctrina de la retribució és la principal teoria presentada pels amics de Job, però també n'hi ha una altra, un tema subordinat, que podríem anomenar la teoria de l'educació moral. En una paraula: sofrir és bo per a tu. Felix l'home que Déu castiga, perquè el desperta a la nova vida.

Aquesta teoria conté una certa veritat, però és només una veritat limitada. El sofriment ensenya, però, quan és tan excessiu, tan intens, tan injustificable, quan la seva humanitat comença a ser destruïda, no té cap sentit, referir-se al sofriment amb un sentit ennoblidor del caràcter.

Tant la teoria de la retribució com la de l'educació moral són absents en GS del Concili Vaticà II. En aquestes teories, la imatge de Déu que se'n deriva és molt difícil d'encaixar dins de la noció d'un Déu amor incondicional. Apareix un Déu monstruós que tortura les seves criatures per a perfeccionar-les.

Al substrat de GS hi persisteix la teoria de sant Agustí. Segons John Hick, *Evil and the God of Love*, hi ha dues grans teories sobre el mal: la de sant Agustí i la de sant Ireneu de Lió.

El punt de vista irenià no mira el passat, la caiguda, la mala utilització de la llibertat humana, sinó que mira el futur per a trobar-n'hi una explicació. Déu traurà un infinit de Bé del procés històric del mal. Enlloc de la doctrina

agustiniana que l'home fou creat finitament perfecte i després destruï aquesta llibertat i es va enfonsar en el pecat i la misèria, Ireneu no suggereix que l'home fou creat com criatura imperfecta i immadura que ha de seguir un desenvolupament i un creixement moral i finalment arribarà a la perfecció desitjada pel Creador.

En aquest sentit, el sofriment representa un paper educatiu en la història de l'evolució. Aquesta teoria conté elements de veritat, però no serveix per a explicar el mal excessiu, injustificable, el mal radical que pateix l'innocent. Teilhard de Chardin s'inspira en aquesta tradició ireniana. Tot en la vida ten-deix al Punt Omega.

És una visió esperançada, però que solament pot afrontar les tragèdies que ocorren en el camí tot minimitzant-les, la qual cosa és insultant per a les víctimes innocents de la història. Teilhard fou molt criticat de no haver estat capaç d'interpretar, en la seva teoria còsmica evolucionista, els tràgics esdeveniments del segle xx.

4. ¿COM PARLAR DE DÉU DESPRÉS DEL MAL D'INJUSTÍCIA?

El teòleg alemany Johann Baptist Metz, en l'assaig *Un parlar de Déu sensible a la teodicea*, es pregunta si és possible fer teologia després del mal radical i empra, com símbol del mal absolut, Auschwitz.

En el fons, les qüestions que es posen en joc aquí són, d'una banda, el tipus de relació que hi ha entre Déu i la història i, de l'altra, si el sofriment humà afecta realment Déu. Som davant del mal radical que Hannah Arendt va descriure magistralment en *Eichmann a Jerusalem: un estudi sobre la banalitat del mal*. L'evidència del sofriment humà, de la injustícia, de la vulneració de tota dignitat, de l'horror, del genocidi, de la bogeria desenfrenada de la guerra, ens fa pensar sobre el problema de la llibertat.

¿Déu és tan lliure que pot passar per alt l'atrocitat del mal? ¿Tal vegada la seva llibertat és una espècie d'ataràxia, de deseiximent absolut del món? ¿En el fons de la llibertat humana no hi subsisteix sempre, a l'aguait, un monstre capaç de devorar el món amb avidesa?

¿On era, Déu? Aquesta és la pregunta que ressona en la consciència. ¿Com va tolerar el mal radical? ¿On era quan assassinaven milions de persones innocents? ¿On és Déu quan milions de persones moren de fam en les perifèries de l'existència, per a dir-ho amb la bella expressió del papa Francesc? ¿On és quan els poderosos de torn continuen fent guanys amb el patiment de les grans majories? ¿Què fa enfront d'aquest espectacle macabre que és el món?

No són, certament, preguntes fàcils de contestar. La teodicea es per a la teologia un problema certament molest, però no afrontar aquests desafiaments és fincar-se en la infància de la fe. El món vol més que mai la maduresa de la fe, d'una fe capaç de ser comunicada raonablement. L'ateisme de protesta mereix atenció i respecte i no s'hi val, a fugir d'estudi, i, menys encara, a reduir la magnitud del mal en el món.

La fe cristiana no es pot identificar amb la fe de l'antiga Grècia. El Déu de la Bíblia és un Déu que té cor, un Déu misericordiós, que es compadeix del patiment i vetlla per l'alliberament. No és un Déu com el d'Aristòtil, apàtic, llunyà, circumscrit en la seva pròpia esfera de perfecció, ocupat només de conèixer-se si mateix. És un Déu que surt de si mateix, un Déu extàtic, un Déu u i tri. En la mateixa essència divina hi ha l'alteritat i la comunió. Les persones que formen Déu estan relacionades, les unes amb les altres, per vincles d'amor.

El món i tot el que existeix no són uns accidents indesitjats de la perfecció divina, com pensaven, per exemple, els gnòstics, sinó un producte resultant deliberat de la llibertat de Déu. Podria no haver-hi món, podria no haver-hi res. El món que és podria ser diferent de la manera com és. L'ésser humà no és una criatura llançada a la immensitat del cosmos, sinó algú desitjat, estimat, volgut i acompanyat per Déu, sostingut i enfortit per la voluntat de Déu.

Així, queda expressat al llarg de l'Antic Testament. Hi pot ser llegit com una propedèutica pacient d'un Déu que espera que l'home sigui capaç d'abandonar els ídols i entrar en relació directa amb Ell com individu i com Poble. A la fi dels temps i per pura iniciativa divina, el Pare envia el seu Fill al món per a redimir l'home del pecat i de la mort i uneix el seu Fill amb el seu propi Esperit.

La fe cristiana és, en aquest sentit, escandalosa: escàndol per als jueus i niciesa per als gentils.⁹ És la història vivent d'un Déu compromès amb l'home, d'un Déu apassionat per la causa de l'home, d'un Déu enamorat de l'home.

¿Com podem continuar creient en un Déu Amor i un Déu omnipotent, un Déu que és rei de l'univers després de l'experiència reiterada del mal en el món, de la magnitud de tragèdies i drames de totes dimensions que s'estenen per la faç de la terra?

Entre els teòlegs contemporanis que relacionen l'existència del mal al món amb l'ús que fa l'home de la seva llibertat i del seu poder hi ha el teòleg suís Hans Urs von Balthasar. Tracta aquesta temàtica al cor de la seva trilogia: la

9. 1Co 1,18-23

Teodramàtica. Segons aquest teòleg, el mal és fruit de la nostra pròpia llibertat. La llibertat finita es creu infinita i, en lloc de sustentat-se en la llibertat infinita de Déu, es fa independent i l'ésser humà es converteix si mateix en Déu.

L'ésser singular, en voler assolir per si sol la seva autonomia, queda presoner dels seus ídols. Aquest rebuig de l'Aliança, del Déu vertader, condueix a adorar altres déus i tota mena de mals. El món es converteix en un escenari patètic que mostra el dolor i el sofriment.

Urs von Balthasar escriu: «El dolor del món fa, més difícil que cap altra cosa, l'accés a Déu. Tal vegada és just (o fins i tot amorós) per a si mateix, però no és capaç de fer-ho creïble a la terra mitjançant la seva intervenció. ¿Què pot fer l'home en aquesta obscuritat?»¹⁰

«En el mal —diu Urs von Balthasar— és on la dramaticitat de l'existència personal i social assoleix la seva màxima intensitat.»¹¹ El mal no és un mer accident en la representació del món, ni la pura absència de bé, sinó és que vigent i diàfan. El mal tenyeix l'existència, de l'ésser humà i de la comunitat, de misteri. El teòleg suís no considera que el mal es pugui interpretar únicament en termes de precarietat o de manca de bé. El mal és massa tens, massa patent i cruent per a ser descrit en termes de privació.

L'origen del mal, al seu entendre, rau en la llibertat finita de l'home. L'ésser humà té la possibilitat d'autodeterminar-se a favor de l'altre o en oposició a l'altre. Té la possibilitat d'assentir lliurement a la crida de Déu, que és una crida a la perfecció i a la pròpia realització personal, però també pot aïllar-se, negligir la latència de Déu (*Latenz Gottes*) en el seu esperit i obrar destructivament. Quan la llibertat finita es tanca sobre si mateixa, rebutja l'oferiment amorós de Déu, corre el risc d'afirmar-se com absoluta, com única norma, com el centre de la creació.

El responsable del mal en el món no és, al seu entendre, Déu, d'haver creat l'home amb una llibertat finita, sinó que és l'home que disposa de la seva llibertat creada d'una manera despòtica i negativa envers si mateix i envers els altres, perquè no reconeix cap altra llei, ni principi, per sobre d'ell.

Hans Urs von Balthasar posa de relleu l'eròtica del mal. El mal atrau, sedueix i encisa. Aquesta eròtica del mal ha estat posada de relleu en multitud de personatges de la dramaturgia moderna. «El mal —escriu— posseeix en si una espècie d'atracció que empeny l'home cap a quelcom sempre pitjor».¹²

10. H. URS VON BALTHASAR, *TD IV* 174.

11. *Ibid.*, 148.

12. *TD IV* 153

El mal, doncs, no és fruit d'un destí impersonal, sinó l'exercici de la llibertat finita. El mal, però, no és l'última paraula en el drama del món. No neix per generació espontània, ni està premeditat per l'autor del teodrama; és fruit de la voluntat hostil de l'ésser humà, que, en lloc d'obrir-se a la gratuïtat de Déu, es tanca sobre si mateix, esdevé autosuficient.

El teòleg suís també es refereix a la desmesura del sofriment, a allò injustificable. «El sofriment sobrepassa la mesura del que sembla que pugui ser considerat just i suportable per a un home; és allò que s'ha convertit en insuportable sense cap altre remei.»¹³

La desmesura del sofriment en el món ultrapassa allò que és comprensible. Aquesta *hybris* significa dues coses: que en la creació pot haver-hi abismes que no entren dins del poder de domini de l'home i que Déu, davant del comportament humà, pot reaccionar d'una manera molt més divina, molt poc previsible.

El teòleg suís escriu: «Hi ha a més a més el sofriment incompreensible dels relativament innocents, o dels nens, dels sotmesos, dels oprimits, explotats pels poderosos, que no poden defensar-se i que han de deixar que tot això els succeeixi, dels humiliats en la seva dignitat humana potser pel seu heroisme, dels qui estan privats de llibertat i són assassinats de voler un tros de terra, de tots els "pobres", dels "famolencs", dels qui "ploren" i dels "perseguits", dels torturats per malalties o per altres homes fins a més enllà del suportable»¹⁴.

Déu no desapareix, ni es deslliga de la història. És present, de manera latent, al món. Urs von Balthasar defineix la latència de Déu en aquests termes: «La latència de Déu és el respecte amorós davant de la llibertat de la seva criatura que tanmateix ha de captar quelcom de l'amor etern per a aprendre a "veure" Déu, és a dir: per a comprendre que la seva latència no és precisament apartada, sinó que és acompanyament.»¹⁵ La latència de Déu és una espècie d'acompanyament, de guiatge subterrani i íntim.

La imatge que el teòleg suís empra per a il·lustrar aquesta noció és la relació entre la mare i el fill. La mare que té cura del fill i li estén els braços perquè camini, no coacciona la llibertat del fill, ni li nega la dimensió finita, sinó que l'empeny, l'ajuda a realitzar-se. Quan el fill es fa gran, la mare l'observa de reüll, a distància, no per a fustigar-lo, ni per a controlar-ne els actes, sinó que vetlla silenciosament per a ell.

13. *Ibid.*, 176.

14. *Ibid.* 177.

15. *TD II* 253.

La latència de Déu, per tant, no nega ni rebaixa la lliure elecció i decisió de la persona. La persona té la possibilitat de disposar de si mateixa en la seva concreció i d'obviar completament la latència de Déu en el seu esperit. Aquesta latència no implica restricció de llibertat; és una manifestació de l'Amor de Déu envers l'home.

En aquest escenari patètic del món, Crist és el gran alliberador. No pot fer altra cosa que esperar la mateixa resposta de Déu. I Déu no en dóna cap altra que la follia de la creu, l'única que supera la follia del dolor del món. Déu envia el seu únic fill a l'escenari del món per a redimir el món del mal, per a extirpar-ne el pecat. Crist esdevé el model d'acció per a tot cristià en l'escena dramàtica que el món li ofereix en encarnar en ell la perfecta paradoxa humana. Crist ve al món per a alliberar-lo de l'esclavitud del pecat, però també per a despertar-hi l'anhel d'un altre món molt més perfecte i gloriós.

5. EL DÉU MISTERI

Cap de les explicacions que Job rep dels seus amics no és capaç de satisfer el seu anhel de comprensió. L'única resposta que Job rep és una experiència que, més que resposta, l'introdueix en una nova visió de Déu que li exigeix desfer el seu ídol mental. Té experiència de la majestuositat de Déu, de la seva incommensurabilitat. En aquest sentit, la resposta a la pregunta de Job és que no hi ha resposta racionalment sostenible.

No n'és una fugida d'estudi, aquesta. És el descobriment d'un Déu enigma, que transcendeix les nostres imatges fàcils i preestablertes de Déu, que pequen d'antropomorfisme. Posa de manifest els límits de la raó humana a comprendre la lògica de Déu i la necessitat d'acollir la seva Paraula per a sostenir la nostra esperança. Déu es fa present en aquestes situacions de nit a través d'homes i de dones de bona voluntat que vetllen per a comunicar esperança i serenitat als qui pateixen.

Com Job, ens inclinem amb reverència enfront de la inescrutabilitat de Déu. En la teologia postconciliar, es recupera, en gran part, la tradició del *Deus absconditus* que s'inspira en aquell passatge d'Isaïes: «Realment, tu ets un Déu ocult.»¹⁶ Malgrat no comprendre's, creuré, assumint el *Trotzdem*.

16. Is 45, 15.

6. ¿UN DÉU FINIT?

Una altra manera d'afrontar la qüestió de Déu i del mal al món és partir de la idea d'un Déu finit, d'un Déu feble, impotent, la qual cosa és contradictòria amb la mateixa idea de Déu. En la teologia nord-americana postconciliar, aquesta tesi és defensada per Edgar Sheffield Brightman, a partir del concepte d'allò donat. Allò donat no és obra de Déu. És allí i el mateix Déu no pot fer res per a transformar-ho, ni fer-ho canviar.

Allò donat són les lleis eternes i increades i també igualment els processos de consciència no racional, impulsos desordenats, experiències com les del dolor i el patiment. Déu no pot fer res amb aquest donat.

Un Déu autolimitat cedeix la seva omnipotència en crear el món i renuncia a intervenir-hi per a salvaguardar la llibertat humana. És la tesi que defensa el filòsof jueu Hans Jonas al seu conegut opuscle *El concepte de Déu després d'Auschwitz*. Segons l'autor d'*El principi de responsabilitat* (1977), Déu renuncia a l'omnipotència lliurement quan crea l'home i, per tant, quan aquest fa un mal ús de la llibertat, quan la utilitza per a destruir i fer mal, Déu no hi pot intervenir perquè ha cedit la seva omnipotència per amor.

A diferència de la tesi de Brightman, aquesta noció de Jonas té una llarga i venerable història en el pensament cristià i també en la tradició jueva. Déu renuncia a intervenir-hi per respecte a la llibertat humana, fins i tot quan aquesta llibertat és desenvolupada negativament.

Aquesta concepció difícilment pot trobar encaix en la tradició cristiana, on Déu és provident, es manifesta en la història, revela la seva voluntat, intervé per a sanar, guarir, guiar, orientar i calmar el poble de la humanitat desorientat. Però, aleshores, ¿per què no actua quan el mal radical fa estralls? ¿Per què es produeix el silenci de Déu en aquests episodis decisius de la història?

Amb tot, hom es pot preguntar també: ¿Qui pot dir que no hi actua? ¿I qui pot dir que hi actua? Tal vegada s'hi fa present a través de les persones que, en aquelles circumstàncies, vetllen per transmetre esperança i pau a les altres.

El Déu en lluita és una altra concepció que cal tenir en compte en aquest debat propiciat per l'experiència del mal. El mal és el resultat d'una força demoníaca que travessa la història, d'allò que és demoníac per a dir-ho amb l'expressió de Paul Tillich manllevada de Søren Kierkegaard. Representa una versió desmitolitzada del concepte tradicional de dimoni o Satanàs.

Segons el seu criteri, no existeix un dimoni personal, però sí que existeix allò demoníac. Són estructures de destrucció, forces obscures, tendències

malèvoles, instàncies, moviments irracionals de la histèria de les masses que condueixen a la terrible possibilitat del mal radical.

Consisteix a convertir en infinit allò que és finit, a convertir en Déu el que és relatiu i històric. El redescobriment del demoníac ha tingut un impacte decisiu en la imatge de l'home, ja que, a través seu, el demoníac actua, però també en la visió de Déu, perquè Déu està en lluita contra aquest impuls cec i irracional que es fa present en la història i hi causa estralls.

7. EL *DEUS PATIENS*

En el marc de la tradició jueva, Abraham Joshua Heschel es refereix al *pathos diví*. En la tradició catòlica, el teòleg i jesuïta François Varillon, al seu llibre *La souffrance de Dieu*, defensa la tesi d'un Déu que pateix per amor, que sofreix en veure el destí de la condició humana.

¿És possible concebre un Déu que pateix? ¿O bé és una *contradictio in terminis*?

Heschel recorda la diferència entre el Déu greu d'Aristòtil, que descansa en la seva *apatheia*, sense sentiments, sense emocions, sense ira, sense odi, sense amor, i la imatge hebrea de Déu, que és un Déu que té cor, vivent i actiu, que està vitalment involucrat en les qüestions humanes. Heschel anima a parlar de Déu no de manera antropomòrfica, però sí antropopàtica.

Déu és amor i, per tant, si la seva naturalesa és estimar, en contemplar el món i les tragèdies que hi tenen lloc, no pot no patir, encara que el seu patiment no sigui possible de comprendre en clau humana. Tal com es mostra en els profetes i, particularment, en Jeremies, Déu s'involucra en el sofriment dels homes. En aquest punt, la coincidència amb el teòleg japonès Kazoh Kitamori en el seu llibre *Theology of the Pain of God*, publicat en la traducció anglesa en el marc del Concili Vaticà II, 1965, és molt clara.

Déu, el compassiu, participa dels patiments del homes i l'home és cridat a participar dels sofriments de Déu. Tal vegada, aquesta sigui l'única solució adequada, encara que no resol el mal injustificable. Fou el filòsof idealista alemany Friedrich Schelling, qui va introduir, al seu llibre *Sobre l'essència de la llibertat humana*, que «tota la història és virtualment un enigma sense el concepte d'un Déu sofrent».

En el cristianisme, el símbol del Déu sofrent és la creu. Creiem en el que Jürgen Moltmann anomena un *Déu crucificat*. La creu és fruit de l'amor, és la conseqüència d'haver estimat infinitament l'home, és el resultat d'una vida

centrada en l'amor més gran. Qui estima pateix; qui estima infinitament, perquè la seva naturalesa és estimar incondicionalment, pateix infinitament.

8. LA GRAMÀTICA DE L'ESPERANÇA

El lament enfront del mal d'injustícia testimonia ja l'anhel de bé, expressa, alhora, un esforç impotent per a ser si mateix i expressa l'espera d'una ajuda prodigada per un altre de diferent de si mateix.

La resposta cristiana solament es comprèn partint del centre del missatge cristià: la victòria de Déu en Jesucrist sobre tots els poders i forces del mal, que és una victòria de la veritat, de la justícia i de l'amor, una victòria que ara està encara oculta, però que es revelarà definitivament en el futur escatològic. En l'Esriptura aquesta esperança escatològica de l'alliberament del mal hi pressuposa la convicció que Déu és ja protològicament el Senyor de tota la realitat.

L'amor de Déu suposa la llibertat de l'ésser humà i la perfecciona. L'amor genera un interlocutor lliure i respecta la seva decisió i les conseqüències que se'n deriven. Déu es pren seriosament la llibertat humana; no castiga el pecat amb una pena imposada des de fora, sinó amb les conseqüències derivades del mateix pecat.

L'amor respecta la llibertat, però també la fa créixer i madurar misteriosament. L'amor venç el mal tot suportant-lo amb constància. Així, en la creu, Déu revela el seu poder en la impotència humana, la seva riquesa en la pobresa, el seu amor en el desemparament, la seva plenitud en la buidor i la seva vida en la mort.

La fe cristiana adopta, enfront del mal físic i moral, una posició que se situa més enllà de l'alternativa entre la resignació purament passiva i l'activisme ingenu. El cristià fa front al mal "amb la força de la fe"¹⁷ que venç el món.¹⁸ Creu en la victòria escatològica de Déu, està convençut que cap poder maligne no pot separar-lo de l'amor de Déu, present en Jesucrist.¹⁹

Només en la perspectiva d'aquesta esperança, el cristià pot afrontar el mal físic i el mal moral.

17. 1Pe 5,8ss.

18. Cf. 1Jn 5,4.

19. Rm 8,39.