

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XII

1986

Núm. 24

ÍNDICE

	Pág.
Jorge Olcina Ferrandis: Exigencias de la preparación al bautismo en San Cirilo de Jerusalén	177
José Janini: La investigación de manuscritos en España	205
Miguel Antolí: El dinamismo histórico en la Teología moral	223
José Monter-Pérez: En torno al concepto de otreidad (I). La otreidad en el libro de Th. W. Adorno, "Negative Dialektik"	253
José Esteve Forriol: Una fórmula restrictiva de tiempo en Aristóteles ...	335
Notas:	
Luis José López Ortiz: León Tolstoi: Apuntes para la ubicación y composición de un proyecto educativo ...	359
Gonzalo Gironés: El "dolor" de Dios ...	369
Actividades	379
Recensiones	381

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

EL “DOLOR” DE DIOS

Por Gonzalo Gironés

He aquí un tema que ha venido adquiriendo vastísima extensión desde los mismos años del Concilio, por más que el Magisterio oficial de la Iglesia no haya apenas aludido a él ni le haya prestado, al parecer, la atención que se merece.¹ También es de notar que el tema no ha calado, al menos todavía, en la conciencia del pueblo de Dios, quedando reservado a las fraguas o talleres de la ciencia teológica, de la que más pronto o más tarde, si nadie pone el veto (o quizá porque se ponga), vendrá a caer en la opinión del pueblo. Por el bien de su fe, que el teólogo siempre debe ilustrar, creo sinceramente que este tema del llamado “dolor” de Dios requiere una profunda reflexión crítica, a la cual me aplico, según mis fuerzas, con toda sinceridad.

La afirmación de que Dios “sufré” (afirmación cuya “sorpresa”, al parecer, llena de jubiloso entusiasmo a los mismos teólogos que la propugnan) depende en realidad de otra tesis más genérica, la del *cambio* o *mutación* en el mismo Dios; lo que dicho en alemán, a cuya lengua pertenecen la mayoría de los “teopatólogos”, suena “*Veränderlichkeit Gottes*”, y es tesis a su vez promovida o bien por necesidad exegética de explicar la “*kénosis*” del himno de Fil. 2 (Rahner, Gutwenger), o bien por haber cimentado la cristología en una supuesta metafísica del “movimiento” que tiene sus raíces en Hegel (Hans Küng). Ya en mis dos libros de cristología dediqué sendas críticas a estas dos pretensiones (crítica de cuyo acerbo tono estoy un poco arrepentido, porque no me ha deparado

¹ Pálidamente queda reflejado dicho tema en la reciente encíclica de Juan Pablo II “*Dominum et vivificantem*”, II parte, cap. 4, núm. 39, tras la cita 147. Ahora bien, las palabras de la encíclica permiten interpretar el supuesto “dolor” del Padre como una *metonimia*, en la cual se toma el efecto por la causa. Es decir, el hecho de que Dios *consuele*, influyendo desde arriba en la íntima cura de nuestro dolor, nos permite verlo tan próximo a nosotros que aparece “compadeciendo”. Pero bien puede tratarse de una compasión pedagógica, otorgante, de pura gracia o beneficio, como la del médico que se acerca a la situación del enfermo para mejor curarle; lo cual no significa que el médico esté enfermo... Nada decisivo creemos, por tanto, que se deduce de esta alusión de la encíclica, ya a favor ya en contra de la tesis comentada.

popularidad en los nuevos ambientes entusiastas).² Pero es el caso que acaba de caer en mis manos un succulento libro de Heinz Schürmann, que dedica sus últimas páginas a una también entusiasta apología del tema del “dolor divino”, cuyos principales defensores son sin duda (y así lo reconoce Schürmann) el japonés Kitamori y el protestante alemán Jürgen Moltmann.³

En forma de pregunta presentó otro libro el autor francés, cristólogo de la Gregoriana, Jean Galot, que con ser más moderado, no por eso escapa, a mi entender, de la necesidad de ser tratado críticamente.⁴ De modo que tenemos que aplicarnos a ver qué se pueda decir de ese supuesto “dolor de Dios”, no sin antes averiguar qué entienden por tal concepto los más destacados autores contemporáneos que lo propugnan.

La primera afirmación que sorprende en el libro de Schürmann aparece en la página 151, nota 35, y está puesta en boca de Kl. Reinhardt, sonando de esta manera: “... Dios es tan dinámico y viviente que puede hacerse realmente hombre, padecer y morir sin dejar de ser Dios”. Ya tenemos aquí esbozada la tesis de la mutabilidad de Dios (incluyendo su pasibilidad), tesis que en tal cita aparece apoyada, o por lo menos parece haber reclamado la atención de Rahner, Von Balthasar, Barth, Jüngel, Küng, Kaiser y Moltmann.

Al hacer suya esta tesis, Heinz Schürmann es consciente de que con ella se da “un vuelco a toda la metafísica antigua hasta el punto de no poder concebirla de manera más radical”.⁵ Schürmann sigue diciendo que la nueva metafísica “deja de ser aquella concepción de Aristóteles en que la sustancia que descansa y existe en sí misma ocupa el rango supremo. Por el contrario, es la relación —lo que Aristóteles considera como lo más débil— el ser para otros, el amor que se regala desprendidamente”.⁶ Estas sorprendentes afirmaciones están aquí apoyadas por las de Kasper, Jüngel y Lehmann, que por sonar todavía más audaces debo reproducirlas, porque creo que no tienen desperdicio para el interés de los lectores.

² Ver G. Gironés, *Uno de nosotros es Hijo de Dios (Breve tratado de Cristología)*, pp. 106-110, y *Jesucristo (tratado de soteriología cristológica)* pp. 105-108, ambos libros editados por “Anales del Seminario Metropolitano de Valencia”, en los años 1971 y 1973, respectivamente.

³ Heinz Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? (Reflexiones exegeticas y panorámicas)*, Salamanca (“Sígueme”), 1982, parte 4 (“Panorámica”...), pp. 129 ss., y especialmente a partir de la p. 150.

⁴ Jean Galot, *Dieu, souffre-t-il?*, París (Lethielleux), 1976.

⁵ Son palabras textuales de Schürmann, que aparecen en la misma página 151 a la que hemos aludido.

⁶ *Ibid.*

Dice Kasper: "De la confesión de que Dios es amor se sigue que el amor es el sentido último de toda realidad... Esta manera cristiana de concebir la realidad significa una revolución en la comprensión de la realidad difícilmente superable. Aquí lo supremo no es, a diferencia de lo que sucede en la metafísica griega, la sustancia que está en sí misma, que se basta a sí misma, sino el ser para los otros y con los otros. Ello trae consigo una revolución en la manera de concebir a Dios. Éste deja de ser el motor inmóvil para convertirse en el Dios cuyo ser es vida y amor y que, por consiguiente, puede ser el Dios de los hombres y de la historia... Dios no se limita a compadecer a los que sufren, sino que padece con ellos".⁷

La cita de Jüngel, siendo más breve, no deja de ser más explosiva, a causa de sus resabios hegelianos: "El ser de Dios —dice— está en el devenir".⁸

Y aún más sorprendente es lo que afirma K. Lehmann: "Por amor libre, Dios se convierte en lo contrario de sí mismo, acepta en sí mismo las salpicaduras del pecado, el abandono de Dios. Por ello puede Dios también sufrir ilimitadamente y sólo desde este ser 'histórico' podemos conocer a un Dios 'completo' con sufrimiento y muerte".⁹

Como botón de muestra, creo que es suficiente, habida cuenta de que ya fue comentado en mis libros anteriores el presunto teologúmeno de lo que yo llamo "teotropismo" o mutación en Dios.

Debo observar, antes de emprender la nueva crítica, que no soy yo el único teólogo que se muestra contrario a tan alegres tesis (de las que ocasionalmente se me mostró partidario el mismo Alfaro), sino que, aparte de las críticas despertadas en los mismos ambientes alemanes, puedo dar testimonio de una clarísima y rotunda crítica de rechace que oí expresar al teólogo de Friburgo de Suiza Jean Hervais Nicolás.¹⁰ He oído también al teólogo del "Angelicum" de Roma, Padre Patfoort, oponerse decididamente a toda teología que pretenda ser montada sobre la filosofía de Hegel. Pero lo más sorprendente es que el jesuita español González Faus, habiéndose mostrado partidario del "teotropismo" en su obra *La Humanidad nueva* (aunque sin presentar razón o prueba alguna), da sin embargo

⁷ *Ibíd.*, nota 36.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Su opinión se la oí de viva voz durante una mesa redonda de las que tenían lugar en las tardes del III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1981). La constancia de sus opiniones se verá reflejada en las actas de este simposio, que forman el volumen *Cristo Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, Pamplona, 1982, en cuyas páginas 411-426 aparece la ponencia de J. H. Nicolás, "Jesucristo, Hijo de Dios".

en su libro posterior, *El acceso a Jesús*, una razón que claramente destruye toda la pretensión de estas tesis revolucionarias. Su razón suena de esta manera: "Si lo negativo fuese un momento divino, entonces no podría ser abolido nunca, ni en Dios siquiera, ni siquiera en la escatología".¹¹

El argumento de González Faus es oportuno, porque, desde la misma teología (es decir, sin entrar todavía en una crítica filosófica o metafísica), tiene una perfecta corroboración en aquella frase del Apocalipsis que anuncia que para la Escatología: "Ya no habrá llanto, ni luto, ni muerte, ni dolor" (Apoc. 21,4). De donde se deduce que, caso de que Dios sea pasible, no lo ha de ser eternamente. Ahora bien, ¿qué clase de propiedad divina es ésa que no puede ser eterna? ¿Cómo puede Dios tener propiedades negativas, siendo el dolor un defecto en el ser?

Vayamos, pues, a la metafísica. Yo no soy quién para determinar la validez o vigencia de todo o de alguna parte de la metafísica de Aristóteles. Lo que sí me es dado defender es la seriedad y el sentido común, porque éstos son patrimonio de la racionalidad general de la naturaleza humana. No hay derecho, pues, a que todos estos teólogos atropellen la lógica natural de una manera tan frívola.

Es decir: no porque lo diga Aristóteles, sino por pura lógica natural, se tienen que rechazar las contradicciones, y más si se habla de Dios. De la esencia de Dios no se puede decir que cambie, porque entonces algo ganaría o perdería, dejando de ser Dios (si gana, es que aún no lo tenía todo, luego no era Dios; si pierde, es que ha dejado de tenerlo, luego ya no es Dios). No vale el subterfugio, al que recurre nada menos que Von Balthasar, de decir que los conceptos se aplican a Dios de un modo "dialéctico", vale a decir: contradictorio.¹² Porque, si dialéctico quiere decir que lo mismo que se afirma puede más tarde ser negado, entonces la palabra "dialéctico" requiere sin duda un esclarecimiento, para que escape de una intolerable contradicción.

Lo dialéctico se dice de las cosas imperfectas de este mundo, en cuanto están sometidas o lanzadas a un cambio progresivo que incluye momentos negativos. Más que un principio apriorístico, la dialéctica del ser, ya sea en Hegel, ya en el marxismo, ya en el evolucionismo, parece concluirse de una constatación empírica: las cosas crecen pagando el tributo de un desgaste que puede, con todo, ser superado. Esta especie de ley general

¹¹ José Ignacio González Faus, *La Humanidad nueva (Ensayo de Cristología)*, 2 vol., Madrid, 1974 (cfr. mi recensión en *Anales Valentinus*, 2, 1975, 385-388). La opinión contraria del mismo autor, a la que hemos aludido, se halla en su más reciente libro *El acceso a Jesús (Ensayo de teología narrativa)*, Salamanca ("Sígueme"), 1980, p. 182.

¹² Ver Schürmann, o. c., p. 154, nota 42.

del ser histórico tiene además una confirmación teológica, puesto que es la Divina Revelación la que nos ha hecho saber que el destino (¡único!) del ser de este mundo consiste en una trascendencia (de resurrección) a la cual se pasa por el momento negativo de la muerte. El ejemplo más típico de esta dialéctica (aprovechado precisamente por no pocos marxistas, como Talheimer) es el de la alegoría del grano de trigo, que ha de morir y ser enterrado para superarse produciendo una nueva espiga (Jn. 12,24). Ahora bien, todo esto, insistimos, solamente es predicable del ser histórico, intramundano, imperfecto, precisamente en cuanto está invitado por el Creador a trascenderse hacia una consumación escatológica. Y habría que observar detenidamente cómo los ingredientes o elementos ontológicos que hacen posible la realidad dialéctica dependen de dos libertades: la de Dios que ha querido crear seres perfectibles (promovibles) y la de las criaturas racionales, invitadas a alcanzar la perfección que Dios les brinda, entregándose a Dios desde abajo, y por tanto de algún modo *perdiéndose*.

Resulta bien claro que de toda esta aventura dialéctica ha de quedar exento el ser soberano de Dios, que da desde fuera el inicio, el incremento y la coronación perfecta del destino de las criaturas. Otra cosa es que se diga que de Dios se prediquen el ser y sus atributos "análogamente", es decir de tal modo que se observe a la vez semejanza y discrepancia en el ser creado que se toma por imagen para hablar de Dios; pero siempre en la semejanza entrará la perfección pura y simple (ser, poder, amar, saber, vivir) y nunca, por el contrario, entrará la imperfección de las criaturas (debilidad, sufrimiento, mutación, muerte). De Dios, en una palabra, no se puede decir nada "dialécticamente", a no ser que queramos jugar con los conceptos. Y entre paréntesis debo añadir que no deja de ser chocante que los mismos teólogos (o muchos de ellos) que quieren atribuir lo "dialéctico" a Dios, no suelen atribuirlo decididamente al ser histórico o mundano, de modo que estén forjando esa tantas veces frívola "teología de la liberación", según la cual el crecimiento de las riquezas materiales de este mundo (!) sería ya principio homogéneo de salvación, sin necesidad de pasar por la crisis de la muerte y la resurrección, crisis que el Evangelio expone insistentemente y de la manera más dialéctica: "el que quiera ganar la vida, la perderá, pero el que la pierda la hallará" (Mc. 8,35), "mi Reino no es de este mundo" (Jn. 18,36), "el Reino de Dios no es comida ni bebida" (Rom. 14,17, cfr. Mt. 6,31-34). ¿Dónde está, pues, la seriedad de todos estos teólogos?

No sé si debo repetir que, desde el punto de vista dogmático, está condenado todo cambio que se diga de Dios, y también por cierto del Dios-Hijo que se encarna. Está condenado por los concilios de Efeso, la carta de León Magno, Calcedonia y la gran confesión de fe de Sofronio

de Jerusalén, que sirvió de base al III concilio de Constantinopla.¹³ Pero, aunque así no fuese, bastaría la recta razón para obligarnos a confesar que Dios no puede ser más que el absoluto simple y perfectísimo, cuya inmutabilidad e impasibilidad asegura precisamente la racionalidad de nuestro pensamiento, que encuentra en Él la meta u horizonte de la perfección, según la cual se mide el ser con sus inevitables principios de identidad o no contradicción. Y conste que sin esos principios no seríamos capaces de pensar absolutamente nada.

Han olvidado también estos teólogos que el mal de este mundo, y con él todo dolor, sufrimiento y muerte, no proceden del Dios creante y elevante (por más que Él nos invite a superarnos con un cierto penoso esfuerzo, que puede provocar la tentación, mas no el pecado); el mal y el pecado proceden del Demonio, al cual ninguno de estos teólogos parecen tener en cuenta, convirtiendo el ser de Dios en un maniqueísmo larvado que incluye (¡dialécticamente!) la alegría y el dolor, la vida y la muerte. Ahora bien, la afirmación de que Dios lo hizo todo bueno, de que Él no hizo la muerte ni el mal, sino que éstos entraron por insidias del Diablo, son claras en la Biblia y en el Magisterio.¹⁴ Sería por tanto conveniente que atendieran a todos los elementos de la Revelación, Demonio incluido, para montar una completa soteriología.

Sin embargo, no todo es negativo en estas teorías tan audaces como frívolas. En ellas hay intuiciones válidas y nuevas, que pueden ciertamente otorgar un serio avance a la historia de la Teología. Una de ellas, para mí la más importante, es la atribución del supuesto compromiso con la muerte al Dios de la Trinidad, un Dios comunicante, al que certeramente intuyen identificado con un cierto proyecto de amor libre. Por ahí se pueden explicar muchos enigmas, que nunca hasta ahora se han explicado, ni siquiera por parte de ellos, que no han hecho más que intuir una explicación, pero confundiendo lamentablemente los términos. De nuevo, por consiguiente, debemos proceder por partes, o sea: criticando primero lo que no se puede afirmar de la Trinidad, y después averiguando qué se puede decir del gran Misterio.

A pesar de lo que pretenden Galot y Schürmann, habrá que decir que el "dolor" es un afecto (y por cierto negativo) y como tal afección ha de atribuirse necesariamente a la Esencia y no a las relaciones (si las relaciones pueden decirse cargadas de dolor o de amor, tal carga les viene del centro esencial que mantienen los términos que están en relación).

¹³ Ver Denzinger-Bahnwart, 111a, 143-144, 148. Ver Mansi, *Conciliarum Collectio*, vol. XI, col. 471 ss.

¹⁴ Gén. 1-3; Sab. 2,24; Apoc. 12,9 ss.; Jn. 12,31. Cfr. Denzinger-Bahnwart 428 (Concilio IV de Letrán).

Ahora bien, la Esencia divina no consiente atributos negativos o cambiantes, porque es eterna, simple, una, perfecta, etc. Por otra parte, la Esencia divina no se distingue de cada una de las tres Personas; es más, ni siquiera conceptualmente se puede hablar de Esencia divina que no exista identificada con algún sujeto personal. De modo que decir que alguien que es Dios sufre, ya sea el Padre (Moltmann), ya sea el Hijo (Galot), equivale a decir que Dios sufre en su misma Esencia, porque no hay nada en Dios que esté fuera de la misma. Por tanto sería conveniente que atendieran al valor del término "consustancial", por el que se predicaban del Hijo y del Espíritu Santo los mismos atributos esenciales de eternidad, felicidad, belleza, omnipotencia, infinitud, que eternamente les son transmitidos desde el Padre, con el cual se identifica lógicamente la Esencia de un modo originario e inseparable: la Esencia divina no es imaginable sin su identificación originaria con la Persona del Padre, aunque Él la puede comunicar. Y en eso está el gran misterio.

Es decir, el misterio por antonomasia (Col.1,26), no tanto consiste en que en Dios haya tres Personas, sino en que la primera de ellas, el Dios Padre perfectísimo, que se basta a sí mismo por pura identidad con su Esencia, haya querido *comunicarse libremente*, constituyendo ante todo los términos que reciben la comunicación. Si esta comunicación libre se afirma como dada por el Padre, por plenitud rebosante de su misma esencia, al Hijo y al Espíritu, entonces en cascada de gracia, desde su misma fuente, se puede comprender todo lo demás de la Historia salvífica. Se entiende que el Padre haya querido comunicar al Hijo y al Espíritu la voluntad libre de constituir al unísono un nuevo orden de comunicación: la del ser creado, que recibe una esencia exterior y limitada, que con todo está hecha a la imagen de la Esencia divina en que viven los Tres. Se comprende también, y sucesivamente, que el ser creado pueda quedar constituido en término de una tercera comunicación: las de las mismas Personas del Hijo y del Espíritu dadas al mismo ser creado: he ahí los misterios de la Encarnación y de la Gracia adoptiva. Esta tesis de la libertad en la misma comunicación eterna y consustancial que constituye la Trinidad (tesis no menos audaz y revolucionaria) ha sido por mí defendida, con apoyo de algunos testimonios de la Tradición como Ricardo de San Víctor, en el artículo "La Divina Arqueología", que fue publicado en esta misma revista.¹⁵ No hace falta que ahora insista en su fundamentación, que me parece suficiente, pero sí que debo destacar que la libertad o gratuidad del Padre con respecto a la constitución eterna y consustancial del Hijo y del Espíritu Santo permite precisamente al Padre disponer de ambas Personas para darlas, para regalarlas al mundo (es decir para

¹⁵ G. Gironés, "La Divina Arqueología", *Anales Valentinus*, 15 (1982), 1-18.

hacer don de su Hijo y del Espíritu a las personas creadas que estamos fuera de la Esencia divina).

Este regalo del Hijo al mundo (Jn. 3,16; Gál. 4,4-7) connota necesariamente la *maternidad* por parte de este mundo, para que el Hijo *uni-génito* sea recibido como hijo *primogénito* de muchos hermanos. Es decir, connota la mariología, lamentablemente puesta en olvido por la mayor parte de los teólogos “teotropistas” o “teopatólogos”. Consecuentemente, la recepción del Hijo eterno en el seno aspirante de la ofrenda filial de la Madre, connota el misterio de las dos naturalezas (dos nacimientos) unidas admirablemente en una sola persona, que mientras es dada atrae y asume la ofrenda humana. Por tanto vuelve a ponerse en su sitio la necesidad de una teología calcedonense de Unión Hipostática, lamentablemente zarandeada por todos aquellos innovadores.

Bien entendido que el plan comunicante de Dios, que transmite la relación filial, hipostáticamente identificada con el Hijo, a las relaciones materno-fraternales de este mundo (Lc. 8,21), no tiene otro objetivo directo que la adopción filial de todos aquellos que, aceptando la relación de hermano y madre con Jesucristo, entran por él en relación filial con el Padre. Si después de tal proyecto, eternamente esbozado (Ef. 1,3-10; Col. 1,15-2), la libertad creada del Demonio ha dado un vuelco a la Creación, arrebatándola al dominio de Dios y llevándosela hacia la muerte y el infierno, entonces, sólo entonces, es cuando el Padre, con tal de seguir adelante con su proyecto inicial, añade al Hijo enviado el compromiso de pasar por la muerte, el dolor y la esclavitud, para liberar a los que, no del todo culpablemente, se hallaban inmersos en tal calamidad. Bien entendido también que la solidaridad del Enviado con tal situación negativa se realiza directa y propiamente en su naturaleza humana, que es la que Él ha asumido de nuestra masa, aunque se atribuye siempre al único sujeto personal divino, en virtud de la Comunicación de Idiomas.

Lo que no se puede decir con seriedad es que el ser divino sufra, ni en el Padre ni en el Hijo, ni en el Espíritu Santo: Dios no sufre, Dios no está “malito” ni tampoco muere. Pues, ¿qué sentido tendría decir que Dios muere, cuando la muerte no es otra cosa que la disolución de un viviente corpóreo, disolución de la que están exentos los mismos ángeles, que son seres menos puros que Dios?

Esta sentencia que críticamente imponemos a las vanas pretensiones de los defensores del tema del “Dolor de Dios” debe compaginarse, sin embargo, con una revisión de la tradicional noción del ser divino, de tal modo que, sin dejar de ser el Absoluto, el ser purísimo, el inmutable, el motor inmóvil y el Acto puro, se admita en él, en virtud del misterio de la *comunicación*, que el Acto se manifiesta, no como estrecho correlato de la Potencia, sino como *actividad* abierta a toda posible comunicación,

ciertamente cualificada por el amor. Si decimos que Dios *da* sin agotarse ni perderse, que Dios comunica, que Dios se propone como meta de la libertad por Él mismo concedida a los demás, en nada con ello se empaña la absolutez de su divina esencia; lo que hacemos es comprender que, a fuerza de perfecto, puede desbordarse, dando a los demás sin nunca perderse. El colmo de su dádiva consiste en que las personas por Él constituidas puedan responder dando también: dándose al mismo Dios que se les da.¹⁶

¹⁶ La exposición del principio de "comunicación" como segundo principio de la teología (dado que el primero es el principio de identidad del Padre con la Esencia divina) se halla apuntada en mi artículo "En el nombre del Padre", *Anales Valentinus*, 12 (1980), 317-323. Y aún está más desarrollada en la obra en preparación (aún no editada por tanto) "Svmma Valentinorum", pp. 320 ss.