

2. COMUNICACIONES A LA TERCERA PONENCIA

LA CREACION COMO REVELACION DEL AMOR DE DIOS

LEO SCHEFFCZYK

La necesidad de dar un mayor realce al dogma cristiano de la creación es uno de los signos de nuestro tiempo¹. Durante el pasado reciente se ha otorgado escasa importancia a la cuestión del origen y el comienzo de las cosas y se ha preferido dejar la respuesta a las ciencias naturales. Así, hace pocos años, un manual de la fe cristiana afirmaba que el concepto de creación era un «concepto irreal» y que ciertas «naciones como la selección y la mutación (eran) intelectualmente mucho más honestas que la noción de creación»². Por eso se indicaba la conveniencia de que la predicación cristiana y la teología comenzaran por el Dios histórico, en cuanto opera en el momento presente, o por el acontecimiento de Jesucristo y su orientación hacia el futuro. Se pensaba que la cuestión de la creación dirigía la mirada del ser humano hacia el pasado, siendo así que el hombre moderno se orienta hacia el futuro e intenta dominarlo.

1. ¿REDESCUBRIMIENTO DE LA VERDAD DE LA CREACION?

Actualmente, bajo la influencia de diversos hechos históricos, parece ganar terreno la idea de que no es posible la orientación hacia

1. Cfr., *Brauchen wir eine natürliche Theologie/ Ein Gespräch mit prof. Chr. Link*, in *Herderkorrespondenz* 38 (1984) 69-74.

2. *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame Glaube* (hrsg. von J. Feiner und L. Vischer) Freiburg² 1973, 435.

el futuro sin la reflexión sobre los orígenes del mundo y sobre sus leyes en la naturaleza y en la esfera humana. La conciencia de los peligros derivados de una explotación ilimitada de la naturaleza y de sus energías, las experiencias negativas de una técnica hipertrofiada, atentatoria en su uso contra la dignidad de la persona³, y también el miedo (provocado a veces con fines políticos) a una aniquilación atómica han favorecido, al menos en el campo cristiano, una mayor atención a la idea de creación.

Pero el creyente y, sobre todo, el teólogo, que fue siempre consciente de la importancia fundamental del dogma de la creación, se siente bastante inerte frente a la rehabilitación de un dogma que sólo se produce por razones de oportunidad y por motivaciones pragmáticas. Al teólogo le parecerá muy problemático rescatar de la rutina un dogma de fe bastante desatendido, sólo para liberar a la gente de una angustia coyuntural, y aplicar ese dogma como un recurso pasajero. La fe puede promover la verdadera vida del hombre y puede potenciarla con su fuerza. Pero no puede limitarse a producir un efecto utilitario. Perdería de ese modo la altura y profundidad divinas, al estar en manos del hombre como un remedio más para sus necesidades. La fe, incluida la fe en la creación, debe facilitar al hombre una visión total de Dios y del mundo y de su propia existencia. Debe proyectar una nueva luz sobre el principio, el proceso y el fin de la historia. Sólo esa visión total puede prestar al hombre el conocimiento y la fuerza necesaria para dominar su situación en el tiempo y poner remedio a sus necesidades.

Por eso, la vuelta a la idea de creación impuesta por ciertas necesidades actuales debe llevar a una nueva meditación sobre este dogma. Pero esta meditación debe efectuarse y desarrollarse partiendo de su última raíz. Esta raíz se alcanza cuando se entiende la creación como expresión y manifestación del amor de Dios, de un amor que es ya un anticipo de la realidad sobrenatural de la gracia, que le fue otorgada al hombre ya en los orígenes. Pero esta gracia estaba orientada, a su vez, a Jesucristo como «cabeza de la gracia» que debe culminar (con la colaboración del hombre) la historia de la creación.

3. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Der christliche Schöpfungsglaube und die Problematik der Technik*, in *Christliches ABC heute und morgen* 5 (1982) 17-31.

2. LAS TENDENCIAS OPUESTAS

Esa profundización y reexamen del dogma de fe que es la creación resulta especialmente urgente teniendo en cuenta que las aproximaciones parciales a la idea cristiana que acabamos de mencionar distan mucho de ser mayoritarias y en modo alguno pueden aspirar a la preponderancia. Dentro del pluralismo de nuestra época (un pluralismo que se ha introducido también en la exposición de la fe) se da un fenómeno similar al que se produjo durante el último período de la Antigüedad: no existe una cosmovisión unitaria profesada por la mayoría de los hombres. Lo que domina es una multiplicidad heterogénea de cosmovisiones y de filosofías, el antagonismo de las ideas y la arbitrariedad de las opiniones, que sólo en un punto lleva a una unidad, unidad funesta por otra parte: la conciencia general de un relativismo filosófico y axiológico, que conduce a la inseguridad en la cuestión del sentido de la vida y aboca en el nihilismo. Este nihilismo no se presenta como un programa de destrucción o como una invitación a la anarquía (tendencias que han existido siempre desde el sofista Gorgias). El nihilismo en su forma actual afirma la ausencia de un sentido último de la existencia, la falta de una verdad permanente y de valores supremos. Así contesta Nietzsche (+ 1900) a la pregunta «¿qué significa nihilismo?»: «Que los valores supremos se devalúan. Falta el fin, falta la respuesta al para qué»⁴. Ese nihilismo puede ir acompañado de la convicción, por parte del hombre, de haber conquistado el «poder» como nuevo valor heroico (tal es el caso del propio Nietzsche); también puede aceptar valores parciales y reconocer el sentido que pone el hombre mismo (es el caso de J.P. Sartre). Pero nunca puede descubrir el sentido universal de la verdad de la creación ni su optimismo, que emana de una dimensión más elevada.

Desde esta óptica se explica el resentimiento que aflora, hoy como ayer, en muchos aspectos de la vida cultural y la clara aversión hacia el dogma cristiano de la creación. La afirmación de la bondad del Creador y de su obra encuentra una especial resistencia. Para el científico de inspiración positivista, que convierte la teoría evolucionista en una doctrina religiosa, no puede admitirse, al comienzo del proceso, una realidad buena y entitativamente perfecta (olvidando,

4. Fr. NIETZSCHE, *Nachlass*: Werke III, 557.

por carencia de un pensamiento metafísico, la distinción entre *perfectio entis* y *perfectio finis* de un ser finito). Incluso un pensador cristiano como Teilhard de Chardin, atento sólo al aspecto empírico-evolutivo de la creación, concibe ésta como una obra dominada por el mal, que viene a ser un epifenómeno de un mundo en devenir⁵. Otro teólogo cristiano, en la línea de un evolucionismo cosmovisivo, considera la doctrina de una creación «buena» como la expresión del perfeccionismo teológico, que se conforma con una «etiología racional», acepta los males del mundo como algo inherente a Dios y se exonera de la lucha por un mundo mejor para gloria del Dios todopoderoso⁶. «El mundo no merece ni mereció nunca el calificativo de 'jardín florido', 'edad de oro' o 'creación muy buena', por mucho que los mitos bíblicos y extrabíblicos quisieran presentarlo así para gloria de sus divinidades»⁷. Así se explica también el postulado de atribuir a la creación «un elemento marcionista»⁸, es decir, de concebir ésta con el estigma de lo impotente y lo caótico. El estigma debe borrarse en un proceso de perfeccionamiento, y este proceso es lo que merece el nombre de «creación» en sentido propio. Dicho teólogo cree adivinar su existencia en las alusiones veterotestamentarias a un combate con las potencias caóticas (Job 38,8-11; Jer 5,22; Sal 104,6 y *passim*); sería una lucha común de Dios y del hombre contra las fuerzas anti-creativas, siempre presentes en el mundo, una lucha donde Dios gana algo, porque a través de ella se esfuerza en afianzar su propia bondad. «La esencia de Dios necesita del futuro». Se constata aquí cómo reaparecen en el pensamiento moderno antiguos rasgos mitológicos y acaban suprimiendo la verdad del Dios bueno y de la creación buena. El mundo, en consecuencia, aún no está redimido; la redención sólo puede tener lugar en el futuro, mediante el proceso de liberación llevado a cabo por Dios y por el hombre conjuntamente. A ese proceso se dirigen las miradas del hombre esperanzado. Pero cabe preguntar si una creación (y, dentro de ella, el hombre) que lleva la perversión en su origen mismo es susceptible de un perfeccionamiento radical. En este punto vieron más claro los dualistas de todo tipo, al reconocer que un mundo malo en su origen no podía mejorar. Por eso no admitían una redención del mundo, sino una liberación de él.

5. *L'activation de l'Energie: Oeuvres VII*, 255 s.

6. U. HEDINGER, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus*, Zürich, 1972, 109.

7. *Ibidem*, 106.

8. *Ibidem*, 108.

Este dualismo latente que implica al mismo tiempo un pesimismo vital, está hoy muy difundido en forma más o menos vaga: la detración del mundo actual como caricatura de la creación ideal, la devaluación casi patológica de la realidad, la mentalidad de la «superación» partiendo del orden natural y el gesto de «recusación»... todo esto deriva de una mentalidad que se nutre del desprecio de la creación y de la fe en ella. Son síntomas de una grave enfermedad espiritual, que se manifiesta con especial claridad, a nivel filosófico, en la «teoría crítica». Esta teoría —frente al optimismo profesado por el evolucionismo cosmovisivo— concibe el desarrollo de la humanidad como historia de una constante decadencia y de una progresiva catástrofe, donde Auschwitz no representa un incidente imprevisible, sino que ha de considerarse como expresión necesaria de un mundo estructurado catastróficamente. Invirtiendo la frase optimista de Hegel, se podría poner sobre esta historia el lema general: «El todo es lo no verdadero»⁹. Con razón observa un crítico de esta concepción del mundo, propia de la «dialéctica negativa»: «La afirmación de que el todo es lo no verdadero constituye, en la perspectiva de la historia de las religiones, la renovación de la creencia gnóstica fundamental, según la cual la realidad presente viene del diablo y, como tal, está totalmente pervertida»¹⁰.

Incluso en una cosmovisión evolutiva, tan optimista en sus inicios, se ha infiltrado una profunda veta pesimista, como se constata en la observación final de J. Monod: «Se ha roto la antigua alianza; el hombre sabe al fin que está solo en la fría inmensidad del universo, de la que surgió por azar. Ni su destino ni su deber están escritos en ninguna parte»¹¹.

La situación actual, pues, no sólo muestra, como se ha indicado antes, una cierta afinidad con el dogma cristiano de la creación, sino que está marcada también por la aversión a esta verdad, lo que da lugar a un pesimismo que hunde sus raíces en la historia de las religiones. Esta situación reclama un nuevo examen del dogma de la creación, que no debe presentarse simplemente como etiología de los orígenes, sino como manifestación primera y progresiva del amor de Dios.

9. Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a M. 1966, 315.

10. G. ROHRMOSER, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1970, 22.

11. J. MONOD, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971, 219.

3. LA CREACION COMO INICIATIVA DEL AMOR DE DIOS

El dogma de la creación como manifestación del amor de Dios está arraigado en la conciencia creyente, si bien se echa de menos una reflexión explícita de su significado y de sus consecuencias. El Concilio Vaticano I lo enseñó de modo implícito a un nivel más bien especulativo y como reacción contra ciertos errores filosófico-teológicos con la proposición: «...Deus bonitate sua... ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur... condidit creaturam» (DS 3002). Esta proposición aborda principalmente un aspecto metafísico, destinado a definir correctamente el orden de los fines en la actividad divina (por ejemplo, contra Hermes y Günther) y a salvar la libertad de Dios en el acto creativo. La necesaria distinción conceptual entre el motivo de la creación (*finis operantis*) y su finalidad objetiva (*finis operis*), que sólo como *finis secundarius* hace referencia a la felicidad de las criaturas, dejaba en la penumbra la relación inmediata de Dios con la criatura (humana) en el amor personal. Así quedó también un poco en segundo plano (especialmente en la interpretación ulterior por la teología tradicional) la especificación positiva de lo que significa para el hombre y su historia el motivo divino del amor y el fin secundario de la felicidad. De ese modo, tampoco se dedicó la necesaria atención al nexo existente entre la revelación creadora y la revelación salvífica. Sólo el Concilio Vaticano II ha puesto de relieve estos extremos¹².

Un enfoque más personal y en línea con la historia de la salvación puede destacar con mayor énfasis la unidad del amor de Dios a sí mismo y a las criaturas, y subrayar su congruencia (sin eliminar, obviamente, la distinción metafísica entre el amor esencial de Dios a sí mismo y su amor libre a las criaturas). El *amor complacentiae* que Dios se tiene a sí mismo y su *amor benevolentiae* a las criaturas forman, desde la perspectiva de la historia de la revelación, una unidad que reviste gran importancia para definir el nexo existente entre el amor natural y sobrenatural de Dios, entre naturaleza y gracia, entre creación y redención, entre origen y perfeccionamiento del hombre.

Esto se desprende ya de una interpretación en profundidad de los dos relatos bíblicos de la creación. Ambos coinciden, aparte la gran diversidad de las formas expositivas, en hacer derivar la creación, no

12. *Gaudium et spes*, 41.

de un primer principio cosmológico o de un acontecimiento mítico (como sería el combate entre los dioses), sino de la voluntad creadora personal de Yahvé, que incluye los aspectos de apertura a las criaturas, amor y (también) salvación. La bondad, benevolencia y amor del Creador hacia el hombre aparecen destacados especialmente en el relato yahvista (Gen 2, 4b-2,24). Yahvé muestra su amistad al hombre plantando para él, después de la creación, el jardín del Edén, trasladándole a él, haciendo crecer árboles para su nutrición y creando para él una colaboradora, movido de la misma amistad y bondad. El relato sacerdotal (Gen 1,12,4a) muestra de otro modo la acción del amor divino en la obra creadora. Es cierto que las fórmulas rutinarias («y vió Dios que era bueno») sólo hacen referencia, directa e inmediatamente, a la bondad objetiva de las cosas creadas¹³. Pero como éstas se hallan referidas al Dios creador (aunque no todas con igual inmediatez), se sobreentiende también la bondad íntima y el amor de Dios.

El amor de Dios aparece desde otro ángulo en las fórmulas de bendición de este relato. La bendición de Yahvé, aunque va dirigida principalmente a la fertilidad de los seres vivos (Gen 1,28), no deja de ser expresión de una apertura especial del Creador a las criaturas, ya que en ella «la acción del Creador abarca el momento presente de aquello que es objeto de bendición»¹⁴. Pero la bendición de Dios alcanza asimismo al séptimo día, el «sábado de la creación» (Gen 2,3). Aquí la bendición pasa a ser una «santificación» referida en última instancia al hombre. Algunos exégetas interpretan esta bendición «como la primicia de un bien salvífico superior, incluso de la salvación última»¹⁵. Aun sin ir tan lejos, cabe constatar que los «días laborables» de la creación apuntan como fin al «día de descanso» establecido por Dios. De este modo se sugiere que el fin de las criaturas no se encuentra dentro de lo cósmico, sino en el descanso eterno de Dios mismo, que no debe dissociarse de su gloria. Pero la bendición dice también que ese día posee una fuerza enriquecedora y perfeccionadora del hombre. Constituye un don especial hecho al hombre y es la expresión final del carácter amoroso y gratuito de la creación; pero

13. Cfr. Cl. WESTERMANN *Genesis 1-11*, Neukirchen² 1976, 228s., quien interpreta la bondad como adecuación al fin.

14. *Ibidem*, 194.

15. *Ibidem*, 235.

apunta también escatológicamente, a la suprema finalidad de la creación en el descanso de Dios.

Más allá de estos extremos, la creación aparece en el documento israelita primitivo como una manifestación amorosa de Dios, ya que está ligada al acontecimiento salvífico de la alianza y apunta hacia ésta. La apertura y la solicitud con que Yahvé se aplica a la primera creación (en atención al hombre) es sólo un esbozo de esa apertura y amor superiores que Yahvé dedica a su pueblo al sellar con él la alianza. Se sabe actualmente que la creencia de los israelitas en la creación estaba unida a su creencia en la salvación de Israel. La creación era en cierto modo el punto histórico inicial de las acciones salvíficas de Dios, que culminaron en la alianza y en la redención. Esta coincidencia de la creación y la redención se encuentra expresada formalmente en determinados pasajes del Antiguo Testamento. Así el salmo 89 celebra la «lealtad de Yahvé» demostrada en la alianza davídica y en la fundación del reino mesiánico. Los versículos centrales del salmo mencionan, entre estas demostraciones de lealtad, la obra creadora de Yahvé (Sal 89,9 s; también Sal 74). Deutero-Isaías conjuga aún más claramente la fe en la creación y la fe en la salvación cuando anuncia que el redentor es al mismo tiempo el creador (cf. Is 44,24). La fe israelita entendió ya la creación como una obra salvífica; así confluyen la bondad del Creador y el amor, aún más explícito, del Redentor. La «creación por la palabra» del relato sacerdotal subraya asimismo una conexión de estos dos temas salvíficos (Gen 1,3). La acción de Dios mediante la palabra no se da sólo al comienzo de la creación, sino que define toda su actividad en el curso de la historia sagrada. La palabra es soporte de la obra natural y de la obra salvífica al mismo tiempo. Por eso el tema del amor es decisivo y prioritario en ambas formas expresivas de la palabra. Esta unidad se afirma con especial énfasis en el Nuevo Testamento con la idea de la «creación en Cristo» (cf. Col 1,16; 1 Cor 8,6). Según la carta a los hebreos, el Hijo «por el que (Dios) creó el mundo» es también aquel que «sostiene el universo... y realizó la purificación de los pecados» (Heb 1,3). Esto significa que no deben separarse las dos obras, pero tampoco el amor como motivación que subyace en ellas.

Este nexo salvífico entre la creación y la redención ofreció al pensamiento cristiano la base para ver ya en la acción creadora y conservadora de Dios una especie de acontecimiento de gracia. La carta de Santiago señala que todo don bueno viene «de arriba» y que está ligado al «mensaje de la verdad», ya que el «Padre de los astros», que imparte los dones, «nos engendró con el mensaje de la verdad, para que fuéramos en cierto modo primicias de sus criaturas» (Sant 1,17).

El tema de la primera creación se prolonga en la nueva creación. La gracia de la redención tiene su antecedente en el amor y en la «gracia» del Creador.

La teología patristica no dudó en calificar la creación misma de «gracia» y en hablar de una «gracia de la creación», sin dejar de distinguirla expresamente (sobre todo, después de la controversia pelagiana) de la gracia sobrenatural. El propio san Agustín subrayó el «carácter de gracia» de la creación: «Se puede hablar sin escándalo de la gracia que nos creó: por ella estamos por encima de la nada, poseemos un ser superior al cadáver inerte, al árbol insensitivo, al animal irracional, somos hombres dotados de ser, vida, sentimiento y razón, y podemos dar gracias a Dios por tan gran beneficio. Esto puede llamarse gracia porque no se nos ha dado como recompensa por las buenas obras, sino por la bondad gratuita de Dios». La explicación que sigue muestra que Agustín no suprimía la distinción entre la «gracia de la creación» y la gracia sobrenatural, sino que le importaba poner de relieve su mutua relación: «Otra cosa completamente distinta es la gracia que nos predestina, nos justifica y nos santifica, de suerte que podemos decir: 'Si Dios está por nosotros, ¿quién estará contra nosotros?''¹⁶.

Un nuevo argumento en favor de este nexo entre la creación y la salvación, entre la naturaleza y la gracia y, por tanto, en favor de la motivación unitaria del amor que está presente ya en la creación, puede encontrarse en el hecho de la elevación gratuita del hombre en el estado paradisiaco. Actualmente hay una tendencia a relegar la doctrina de la Iglesia sobre el estado original al plano de lo mitológico. Esto obedece a que se pasa por alto la referencia a la existencia y al ser concreto del hombre. Esta referencia consiste en el hecho de que el hombre originario (al margen de la cuestión debatida sobre el momento temporal de la elevación al orden sobrenatural), según el Concilio de Trento, «in iustitia constitutus fuerat» (cf. DS 1511); es decir, la elevación sobrenatural estuvo estrechamente vinculada a la creación (aunque no en una relación necesaria). El Creador dotó al hombre, desde el principio, de aquella gracia sobrenatural que es una efusión de su amor intradivino. Esto significa, en lo que respecta al ser del hombre, que su creación por Dios estuvo orientada hacia su elevación sobrenatural, que fue creado como un ser dotado de la gracia, lo cual reviste una importancia decisiva para su historia ulterior,

16. *Ep.* 177,8.

ya que no puede perder nunca la marca de la gracia. A la luz de esta verdad sobre la unidad originaria entre la creación y la elevación gratuita, adquiere fuerza y relevancia el motivo divino de la creación del hombre. Dios tuvo el mismo móvil para la creación y para la elevación sobrenatural: la manifestación de su amor a la criatura finita.

Queda pendiente la cuestión de lo que supone para el pensamiento cristiano el hecho de que la creación y la elevación sobrenatural procedan de la misma fuente del amor divino desinteresado, que quiere derramarse (de dos modos diferentes) en lo creado. Supone una nueva concepción unitaria de la creación, por un lado, y de la elevación y la redención, por otro. La creación se presenta así como un acontecimiento (anticipatorio, inicial) de salvación; se pone de manifiesto el origen unitario del mundo frente a cualquier dualismo; y, por último, aparece la connotación cristológica de toda realidad.

Por esto proyecta una nueva luz sobre la dignidad de la creación y del hombre creado. Si la creación misma es ya un acto de amor que alcanza su meta y ápice en la elevación sobrenatural, el resplandor de la gracia, que nace de la plena libertad y del amor divino, envuelve también la «primera» creación, libre y amorosa. Así la creación viene a ser la expresión de la apertura divina al ser finito, que participa de esa dignidad superior y de la plenitud de la gracia. La creación prepara y preludia en cierto modo la manifestación de un amor superior, expresado en la gracia y en la salvación; y, a la inversa, la gracia salvífica y el amor salvífico de Dios proyectan una luz clarificadora sobre el amor de Dios expresado en la creación, amor que presta a las cosas, ya por su condición creatural, un brillo propio, una dignidad y belleza naturales.

Dada la situación actual, el reconocimiento del carácter de «gracia» inherente a la creación y, en consecuencia, su arraigo en el amor divino, revisten una importancia especial. La creación entendida en este sentido puede ejercer una influencia benéfica y salvadora para el hombre (aunque no profese la revelación cristiana). La conciencia de la creación como efecto del amor de Dios puede ser un antídoto contra el sentimiento paralizante de angustia, de tedio, de absurdo y de desesperación. El dogma de la creación como producto del amor, como «gracia», dispone al reconocimiento del valor de todo lo creado, a la confianza en la bondad de las cosas y del orden natural y a la afirmación de sus valores intrínsecos, que preservan al hombre del gesto soberbio de «recusación» y pueden inducirle a la acción de gracias ante la realidad y ante su Creador.

Especialmente la postura humana de gratitud, como efecto del reconocimiento de una creación que es producto de la gracia y del amor, es indispensable para el proceso curativo del hombre moderno. La creencia cristiana en la creación estuvo siempre ligada al tema de la gratitud humana, ya que «los beneficios otorgados gratuitamente dan lugar a la acción de gracias»¹⁷; de ahí que los términos *gratia* y *gratias agere* estén relacionados léxicamente. La postura humana de acción de gracias es en realidad el reflejo, la irradiación de la «gracia» en el corazón humano. Por eso el testimonio bíblico de la creación es inseparable de la alabanza al Creador. Esta conexión determina también el pensamiento cristiano primitivo, como indica esta frase de san Basilio: «¡Qué motivos nos da de alegría la liberalidad de Dios! Si contemplamos atentamente las bellezas de la creación, leemos en ellas como en un libro la providencia universal y la verdad de Dios»¹⁸. A esta alabanza se añade la acción de gracias por los bienes sobrenaturales, que culminan en la resurrección. El reconocimiento del amor creador de Dios induce al hombre a vivir en plena armonía con el mundo creado, le libra de la angustia y de la duda sobre el sentido del universo y despierta su responsabilidad para usar rectamente las cosas creadas, no buscando la explotación de lo creado, sino su administración y su empleo con arreglo a las leyes naturales. La respuesta al amor creador de Dios viene a ser para el hombre una fuente de intuición y de alegría vital, siempre a la espera del amor superior del Dios redentor.

4. LA OBJECION DEL MAL

El hombre que entiende de este modo la creación, como una iniciativa del amor de Dios, al que responde con su gratitud debe ser consciente de la objeción que nace, hoy más que nunca, de los abismos de mal y de maldad del mundo. Theodor W. Adorno declaró, a propósito de las atrocidades de un pasado reciente, que después de Auschwitz no se puede escribir ningún poema en el mundo. Otros llegaron a afirmar que después de Auschwitz el hombre no puede orar a Dios como antes. De este modo, el optimismo entitativo derivado de

17. TOMAS DE AQUINO, *S.Th.* I-II., q.110, a.1.

18. BASILIUS MAGNUS *Sermón 3 sobre la «Acción de gracias».*

la fe en una creación que es efecto de la gracia, queda oscurecido por la amarga realidad del mal en el mundo.

Pero hay que hacer notar, ante todo, que la afirmación del mundo y la postura de gratitud que nacen de la fe en el amor creador no equivalen a un optimismo frívolo, infundado, de origen natural. El cristiano, que afirma el amor de Dios como fuente y soporte de la creación, no puede pasar por alto el mal en todas sus modalidades y la miseria del mundo, que agobian los corazones humanos y, sobre todo, los corazones de los inocentes. Pero aquí nos situamos en el plano de la creación y de la gracia: si la gracia sobrenatural de Dios no elimina la cruz de Cristo, sino que está profundamente ligada a ella, el reconocimiento del amor creador de Dios y de la bondad del mundo tampoco suprime las miserias y los males de la creación, sino que aguza la mirada para verlos mejor.

Si el autor del relato yahvista de la creación escribe sobre el jardín paradisíaco, consciente de la situación caótica del mundo caído, pero sin renunciar por ello a la fe en el amor de Dios al mundo, el cristiano que cree en el amor creador tampoco debe renunciar a la fe en la creación a la vista de un mundo desordenado, sino que debe conservarlo con mayor empeño frente a una realidad aparentemente mala. El cristiano, aleccionado por las palabras de la revelación, sabe que «toda la creación sigue lanzando un gemido universal con los dolores de su parto» (Rom 8,22), ya que «está sometida a la caridad, no por su gusto, sino por aquél que la sometió, pero a la vez le dio la esperanza» (Rom 8,20).

Pero ¿cómo conciliar el amor de Dios con el mal de la creación en sus múltiples formas? Desde luego, no con los medios de un pensamiento puramente filosófico (teodicea), ya que se trata de una verdad y una realidad «que son siempre un misterio»¹⁹. Cabe iluminar, sin embargo, la dirección y el sentido de este misterio partiendo de Jesucristo, que fue, como Hijo de Dios humanado, el don supremo del amor de Dios a la humanidad y, al mismo tiempo, «tuvo que» soportar los sufrimientos del mundo (cf. Lc 24,26).

Este «tener que» constituye el fondo oscuro del pecado universal infiltrado en el mundo y de sus consecuencias nefastas. La culpa universal de la humanidad²⁰ se expresa sobre todo en la falta de amor y en la cerrazón egoísta de los corazones humanos. Esta es la mayor

19. Carta Apostólica *Salvifici Doloris* (11.2.1984) 22.

20. *Ibidem*, 15.

desgracia de la existencia, causa de tan atroces males externos. Esa desgracia sólo puede superarse mediante la manifestación del extremo desinterés y del más puro amor del Redentor. Jesucristo manifestó el supremo desinterés y el amor sin reservas justamente en la aceptación voluntaria del sufrimiento, que el amor transforma y consume en cierto modo. De este modo el sufrimiento aceptado voluntariamente y por amor, no sólo adquiere para el hombre el carácter de un medio pedagógico que le purifica y le lleva a su ser más noble, sino que cobra, en el seguimiento de Cristo, un sentido expiatorio, redentor. Por eso, el sufrimiento invita a dar una respuesta al amor de Dios, manifestado primero en la creación y de un modo superior en la redención.

El carácter redentor del sufrimiento asumido por amor no sólo confiere al hombre luz y fuerza para soportar el mal, sino que le da esperanza para la superación de todo lo negativo. Esta esperanza se basa en la resurrección de Jesucristo (y en nuestra propia resurrección) como meta última de la vida eterna en el gozo de Dios. Por eso Pablo, cuando habla de las tribulaciones de la creación, no deja de hacer referencia a la glorificación, una vez superado todo mal: «Sostengo que los sufrimientos del tiempo presente son cosa de nada comparados con la gloria que va a revelarse reflejada en nosotros» (Rom 8,18). Esta frase viene a enlazar el final de la historia de la revelación con su punto inicial, ya que la alusión al descanso divino del séptimo día (Gen 2,3) viene a decir en forma velada lo mismo: que el bien último y supremo del hombre está en la felicidad de Dios, a la cual él debe encaminarse con esperanza, a través de un mundo lleno de sufrimientos.

La atención obsesiva que el pensamiento actual dedica al problema del sufrimiento y la insistencia en su carácter trágico se pueden comprender a la vista de un mundo que se considera como una realidad única y absoluta. En un mundo absolutizado, el sufrimiento obtiene un poder absoluto y puede llegar a agobiar la conciencia del hombre. La evasión hacia proyectos utópicos de un mundo paradisiaco, exento de dolor, tampoco puede cambiar la situación, sino hundir más al hombre en su miseria. La única ayuda viene de la fe en la creación, una fe iluminada por la luz de la gracia, que cree en el amor creador de Dios, destinado a guiar al hombre y a la creación, por el camino del amo purificado en el sufrimiento, hacia una perfección más elevada.

