

# «La Teología del dolor de Dios».

## Kitamori

### INTRODUCCION

En un pasado estudio sobre D. Bonhoeffer<sup>1</sup> mencionamos la casual cercanía de una de sus formulaciones (“el dolor de Dios en el mundo”) con otra que intitula todo el pensamiento de un protestante japonés, desconocido hasta ahora en Occidente: Kazoh Kitamori. El pensamiento teológico de Kitamori se define con el título de la más famosa de sus obras, que vamos a presentar en este estudio: *La Teología del dolor de Dios*<sup>2</sup>. Repentinamente, como un modelo más de industria electrónica, Kitamori ha comenzado a llegar a Occidente. Una casa editora alemana prepara la traducción de *La Teología del dolor de Dios*, y una autoridad como J. Moltmann lo cita en el último número de *Concilium* que he podido conocer<sup>3</sup>.

Estas razones inducen a presentar ahora el pensamiento de K. Kitamori. Tal presentación implica un riesgo considerable, ya que sólo tenemos acceso a una obra del autor —si bien hay razones para creer que es la más importante y que Kitamori se repite bastante en el resto de sus obras—.

---

<sup>1</sup> Cfr. *Presentación de D. Bonhoeffer*, en *Actualidad Bibliográfica. Seleccionados de Libros*, 7 (1970) 256-286.

<sup>2</sup> Utilizaremos para este estudio la versión americana *Theology of the Pain of God*, publicada en 1965 por J. Knox Press de Richmond (Virginia), a partir de la quinta edición del original, publicada por Shinkyō Shuppansha, Tokyo 1958.

He aquí algunos títulos de otras obras de KITAMORI, hasta ahora no traducidas a lenguas asequibles: *El Señor de la Cruz*, *Lógica de la Redención*, *Teología del diálogo*, *Características del Evangelio*, etc.

<sup>3</sup> *Concilium*, 8 (1972) 343.

Por otro lado, el acceso a un autor de una cultura desconocida y de una mentalidad lejana implicaba un riesgo todavía mayor. Kitamori no es fácil. Su lenguaje es simplicísimo, pero la lógica de sus afirmaciones no siempre es patente. El lector corre el riesgo de no encontrar allí nada y, por tanto, de desautorizar o dejar estar lo que lee. Frente a ese riesgo, hemos optado deliberadamente por una doble actitud:

a) Esta presentación intenta ser una introducción *cordial* a Kitamori (=K.). Si es inevitable malentenderlo cuando se le lee desde Europa y con ojos europeos, vale más malentenderlo haciéndolo propio, que no relegándolo a una especie de “tinieblas exteriores”, para rechazarlo luego.

b) Esta presentación intenta *traducir*, o al menos facilitar, la comprensión de K. A pesar de sus intentos de objetividad, es posible que la exposición esté en exceso elaborada y filtrada por la intelección del presentador. Y, naturalmente, existe el riesgo de que K. se quede “en el filtro”.

Todo esto se aplica especialmente a la división en apartados y al orden de exposición: el orden del original resulta —para un occidental— una mera yuxtaposición, cuya clave no se adivina. K. será citado, a veces, textualmente; pero, más que por ofrecer una prueba, para que el lector tenga también contacto directo con su lenguaje. Cuando a veces se llegue a conclusiones muy cercanas al lector y a su momento actual, quizá se tenga la impresión de que la traducción se ha convertido en “traición”. El cronista también ha tenido ese miedo en algún momento. Pero conviene recordar aquello tan repetido de que la máxima fidelidad sólo se da en el seno de la máxima libertad.

## 1. AMBIENTACIÓN Y CLAVES DE LECTURA

Seguramente, lo peor que tiene para un occidental la fórmula de K. es la invencible sospecha que suscita de que se trata de una consideración sentimental y piadosa, más que de auténtico pensar teológico. Y, sin embargo, una de las tesis de K. es que sólo la teología del dolor de Dios libera a las afirmaciones bíblicas sobre el Dios-Amor, de convertirse en meras fórmulas piadosas o sentimentales. Es posible, por tanto, que el lector occidental pueda encontrar un punto de partida común con K. en el empeño por evitar todo nominalismo (que no toda analogía).

Y para facilitar la comprensión del pensamiento del japonés, trataremos de sugerir, ya antes de exponerlo, una primera clave global de interpretación: K. parece ser una simbiosis de tres elementos: una curiosa síntesis de Hegel y de Lutero, más un ingrediente claro y pretendido de indigenismo nipón. Como ambientación, pues, vamos a considerar cada uno de estos elementos.

a) Lutero ha marcado a K. principalmente en la idea del *Deus absconditus*. Dios se nos hace accesible como contrario a lo que nuestras cabezas pueden captar de El: "Pues nuestro Bien está escondido y tan profundamente, que se halla oculto bajo su contrario. Y así nuestra vida está escondida bajo la muerte; el amor de sí mismo, bajo el odio de sí mismo; la Gloria, en la vergüenza; la salvación, bajo la perdición... Dios es la 'esencia negativa'..., a quien sólo podemos poseer mediante la negación de todas nuestras afirmaciones"<sup>4</sup>.

Y aquí una observación importante: en Lutero la idea del escondimiento de Dios no procede exclusivamente (como podría ser el caso en Taulero y otros místicos alemanes) de la Trascendencia metafísica o de la superioridad de Dios respecto de la razón humana. El escondimiento de Dios es, más bien, algo vinculado intrínsecamente a Su revelación; y las fórmulas de Lutero no subrayan tanto la inaccesibilidad cuanto aquello concreto bajo lo que Dios se esconde ("*absconditas sub contrario*"). El "Dios escondido", por tanto, es el Dios de la revelación: "Es el Dios que envía al hombre a la muerte y al infierno, no para matarle, sino para darle una vida auténtica" (p. 108). Resulta significativo que para K. (de acuerdo en esto con R. Seeberg) la idea del *Deus absconditus* sea la idea madre de toda la teología de Lutero (por encima de la *iustitia Dei* o de la justificación por la fe, a las cuales hace derivar precisamente de aquella idea).

Es superfluo explicar la vinculación existente entre el *Deus absconditus* y la cruz. La raíz última del escondimiento de Dios es, para Lutero, el *Deus crucifixus*, el *absconditus in passionibus*, etc. (con lo que el tema del dolor aparece en nuestro desarrollo).

En cambio, sí que conviene explicar más otro punto, en el que K. intentará superar a Lutero. El escondimiento de Dios no podemos concebirlo como una especie de capricho por complicar las cosas al hombre; ni aquello que oculta a Dios debe ser con-

<sup>4</sup> *In Romanos*, WA 18, 264.

cebido como una especie de disfraz o vestido, meramente exterior a El. Dios no “juega al escondite” porque sí. Y esto significa: aquello que le oculta pertenece intrínsecamente a Su esencia.

K. parece haber detectado aquí (aunque no aluda a ello) el peligro nominalista de Lutero; y, probablemente, es el influjo de Hegel (a que aludiremos en seguida) quien le hace barruntar ese peligro<sup>5</sup>. Pero su superación, en el campo de las explicaciones formulables, la lleva a cabo a raíz de la enseñanza neotestamentaria sobre el pecado: la raíz última de la experiencia del *Deus absconditus* es, en fin de cuentas, la seriedad del pecado del hombre<sup>6</sup>.

Esto quiere decir, poniendo la oración por pasiva, que la ira de Dios es verdadera, *verissima ira*, no simplemente una forma caprichosa de revelar Su amor, o una especie de truco para hacer que el hombre lo valore. Parodiando a Lutero, quizá diría K. que Dios sólo se revela *sub contrario* porque se revela *contra contrarium*. Su ira no es meramente un medio de manifestar Su amor, sino que es una realidad, opuesta a Su amor e inconciliable con éste<sup>7</sup>. Esta especie de contradicción o de desgarramiento en Dios —amor-ira— nos sitúa en la pista del dolor de Dios: el *Deus absconditus* implica el dolor en Su esencia.

b) Hay todavía un segundo punto, en el que será decisivo el influjo de Hegel, al que acabamos de aludir: el Dios de la Revelación no es, en modo alguno, el Dios distante, lejano en su Trascendencia, sino que es el Dios cercanísimo, inmanente.

---

<sup>5</sup> K. cita aquí a Althaus: “Una teología que conciba la ira de Dios como una ‘obra extraña’, preparatoria de la revelación de su amor y, por tanto, en el fondo, como amor, no llegará a expresar con plenitud la experiencia cristiana de Dios, que, aunque sea imperfecta, es viva. La reflexión puede mirar la ira y el amor como una sola cosa. Pero la reflexión es sólo un polo de nuestras vidas. En el movimiento vital experimentamos el amor de Dios como salvación de su juicio” (p. 109-110).

<sup>6</sup> La idea de que el hombre se busca a sí mismo absolutamente en todo y de que la ética es para él imposible es una de las más frecuentes en K. Así escribe, aludiendo a Kierkegaard: “¿Cuántas veces nuestra simpatía y nuestra consideración no son más que curiosidad camuflada?” (p. 85). Y en otros momentos aduce cantidad de textos de Lutero muy característicos: “Est enim diligere seipsum odisse” (*ibid.*). “Incluso en su relación con Dios se busca el hombre a sí mismo en un amor egoísta”; “mediante el deseo de la carne, el hombre se ama a sí mismo por encima de todas las cosas, incluso por encima de Dios” (ambas citas en p. 76).

<sup>7</sup> “Before the wrath of God becomes the means for his love, it is the reality in conflict with his love” (p. 108). O bien: “The wrath of God was never a means for his love, but rather his actual response to man’s rebellion” (p. 109).

Esto queremos decir cuando hablamos de Revelación. Y aquí se palpa otra vez que lo que esconde a Dios no puede radicar en Su lejanía, sino que ha de estribar en algo más serio: en Su propia “negación” (=dolor). Si Dios fuera el platónico Dios *chorismós*, no cabría hablar del dolor en Dios. Pero en Cristo, Dios se hace un “all-embracing God” (p. 20): Dios como identificación con todo.

Ese relieve teológico dado a la recapitulación de todo por Dios en Jesucristo parece pertenecer a las fuentes del pensamiento de Kitamori. Podemos rastrearlo en la curiosa y matizada postura de nuestro autor ante Karl Barth. Tratemos de exponer esta postura desde su mismo punto de arranque.

Por un lado, hay en K. una coincidencia y una oposición con la teología liberal: K. aceptaría, con Harnack y compañía, que la revelación de Dios como Amor es el centro del pensar teológico cristiano. Pero, sin embargo, su oposición a los liberales no puede ser más radical: éstos conciben el amor de Dios como algo obvio, con espontaneidad inmediata y sin mediación alguna. Como lo concebía Pedro cuando dice a Jesús: “¡Señor, eso no te sucederá nunca!” (Mc 8,31). A esa teología liberal, tan obvia y tan “bella”, hay que preguntarle —según K.—: “¿Cómo es, pues, que está escrito que el Hijo del Hombre debe padecer y morir?” (Mc 9,12). El Dios de los liberales es sólo la idea de Dios, no es el Dios de la Revelación. Frente a ellos, y reaccionando como reaccionó Karl Barth, la teología del dolor de Dios será esencialmente teología *dialéctica* (“el dolor de Dios” expresa, *a la vez*, su ira y su amor; de lo contrario, no se entiende el significado de esta teología).

Pero he aquí que, a diferencia de Karl Barth, esta teología dialéctica no hablará sobre el Dios lejano e inaccesible, sino sobre el Dios identificado con todo (*all-embracing*). El Dios lejano de Barth (¡curiosa objeción, que éste nunca habría esperado!) es todavía el Dios de la Ley<sup>8</sup>. El Dios del Evangelio es el Dios que, en Cristo, entra a ser todo en todas las cosas<sup>9</sup>. Y donde Barth escribe que Dios es “un ser total, sin desgarró ni dolor”, K. responde: “Nosotros, en cambio, predicamos a Jesucristo crucificado.”

c) El tercero de los ingredientes aludidos es el más especí-

<sup>8</sup> Quizá la objeción afectaría sólo al primer Barth, único que, por otro lado, conoce K.

<sup>9</sup> Cfr. p. 22-23.

ficamente nipón. El europeo ha olvidado en exceso que la teología —por más ciencia que sea— se hace a partir de una *experiencia*. Y K. hace su teología desde una especie de connaturalidad con todo lo que la literatura y la cultura de su país revelan sobre el alma japonesa. Ya en el comienzo de la obra advierte que para captar el corazón del evangelio son precisos unos “ojos sensibles”. Sin ojos, el teólogo es un simple visionario; pero sin ojos sensibles, no pasa de ser un charlatán. Esos ojos los concede Dios, y el teólogo sólo puede orar incesantemente por ellos. Pablo y Jeremías fueron hombres con esos ojos sensitivos<sup>10</sup>.

Kitamori cree, además, que cada pueblo tiene su misión específica en la propagación y testificación del evangelio. La tuvieron los gentiles frente a los judíos; la tuvo la Iglesia romana y, luego, las iglesias de la Reforma frente a ella. Igualmente, piensa nuestro autor, hay en el alma japonesa una particular sensibilidad para la captación de la teología del dolor de Dios.

He aquí la caracterización de las tres teologías:

- la teología grecolatina habla de Dios *como* esencia (*God as essence*);
- la teología de la Reforma habla de Dios *como* gracia;
- la teología nipona puede hablar de Dios sufriendo (*God in pain*)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> La tarea de la teología, en cuanto testimonio del Evangelio, es “vitalizar el hecho asombroso del Evangelio. El mensaje de que el Hijo de Dios ha muerto es ciertamente de lo más inaudito. Es imposible que comprendamos del todo la lógica de Pablo, a menos que la muerte de Cristo signifique la muerte de Dios mismo. Si no nos sobrecoge el hecho de que Dios ha muerto, ¿qué podrá hacerlo? Y la Iglesia debe guardar vivo este asombro; si lo pierde, cesa de existir la Iglesia. La comprensión precisa del Evangelio —la teología— debe estar poseída por ese asombro, más que por ninguna otra cosa. Se ha dicho que la filosofía comienza con el asombro; lo mismo ocurre con la teología. Pero el asombro de la teología hace palidecer al de la filosofía: la persona que se asombra ante la noticia de que ‘Dios ha muerto’ ya no tiene capacidad de asombro ante nada más”.

“Sin embargo, la Iglesia y la teología han cesado de admirarse ante este mensaje. Es muy triste el hecho de que el hombre ya no se asombra ante el anuncio de que el Hijo de Dios murió en la Cruz. Es precisamente asombroso...” (p. 44). Cfr. en otro momento: “Our reflections cannot simply be reflections: they must be veritable descriptions of the mystical condition” (p. 73).

<sup>11</sup> La diferencia de las partículas subrayadas es fundamental. En el primer caso, la partícula permite una identificación total entre los dos elementos que une. En el segundo, no: solamente *sitúa* al primer elemento (y reconoce esta situación como asombrosa, iluminada sólo por la Revela-

“Debemos admitir que la forma griega de pensar tiene su limitación como su valor positivo. La descripción de Dios como ‘esencia’ carece de una cualidad decisiva revelada en la Escritura: Dios en el dolor, como dice Jeremías. Esto es lo decisivo. Nuestra tarea hoy es dar un paso más allá de la posición de las iglesias grecolatinas, de modo que, a la vez que reconocemos su puesto, recuperemos la verdad bíblica que dejaron escapar” (p. 132).

Este paso, continúa, no ha sido dado ni por la teología griega ni por la alemana (de la Reforma). La mente griega carece de la percepción del dolor de Dios. La mentalidad griega está representada por la filosofía y por la tragedia, pero sólo la primera hizo su impacto en la formación de la teología. A pesar de que el evangelio puede ser llamado “tragedia de Dios”, sin embargo el mundo de la tragedia griega no respondió a él (quizá por una diferencia de contenidos, que K. subrayará al hablar de la tragedia japonesa).

Igualmente, aunque es cierto que la mente alemana difiere claramente de la griega, sin embargo el “dolor de Dios” no parece haber suscitado su interés en sentido estricto. Incluso en el caso de Lutero: éste tuvo sensibilidad para la gracia de Dios, pero no captó el significado de esta gracia como “dolor de Dios”.

Este significado puede captarlo el alma japonesa. Y, entre otros campos, es en la tragedia japonesa donde se expresa la particularidad anímica a que aludimos. La tragedia japonesa se distingue claramente de la de otros pueblos: en éstos el elemento de lo trágico radica en la trama o en los caracteres. En aquélla, radica en las relaciones personales.

El elemento de lo trágico en las relaciones personales viene expresado por un término muy característico de la lengua japonesa: *tsurasa*. No significa exactamente ni tristeza ni amargura<sup>12</sup>. El traductor inglés indica que se halla óptimamente vertido en la célebre expresión del clásico latino *lacrimae rerum*: “Es el sentimiento de un hado y un pesar inevitable que se cierne sobre la vida humana. El que sienten los amantes que cruzan sus caminos y parten para no encontrarse más” (p. 177, nota del traductor). K. lo define así: “Se produce cuando alguien sufre y

---

ción). Por eso no tiene sentido argüir frente al segundo caso, con procedimientos o técnicas de discusión propias del primero. “God in pain” parece menos esencial que “God as essence”. Pero pertenece más a la Revelación. *Theologia crucis* y *Theologia gloriae* vuelven a resonar aquí.

<sup>12</sup> “Las tragedias de Shakespeare poseen tristeza y amargura, pero no tienen *tsurasa*”, escribe K. (p. 135).

muere, o hace sufrir y morir a su hijo querido para salvar la vida y el amor de otros" (p. 135). Los argumentos de tragedias japonesas que narra K. hacen ver la relevancia del tema del sufrimiento infringido a los seres queridos (normalmente, al propio hijo) en la literatura japonesa. El paralelismo con el dolor de Abraham no deja de ser curioso. Y ante este dato concluye K.: "El dolor que constituye el único interés de la tragedia japonesa es el que corresponde con más aptitud al 'dolor de Dios', que es el tema principal de nuestro libro... Así, el alma japonesa, que ha visto lo más profundo del corazón de sus compañeros, los hombres, en el dolor, podrá ver lo más profundo del corazón del Absoluto-Dios en el dolor" (p. 136).

El hombre capaz de captar el *tsurasa* es un hombre comprensivo, inteligente y profundo. El que no lo capta, vive —falta de penetración— en la epidermis de las cosas. Paralelamente, los que ven el corazón de Dios más profundamente, captan con mayor profundidad la condición humana: el mejor conocedor del hombre es el conocedor de Dios<sup>13</sup>, pues "sólo la mente divina, más profunda que todo entendimiento humano, puede resolver el problema fundamental de la realidad humana" (p. 137).

Ahora bien, estas afirmaciones, que tan a gusto habría suscrito Bernanos, y que quizá están en la raíz de la enemiga de algunos cristianos hacia todas las esperas de salvación intramundana, no implican un bautizo automático de la sensibilidad japonesa. Al igual que ocurrió en Grecia y en otras culturas, al encarnarse el Cristianismo en ellas se produce una corrección muy profunda de cada cultura en cuestión. En el caso que nos ocupa: el japonés tiene una especial sensibilidad y una especial atención por el dolor que experimenta quien sacrifica a su hijo amado por salvar la vida de otro (= *tsurasa*). Pero, en este caso, la vida salvada es tan valiosa como para justificar ese sacrificio<sup>14</sup>. En el caso del Evangelio, no. Dios ama precisamente al indigno que no lo merece (Rom 5,7-8), y por él entrega a su propio Hijo (Jn 3,16). Este rasgo, en que la revelación de Dios supera infinitamente al alma japonesa, supone la redención del *tsurasa*: el dolor de Dios cambia nuestra natural sensibilidad ante el dolor, impidiendo que éste

<sup>13</sup> Cfr. 1 Cor 2, 10 s.

<sup>14</sup> Con ello el *tsurasa* corre el peligro de canonizar o hacer aceptar como obvias situaciones feudales en las que unas clases son tan superiores a otras que resulta normal tal sacrificio en estas últimas. Hasta qué punto queda K. verdaderamente libre de este fatalismo es una cuestión que puede plantearse con fruto.

pierda sus implicaciones éticas. Convierte a esa sensibilidad en fructífera y auténtica: la convierte (con jerga bíblica) de psíquica o "animal" en espiritual.

\* \* \*

Estos son los tres rasgos que me parece ayudarán de antemano para una comprensión del pensamiento (exótico "ma non troppo") de Kazoh Kitamori: el Dios de la Revelación como *Deus absconditus*, el Dios de Jesucristo como Dios inmerso en la realidad, y la particular sensibilidad del alma nipona hacia el dolor<sup>15</sup>. A ellos quizá habría que añadir un cuarto rasgo, que es de por sí suficientemente expresivo: el libro está escrito durante la segunda guerra mundial.

Con estas coordenadas esperamos haber facilitado un poco la comprensión, aun a riesgo de introducir interpretaciones personales. El lector occidental tenderá fácilmente a creer que todo es, en K., palabrería vaga o lamento indio. A reforzar esta impresión ayuda el estilo de la obra, cargada de repeticiones, falta de contextura lógica y que avanza más por asociaciones que por un despliegue rectilíneo. Pensamos, no obstante, que dicha impresión es falsa (pese a los puntos concretos que pudieran ser discutibles). Por eso nos ha preocupado, antes que nada, el facilitar lentes para su comprensión. Ahora es el momento de intentar exponerla con objetividad y neutralidad.

## 2. EL CONCEPTO DE DOLOR DE DIOS

### a) *Aproximación exterior*

Por referencia a problemas actuales, cabría decir que la expresión "teología del dolor de Dios" anticipa algo de lo que ha sido la distinción posterior entre religión y fe. Esto quiere decir que trata de expresar aquello que es lo más específico y propio

---

<sup>15</sup> Aquí, en cambio, es preciso hacer hincapié en el sentido del *tsurasa* japonés, que para nosotros, occidentales, es desconocido. En ninguna lengua las palabras se corresponden exactamente con las de otras lenguas, y el coeficiente de desenfoque, cuando sustituimos unas por otras, es a veces muy amplio. Quizá esto ocurre en grado notable al sustituir *tsurasa* por *dolor*. Nuestra palabra dolor es tremendamente análoga y poco clarificada: puede aludir al simple mal físico, a la amargura, rabia, tristeza, al dolor por los otros, etc.

del Cristianismo, en cuanto contradistinguido de todo teísmo o de toda religiosidad humana general.

Como vehículo de lo más medular del cristianismo, el concepto de dolor de Dios habrá de contener una referencia explícita: 1.º, a Jesús de Nazaret, y 2.º, a la realidad del pecado humano. En efecto, es fácil hacer ver cómo estas dos coordenadas se encuentran casi a flor de piel en la concepción de K.

1. A lo largo del libro, K. repite, en infinidad de ocasiones, la siguiente expresión, que es la más apta que poseemos para facilitar al lector una “*declaratio terminorum*” objetiva: “El dolor de Dios es Su amor triunfando sobre Su ira” (p. 37). Y como declaración de esta frase, K. aduce —también repitiéndola hasta la saciedad— esta otra: “La teología del dolor de Dios habla del amor de Dios enraizado en el dolor de Dios” (*love rooted in the pain of God*)<sup>16</sup>.

Esta última frase parece una mala definición, por aquello de introducir en ella el término a definir. Pero creo que es posible aclararla, desde la polémica ya mencionada de K. contra la teología liberal (que también había hecho del amor de Dios un concepto central). Nuestra frase quiere decir que, en puro cristianismo, el amor de Dios no puede ser concebido (como hicieron los liberales) como algo “natural”, “obvio” e “inmediato”. Una tal concepción, en realidad, hace superfluo a Cristo y a su muerte en cruz. Consiguientemente, Cristo significa precisamente (y casi únicamente) que el amor de Dios no es algo espontáneo, natural o inmediato: Jesús de Nazaret es la mediación entre el amor y la ira de Dios y, con ello, el dolor de Dios (*Jesus the very pain of God*, p. 40).

<sup>16</sup> He aquí, en forma de catálogo, las diversas definiciones que da el libro sobre el concepto de dolor de Dios:

“The pain of God is the forgiveness of sin” (75).

“The pain of God, first reflects his heart loving those who should not be loved, second, the pain of God reflects his heart allowing his only Son to die” (90).

“The pain of God means the coexistence of the wrath of God with the love of God in tension” (111).

“It is God’s pain in the sense that He forgives and loves those who should not be forgiven; secondly it is his pain in the sense that He sends his only beloved son to suffer even unto death” (120).

“The pain of God results from the love of One who intercepts and blocks his wrath toward us, the one who himself is smitten by his wrath” (123).

“The term ‘pain of God’, however, has a double meaning. It represents the heart of God who loves the unlovable on the one hand, and the heart of God who sacrifices his only beloved son on the other” (138).

El Jesús histórico es, por tanto, un factor constitutivo del “dolor de Dios”; no es meramente su manifestación, sino que “en el dolor de Dios está implicada la necesidad del Jesús histórico” (p. 34). Y todas las formas de docetismo coinciden siempre en ser una negación del dolor de Dios<sup>17</sup>.

2. Igualmente, toda falta de tomar en su radical seriedad la realidad del pecado humano es una negación del dolor de Dios. Esta seriedad atribuida al pecado no procede de ninguna particular sensibilidad o escrupulosidad ética, sino exclusivamente de la fe: la idea de pecado presupone, como condición de posibilidad previa, un amor de Dios increíblemente intenso, y es ininteligible sin él (*sin presupposes intense love*, p. 91). A partir de aquí es como debe entenderse la ira de Dios: el presupuesto de dicha ira no es la justicia o la superioridad. Es el amor el que —al ser afectado por el pecado— se convierte en ira, la cual, a su vez, es vencida por el amor: “Mediated by sin, the immediate love of God becomes the wrath of God” (p. 91). En esto, K. parece reproducir con enorme fidelidad la experiencia religiosa del A. T. en los Profetas.

Esta explicación nos lleva a afirmar que al pecado sólo se le puede tomar en serio desde Cristo. Al margen de El, el hombre

<sup>17</sup> Aceptado que la expresión “dolor de Dios” marca las diferencias con la teología liberal en la concepción del Dios-Amor (y, por tanto, marca la necesidad de Cristo), queda la cuestión ulterior: ¿hasta qué punto esa intencionalidad justifica una expresión que parece tan dura? Pues bien, me parece que en la intención de K. la dureza de la expresión “dolor de Dios” es un recurso indispensable para salvar también la libertad de Su amor contra toda forma hegeliana de concebirlo como idéntico a Su naturaleza y, por tanto, como una necesidad natural. (De donde se seguiría la necesidad de la Encarnación y de Jesús Redentor, etcétera.) Véase a este respecto lo que objeta K. a la famosísima tesis de Nygren sobre el amor:

“Hasta aquí (distinción entre *eros* y *agape*) estamos de acuerdo con Nygren. La dificultad surge cuando él prosigue: ‘a la cuestión de ¿por qué ama Dios? sólo hay una recta respuesta: *porque Su naturaleza es amar*’. Esta afirmación puede no ser falsa en sí misma. Pero parece haber perdido de vista algo decisivo: el dolor de Dios. El concepto de *agape* en Nygren, a pesar de su claridad, está vacío del dolor de Dios. El amor de Dios en la cruz de Cristo es superior al amor de Dios como Su naturaleza. Aunque Nygren habla de la cruz de Cristo como inseparable del *agape*, lo que en realidad dice es lo siguiente: ‘Cuando Pablo habla de la cruz de Cristo, está hablando del amor de Dios *y de nada más*’. Ahora bien, ¿de esta manera no puede verse la *crucialidad* de la Cruz en el *agape*! ¿Qué diferencia habría entre las palabras de Nygren que acabamos de citar y estas otras de un liberal: ‘según la fe cristiana, pertenece a la *naturaleza* de Dios el darse a Sí mismo en un amor que se sacrifica?’” (p. 92).

Este párrafo me parece importante para comprender a K.

no puede conocer el pecado *real*, sino sólo un pecado “ideologizado” o imaginario. Tal pecado ideológico siempre es algo que puede perdonarse, mientras que el pecado real es algo que *no debería* perdonarse. Revelar que, a pesar de eso, el perdón existe, es revelar el dolor de Dios, es decir, que el mundo provoca y merece la ira de Dios, y que el amor de Dios ha vencido a su propia ira *en medio de este mundo histórico*.

Así, valiéndose de la expresión agustiniana del “ordo amoris” en Dios, K. describirá el amor de Dios según estos tres “órdenes” o fases presentes en él:

1. *El amor de Dios*.—Es el momento espontáneo, positivo y sencillo, manifestado en la fecundidad divina y en la generación del Hijo. Pero es el movimiento que acaba convirtiéndose en ira al ser rechazado<sup>18</sup>.

2. *El dolor de Dios*.—Es el momento en que Dios “deja de ser Dios” (recordar lo dicho sobre el *Deus absconditus*) porque soporta el pecado, la falsedad y la ruptura del amor por parte del hombre: no aleja a éste de Sí, al infierno, sino que entrega a la muerte a Su Hijo.

3. *El amor enraizado en el dolor de Dios*.—Momento en el que Dios demuestra Su Divinidad precisamente en el perdón del pecador, hecho “*filius in Filio*” al recobrar a Este en la Resurrección.

Sobre este esquema es preciso hacer un par de observaciones.

En primer lugar, no puede postularse una sucesión temporal para estos tres “órdenes”. El “tiempo” es precisamente el momento del dolor de Dios. El dolor de Dios implica como presupuesto el primer momento, y lleva necesariamente al tercero: es el centro. De esta forma, el dolor de Dios se convierte, *quoad nos*, en una expresión parcial de la tensión escatológica “ya-todavía no” (p. 144). En el dolor de Dios está *ya* presente el amor que lo supera (al superar la ira) y hacia el que necesariamente evoluciona. Pero como el pecado del mundo persiste, ese “ya” es “todavía no”. Y esa tensión es vivida en la esperanza: el dolor

<sup>18</sup> Esta conversión la ve K. como intrínseca y necesaria al amor. Un amor que al verse ultrajado no se convierte en ira es raquíctico. Y la superación de la ira sólo es asombrosa cuando dicha ira es real, lógica y necesaria; cuando procede de aquello ante lo cual los hombres solemos exclamar: “¡Esto es intolerable!” Mientras que si de entrada se banaliza o se desautoriza a la ira, su superación no es más que “lo obvio que tenía que ocurrir”, como en los finales de películas americanas.

se redime *in spe* (Rom 8,18 s.). Todo esto significa que el amor, “aunque presente en este mundo, nunca puede ser visto perfectamente” (p. 162). Para nosotros el amor es sólo “la victoria del dolor, fuera del cual no hay amor real”. De modo que “mientras estemos en este mundo, debemos reconocer la superioridad del dolor sobre el amor” (p. 162)<sup>19</sup>.

En segundo lugar, es innecesario subrayar la enorme hegemonía del esquema propuesto. Pero, por eso mismo, quizá valga la pena insistir en su perfecta correspondencia con el esquema repetido hasta la saciedad en el A. T. y en la predicación de los Profetas (cfr., vgr., Oseas 11,1-4, para el primer momento; Oseas 11,8, 14,4; Jer 31,20, para el segundo; Lc 15,20 s., para el tercero. Kitamori aduce otros varios textos).

Estos tres órdenes del amor nos dan la “sistematización” (p. 117) del amor de Dios más completa que puede tener el hombre. Y, por ello, el dolor de Dios es quizá la palabra más profunda de lo que la Revelación permite al hombre conocer de Dios<sup>20</sup>.

b) *Fundamentación bíblica: esencialidad del dolor de Dios*

Además de esta aclaración conceptual, podemos encontrar en K. elementos que nos inducen a dar un paso ulterior e infinitamente más sorprendente. El dolor es la raíz última de lo que la Revelación nos permite conocer sobre Dios. No es sólo la palabra más profunda que puede llegar a decir el hombre, sino la capa más honda a que puede llegar de la esencia de Dios<sup>21</sup>.

Para ello recurre K. a tres textos de la Escritura, que son

<sup>19</sup> Compárese con la frase de Tomás de Kempis: “Sine dolore non vivitur in amore.”

<sup>20</sup> Apuntemos una consecuencia de la conceptualización descrita, que afecta a un problema clásico en el campo de la crítica histórica (y que fue suscitado también por la teología liberal). Me refiero al problema de las distancias y diferencias entre Pablo y Jesús: Jesús predicó a Dios y al Reino; Pablo predicó a Jesús y a su muerte redentora. Este problema se halla ahora apaciguado, pero desde que los liberales lo plantearon, no ha sido, en realidad, resuelto.

K. encuentra en su teología un fácil camino de solución: Jesús predicó el amor de Dios. Pero este amor se origina en el dolor de Dios que Pablo vio en Jesús. Dolor que implica la persona de Jesús. He aquí por qué no existe entre Pablo y Jesús la contradicción que pretendieron los liberales y por qué la teología de Pablo es incomprensible al margen del Jesús histórico.

<sup>21</sup> Esencia no implica aquí *necesidad*, sino realidad. Cfr. lo dicho antes sobre la libertad de Dios, contra Nygren (nota 17).

claves en su pensamiento: Jer 31,20; Heb 2,10 y Jn 3,16. El primero, más vago y previo, está leído a la luz de los otros dos y constituye, a su vez, el marco y la condición de posibilidad de éstos. Los otros son, sin duda, dos de los pasajes más centrales y más específicos del N. T. La sensibilidad de K. ha acertado recurriendo a ellos.

Jer 31,20 es uno de los textos más citados en toda la obra de K. El mismo declara que su lectura constituyó una auténtica experiencia de fe. El texto dice: "Efraín es mi hijo. Cada vez que le maldigo me acuerdo de él, y por eso mi corazón se destroza."

Esta dualidad de ira y ternura es lo que K. intenta tomar tremendamente en serio: en la realidad de Dios hay que admitir algún tipo de oposición o desgarramiento, para la cual, según el autor bíblico, el dolor humano constituye la analogía más apta. El concepto de dolor de Dios tiene su expresión más válida en el hebreo *hamah*, que significa, a la vez, dolor (Jer 31,20) y amor (Is 63,15)<sup>22</sup>, con cierto énfasis de frecuencia sobre el primer significado. El *hamah* es el trasfondo del *Theós agápe* y la razón de las correcciones que K. ha hecho a Nygren. La relación dolor-amor es la misma que la relación cruz-resurrección (o mejor: el fundamento de ésta): distinción entre ambas, pero vinculación necesaria de la segunda a partir de la primera<sup>23</sup>.

A la luz de este texto, leamos ahora los otros dos. En seguida veremos que ambos impiden aceptar la habitual visión tomista de la Encarnación como una especie de "medida de emergencia" que tomó Dios "contra su naturaleza"<sup>24</sup> para salir al paso al accidente del pecado. En esta concepción mecánica y fría no hay lugar para la admiración incontenida del autor de Hebreos: *eprepen gar!*: ¡ha sido realmente digno de Dios...! (y, por si fuera

<sup>22</sup> Estos son los dos únicos textos en que el A. T. aplica el término a Dios. Cfr. su aplicación al hombre en Jer 4,19, 48,36; Ps 55,17, 38,8, 39,6, 42,5.11, 43,5, 77,3; Is 16,11; Cant 5,4, citados en p. 152.

<sup>23</sup> "Sin duda que el *pain* es *love*, pero este amor debe enraizarse en el dolor. Traducir Jer 31,20 meramente por una variante del amor (como anhelar, suspirar por: *yearning for*, etc.), atendiendo sólo al amor inmediato, y no tomando en consideración el dolor, revela, además de una falta de percepción filológica, una laguna en la comprensión de la gracia misma revelada por esta palabra. Es como la palabra de Satán que hizo exclamar a Pedro: '¡Eso nunca te sucederá, Señor!'" (p. 158-59).

<sup>24</sup> "Against his nature" (p. 45). Frase oscura en el original y que me parece importante. Supongo que alude a la inmutabilidad de Dios y, por tanto, a su no ser afectado por la decisión incarnatoria que sólo es tal "terminative y ex parte creaturae", como explicaba la Schola.

poco, Hebr define a ese Dios como “aquel de quien procede y al que camina todo”, para hacernos comprender que habla del mismo Dios a quien nosotros queremos aludir). Pues bien, a ese Dios le caía bien (“was fitting”) el consumir a Cristo por medio del dolor (Heb 2,10). Esto quiere decir que la Cruz es el reflejo o el polo histórico de algo interior a la Divinidad<sup>25</sup>. Con lenguaje de Lutero: existe “eine absolute, innergötlich begründete Notwendigkeit der Dahingabe des Sohnes”<sup>26</sup>.

Y ese “algo interior a la Divinidad” podemos hallarlo expresado en Jn 3,16: Dios es tal que “entrega” a Su propio Hijo (y este acto de entregar al propio Hijo es el más doloroso que la mente humana puede concebir). Juan deja bien claro que el acto decisivo de Dios no es (contra la teología trinitaria clásica, que tomará las esencias conceptuales por esencias reales) el de “engendrar” al Hijo, sino el de “entregarlo” a la muerte. Sólo este segundo acto nos adentra en la realidad de Dios: la idea trinitaria de “generación” nos deja sólo en el umbral. Su sentido en la Revelación era, precisamente, preparar la segunda afirmación: la de la entrega del Hijo. Pero al desconocer esta misión preparatoria, la teología trinitaria clásica se quedó a medio camino. Olvidó que “no conocer sino a Cristo y a éste crucificado” (1 Cor 2,2) es lo mismo que no conocer al Padre sino como entregando al Hijo<sup>27</sup>.

Sin duda que el término entrega, o dolor, como expresión de ese “algo interior a la Divinidad”, será imperfecto y habrá que entenderlo analógicamente. Después volveremos sobre ello. Ahora baste con notar que no es más imperfecto de lo que son los conceptos de “generación” o de “procedencia”<sup>28</sup>. Y esta imperfec-

<sup>25</sup> Algo de esto había intuido ya la patrística, y puede ser útil recordar las curiosas ideas de Ireneo sobre la “crucifixión cósmica” del Verbo. (Cfr. sobre este punto J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado salvífico de la encarnación en la teología de San Ireneo*, Herder, 1969, p. 224-231, más el artículo de A. ORBE allí citado.)

<sup>26</sup> A la luz de lo expuesto anteriormente se adivina que esa “necesidad intradivina” procede de aquella dialéctica amor-ira (a la que K. ha llamado “dolor de Dios”), como perteneciente a la esencia de Dios. K. no entra ahora en este punto.

<sup>27</sup> Cfr. sobre esto p. 47. Parece claro que el valor de la “entrega” del Hijo radica para K. en que Este sea el “propio” (Rom 8,32), no en que su generación sea *total función* de la entrega. En este sentido, la concepción de K. no puede ser asimilada a la reciente de P. Schoonenberg (si es que realmente Schoonenberg afirma lo que se le ha hecho afirmar).

<sup>28</sup> K. cita un largo párrafo de Lutero (WA, 50, 274) en el que éste elabora las diferencias entre el concepto humano y el divino de generación (p. 48).

ción del concepto no impide que sea la más profunda manifestación del ser de Dios<sup>29</sup>.

Más aún: K. va a aducir para todo lo dicho una nueva fundamentación innegablemente exótica, pero quizá no del todo insertable: Pablo fue célibe. Ahora bien, si lo primario en el ser de Dios fuera la generación del Hijo, entonces la falta de experiencia de la paternidad humana supondría realmente una incapacidad para llegar hasta lo más profundo de Dios a que puede llegar el hombre en esta historia y tras Su revelación. Pablo no podría ser llamado con verdad "El Apóstol": le faltaría la "causa material" humana para la experiencia decisiva de Dios. Pero lo primario no es la paternidad de Dios, sino esa otra realidad que K. llama Su dolor, y que se revela en el hecho de entregar al Hijo. La profunda experiencia del dolor humano es la que capacita para ser "apóstol" de Dios.

### c) *Dolor de Dios y dolor del hombre*

Hasta tal punto es el dolor esencial a Dios, que el servicio a Dios es, simplemente, "servicio al dolor de Dios". A este servicio llama el Señor "tomar la propia cruz" y constituye —con palabras de K.— "el mandamiento absoluto" (p. 50). El ejemplo más puro de él lo encuentra nuestro autor en Abraham, a quien llama "padre del servicio de Dios". La leyenda del patriarca sacrificando a su hijo en el monte Moira abre a Kitamori perspectivas que quizá él mismo no explora suficientemente.

---

<sup>29</sup> Aquí quizá la teología clásica intentaría argüir estableciendo una diferencia entre los conceptos de paternidad y de dolor, y arguyendo que el primero es más aplicable a Dios que el segundo, por cuanto "en sí mismo no implica imperfección", mientras que el otro sí. Pero aparte de que parece muy cuestionable que la *idea* de paternidad en sí misma no implique imperfección (¿se habría aplicado a Dios, a no ser por la Revelación?), esta objeción nos sitúa otra vez en la diferencia de planteamientos teológicos: Kitamori no está interesado en "conceptos" en sí mismos, sino en la realidad tal como la conocemos. Será cierto (según la teología clásica) que, de no existir el pecado, no se podría hablar del "dolor de Dios", y sí se podría hablar de su Paternidad. Pero un orden de cosas en el que no exista el pecado es una mera ficción, y no es para K. objeto de la teología. Y, a su vez, la realidad (más que la idea) de la paternidad humana implica para K. una imperfección innegable: especialmente, el elemento de desigualdad (superioridad del padre) que existe en la paternidad humana hace que ésta sea centrada en sí misma y particularista: está, con expresión de K., "tiznada de pecado". Por eso es inadecuada para expresar la paternidad de Dios, y resulta más secundaria que la idea de la "entrega" del Hijo y del dolor de Dios.

En efecto, Abraham :

- 1) Sacrifica a su hijo (y la entrega de un hijo es el mayor dolor que puede concebir un hombre).
- 2) Lo sacrifica por servir a Dios, haciéndonos ver que la identidad entre amor a Dios y amor a los hombres no es una identidad obvia e inmediata, sino que —como la identidad hegeliana— pasa por la mediación de la no-identidad<sup>30</sup>.
- 3) Finalmente, tal sacrificio puede ser visto como servicio de Dios porque Dios es, precisamente, “el Dios que entrega a Su propio Hijo” y, por tanto, el Dios doliente (*the God in pain*, p. 52). Kitamori nos previene contra una falsificación de la historia de Abraham que saltara directamente al “happy end” de ésta. A pesar de la intervención final de Dios, Abraham sintió como si hubiera sacrificado a su propio hijo. Un autor neotestamentario lo dice penetrantemente cuando afirma que Abraham recibió a Isaac “en cierto sentido, de entre los muertos” y “del poder de Dios para resucitar a los muertos” (Heb 11,9).

Y es sólo después de haber sacrificado cada uno a nuestro propio Isaac como llegamos al inesperado final de la leyenda: si el mandamiento absoluto era servicio al dolor de Dios con el nuestro propio, ese mandamiento presupone necesariamente la salud de nuestro propio dolor.

En efecto, el dolor humano es oscuro y sin sentido, es experimentado como “ira de Dios”<sup>31</sup> Y esta relación con el alejamiento de Dios es intrínseca a él. Por eso el dolor humano no sólo expresa el alejamiento de Dios, sino que lo causa: el incrédulo niega a Dios porque ve el dolor del mundo.

Pero esa “ira de Dios” es vencida por Su amor (y en esta dialéctica, como ya sabemos, consiste el dolor de Dios).

Lo cual significa —como conclusión del silogismo— que nuestro dolor (ira de Dios) está bañado por el dolor de Dios (amor de Dios que vence a Su ira).

De esta forma, para el creyente, el dolor humano pasa de ser oscuro y sin sentido a ser testimonio del dolor de Dios, revela-

<sup>30</sup> Dato, dicho sea siquiera en una nota, muy fundamental y muy olvidado cuando se toca el tema del amor cristiano y lucha de clases.

<sup>31</sup> Cfr. la expresión castellana “estar dejado de la mano de Dios”. K. alude a la muerte humana como ejemplo supremo de esa “ira de Dios” que será convertida en amor (cfr. p. 113).

ción de éste. Y de esta manera nuestro dolor puede quedar transformado en luz, en sentido. "Por medio del dolor de Dios, que sobrepasa a Su ira, nuestro dolor, que hasta ahora había sido la realidad de la ira de Dios, se convierte en salvación de esa ira" (p. 53). Hecho servicio de Dios, el dolor lleva en sí mismo la promesa de su superación<sup>32</sup>. Seguramente hay aquí un enorme campo de reflexión sobre lo que significa ser cristiano en el mundo de hoy: convertir el dolor del mundo en servicio al dolor de Dios. Es sorprendente que, por la misma época y a muchos kilómetros de distancia, D. Bonhoeffer estaba hablando de participar en el dolor de Dios en el mundo<sup>33</sup>.

Sólo así cabe hablar cristianamente del dolor. Todo otro dolor, concluye K., es oscuro y absurdo; y debemos procurar no sufrir en vano.

De esta forma se podría establecer, siguiendo a nuestro autor, una distinción poco frecuente y muy importante al tratar el tema terrible del dolor: existe un dolor *redimido* y otro irredento. Más aún: de por sí el dolor es —según K.— particularista y egoísta: sólo sufrimos por aquellos que amamos, que poseemos, que nos afectan (=por nuestros "hijos"). En cierto sentido, el dolor humano no es sólo expresión del pecado, sino pecado en sí mismo: lleva esa misma "curvación sobre sí mismo"<sup>34</sup>, que es el lastre del amor humano. ¡Precisamente la intensidad del dolor suele crecer paralela a esa pecaminosa centración sobre uno mismo! El dolor de Dios revela el "pecado" de nuestro dolor al descubrirnos la dimensión *universal* del amor (al que nosotros

<sup>32</sup> Cfr. "Because God's pain has intercepted his wrath, those within his pain are protected" (123). Y en otro momento: "The pain of the world is healed by being made a witness to the pain of God" (142).

<sup>33</sup> K. nota, además, que al asumir el dolor del incrédulo, el creyente dará testimonio a éste de que su dolor no es la negación de Dios, sino algo que le une a Aquel a quien Pablo llamó "el Dios desconocido".

La diferencia entre Kitamori y la fórmula de Bonhoeffer quizá radica en que éste mira exclusivamente al dolor del mundo como asumido por Dios por la universalidad de la Encarnación (que constituyó el tema de su Ética), mientras que K. intenta ir más lejos: en su teología no se trata sólo de esa "apropiación" (que la Encarnación funda) del dolor del mundo por Dios (al estilo, vgr., de Mt 25, 31 s.), sino de algo anterior a eso e "interior" a Dios mismo, si bien tiene su reflejo fuera de Dios, en el cambio de sentido del dolor humano y en las frecuentes expresiones de Pablo sobre la perduración de la cruz de Cristo (cfr. Col 1,24; 2 Cor 4,10). En el primer caso bastaría, para dar expresión bíblica a la tesis, con la clásica referencia de Mt 25, o con la frase de Is 63,9: "En todas las aflicciones de ellos, El estaba afligido." K., en cambio, recurre a Jer 31,20 (ya citado).

<sup>34</sup> Aludo, con esta expresión, al famoso "cor curvum in se" de Lutero.

particularizamos siempre). Si lográramos dolernos por todos como “por nuestro propio hijo”, comprenderíamos el dolor de Dios.

Pues bien, cuando se le convierte en “servicio al dolor de Dios” es cuando se produce esa descentración de nuestro dolor de nosotros, en la que está posibilitada la transformación y la superación del dolor. Y en este sentido, pasajes como Mt 10,37<sup>35</sup>, lejos de ser crueles, son extremadamente profundos, como indicadores de esta ambigüedad del amor y el dolor humanos.

#### d) *Analogía*

Al llegar aquí, K. se da cuenta de que, hablando del dolor de Dios, ha llegado hasta el dolor humano. Esto implica que hay entre los dos alguna especie de relación. Y esto le lleva a hablar de la analogía. Su exposición constituye, en mi opinión, una de las páginas más brillantes del libro, y trataré de citarla extensamente.

Aun siendo protestante, K. comienza evocando —con casi imperceptible ironía— la crítica de Barth a la *analogia entis*, para acabar objetando a Barth que una *analogia fidei* (a la que el baratismo recurre) no es, en realidad, analogía, y ha perdido la intención básica de ésta: “¡Cuando un concepto ha perdido su significado básico, ya no hay problema de aceptarlo!” (p. 55).

Lo fundamental en la intención de la *analogia entis* es que “no insiste, simplemente, en la continuidad entre Dios y hombre, tantas veces superficialmente vista. Incluso en el sentido tomista y católico de la palabra, la analogía es una continuidad, pero basada en el presupuesto de una discontinuidad y una diferencia entre Dios y el hombre. Es la semejanza en la desemejanza. Su intención es subrayar el aspecto de similitud, mientras la disimilitud es un presupuesto para poder hablar de semejanza” (p. 55).

De aquí se sigue que la *analogia entis* tiene una intención positiva. Pero “si una teología quiere hablar de Dios, no se la puede reprender por tener una intención positiva, por audaz que esto sea”.

El problema de la *analogia entis*, sin embargo, es el siguiente: ¿con qué derecho habla sobre Dios el hombre, que no puede hablar más que por medio de su ser-hombre (al cual pertenece

---

<sup>35</sup> “El que ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí, y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí.”

intrínsecamente el pecado)? ¿Quién le autoriza a ello? ¿Quién da validez a este hablar? ¿Quién lo legitima, si la desobediencia es intrínseca al hombre y toda obra humana es pecaminosa?<sup>36</sup>. La analogía católica resolvió demasiado de prisa el problema del hablar de Dios, sin tomar en serio algo que es básico en la existencia humana: el pecado, del cual abstraía tranquilamente, como si por esa abstracción dejara de existir. El teólogo católico consideraba la naturaleza humana “pura”, sin pecado, y creía que por eso el pecado se alejaba de su filosofar. Lo menos que se puede decir es que hay aquí un tránsito del orden del pensar al del ser. Por eso los ataques de K. Barth no son injustificados.

En este dilema, la única solución la ve Kitamori en el concepto que proclama su teología: la *analogia doloris*. Porque en el dolor de Dios está incluida la desobediencia humana, pero, a la vez, está superada. Y en la analogía del dolor, de tal manera sirve el dolor humano al dolor de Dios, que su pecaminosidad no es olvidada o abstraída, sino vencida. Así, el concepto de analogía trasciende el ámbito de la creación, para quedar totalmente en el campo de la soteriología (con lo que, cabría añadir, se recupera la *analogia fidei*).

De esta forma, el “dolor de Dios” aparece como la única manera de asegurar que la teología no sea una palabra nacida del orgullo y la desobediencia humanas (cosa que Barth achacaba a otras teologías, pero sin demostrar que la suya quedara libre de eso). El dolor de Dios no es el Dios visto cara a cara, cuya gloria quema, sino que es el Dios visto de espaldas al pasar, y cubriéndose con Su mano (Ex 33,32); pero visto inmediatamente.

O con palabras de K.: “La frase ‘amor enraizado en el dolor de Dios’ se convierte en un testimonio obediente y verdadero por causa de la realidad a que apunta. El símbolo se hace obediente y verdadero gracias a la realidad que simboliza. La realidad redime y sostiene al símbolo. El símbolo apunta a la realidad, siendo redimido por ésta. El testigo da testimonio de la realidad al ser sostenido por ésta. El contenido se adelanta a encontrar a los prolegómenos. El evangelio sale al encuentro<sup>37</sup> para liberar al teólogo que lo proclama. Esta es la naturaleza básica de la gracia. Esto es lo que quiere decir San Juan cuando afirma que Jesús ‘los amó hasta el fin’ (Jn 13,1)”... (p. 165).

<sup>36</sup> Resuena también en estas páginas la clásica frase luterana: “In omni opere bono iustus peccat.”

<sup>37</sup> Pienso que K., aunque no lo diga, está aludiendo en estas dos frases a la imagen lucana del Padre del hijo pródigo.

Y otra vez nuestro autor acaba con una conclusión entre piadosa y sorprendente, que parece tomada de un libro clásico de piedad católica: ¿por qué la Virgen María es llamada la Madre Dolorosa (Lc 2,35)? ¿No se da en ella una continuidad entre el dolor de Dios (su Hijo) y el del hombre (el suyo propio), que personifica la analogía del dolor? En menor nivel, esa misma continuidad se da en todos los hombres, porque Dios no sólo entrega a Su propio Hijo, sino que también queda afectado por todo dolor humano. Esta es otra ejemplificación de la analogía del dolor (p. 56-57).

\* \* \*

Como conclusión de esta primera parte, creo que podríamos enunciar el principio siguiente: *Dios ama a los objetos de Su ira*. Esta dialéctica amor-ira es vista como algo lacerante. No describe sólo (como diría un Bultmann) la forma como el hombre ha de sentir de Dios, sino que alcanza una realidad intrínseca a Dios. Ha de ser tomada en serio, en su dificultad dialéctica, sin bordearse a ninguno de los dos extremos: el puro amor degenera en la idolización facilitona de Dios y no redime al hombre; la sola ira degenera en la "religiosidad" o en la condena, y tampoco le redime. Ello se traduce, en nuestro mundo, en otra dialéctica totalmente sorprendente: la unidad de pecado y salvación<sup>38</sup>, que está expresada en la unidad de cruz y resurrección.

Más allá de esta afirmación ya no podemos ir. Sabemos que hay "dolor" en Dios. No sabemos en absoluto lo que ese dolor es<sup>39</sup>. El barrunto más cercano lo tenemos en ciertas experiencias

<sup>38</sup> Con frecuencia tiene el pecado, en la Escritura, por lo que toca a su contenido, la misma estructura que la Salud: "Ser como dioses" es la tentación de la serpiente y es la promesa de Dios en Jesús. La diferencia radica en la estructura formal: serlo como gracia o como fruto del orgullo humano.

<sup>39</sup> "The word pain which plays a decisive role in the phrase 'love rooted in the pain of God' is symbolic" (p. 162). Simbólico aquí no significa falso. Significa que la realidad a que apunta queda fuera de nuestras posibilidades de expresión. Lo importante es que apunte a ella: por eso vale el símbolo.

Cfr. en otro momento (p. 167): "Man's pain and God's pain are qualitatively different, as a dog is different from the Dog Star (compare the relation between Christ's cross and our cross, Mc 8,34). Man's pain is unproductive, it is darkness without light. God's pain is productive: it is darkness with the light of salvation (this is why God's pain is connected with his love). But in spite of the difference between these two kinds of pain, they still correspond. Their nature is different, but they have common ground." La comparación no debe tomarse inmediatamente al pie de la letra, para clasificarla en la distinción escolástica entre analo-

del dolor humano. Por todo ello, por falsa que sea una teología del dolor de Dios, contiene más verdad que una teología que no lo afirme. A pesar de la seriedad de la analogía, todo intento de suavizar la palabra “dolor” no hace más que quitar significado al *hecho* a que la palabra apunta. Si por razones filosóficas rechazamos la fórmula del “love rooted in the pain of God” (o alguna similar que la aventajara), estamos excluyendo inconscientemente de Dios la condición de posibilidad de todo el mensaje bíblico: “Que Dios ama a aquellos que rechazan Su amor y triunfa haciéndolos obedientes a El” (p. 162).

Esto podría ser lo único que quiere decir K., quien aduce en un determinado momento de su obra el siguiente texto de Calvino (comentando Jer 31,20), con el que queremos concluir:

“Hic transfert in se Deus humanos affectus. Viscera enim tumultuantur et strepunt inmodico dolore et trahimus suspiria et gemitus ex profundo cum sumus constricti magna tristitia. Sic etiam ubi Deus suscipit in se teneri patris affectus, viscera sua sonuisse quoniam velit rursus populum ipsum recipere in gratiam. Hoc quidem proprie in Deum non competit sed quia non potest aliter exprimere magnitudinem sui erga nos amoris ideo crasse loquitur ut se ruditati nostrae accomodet”<sup>40</sup>.

### 3. CONSECUENCIAS DE LA TEOLOGÍA DEL DOLOR DE DIOS

#### a) *El problema de una ética cristiana*

El dolor de Dios puede ser considerado como aquello que, radical y totalmente, distingue la Ley del Evangelio. En efecto, la Ley puede definirse como la voluntad de Dios de amar sólo a los que son amables. Y toda interpretación del Evangelio, como si éste fuera exclusivamente para los “dignos de amor”, degrada al Evangelio otra vez al nivel de la ley. Es —con la dura frase de Pablo— “otro evangelio” (Gal 1,6). La teología del dolor de Dios, en cambio, impide toda afirmación de la propia amabilidad ante Dios. En el hombre que se acerca a Dios, la experiencia de la ira de Dios anula toda búsqueda de sí mismo. Ello posibilita

---

gía intrínseca o extrínseca. Pero es importante ver hasta qué punto concede K. la disimilitud, a pesar de que la similitud constituye el tema de su teología.

<sup>40</sup> Edición del *Corpus Reformatorum*, vol. XXXVIII, 677.

que se cumpla la definición de Lutero: “Est enim diligere seipsum odisse” (donde el *odio* de sí mismo significará más bien —pedagógicamente dicho— *olvido* de sí <sup>41</sup>, puesto que todo afecto que termine en uno mismo —aun el del odio— puede ser una manera sutil de buscarse a sí mismo).

Si el Evangelio y el dolor de Dios se condensan en el amor de Dios a sus enemigos (Rom 5,5), la consecuencia de este evangelio para el creyente será el precepto de amar a los enemigos (en cambio, el amar sólo a los amables —o mientras son amables— caracteriza a una ética “sin dolor” y no cristiana). Este amor al enemigo, naturalmente, es doloroso. ¡Dios no ama al pecador porque sea más amable!, como a veces parecen dar a entender ciertas místicas de la pobreza que degradan a ésta otra vez al rango de la Ley.

Creo que estas precisiones son importantes. Y si entendemos el dolor a la luz de ellas, entonces podremos hablar incluso de una mística del dolor. La mística supone supresión de la mediación y experiencia unitiva inmediata de Dios. Ahora bien, toda experiencia inmediata de Dios es —aquí en la tierra— imposible. Si, aun así, podemos hablar de verdadera mística, es, precisamente, como experiencia inmediata del *dolor* (es decir, hegelianamente: de la mediación) o de la “negación mediadora” en Dios. Esta inmediatez con el dolor de Dios la describe así K.: “I am *dissolved* in the pain of God and become one with Him in pain” (p. 71). Y como este dolor implica siempre “el amor triunfando sobre el dolor”, la unión con el dolor de Dios es gozo y vida: “This is pure joy and there can be no greater happiness for me” (p. 72). Se trata, por tanto, de un tipo de mística (=de inmediatez) que niega la inmediatez. La mística cristiana es mística del dolor porque es *la inmediatez de la negación de la inmediatez de Dios* <sup>42</sup>.

<sup>41</sup> La misma exageración pedagógica de lenguaje, que, seguramente, es inevitable, puede ser encontrada, curiosamente, en fórmulas como el “agere contra” o el “oppositum per diametrum” de Ignacio de Loyola. Véase cómo la expresa Lutero en el comentario a Rom: “Perfect self-negation and self-hatred is submitting freely to the will of God whatever it may be, even for hell and eternal death, if God should will it, in order that his will may be fully done; it is seeking absolutely nothing for oneself” (citado por K. en p. 107).

<sup>42</sup> Todo esto puede parecer palabrería retórica o hegelianería facilona. Pero piénsese, p. ej., en la Llama de Amor Viva de Juan de la Cruz, donde se habla de “cauterio suave”, “regalada llaga”, “dulcemente hieres”..., y piénsese en la idea (tantas veces y de tan diversas maneras repetida por Juan de la Cruz) de la inmediatez con Dios como algo que,

El dolor es, pues, el distintivo de la ética cristiana. Todo esto no significa —nunca insistiremos bastante— convertir al dolor en una nueva Ley. La palabra dolor —ya lo dijimos— es ambigua no sólo para hablar de Dios, sino para hablar de los hombres. K. no acepta el dolor que uno se infringe a sí mismo (y en el cual el que lo infringe es el mismo que el que lo padece y, por tanto, el amor de sí mismo no está excluido de ese dolor, y por eso puede derivar en mil formas de fariseísmo, masoquismo, etc.). El único dolor válido en una ética cristiana es aquel que nos es infringido, desde fuera de nosotros, por la “ira de Dios”, es decir, no aquel dolor que *queremos*, sino el que no aceptamos, y cuyo control, por tanto, no está en las manos del hombre, sino en manos del amor de Dios que supera a Su ira<sup>43</sup>. Este tipo de dolor es aquello que nos une con el dolor de Dios, y por eso este dolor, en vez de “matar” al hombre, le sana: porque la ira de Dios está, *ya ahora*, bañada y vencida por su amor.

La forma concreta de esta ética la define K. como un “igualizar la intensidad del dolor”. Esto significa: sufrir por el dolor de *todos*, aun de los más alejados, como por el del propio hijo (liberando a este último sufrimiento de los caracteres de privacidad y autocentración que lo tiznan de pecado). Esto es lo que la Biblia llama “amar al prójimo como a sí mismo”.

Ahora bien, el más alejado es, naturalmente, el enemigo. El amor al enemigo como a sí mismo sólo es posible por el amor de Dios al más distante de El: al pecador, que es el máximo objeto de Su ira. Por tanto, el amor al enemigo sólo es posible por el dolor de Dios. Ambos, el pecador y el creyente que le ama, están enraizados en ese dolor, “son un cuerpo en Cristo” (Ef 3,6). Esta ética del amor al enemigo —escribe en otro lugar— significa, en última instancia, que “forgiveness is everything” (p. 123). Y con el perdón, la paciente esperanza de recuperar al amado.

---

siendo destructor (llama, noche, etc.), sin embargo vivifica, y quizá resulte aceptable la sospecha de que K. intenta decir algo serio, y que la cercanía con Juan de la Cruz es notable.

Esta verdad de la teología mística debe ser puesta en relación con la “absconditas sub contrario” en la Encarnación, tal como la definió Lutero. La única experiencia inmediata de Dios se hace en la *negación* de Dios: ésta es mediación para El.

<sup>43</sup> Es preciso recordar lo que dijimos en la introducción sobre el *tsurasa*, para aclarar un poco de qué tipo de dolor se trata; las *lacrimae rerum*, la aceptación de una cierta dimensión trágica de la vida, que no puede ser puesta entre paréntesis o relegada a las zonas desconocidas, sin mutilar al hombre. Dios sufre por la tragedia del mundo.

Este amor al enemigo es el objeto específico de la ética cristiana, precisamente porque nunca logra salir del campo de lo ético. Quiero decir que siempre es experimentado como “deber”. En realidad, cuando lo “debido” llega a ser “querido”, movimiento o inclinación espontánea, el hombre sale del campo de la ética. Pero esto nunca lo consigue el amor al enemigo, porque en este punto hay una abismal diferencia entre Dios y el hombre. El amor de Dios es tal que hace amable al no-amable (al pecador) y, por tanto, pasa a convertirse en amor in-mediató, in-tenso (es decir, con terminología ya clásica: pasa a convertirse en *eros*, recuperando a éste para el *agape*)<sup>44</sup>. Así ama Cristo a la Iglesia según Ef 5,22,23. Y éste es el “amor radicado en el dolor de Dios”, última increíble fase del mensaje cristiano. Pero, en el hombre, esa definitiva conversión del amor prácticamente no llega a realizarse: por eso el amor al enemigo supone esfuerzo y se queda en el terreno del *deber*, de la ética, sin llegar a consumir a ésta pasando al terreno del querer.

Con todo esto, K. pretende trascender la ética de la felicidad (Agustín) y la ética del deber (Kant) en una síntesis de ambas, que para él está entrevista por Lutero. La ética no es “la ordenación del amor a sí mismo” (Agustín), sino la “ética del amor enraizado en el dolor”. A través de esta mediación del dolor acabará recuperando el elemento agustiniano de la felicidad: paso de voluntad a obligación y de ahí a voluntad, si queremos decirlo otra vez hegelianamente<sup>45</sup>.

En cualquier caso, parece legítimo afirmar que la teología del dolor de Dios permite a K. decir una palabra de interés sobre el problema de una ética específicamente cristiana. Y aún encontramos, en otro momento, una consideración más radical: no es sólo una palabra en el terreno de los contenidos de la Ética, sino en el campo de la fundamentación de ésta: solamente en el marco de un amor de Dios comprometido hasta la totalidad con el mundo, es decir, hasta ser dolor-de-Dios y amor radicado en ese dolor, tiene sentido hablar de ética y de

<sup>44</sup> También en este punto, K. vuelve a superar a Nygren con agudeza: “Since the gospel according to Nygren, is restricted to love for the unlovable, it excludes love for the lovable as *eros*. Therefore he cannot find a place for the reality of the love of God which is illustrated in Eph 5,22-23, cited above. That is, it is impossible for Nygren to speak of love rooted in God’s pain. For that reason, Nygren does not speak of man’s love toward God” (p. 95).

<sup>45</sup> Recuérdese la frase de Lutero sobre Jesús, que K. cita: “Noluntatem suam... fervissima voluntate perfecit.”

mandatos. En el marco de un amor de Dios “no mediado” y no penetrado por Su ira no existirían ética ni mandatos: bastaría la espontaneidad de lo inmediato. Ahora bien, un Dios en quien se da el compromiso con el mundo y, como consecuencia de éste, la ira ante el mundo y el amor triunfando sobre la ira, sólo nos ha sido mostrado en Cristo.

Parece evidente, digámoslo para concluir, que no será difícil trazar un acercamiento entre estas conclusiones y la *Ética* de D. Bonhoeffer, la cual nace precisamente de un intento por superar la antinomia entre el deber y el ser, y se plasma en la afirmación —aparentemente extraña— de que el cristianismo implica la superación del problema ético<sup>46</sup>. Dejemos este punto como simple sugerencia.

b) *El dolor de Dios y el problema inmanencia-trascendencia*

Otra sugerencia se deriva de la teología del dolor de Dios, y creemos que, también en ella, K. atisba lo mismo a que apuntaba Bonhoeffer en sus descubrimientos de la cárcel, a saber: que el lugar de superación del eterno problema inmanencia-trascendencia es el dolor del mundo<sup>47</sup>.

La teología del dolor de Dios significa precisamente que lo más radicalmente distante de Dios está abrazado por El y convertido en cercanía total, en identidad consigo. Y el dolor del mundo es el lugar en que esto se verifica. El amor de Dios envolviendo a Su ira y triunfando de ella se traduce en la inmanencia del dolor de Dios al dolor del mundo.

Esta consecuencia la encuentra K. en el famoso pasaje de Mt 25,31 s. (“el último sermón de Jesús”, dice). Y, ciertamente, es llamativo que este pasaje, tantas veces manejado, no señale

---

<sup>46</sup> Cfr. el comienzo mismo de la *Ética*: “La meta de toda reflexión ética es el saber del bien y del mal. La ética cristiana tiene su primera misión, consistente en eliminar este saber” (p. 10). “Todo aquel que quiere plantearse el problema de una ética cristiana” debe plantearse “la exigencia de renunciar, desde el principio, como no objetivas a las dos cuestiones que le conducen a tratar de los problemas éticos: ¿Cómo me voy a hacer bueno? y ¿Cómo hago yo algo bueno?” (p. 131). Y sobre el intento de superar la antinomia ser-deber ser, que da lugar a los dos tipos diversos de éticas (realista e idealista), cfr. *ibid.*, p. 132-136 y 159-164.

<sup>47</sup> A esta formulación llegábamos en el art. citado en la nota 1, p. 283.

una inmanencia de Dios en la *realidad* humana sin más, sino en el *dolor* humano. No dice Jesús: lo que hicisteis a uno de vuestros hermanos ricos o satisfechos..., sino lo que hicisteis a uno de vuestros hermanos *en dolor*, a Mí lo hicisteis. El problema del inmanentismo y de la horizontalidad del cristianismo no se puede resolver al margen del dolor y de la ira de Dios. Es probable que algunas teologías occidentales hayan descuidado excesivamente este aspecto, con el peligro innegable de degenerar, sea en teologías de “buen burgués” que, aun sin pretenderlo, resultan ser la mejor apología del “establishment”; sea en entusiasmos pseudoescatológicos que acaban evaporándose en cuanto se constata que la escatología todavía no llega. Este peligro está obviado en el pensamiento de K.<sup>48</sup>: la inmanencia es *efecto* del dolor de Dios. Aunque no sepamos lo que es este “dolor de Dios”, el afirmarlo supone afirmar en Dios aquello que nos permite establecer la identidad fundamental inmanencia-trascendencia, y nos señala cómo establecerla.

Ello significa que *la inmanencia es efecto de la trascendencia*.

Con esta afirmación se supera tanto el Dios *chorismós* platónico como el “*sola*” protestante. Precisamente porque afirmo: “*Solus Deus*”, “*sola fide*”..., etc., es por lo que puedo afirmar: “*Deus et homo*”, “*fides et opera*”, etc. El “y” católico es recuperado. Pero es recuperado *en virtud* del “*sola*”. Sin esta recuperación, Lutero seguiría siendo un platónico más.

De acuerdo con esto, la inmanencia *supone necesariamente* la inmediata afirmación de la trascendencia. Y esta situación la hallamos pálidamente reflejada en el dolor humano, el cual se trasciende a sí mismo: su verdadera naturaleza está más allá de él (en el pecado y, con ello, en el dolor de Dios: “*Man’s pain shows its true face on a deeper level than the pain which reveals itself in actuality: it is none other than sin... Since the true nature of human pain is to be found beyond the tangible suffering...*”) <sup>49</sup>. Por eso, inmediatamente a continuación de Mt 25,31 s. viene el extraño pasaje de la unción en Betania (Mt 26,1-9), que parece contradecirlo, pero que, en realidad, lo funda. Por eso,

<sup>48</sup> Lo cual no significa que K. no esté expuesto a otros peligros ni que no sean dignos de consideración, frente a él, algunos de los planteamientos europeos (más ontológicos) del problema. Pero es curioso que también en Bonhoeffer parece darse una evolución en la forma de afirmar la trascendencia-en-el-hombre, desde los primeros planteamientos de *Sanc-torum Communio* hasta los de las cartas de la cárcel.

<sup>49</sup> Páginas 102 y 103. Los subrayados son del propio K.

también Jesús, cuando se le pide la salud del cuerpo, suele contestar anunciando el perdón de los pecados (otra aparente evasiva que, en realidad, no hace más que fundamentar la curación que sigue). Por eso, Jesús, a la pregunta por el *primer* mandato, responde con *dos* mandatos iguales (Mt 22,39).

En el servicio al dolor humano se verifica que la plena inmanencia *es* la Trascendencia. Y de esta respuesta al problema se deriva (como le ocurrió también a Bonhoeffer) una visión inmediata de la esencia y la misión de la Iglesia. La Iglesia es el lugar donde el dolor de Dios abraza al dolor del mundo. Con palabras de K.: “La Iglesia es el lugar donde el dolor de Dios ha de nacer en el mundo” (p. 104). Esta concepción, que hoy se ha vuelto tan familiar y que, sin ser absolutamente precisa ni libre de ulteriores cuestiones, marca, no obstante, el único camino por donde hoy se puede hablar de la Iglesia de Cristo (y ello en cualquier confesión que sea), está ya atisbada en un par de líneas de Kitamori, como consecuencia de la teología del dolor de Dios (cf. p. 104).

c) *El dolor de Dios y el problema de la teología*

La última consecuencia que queremos enumerar afecta a la concepción de la teología. Nuestro autor la insinúa claramente, pero quizá sin ser consciente de todo el alcance de sus palabras. La posibilidad de hacer una serie de referencias (que casi saltan a la vista) a problemas actuales, nos hace ver hasta qué punto K. puede haber sido profeta aun sin saberlo.

La teología del dolor de Dios posee, según su autor, un par de notas —se hace en el dolor humano y en la marginación— que impiden aceptar una concepción de la teología como ciencia, a la que Occidente se inclina cada vez más: la ciencia se hace necesariamente en la tranquilidad y en la integración al sistema.

Vamos a tomar desde arriba la argumentación de K., para después citar *in extenso* sus propias palabras.

La teología —ya lo dijimos— arranca fundamentalmente de una experiencia de fe y apunta a dar un testimonio. Repetidas veces insiste K. en que la finalidad de la Teología, es decir, del hablar sobre Dios, sólo puede cifrarse en el *testimonio*. Dios no puede ser objeto de ningún saber humano, so pena de dejar de ser Dios. El hombre puede tener determinados conocimientos

científicos sobre las necesarias mediaciones naturales de la acción de Dios con los hombres (y en esto la teología integrará a la ciencia sin identificarse con ella). Pero todos estos saberes científicos (exégesis, historia de los dogmas, etc.) no apuntan a una ciencia sobre Dios, que objetivaría a Este, sino a un ulterior testimonio.

Ahora bien, para dar un testimonio a los hombres, la teología necesita, evidentemente, de un lenguaje humano. Este lenguaje es el dolor humano, que sirve para comprender algo de Dios. Este valor, por supuesto, no lo tiene el dolor humano por sí mismo, sino que le es dado por el dolor de Dios. En sí mismo, el dolor es vacío y vano; es sólo la dimensión caída de la creación. Pero, sin embargo, su valor se hace real, y K. apela como prueba a la experiencia no infrecuente de que, a pesar de su absurdez, “el dolor es la más profunda y más preciosa de todas las experiencias humanas” (p. 147), de modo que, como dice el proverbio, “es inútil hablar con aquellos que no han comido su pan con lágrimas”<sup>50</sup>.

Pues bien, esta posibilidad de cambiar esa oscuridad del dolor humano en la luz del corazón de Dios es la verdadera posibilidad de anunciar la Buena Nueva. En ella, por tanto, nace la teología.

Al identificar la teología con una ciencia se desconoce esto. La ciencia (*scholarship*, o la *scholastica* latina) viene de la *scholé* griega. La *scholé* significa tranquilidad, libertad de ocupación. El intelectuar (*scholar*) es aquel que, porque no tiene que “trabajar”, porque está a conveniente distancia de los asuntos “mundanos”, posee un entorno conveniente para el estudio<sup>51</sup>.

Pues bien, así no puede llevarse a cabo una teología del dolor de Dios. Esta no puede hacerse desde la *scholé*, sino desde la “ocupación” en el dolor, que nos quita la libertad de aquélla:

“La teología del dolor de Dios puede ser llevada a cabo sólo cuando participamos en él, mediante nuestro propio dolor. Y nuestro dolor nos priva de toda ‘libertad’. Aunque la ‘libertad’ es

<sup>50</sup> Entrecorillado en el original, pero sin referencia.

<sup>51</sup> Así explicaba ya el viejo Aristóteles la aparición de la metafísica: “Cuando se hallaban constituidas todas las artes (que atienden a las necesidades y conveniencias de la vida), se descubrieron estas ciencias que no se aplican al placer ni a las necesidades de la vida; y aparecieron primeramente en aquellos países donde había quienes disfrutaban de ocio. Por eso, en Egipto, antes que en otras partes, se constituyeron las disciplinas matemáticas, porque allí la clase sacerdotal gozaba de este ocio” (*Metaphysica*, I, 1, 981 b).

esencial para el saber, la teología del dolor de Dios sólo se lleva a cabo por medio del dolor que nos quita esa 'libertad'. ¿Cómo puede establecerse una tal teología? Tal teología sólo puede existir por medio del poder de su objeto: el dolor de Dios. El dolor de Dios —el evangelio— apunta a remover y disolver el dolor que resulta cuando somos sacados fuera de nuestra torre de marfil. El dolor sacude los fundamentos mismos de nuestra existencia, pero Dios sostiene a aquellos cuyos fundamentos se sacuden, cuando participamos en Su dolor" (p. 149).

Si tenemos en cuenta lo que K. ha subrayado tantas veces, acerca del peligro particularista y morboso del dolor humano, parece claro que esa "ocupación" en el dolor no se realiza tanto desde "la torre" de Lutero, cuanto desde el corazón del dolor del mundo. La teología arranca de la identificación del teólogo con el dolor humano, y de su participación en él; nunca de su huida al tranquilo mundo de las esencias, que es a donde quieren llevarla muchas veces ciertas jerarquías asustadas. La existencia del teólogo es una existencia sacudida; su tarea sufrirá de precariedad y provisionalidad. Y sólo le queda que el poder de Dios, el amor radicado en el poder de Dios, como gusta de decir Kitamori, se consume en su debilidad:

"Hay dos clases de gente en el mundo: aquellos que tienen experiencia del dolor, pero no lo entienden, y aquellos que entienden el dolor, pero no tienen experiencia de él. Estos dos tipos de gente pueden permanecer tranquilos (*untroubled*): el primero, subjetivamente tranquilo; el segundo, objetivamente tranquilo. Pero ninguno de los dos puede llevar a cabo el 'estudio del dolor'.

"Con términos de Kant, al primero le falta la forma, mientras que al segundo le falta la substancia. Por tanto, aquellos que pueden entender el dolor deben experimentarlo realmente, para establecer la teología del dolor de Dios. Sólo una tal persona puede llevar a cabo el estudio del dolor. Pero en ese mismo momento perecerá. Por ser humano, perecerá física y espiritualmente desde el momento en que experimente el dolor, con capacidad para comprenderlo..." (*ibid.*).

Creo que no hace falta desarrollar hasta qué punto estas afirmaciones prenuncian —además de muchas inquietudes de la moderna juventud clerical— las críticas que hacen, vgr., desde Latinoamérica a la actual teología europea, o lo que Gustavo Gutiérrez ha llamado "teología en los ratos libres".

Este problema es serio. La teología europea ha heredado de la Escolástica su horror a los iluminismos y un gusto por la "seriedad de las cosas"; una desconfianza frente a la facilitonería

emocional —en la que la juventud puede caer— y una convicción de que (por duro que sea) la verdad sólo sirve a sus esclavos. Esas son sus armas de defensa frente a los ataques de los pueblos oprimidos. Pero, por verdaderas que sean estas armas, quizá no cubren todo el ataque. Y lo menos que hay que decir es que en la posición de los atacantes existe un elemento importantísimo que necesita ser integrado. K. se da cuenta de la dificultad de la empresa cuando escribe:

“Si la teología del dolor de Dios sólo se lleva a cabo mediante nuestro propio dolor, esto significa que nos colocamos en una situación emocional, en la que somos arrojados de nuestra torre de marfil. Sin embargo, la teología del dolor de Dios es estrictamente ‘teología’, lo que quiere decir que es racional” (*ibid.*).

“Racional” y “emocional”: los dos vocablos —no demasiado felices— traducen el problema de una teología que por ser, a la vez, ciencia y experiencia de fe, se haga, a la vez, desde “la paz del estudio” y desde “la cruz del mundo”. K. afirma, con razón, que esto supone la muerte del teólogo y que sólo la gracia puede sostenerlo: “Cuando siento que mi pie resbala, la solidez de tu amor me sostiene” (Ps 94,18).

Pero creo que con esto no hemos agotado ni las consecuencias que parece insinuar K., ni las críticas de Latinoamérica a la teología europea antes aludida. Una consecuencia de la teología concebida puramente como *scholé* es el hecho, que está haciéndose notar cada vez más últimamente, de que la teología —con expresión de Fernando Manresa— “se ha vuelto cara”. Con ello se va volviendo inaccesible a los “pobres”, a quienes no llegará el testimonio sobre Dios, y a los cuales, si todavía creen, se les dictará luego desde fuera (=desde allí donde “se sabe” teología) cómo tienen que vivir su fe. Con todo esto, la teología se convierte en una pieza del sistema, y como tal, y aun sin saberlo, es opresora<sup>52</sup>.

Por eso hay que reconocer innegable finura en K. cuando, mucho antes de que estallara toda esta problemática sobre la teología, escribió:

“Debemos subrayar enfáticamente que el Evangelio, al darse a

<sup>52</sup> Cuando una de las estrellas del firmamento teológico europeo afirma con machaconería que *los dos grandes* y decisivos problemas de la Iglesia actual son el celibato sacerdotal y la píldora, uno no puede resistir a la impresión de que está ocurriendo exactamente lo que tratamos de describir en el texto.

conocer al hombre, debe conservar su característica de estar 'fuera de la puerta de la ciudad' (Heb 13,12)... Para que el Evangelio se haga real en nuestro mundo, no debe entrar 'dentro de la puerta', en el centro de la ciudad, sino que debe quedarse 'fuera'. Si el Evangelio pierde su característica de estar 'fuera' en nuestro mundo, ya no será el Evangelio, y ya no es digno de nuestra consideración. La teología del dolor de Dios, para ser fiel a sí misma, debe retener esa característica de estar 'fuera'. Nunca debería convertirse en lo que se llama una 'teología dominante'..." (p. 150).

Palabras que pueden ser perfectamente apostilladas con la frase de K. Marx: "La ideología dominante no es más que la ideología de los que dominan."

### CONCLUSION

Para insinuar un balance sobre la obra que hemos presentado es conveniente prescindir de las consecuencias apuntadas, por interesantes que parezcan, para centrarnos en lo que constituye el verdadero punto de fricción: el concepto del dolor de Dios.

Sobre este punto quisiéramos sugerir un par de reflexiones, que gravitarán sobre los dos giros con que K. ha descrito este concepto: el Padre entregando a Su Hijo Amado, y el desgarramiento entre la ira de Dios y su amor.

a) El problema principal que planteará el pensamiento de K. es el de su conciliación con la afirmación clásica de la inmutabilidad del Ser Infinito<sup>53</sup>. Para abordar este problema se hace preciso que, volviéndonos a toda la exposición anterior, extraigamos de ella el concepto de dolor de Dios con la máxima precisión posible. Y la forma más clara de hacerlo es situarlo entre dos posibles malentendidos.

El dolor de Dios no es simplemente el dolor de Jesús de Nazaret en cuanto, por la unión hipostática, se predica del Hijo de Dios como de su sujeto último. Si fuera esto sólo, no habría ni verdadera novedad ni dificultad en el pensamiento de K. Nuestro autor se limitaría a ser una glosa de la frase de Ignacio de Antioquía *to páthos tou Theou* (Rom 6,3), o de la otra célebre frase de la tradición teológica: "Unus de Trinitate passus est"

<sup>53</sup> Así, vgr., J. GONZÁLEZ VALLÉS, en *Studium*, 9 (1969) p. 429, objeto a K.: "Tiene el gran inconveniente de que pone en la esencia divina una nota que de suyo implica imperfección."

(DS 401). Pero no se trata propiamente de esto. El dolor de Dios es *dolor del Padre*.

Tampoco se trata del dolor de Jesús, en cuanto predicado del Padre por una apropiación indebida, a partir de la naturaleza divina que es una en la Trinidad. Esto sería la herejía patripasiana, también vieja en la tradición teológica. Ahora bien, en el prólogo a la quinta edición, y aludiendo a objeciones puestas a ediciones anteriores, K. escribe:

“The theology of the pain of God does not mean that pain exists in God as *substance*. The pain of God is not ‘a concept of substance’, it is a ‘concept of relation’, a nature of ‘God’s love’. Failure to understand this point is the fundamental cause of confusing this theology with patripasianism”<sup>54</sup>.

Por consiguiente, el dolor de Dios es dolor del Padre, *pero no por vía de la naturaleza divina*.

Entre ambos extremos debe situarse el concepto de K.: habla de Dios Padre, pero no por vía de naturaleza. El sendero que discurre entre ambos extremos está representado por la frase bíblica del Padre entregando al Hijo.

Ello nos permite afirmar que el “dolor de Dios” no pertenece a la “esencia una”, sino a la “relación”. Dicho de manera gráfica: la teología del dolor de Dios no pertenece al tratado teológico *De Deo Uno*, sino al *De Deo Trino*. Y esta afirmación me parece fundamental: la teología del dolor de Dios es esencialmente teología trinitaria. Y es teología trinitaria que acepta la identidad entre Trinidad económica y Trinidad inmanente.

Y por aquí habrán de ir las líneas de respuesta frente a las objeciones surgidas a partir de la inmutabilidad de Dios: Dios inmutable como “esencia” es mudable como “relación”. Inmutable como “Deus unus”, es mudable como “Deus Trinus”. Esta afirmación no será aceptada por muchos teólogos clásicos. Sin embargo, difícilmente se podrá prescindir de alguna fórmula semejante, si es que queremos dejar verdaderamente que Dios se revele, que se manifieste a sí mismo, en lugar de limitarse a sancionar lo que el hombre piensa sobre El. El Dios en contacto

<sup>54</sup> Página 16. El subrayado es del propio K. He creído imprescindible conservar el texto original, cuya traducción sería la siguiente:

“La teología del dolor de Dios no significa que el dolor existe en Dios en cuanto substancia. El dolor de Dios no es un concepto que afecta a la substancia, sino a la relación; es una cualidad del amor de Dios. El no entender esto es la causa principal por la que se confunde esta teología con el patripasianismo.”

con el mundo, el Dios de la Revelación, y esto es claro en el N. T., es el Dios Trino, no el Dios Uno que habita en una luz inaccesible y a quien ningún hombre vio ni puede ver (1 Tim 6,16).

b) K. insiste en algún lugar en que su teología tampoco tiene nada que ver con ciertas afirmaciones hechas a veces en el campo de la piedad, acerca de que “nuestros pecados causan dolor a Dios”. Esto es para él simple sentimentalismo<sup>55</sup>. El pecado no provoca el dolor de Dios, sino su ira. El dolor surge cuando el amor de Dios trata de amar a los objetos de su ira.

En este sentido, y por la importancia dada al binomio “pecado-ira de Dios”, la lectura de K. evoca a veces el recuerdo —nunca la cita explícita— de Anselmo de Canterbury, en el sentido que vamos a explicar, y con una diferencia fundamental.

La teoría anselmiana de la redención parece haber llegado hoy a un *impasse* curioso: el sistema de Anselmo se revela cada vez más insostenible, más mítico. Pero cuanto más se lo relee, aunque sea para superarlo, más se constata que allí hay una auténtica experiencia irrenunciable de fe. El teólogo se debate así con la contradicción de una verdad cuyo lenguaje, en lugar de comunicarla, la falsifica.

Por eso en el problema de la doctrina de la satisfacción no se consigue avanzar nada discutiendo objeciones concretas. La incoherencia radical y definitiva es que Anselmo ha tratado de proclamar el absoluto señorío de Dios y la absoluta falta de derechos del hombre frente a El (ésta sería la vivencia que hace siempre válido al sistema anselmiano), pero trata de proclamarlo con un método cuyo objetivo es dar satisfacción plena a todas las pretensiones de derechos por parte del hombre. Una auténtica experiencia de tipo místico trata de ser conquistada con un sistema racionalista. El contenido es humilde, el método es soberbio. Esta me parece ser la contradicción última del sistema anselmiano, que, más que todas las objeciones concretas, justifica a la vez la crisis en que ha entrado la teoría anselmiana de la satisfacción y el valor que todavía sigue manteniendo, aun después de la ruina del sistema.

Pues bien, cuando se lee a K. a la luz de lo que decíamos en el apartado anterior, y se constata una clara cercanía por lo que toca a la magnitud del pecado, surge la cuestión siguiente, con

<sup>55</sup> Conviene notar que esta afirmación no entra para nada en el difícil problema del pecado como ofensa de Dios, que tampoco cabe en el reducido espacio de una nota.

la que K. parece aclarar a Anselmo: la causa de la incoherencia anselmiana ¿no estará en el hecho de que Anselmo opera en su teología *sólo con el Dios Uno* y no con el Dios Trino? ¿Sólo con Dios “como esencia” y no con Dios “como relación”? Por proceder así, Anselmo lo ha llevado todo por la línea de la *satisfacción al Padre*, cuando el testimonio bíblico es que es *el Padre mismo quien entrega* al Hijo. Anselmo concibe en Dios una ira que sea vencida por alguien distinto de Dios, cuando en realidad es el amor mismo de Dios el que triunfa sobre Su ira. En ambos casos es cierto el punto común de partida: el mal que hay en el mundo afecta a Dios. Dios no ha querido ser indiferente a él. Y le afecta más por cuanto ha comprometido Su propio ser en la marcha del mundo. Esto es lo que nos permite hablar de “ira de Dios”. Pero en la redención anselmiana parece que se trata de que el hombre cambie la actitud del Padre para con nosotros, cuando en realidad es el Padre mismo quien hace ese cambio por amor del hombre. El Padre aparece como término de la redención, cuando en realidad es su sujeto. De esta forma, la *satisfacción* puede sustituir al *dolor de Dios* (al amor de Dios triunfando sobre Su ira).

Este desenfoque quedaría corregido desde el pensamiento de K. En éste el pecado pesa tanto como en Anselmo. Pero el Padre recupera en la redención el lugar que tiene en la Escritura. La ira de Dios es tremendamente real, pero pertenece sólo a la Revelación, y la magnitud del pecado no se deduce de mediciones de dignidad entre ofensor y ofendido, sino que se descubre en el dolor de Dios.

Naturalmente, quedan muchas cuestiones abiertas: ¿por qué el Padre entrega a su Hijo?, ¿cuál es el papel del Espíritu en la teología del dolor de Dios?... Pero si es exacta la traducción trinitaria del pensamiento de Kitamori, entonces no se puede escribir, como hace González Vallés, que “no cae en la forma tradicional de la herejía patripasiana, pero sí se aproxima a ella” porque “no aquilata ideas que, al menos en la teología católica, están suficientemente claras”<sup>56</sup>. Debo a González Vallés el descubrimiento de K. Pero no logro sustraerme a la impresión de que su refutación está hecha desde una noción excesivamente filosófica de Dios, de que su Dios es más el “concepto” deducido que el “sujeto” comprometido, es decir, el Dios que da a Su Hijo, y en esa entrega se compromete totalmente en la conduc-

<sup>56</sup> *Op. cit.*, 427.

ción del mundo y la historia hacia el *omnia in omnibus Deus*. El “aquilatar ideas” parece un llevar a juicio al Dios de la Revelación ante el tribunal del dios de la razón. Sobre todo cuando escribe: “Que la vida de Cristo fue una vía dolorosa no es del todo exacto, sobre todo si se tiene en cuenta que la naturaleza divina de Cristo, aunque unida a la carne, no perdió el gobierno del mundo ni quedó como ceñida por el cuerpecillo humano”<sup>57</sup>. Es cierto que una “vía dolorosa” no significa una erección del dolor en categoría teológica única. El dolor es absurdo y sobra. Dios es un Dios de fiesta. Y si se le objetara a K. que su teología es en exceso sufriente, respondería, con *Eclesiastés*, que en la vida y en la historia hay épocas de gozo y épocas de dolor. A K. le tocó escribir en una de estas últimas. A nosotros nos toca, al menos, constatar que el dolor “está ahí”, incomprensible, pero incamufable para nuestros ojos cerrados o nuestros paraísos declarados. Y si el dolor está ahí, es importante saber cómo se relaciona con él el Dios revelado. Sobre todo, si Dios se ha revelado precisamente y misteriosamente como *Deus crucifixus*.

Facultad de Teología San Cugat del Vallés (Barcelona).

Agosto 1972.

JOSÉ I. GONZÁLEZ FAUS, S.J.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 428.