



Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

A new face of God for our time. From the apathetic God to the suffering God.

Sergio Romera Maldonado¹  orcid.org/0000-0001-8532-8248

¹ Universidad Católica de Cuyo. Docente Investigador. Licenciado en Teología Dogmática, U.P. de Salamanca.
 sergioromera2008@gmail.com

Resumen:

Frente a una realidad tan evidente como la experiencia del mal y del sufrimiento surge la necesidad de buscar un sentido al misterio del dolor. Desde una perspectiva puramente humana resulta imposible dar una lúcida respuesta. De esta manera, los interrogantes formulados desde la experiencia del dolor son innumerables: ¿por qué existe el mal? ¿Dios lo permite? ¿Por qué Dios no pone un freno a tanto dolor e injusticia? Frente a estos y tantos otros interrogantes emerge la pregunta estrictamente teológica: ¿es posible y pensable el sufrimiento en Dios? Esto condujo a un cambio de paradigma en la reflexión teológica-trinitaria, pasando de la noción de un Dios inmutable y apático, a un Dios pasible y sufriente. En este artículo, el autor aborda el estudio del axioma de la *patheia* divina desde sus causas, sus implicaciones teológicas y los aportes de la reflexión teológica contemporánea, para iluminar al hombre real y sufriente de nuestro tiempo y para expresar su relevancia y capital importancia en la reflexión teológica actual.

Palabras Clave: trinidad; inmutabilidad; atributos divinos; *patheia* divina; pasión del Padre; kénosis del Espíritu.

Abstract:

The experience of evil and suffering is a real fact and facing this is necessary to find sense in the mystery of pain. It is only from a faithful look that we can get closer to the deep mystery of suffering. There are innumerable questions that emerge from this experience: Why does evil exist? Does God allow it? Why doesn't God stop such terrible experience of pain and suffering? From all of these questions and others that could probably emerge, it is strictly necessary to make a theological question: Is it possible to even think about God's suffering? This led to a paradigm shift in Trinitarian-theological reflection, moving from the notion of an immutable and apathetic God, to a passive and suffering God. In this article, the author addresses the study of the axiom of divine *patheia* from its causes, its theological implications and the contributions of contemporary theological reflection, to enlighten the real and suffering man of our time and to express its relevance and capital importance in current theological reflection.

Keywords: trinity; inmutability; divine attributes; divine *patheia*; Father's passion; kenosis of the Spirit.

Fecha de recepción: 02 de julio de 2021 | Fecha de aceptación: 24 de mayo de 2022

Introducción

El mal, el sufrimiento, el dolor, de un modo u otro, se hacen siempre presentes en la historia. Es un misterio que, aunque se intente evitar, se convierte en compañero de ruta o en molesto socio existencial. Surge así la necesidad de buscar un sentido o explicación al sufrimiento y al dolor. Desde una perspectiva estrictamente humana resulta imposible dar una lúcida respuesta. Solo desde una mirada creyente podemos aventurarnos en intentar iluminar este misterio.

Sin embargo, la perspectiva de la fe puede suscitar diversas reacciones: frente al mal algunos buscan en Dios una respuesta o sentido; otros, al no encontrar soluciones inmediatas, caen en el ateísmo o en la más crasa indiferencia. De esta manera, los interrogantes que emergen desde la experiencia de los padecimientos humanos son diversos e innumerables: ¿Por qué existe el mal? ¿Dios lo permite? ¿No podría Dios intervenir y eliminar el sufrimiento? ¿Acaso Dios mira ajeno y lejano desde un cielo inaccesible el dolor de los hombres sin importarle ni afectarle en nada? Frente a estos y tantas otras preguntas emerge la cuestión estrictamente teológica: ¿es posible y pensable el sufrimiento en Dios? ¿Dios es impasible o compasivo? Dicho de un modo más provocativo ¿el Dios impasible puede padecer? Una posible respuesta a estos interrogantes estaría dada en la hipótesis de un Dios que, sin dejar de ser omnipotente y todopoderoso, en vez de intervenir mágicamente en los sufrimientos humanos, prefiere manifestarse como un Dios capaz de compartir y asumir esos sufrimientos por amor, y así, sanarlos y redimirlos. Tal parece ser el núcleo y la novedad de la revelación cristiana de Dios, manifestado en la fontalidad del Misterio Pascual, que ilumina la cuestión del mal y del sufrimiento. Comprender el sentido que el mal adquiere desde el acontecimiento salvífico de la cruz implica saber si el mal afecta o no a Dios. En este sentido, mientras que la teología natural se acerca a este misterio proclamando la inmutabilidad e impasibilidad de Dios; la teología sistemática se sitúa en un orden diverso y superior. Tiene como punto de partida la revelación sobrenatural y se realiza mediante la razón iluminada por la fe. Estudia estos mismos atributos, pero desde la revelación y la centralidad del Misterio Pascual, afirmando la posibilidad de la debilidad y patheia divinas. Por tanto, al tratar del sufrimiento de Dios, lo que real y estrictamente está en juego es la noción misma de Dios, así como la posibilidad de un discurso teológico sobre Dios que lo haga moralmente creíble y razonablemente aceptable para el hombre de hoy.

Desde mitad del siglo pasado se ha hecho corriente en el ámbito teológico el axioma del dolor de Dios y se sostiene que el sufrimiento divino no está solamente en el centro de nuestra fe, sino que señala la singularidad misma del cristianismo. De esta manera, se toma una cierta distancia de la teología escolástica de siglos pasados dando lugar a un cambio de paradigma, pasando del Dios inmutable y apático, al Dios pasible y sufriente. Así, la teología debe salir de los desiertos de la metafísica para cultivar el oasis del mensaje bíblico, y convertirse en un mensaje más cercano a la sensibilidad de la cultura contemporánea y la realidad sufriente del hombre actual.

Desde esta convicción, abordamos el estudio del axioma teológico-trinitario de la *patheia* divina, indagando sus variadas causas, dilucidando sus implicaciones teológicas, rastreando las aportaciones de algunos teólogos contemporáneos y señalando los distintos pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia.

1. El axioma de la *patheia* divina

Desde la filosofía antigua, en general, y desde Platón y Aristóteles, en particular, la perfección de Dios ha sido designada como impassibilidad. Dios es bueno y no puede ser causa del mal. Es perfecto y, por eso, no tiene necesidades y se basta a sí mismo. No puede ocurrirle nada que tenga que soportar. No conoce la cólera ni el favor. Y por eso se lo evoca como un “Dios impassible”, un Dios cuyas características esenciales son la inmutabilidad, la impassibilidad y la simplicidad (Moltmann, 1973). Esta concepción metafísica de Dios fue asumida por el judaísmo helenista y el cristianismo antiguo con diversas características. Por un lado, en el caso del cristianismo antiguo, las razones por las que se adopta esta concepción son diversas. Los Padres debían defender la revelación de Dios en la encarnación y en la cruz de Cristo frente a las ideas mitológicas de los dioses que aparecían sufriendo y cambiando (Galindo, 1997). Por otro lado, hablar de un Dios que se ve afectado pasivamente por el sufrimiento humano era inconciliable con la trascendencia y el carácter absoluto de Dios. A ello se añade que la perfección divina, que excluye toda carencia, excluye también el sufrimiento, que constituye una carencia. Así, la noción de un Dios sufriente era incompatible con la idea de Dios. Dios no puede estar pasiva e impotentemente expuesto al mal y al sufrimiento como lo estamos nosotros los hombres (Kasper, 2015). De esta manera, desde los primeros siglos del cristianismo, la idea de un Dios inmutable e impassible es asumida progresivamente en la teología y tendrá su concreción dogmática y magisterial en el concilio Lateranense IV.

Resulta interesante señalar que, aunque en los primeros concilios ecuménicos no se afirma explícitamente el atributo de la impassibilidad o inmutabilidad sino hasta llegar al concilio ecuménico IV de Letrán en el año 1215, sin embargo, en el símbolo de Tyrannius Rufinus hacia el año 404 se confiesa en el primer artículo de fe referido a Dios Padre: “Creo en Dios Padre omnipotente invisible e impassible” (Denzinger y Hünermann, 1999, núm. 16), cuya profesión de fe reza de la siguiente manera:

Creemos firmemente, y afirmamos simplemente que hay un solo Dios verdadero, eterno e inmenso, todopoderoso, inmutable, incomprensible e inefable, Padre, Hijo y Espíritu santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple (Denzinger y Hünermann, 1999, núm. 800).

Este elenco de atributos divinos se forjará como carta de presentación por parte del Magisterio y, a su vez, pasará a dominar gran parte de la producción teológica tradicional hasta nuestros tiempos. Sin embargo, la comprensión bíblica de Dios no deja duda alguna, ya en el

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

Antiguo Testamento, que Dios no es un Dios apático. Según el testimonio de la Biblia, Dios siente afecto por el ser humano, sufre con nosotros y se alegra y entristece por nosotros y con nosotros. La Biblia no conoce a un Dios que desde su trono reine apáticamente en gloria y beatitud sobre un mundo lleno de horrores, sino más bien, revela un Dios que puede sentir con nosotros y se ha hecho semejante en todo, salvo en el pecado (Reina Valera, 1960, Hebreos 4: 15).

En el discurso teológico contemporáneo sobre el misterio de Dios, los clásicos atributos divinos de inmutabilidad e impassibilidad son puestos en duda, en virtud de una mayor percepción bíblica del rostro de Dios, por la revelación de Dios en la cruz de Cristo y por la acuciante pregunta por el mal en perspectiva moderna y contemporánea que conocemos con el nombre de teodicea. De esta manera, el antiguo dilema epicúreo citado por el escritor eclesiástico Lactancio: "O bien Dios quiere eliminar el mal, pero no puede; o bien puede, pero no quiere..." (citado en Ruiz de la Peña, 1987, p. 161), es nuevamente puesto en auge.

Al respecto, cabe destacar las palabras con que Del Cura Elena (1991) valora este cambio de paradigma teológico y el paso de la impassibilidad a la *patheia* divina:

...hoy día puede decirse que la afirmación del dolor o sufrimiento de Dios se ha convertido en un lugar casi común de la teología actual, en gran medida más allá de las divergencias confesionales. No quiero decir con esto que todos los teólogos estén en principio de acuerdo con tal afirmación del dolor de Dios; muchos, y no solamente en el campo de la teología católica, siguen manteniendo sus reservas. Tampoco pretendo pasar por alto las diferencias existentes entre los partidarios de tal afirmación. A pesar de todo puede mantenerse, sin embargo, que la preferencia del discurso teológico por un Dios 'sufriente' frente a un Dios apático, impassible e inmutable, caracteriza la situación del momento teológico presente. (p. 333)

En efecto, desde hace algunas décadas se ha convertido en algo común hablar del sufrimiento de Dios. Incluso, como algunos afirman, hablar de la pasibilidad de Dios es la "nueva ortodoxia teológica" y se sostiene que el sufrimiento divino no está solamente en el centro de nuestra fe, sino que señala la singularidad de la esencia del cristianismo. De esta manera, se toma una cierta distancia de la teología escolástica de siglos pasados, radicalmente marcada por la visión griega de la divinidad, dando lugar a un cambio de paradigma en la que se pasa de un Dios inmutable y apático a la comprensión de un Dios pasible y sufriente. Como afirma Canobbio (2007):

La teología debe salir de los desiertos de la metafísica para retomar la vivacidad del mensaje bíblico, y convertirse en un mensaje más cercano a la sensibilidad de la cultura contemporánea, más atenta y perceptible al dolor y al sufrimiento del hombre. (p. 11).

¿Cuáles han sido las razones de este cambio de paradigma teológico? ¿Cómo es posible que la teología tradicional, sostenida y defendida por siglos, haya cedido a un paradigma que se sitúa en las antípodas de la misma? ¿Cuáles son las causas que se aducen para justificar el paso de un Dios impassible e inmutable a un paradigma tan opuesto como el de un Dios sufriente capaz de compartir y asumir el dolor?

2. Las causas del cambio de paradigma

Los motivos por los que el axioma de la “apatía e inmutabilidad” divinas ha sido relegado o reinterpretado en favor de la pasibilidad y del sufrimiento de Dios son varios y de diversa naturaleza. Mientras que algunos hablan de causas teológicas, otros se refieren a causas estrictamente históricas o culturales y otros aducen razones filosóficas. Incluso, aunque los autores disienten en la índole, naturaleza y número de estas causas, todas ellas están estrechamente relacionadas entre sí y juntas han dado lugar al cambio de paradigma.

Así, por ejemplo, Del Cura Elena (1991) postula tres causas: una nueva sensibilidad humana y teológica frente a la cuestión del mal; el redescubrimiento del Dios de la Biblia; y el desarrollo de una *theologia crucis* en el horizonte de la teología trinitaria. Por su parte, Canobbio (2007) aduce otras tres causas: el ambiente cultural caracterizado por una aguda sensibilidad frente al sufrimiento; la recuperación del mensaje bíblico; y una cierta acogida de las filosofías del proceso. Finalmente, Fiddes (2002) considera cuatro razones: la primera es el amor de Dios, puesto que, si Dios es personal y ama, no se le puede no atribuir todo lo que pertenece a la experiencia humana del amor, que implica sufrimiento. Como segunda causa postula el lugar central de la cruz. En efecto, si Dios está implicado en la cruz de Cristo, se debe concluir que ha participado en su sufrimiento. Como tercera causa alude al sufrimiento humano donde Dios sufre con la humanidad. Por último, apela a la imagen moderna del mundo, que ha abandonado ya la visión piramidal del ser, que ponía a Dios en el vértice como meta inmutable hacia la cual deben tender todos los seres para asumir una visión, según la cual Dios está implicado en un mundo en continuo cambio y en sufrimiento.

A continuación, se presenta una síntesis conjunta de todas esas causas señaladas por los diversos autores.

2.1. El contexto contemporáneo

El primer motivo o factor que cuestiona la impassibilidad divina es el contexto contemporáneo, con los numerosos acontecimientos históricos que han dado lugar a una renovada sensibilidad humana frente al dolor y al sufrimiento. Como dice Kasper (2015):

Si el interlocutor de la teología moderna es el increyente ilustrado, el interlocutor de la teología actual es el hombre doliente que tiene experiencia concreta de la situación de infelicidad y es consciente de la impotencia y la finitud de su condición humana. Este sufrimiento puede revestir múltiples figuras: la figura de la explotación y la opresión, de la culpa, de la enfermedad, de la angustia, de la persecución, del destierro y de la muerte en sus diversas formas. Estas experiencias de dolor no son fenómenos marginales y residuales de la existencia, como el lado sombrío del ser humano; se trata de la condición humana como tal. Por tanto, una teología que arranque de la experiencia del sufrimiento humano no parte, pues, de fenómenos fronterizos, sino del núcleo y raíz del ser humano. (pp. 189-190)

Efectivamente, la humanidad ha vivido en el siglo XX una serie de acontecimientos en los cuales el sufrimiento ha alcanzado una expresión inimaginable. Entre dichos sucesos destacan las

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

guerras mundiales, las bombas atómicas, los campos de concentración. El sufrimiento, tanto a nivel personal como social, causado con anterioridad por la Revolución Industrial y la agonía de la Primera Guerra Mundial constituyeron el clima cultural en el que surge la posición sobre un Dios pasible.

En el caso del contexto latinoamericano Canobbio (2007) señala el fenómeno generalizado de la pobreza y el autoritarismo de ciertos gobiernos dictatoriales. Además, se aduce un lugar: "Ayacucho", una ciudad andina marcada por la pobreza y la violencia y cuyo nombre significa: "El rincón de la muerte", y se ha convertido para la teología latinoamericana de la liberación en símbolo del mal que asedia al Tercer Mundo.

En la sensibilidad teológica occidental, especialmente de Europa, hay un acontecimiento y un nombre que se han convertido en referencia obligada y en paradigma de desafío teológico. Se trata del intento de exterminio del pueblo judío conocido como "holocausto"¹ y su nominal referencia: "Auschwitz". Este acontecimiento ha dado lugar a una nueva etapa en el pensamiento teológico – judío y cristiano– llevando a afirmar que Dios debe participar de algún modo en el sufrimiento humano.

En el ámbito judío hay dos autores que, aunque no son estrictamente teólogos, son dos referentes emblemáticos y obligados para la teología del sufrimiento de Dios. En primer lugar, Jonas (1987), quien con motivo del otorgamiento del premio Dr. Leopold-Lucas en 1984 en la Facultad de Teología protestante de Tubinga, pronunció su discurso bajo el título *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, texto que ha sido muy relevante y de especial atención por parte de teólogos cristianos. En segundo lugar, Wiesel (1969), escritor judío que estuvo preso en el campo de exterminio de Auschwitz, con su conocido y sugestivo relato:

Las SS colgaron a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente, la agonía del joven duró media hora. '¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?', preguntó uno detrás de mí. Cuando, después de un largo tiempo, el joven continuaba sufriendo colgado del lazo, oí otra vez al hombre decir: '¿Dónde está Dios ahora?'. Y en mí mismo escuché la respuesta: '¿Dónde está? Aquí... Está allí colgado de la horca². (pp. 65-66)

Como podemos observar según el texto de Wiesel el interrogante que se genera y se lanza es de tipo teológico "¿Dónde está Dios?". Sin embargo, según la opinión de otros autores, Auschwitz suscita, en primer lugar, un interrogante de tipo antropológico, es decir, "¿Dónde está el hombre?". González de Cardedal (1983) lo expresa de la siguiente manera:

Algunos autores judíos ponen en cuestión que Auschwitz plantee ante todo preguntas teológicas, cuando en realidad lo que según ellos plantearía son preguntas antropológicas: no dónde estaba Dios, que en su confiadora creación no violenta ni anula a sus criaturas libres, sino dónde estaba el hombre, que solo lo es desde la proximidad con su hermano y desde la proximidad universal. (p. 196)

¹ Holocausto o también conocido bajo la expresión "shoah". Algunos autores judíos y cristianos prefieren emplear en vez del término "holocausto" el de "shoah" (catástrofe) para designar el intento sistemático de aniquilación del pueblo judío.

² Traducción del autor (N. de T.)

En el mundo cristiano, también Auschwitz marca algo así como una conmoción de toda teología tradicional, especialmente en lo que se refiere al discurso cristiano sobre Dios. En este sentido, pueden evocarse las preguntas que, con lacerante furor, lanza Metz (1994):

Auschwitz fue para mí el signo de algo horroroso más allá de toda teología conocida, que hacía aparecer todo discurso sobre Dios que prescindía de esa situación, como un discurso vacío y ciego. Y me preguntaba: ¿Puede uno adorar a Dios de espaldas a una catástrofe tal? Después de esa catástrofe, ¿puede una teología digna de este nombre seguir impasiblemente hablando de Dios y de los hombres, como si a la vista de ella no hubiese que revisar a fondo la supuesta inocencia de nuestras palabras humanas? [...] ¿Por qué esa catástrofe, como en general la historia del sufrimiento, interesa tan poco a la teología? ¿Le es lícito a la teología interponer distancia, como tal vez hace la filosofía? (pp. 99-100).

En el mismo sentido, cabe mencionar el conocido artículo de Metz donde en forma de cuatro tesis reconoce una suerte de excesiva dosis de apatía por parte de la teología cristiana frente a la catástrofe de Auschwitz. Incluso, siendo amigo y discípulo de Rahner, le echa en falta (en su teología) la ausencia de este acontecimiento doloroso. Por ello, es necesario, tanto para su maestro como para la teología hodierna, un sincero examen que saque a la teología de una actitud desencarnada e insensible:

Que hasta en el problema de Dios tengamos que depender del testimonio de la historia de sufrimiento de los judíos parecerá a muchos cristianos que es llevar las cosas demasiado lejos. Para mí, sin embargo, el reconocimiento de esta dependencia cuasi histórico-salvífica es la piedra de toque para demostrar si los cristianos estamos dispuestos a entender la catástrofe de Auschwitz como una verdadera catástrofe y a tomarla teológicamente en serio como un verdadero reto, tal como moralmente ya acostumbrados a exorcizarla. A la vista de Auschwitz, y vuelvo a repetirlo, no se trata solamente de una revisión de la teología cristiana del judaísmo, sino de una revisión de la teología cristiana en general. (Metz, 1984, p. 216)

Por tanto, Auschwitz, como símbolo concentrado de todos los dolores, sufrimientos, injusticias, opresiones y, en definitiva, como rostro concreto de la deshumanización y de la inhumanidad, ha llegado a ser la experiencia interpretativa que ha permitido un increíble crecimiento y aceptación del axioma de la pasibilidad divina. Ningún otro evento ha impactado tanto en la concepción contemporánea de Dios, especialmente en lo que se refiere a su pasibilidad. Como afirma Del Cura Elena (1991), la "shoah" nos ha conducido a descubrir "la presencia de un Dios no ajeno a estos sufrimientos, sino solidario y partícipe de los mismos; un Dios que también sufre, no ausente de Auschwitz sino 'crucificado' él mismo en Auschwitz" (p. 341).

2.2. Redescubrimiento y recuperación del Dios de la Biblia

La experiencia contemporánea del sufrimiento, que exigiría un Dios pasible, parece encontrar apoyo en la revelación bíblica de Dios. La cuestión de un Dios sufriente que se compadece de la experiencia de los hombres contemporáneos y la revelación de la Biblia parece ser sustancialmente la misma. La reflexión filosófica-racional utilizada por la teología tradicional terminó dejándose llevar por una dinámica que, en ocasiones, más que exponer, oscurecía los rasgos propios y específicos del Dios de la revelación. Esta acusación, cuyo portavoz emblemático fue el teólogo liberal von Harnack (1904),

suscitó sintomáticamente la problemática en torno a la “helenización” del Dios cristiano y la necesidad de iniciar un proceso de “deshelenización”.

Sin embargo, esto ha producido un hecho nuevo e innegable. Si hasta no hace mucho había en la teología una preferencia e inclinación por el discurso filosófico racional, por la teología natural, y una cierta desconfianza respecto al discurso bíblico, hoy día la situación ha cambiado en el sentido contrario. Es el discurso filosófico-racional sobre Dios el que genera más desconfianzas y dificultades, mientras que el Dios de la Biblia parece ejercer seducción y fascinación entre los teólogos. Como observa Del Cura Elena (1991), en esta inclinación preferencial hacia un Dios pasible ha contribuido la fenomenología de la religión, que valora la experiencia por encima de la racionalidad conceptual y la intencionalidad por encima de los contenidos; también ha contribuido el descubrimiento de que el lugar natal del discurso sobre Dios es el lenguaje de lo religioso, el lenguaje de la fe, no el lenguaje de la filosofía, puesto que la religión es posterior a la filosofía.

En definitiva, tanto la exégesis, la teología bíblica y la teología de las religiones, han ayudado a redescubrir al Dios de la revelación bíblica otorgándole mayor preferencia y predilección frente al Dios de la filosofía y de la teología natural. Este Dios de la Biblia, redescubierto y propuesto por la exégesis y la teología bíblica, se revela como un Dios vivo y personal que actúa en el tiempo y en la historia, que reacciona ante los comportamientos humanos, es el Dios de la “ira”, “afectado” por la respuesta de su pueblo, “vulnerable” en su amor, que “sufre” por la infidelidad de Israel, que no soporta la injusticia, que se “compadece” de las miserias y sufrimientos de su pueblo. Dios se revela a Sí mismo como un Dios compasivo, misericordioso y, sobre todo, como un Dios que ama fielmente (Kasper, 2015). En efecto, la comprensión bíblica de Dios no deja duda alguna de que Dios no es un Dios apático. Según el testimonio de la Biblia, Dios siente afecto por el ser humano, sufre con nosotros y se alegra y entristece por y con nosotros, no es un Dios que desde su trono reine apática e insensiblemente sobre un mundo lleno de horrores. Por tanto, no satisface ni a la teología bíblica ni a la teología sistemática reducir ligeramente la idea de un Dios pasible a simple y barato antropomorfismo o antropopatismo, ya que la misma Biblia nos revela un Dios que no actúa de modo impasible e inmutable como si estuviese ajeno al destino y al sufrimiento humano, más bien todo lo contrario, la Biblia dibuja con nítidos contornos el rostro de un Dios que irrumpe en la historia, se involucra entre los hombres, se alegra con sus victorias y se compadece de sus sufrimientos.

2.3. Acogida del pensamiento hegeliano y de la filosofía del proceso

La filosofía de Hegel es considerada por muchos pensadores como un elemento esencial, tanto en la fundamentación de la doctrina del sufrimiento de Dios como en la renovación de la teología trinitaria del siglo XX. Así lo afirma la Comisión Teológica Internacional (CTI, 1981):

Los promotores de esta teología (Teología del dolor de Dios) dicen que las raíces de sus ideas se encuentran ya en el Antiguo y en el Nuevo Testamento y en algunos Padres. Pero ciertamente el peso de la filosofía moderna, al menos en la construcción de esta teoría, ha tenido una importancia mayor. En primer lugar, Hegel postula que la idea de Dios debe incluir el 'dolor de lo negativo' más aún la dureza del abandono (die Härte der Gottlosigkeit) para alcanzar su contenido total. (pp. 22-23)

Según la doctrina de Hegel, la naturaleza divina no posee los atributos que tradicionalmente se le asignan. La naturaleza divina no es una entidad inmutablemente simple, infinita y eterna, esencialmente distinta de la naturaleza humana, en su ser concreto e histórico, y de la naturaleza física del universo mismo. Como indica Cavalcoli (1995), el Dios hegeliano es un Dios "en devenir", un Dios "que se hace", un Dios que se conquista a sí mismo a través de un "proceso". Dicho proceso es, al mismo tiempo, un proceso de naturaleza lógico-espiritual e histórica. Dios sería el resultado de un movimiento por el cual Dios llega a ser Dios mismo. De un punto de partida, simple y abstracto, se pasa a la negación de sí o autoalienación, que se daría en el hombre y en el mundo, para regresar a sí mismo como Espíritu. Este último es la expresión concreta del abstracto punto de partida. Dios se ha hecho hombre, se ha hecho historia a través de la negación de sí mismo en Cristo.

En el contexto de la renovación de la teología trinitaria, Cordovilla (2012) afirma que como elemento decisivo de dicha renovación en el siglo XX se sitúa la aportación de la filosofía de Hegel, ya que

...frente a Kant y la Ilustración, él pone de nuevo la Trinidad, la historia y la cruz en el centro de la filosofía y la teología. Los grandes teólogos del siglo XX que han hecho de la Trinidad y la cruz el centro de su teología son en este sentido herederos de la filosofía de Hegel, sin ser necesariamente hegelianos. (pp. 22-23)

Además de la filosofía hegeliana, la filosofía del proceso es adoptada como clave hermenéutica al servicio de la teología, favoreciendo indudablemente la idea de un Dios pasible. ¿Cuáles son las premisas fundamentales de esta filosofía? Según Kreiner (2007) esta filosofía no es homogénea, sino que varía según sus acentuaciones o matices, aunque poseen algunas características comunes. Todas tienen como punto de partida una radical crítica hacia los predicados tradicionales de la omnipotencia, simplicidad e inmutabilidad de Dios. La tesis tradicional sobre la compatibilidad de la omnipotencia de Dios y la autonomía de la criatura es considerada como inconsistente. Concretamente, del concepto tradicional de omnipotencia, relacionado con los predicados de la omnisciencia e inmutabilidad, surgen tres graves problemas: primero, el concepto tradicional de omnipotencia contradice de forma fundamental la autonomía de la criatura y, con ello, el concepto de una realidad no-divina; segundo, se torna insoluble el problema de la teodicea; y, tercero, imposibilita la solución tradicionalmente más fuerte del problema de la teodicea, a saber, el argumento del libre albedrío.

En síntesis, con las aportaciones de la filosofía de Hegel y las intuiciones de la filosofía del proceso en sus diversas líneas, podemos observar que la crítica y la puesta en duda del tradicional

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

atributo metafísico de Dios sobre su inmutabilidad son el mejor trampolín para quienes quieran fundamentar la idea de un Dios en devenir o un Dios de pasión.

2.4. Renovación y desarrollo de una teología de la cruz que es al mismo tiempo teología trinitaria

Como hemos señalado anteriormente, el Dios redescubierto en la revelación bíblica muestra en el acontecimiento de la cruz su rostro más original y desconcertante: un Dios que se revela como amor supremo en la muerte de su Hijo encarnado. La cruz se forja como momento decisivo de la revelación de Dios, como punto de partida, contenido nuclear y criterio hermenéutico de la teología cristiana. Ahora bien, la cruz solamente puede ser momento decisivo de la revelación de Dios en la medida en que se la comprenda como acontecimiento en que se manifiesta el misterio de Dios en su ser más íntimo y real: su ser trinitario.

Es difícil realizar una historia del tratado sobre el misterio de Dios, pues la teología no se estructura como tratados independientes hasta la Edad Moderna. Sin embargo, esto no significa que no existiera lo que podríamos denominar “tratado de Dios”. Cordovilla (2012) presenta una evolución del tratado de la Trinidad a la luz de la historia de la teología en cinco etapas: de la Escritura al Símbolo; del Símbolo a las Sentencias propias de la teología escolástica; de las Sentencias a las Sumas; de las Sumas a los manuales y, finalmente en el siglo XX, de los manuales a una auténtica teología trinitaria como centro y clave de toda la reflexión teológica. Si en el pasado la teología trinitaria quedaba reducida marginalmente a un tratado aislado, desde la segunda mitad del siglo XX la novedad consiste en pasar de un “espléndido aislamiento” a un notorio protagonismo.

En este sentido, podemos recordar las emblemáticas palabras de Rahner en su famoso artículo: “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación” donde con cierta ironía insinuaba que, si se tuviera que eliminar la Trinidad por ser hipotéticamente falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi intacta. En efecto, el método que desde Santo Tomás de Aquino en adelante se ha seguido tradicionalmente y que consiste en una división de los tratados *De Deo uno - De Deo trino*, ha llevado a un “espléndido aislamiento” del misterio de la Trinidad:

La consecuencia de todo esto es que el tratado sobre la Trinidad se halla bastante aislado dentro de la estructura total de la dogmática. Dicho en pocas palabras (naturalmente, exagerando y generalizando): una vez que se ha acabado de exponer este tratado en la dogmática, no vuelve a aparecer nunca más. Apenas percibimos la función que puede tener en el conjunto de la dogmática. Parece que este misterio ha sido revelado solamente por sí mismo. Después de haber sido comunicado, sigue permaneciendo como *realidad* cerrada en sí mismo. A lo sumo se nos comunica algo de él en unas cuantas frases, pero como realidad no tiene propiamente nada o casi nada que ver con nosotros. (Rahner, 1992, p. 273)

De esta manera la Trinidad ya no es un tratado más, sino la perspectiva decisiva que determina el contenido fundamental de la teología. No se puede comprender la Iglesia, ni la liturgia

que la expresa y realiza, ni la Palabra que la sostiene y alimenta, ni su inserción y compromiso en el mundo, si no es a partir de su fundamento trinitario. En este sentido hay que leer las aportaciones del concilio Vaticano II que, como bien sabemos, no elabora ni aborda una doctrina trinitaria; sin embargo, la convierte en fuente de su visión teológica al otorgarle un puesto central.

Es así como el acontecimiento fontal de la revelación de Dios dada en la cruz, encuentra su clave hermenéutica en el irrenunciable horizonte trinitario. Así, la relación entre cruz y Trinidad se instituye como uno de los temas más fecundos de la teología contemporánea en su intento de repensar al Dios cristiano. Constituye, además, el esfuerzo más radical por fundamentar teológicamente y presentar de una manera creíble la solidaridad del Dios de Jesucristo con el dolor y el sufrimiento humano. En este contexto se enmarca la lectura trinitaria de la cruz, propia de la teología contemporánea, donde se pueden percibir distintas tendencias, diversas tradiciones teológicas y una polifónica pluralidad teológica y trinitaria. Sobre la importancia de la pluralidad teológica hodierna (Romera Maldonado, 2019), sobre los diversos modelos teológicos-trinitarios contemporáneos se puede ampliar en Romera Maldonado (2020).

3. Cuestiones teológicas implicadas

El estudio acerca del sufrimiento de Dios, si quiere llevarse a cabo con profundidad, supone el tratamiento de una serie de temas teológicos que subyacen a su formulación. Los diversos autores que han reflexionado en torno al dolor de Dios se aproximan, desde diversas ópticas, a estas cuestiones teológicas implicadas.

3.1. De la *a-patheia* divina a la pasión de Dios

Como consecuencia de la superación de una primitiva concepción mitológica, que veía a los dioses envueltos en afectos y pasiones, tiene lugar el surgimiento de este axioma. Es en virtud de la *apatheia* por lo que los dioses no pueden estar sometidos a las mismas pasiones que los seres humanos. La impasibilidad deviene así en una defensa de la trascendencia de Dios respecto al mundo y a los hombres, como una garantía firme de su soberanía, libertad y dignidad divinas (Del Cura Elena, 1991). Sin embargo, la teología de los primeros siglos del cristianismo, en su empeño por profundizar en el conocimiento del misterio de Dios, por un lado, se verá obligada a hacer afirmaciones paradójicas, es decir, por un lado, asume de modo mayoritario el axioma de la *apatheia* divina, acogiéndolo dentro del propio discurso teológico y, por otro, se observa un esfuerzo por ser fieles al Dios bíblico revelado por Jesucristo. De esta manera, mientras que en la teología patristica la cuestión de la impasibilidad se resuelve por medio de afirmaciones paradójicas, en la teología medieval, la prevalencia de la escolástica habría bloqueado, según Del Cura Elena (1991), la yuxtaposición de afirmaciones o incluso habría llevado a la preferencia del axioma de la impasibilidad, a costa de oscurecer o dificultar el significado de la cruz para la comprensión de Dios.

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

Empero, en la teología contemporánea la mayoría de las posturas referidas al sufrimiento o dolor de Dios se presentan como intentos de mediación, poblados, también, con frecuencia de afirmaciones paradójicas. Se rechaza el axioma de la impasibilidad divina y se dice que el mismo Dios conoce el dolor y el sufrimiento, pero se precisa que este dolor o sufrimiento no puede ser el resultado de una carencia ontológica ni la consecuencia de una necesidad impuesta, es decir, se precisa que el Dios revelado en Jesucristo no puede sufrir exactamente igual que los hombres, no puede estar sometido a las mismas carencias y limitaciones, puesto que es un sufrimiento divino, donde impera un amor infinito y una libertad soberana. Del Cura Elena (1991) concluye afirmando que:

...el uso teológico tradicional del viejo axioma de la impasibilidad divina no es hoy día viable; con demasiada frecuencia impidió atender en toda su relevancia a la actuación salvífica de Dios en la historia y oscureció la vitalidad, cercanía y solidaridad del Dios de Jesucristo [...] Por sus efectos históricos negativos comparto el rechazo mayoritario de este uso teológico. (p. 352)

3.2. Implicaciones trinitarias del sufrimiento de Dios

La dimensión trinitaria marca decisivamente la reflexión actual acerca del sufrimiento de Dios. Los esfuerzos por presentar las implicaciones de la *patheia* en cada una de las personas divinas son bien patentes. En efecto, si bien es Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, quien sufre la pasión ¿puede limitarse ese sufrimiento a la naturaleza humana de Jesús? ¿Habría de atribuirse ese sufrimiento al Logos divino en virtud de la comunicación de idiomas? ¿Se podrá dar un paso más sosteniendo que este sufrimiento del Hijo de Dios afecta a la realidad inmanente de la vida trinitaria? Y si tal es el caso, ¿cómo afectaría el sufrimiento y muerte del Hijo acontecido en el Misterio Pascual en la persona del Padre y del Espíritu Santo?

Kasper (2001) sostiene que en el discurso teológico contemporáneo el dolor de Dios se presenta como algo que afecta no ya solamente a la naturaleza humana de Jesús ni exclusivamente al Logos de Dios, en cuanto sujeto de la encarnación y de la cruz, sino a la vida misma de Dios en su comunión intradivina, es decir, en sus dimensiones e implicaciones trinitarias. Las diferencias entre los diversos autores contemporáneos surgen precisamente cuando se trata de exponer con precisión dichas implicaciones trinitarias, es decir, cuando se da preferencia bien a la dimensión de ruptura en la relación Padre-Hijo, a causa de la identificación de este con los pecadores o a la permanencia de una comunión inamisible en medio de la soledad y del abandono que el Hijo experimenta. Así, las consecuencias trinitarias de la pasión del Hijo de Dios conducen al planteamiento de una posible pasión del Padre.

Un primer esbozo de la cuestión trae necesariamente a la memoria la herejía patripasiana³. Sin embargo, la teología contemporánea es consciente de este extremo herético, y las diversas

³ El patripasianismo fue la manera como los latinos definieron a los monarquianos que, a partir del siglo III, fueron conocidos en Oriente como sabelianos y que los modernos definen como modalistas en cuanto que hacen del Hijo un modo de ser y de manifestarse del único dios que sería el Padre. El iniciador de esta herejía fue Noeto de Esmirna a finales del siglo II. Enseñaba que, si Dios es uno solo, Cristo que es Dios, se identifica con el Padre en el sentido de que este, presentándose como Hijo, fue engendrado como hombre, padeció y se resucitó a sí mismo.

posturas teológicas actuales sobre el dolor de Dios presuponen y acentúan la distinción real de las personas divinas, sorteando así la posible reversión hodierna de la antigua herejía patripasiana. De esta manera, el sufrimiento del Hijo tendría una correspondencia en la persona del Padre: habría también un dolor, un sufrimiento, una piedad, una pasión o compasión del Padre y una “pérdida” del Hijo en el acontecimiento de la cruz.

3.3. Implicaciones pneumatológicas de la *patheia* divina

La consideración cabalmente trinitaria del acontecimiento de la cruz supone desarrollar necesariamente la participación de la tercera persona de la Trinidad. Esta dimensión pneumatológica de la *patheia* divina constituye el elemento más arduo de articular dentro del discurso trinitario-estaurológico. De hecho, en la gran mayoría de los trabajos sistemáticos sobre el dolor y el sufrimiento de Dios, falta casi por completo (fuera de algunas pocas excepciones) el desarrollo de esta dimensión. Ahora bien, ¿cuáles son los motivos o razones por la que sucede esto?

Según considera Del Cura Elena (1991), las causas son varias y diversas. Por un lado, la carencia no radica tanto en el “lamentado olvido del Espíritu”, cuanto en la dificultad objetiva para elaborar algo así como una “pasión” o “sufrimiento” del Espíritu en el acontecimiento de la cruz. Y, sin embargo, sin la participación del Espíritu Santo, la cruz no se revela como acontecimiento trinitario. En efecto, como señalan la mayoría de los autores que han reflexionado en esta línea (que detallaremos más adelante), no es solamente el Padre quien entrega al Hijo, no es solamente el Hijo quien se entrega a sí mismo al Padre; también el Espíritu es entregado por el Hijo y acogido por el Padre en la pasión; entrega que posibilita la identificación del Hijo con los pecadores para llevar a cabo la reconciliación y la salvación.

Por otro lado, la pneumatología tropieza con diversas dificultades cuando intenta presentar la participación del Espíritu Santo en el acontecimiento de la cruz y expresarla en términos de sufrimiento, pasión, dolor o kénosis, puesto que, a la hora de intentar fundamentar bíblicamente estos conceptos, los textos son escasos o prácticamente inexistentes. Sin embargo, algunos de los pasajes a los que se suele apelar son: “...inclinando la cabeza, entregó el espíritu” (Reina Valera, 1960, Juan 19:30) y “...la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios...” (Reina Valera, 1960, Hebreos 9: 14). Se hace evidente que la reflexión y profundización sobre la participación del Espíritu Santo en el acontecimiento trinitario de la cruz, es uno de los más acuciantes y urgentes desafíos de la teología hodierna.

3.4. La *patheia* divina en el orden económico e inmanente

La correcta relación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica es otra de las cuestiones implicadas en el tema del sufrimiento de Dios. Dicha relación se ha planteado generalmente en términos de “identidad”, “distinción” o “correspondencia”. A su vez, esta relación se apoya en el

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

presupuesto de que la manifestación que Dios ha hecho de sí mismo en el tiempo y en la historia no agota su misteriosa realidad inmanente. En esta cuestión ha tenido una notable influencia y difusión el axioma propuesto por Bart y popularizado por Rahner (1992): “la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa” (p. 278). Mientras que la primera parte del axioma contiene una afirmación totalmente justificada y necesaria, la segunda parte de la misma es la que no ha tenido una recepción pacífica e igualitaria. Mientras que algunos lo acogen acriticamente, otros lo rechazan aguerridamente. Sobre la recepción crítica del axioma rahneriano también podemos señalar otras observaciones más matizadas como, por ejemplo, la de L. F. Ladaria (2007):

La Trinidad inmanente se ha comunicado absoluta y definitivamente en el acontecimiento de Jesucristo. En Él y no en otro hombre o en otra ocasión Dios se ha comprometido irrevocablemente con todos los hombres y ha establecido con ellos la alianza nueva, universal e imperecedera [...] Las dos partes del axioma se sostienen mutuamente. Es evidente que sin la primera la segunda no tiene sentido. Pero tampoco la primera sin la segunda. Si no hay un cierto ‘a la inversa’ no podemos decir que la Trinidad económica sea la inmanente. Se nos remitirá sólo a un Dios *semper maior* que se podría creer presente en la revelación de Cristo, pero que podría revelarse de otros modos y en otros acontecimientos. (pp. 62-63)

También W. Kasper (2001) observa:

El axioma tiene originariamente el sentido de superar la infuncionalidad de la doctrina de la Trinidad inmanente y engarzarla de nuevo con la historia de la salvación. En este sentido el axioma es correcto, legítimo, hasta necesario. Pero la equiparación de Trinidad inmanente y Trinidad económica, como se hace en este axioma, es ambigua y se presenta a malentendidos [...] Por eso la unidad de la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, entendida a la luz de la historia de la revelación, no es un axioma del que se pueda deducir la Trinidad inmanente o que permita reducirla a la Trinidad soteriológica; este axioma presupone el conocimiento de la Trinidad inmanente y trata de interpretarla y concretizarla adecuadamente. (pp. 313-315)

A nuestro modo ver, la mejor recepción y necesaria aclaración de este axioma la realizó la CTI (1981):

Por ello, el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: la Trinidad que se manifiesta en la Economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la Economía de la salvación. (p. 12)

Por ejemplo Y. Congar (1983) señala que:

la autocomunicación de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, sólo será plena autocomunicación escatológicamente, en lo que llamamos visión beatífica [...] Esta autocomunicación se realiza, en la economía, según un estatuto de ‘condescendencia’, de humillación, de servicio y, por decirlo todo, de kénosis. Ello obliga a reconocer una distancia entre la Trinidad económicamente revelada y la Trinidad eterna. Es la misma, y Dios es comunicado verdaderamente, pero de un modo no connatural al ser de las divinas Personas [...] La Trinidad económica revela la Trinidad inmanente. Pero ¿la revela en su totalidad? Existe un límite: la encarnación que tiene sus condiciones propias, derivadas de su naturaleza de obra creada. (pp. 459-461)

Pero aun cuando alguna distinción debe ser afirmada en orden a garantizar la libertad del amor y del sufrimiento de Dios, también debe sostenerse algún tipo de identidad entre la Trinidad económica y la inmanente. Se debe afirmar una correspondencia mutua entre el “Dios por nosotros” y el “Dios en sí”. Sin esta identidad sería imposible remontarnos de la actuación de Dios en la historia

hasta su ser divino y nada podríamos decir de la Trinidad inmanente. En el fondo de estas consideraciones late la necesidad de comprender adecuadamente la trascendencia y la inmanencia de Dios y una adecuada relación entre ambas. Intentar mantener conjuntamente la identidad y la distinción entre Trinidad económica e inmanente tiene, por tanto, importancia capital para el discurso teológico sobre el “sufrimiento” de Dios. Solamente así se podrá hablar de una *patheia* divina que no se identifica con un proceso necesario en el orden económico. A su vez, se trata de garantizar la libertad del amor divino en la economía de salvación y de la cruz. Para ello se recurre a la Trinidad inmanente como a su presupuesto necesario y a la Trinidad económica como el punto de partida para cualquier afirmación sobre la realidad intratrinitaria. “Pensar la autoidentidad divina, afirma Del Cura Elena (1991), en su relación con el tiempo y con la historia, constituye una de las tareas teológicas más apasionantes del momento y de ello forma parte el discurso sobre el ‘sufrimiento’ de Dios” (pp. 366-367).

3.5. Sufrimiento de Dios y problema del mal

La última cuestión implicada en el discurso sobre el “sufrimiento” de Dios está relacionada con la cuestión del mal y del sufrimiento del hombre y la búsqueda de su explicación y liberación. Se trata de la tan antigua y actual pregunta de la teodicea y la posibilidad de ser respondida, o al menos iluminada, mediante la idea de un Dios que asume el dolor y el mal. Sin embargo, la aceptación del axioma de la *patheia* divina y las consecuencias de un sufrimiento que alcance al mismo Dios no son pacíficamente aceptadas. Así, mientras algunos, como Bonhoeffer (2008), señala que “solo el Dios sufriente puede ayudarnos” (p. 253), otros, consideran que si Dios sufre ya no queda esperanza para el hombre que busca ser liberado del mal y del dolor. Son muchos los autores que niegan la posibilidad de incorporar en Dios la realidad del sufrimiento. Nos contentemos con citar dos de los que consideramos más influyentes: Rahner y Metz.

En una entrevista y, en el lenguaje coloquial propio de la entrevista, Rahner, tachando la teología de von Balthasar y von Speyr, así también como la de Moltmann de gnosticismo, decía:

Dicho de una manera simple y directa, para salir de mi miseria, de mis confusiones y de mis dudas, de nada me aprovecha que Dios sea tan miserable como yo. Lo que me sirve de consuelo es que Dios entra en esa historia, y en la medida que entra como en su propia historia, se inserta en ella de una manera distinta. Porque yo ya estoy de alguna manera emparedado en estos muros de horror, mientras que Dios, si es que esta palabra tiene aún algún significado, es para mí en un sentido auténtico, verdadero y consolador para mí, el Dios impasible. (Rahner citado en García-Murga, 1994, p. 107).

Igualmente, ante la pregunta sobre la posibilidad del sufrimiento en Dios, Metz expresa su desacuerdo y explica sus reservas:

No estoy de acuerdo. Y explico mis reparos: ¿no hay aquí demasiada reconciliación especulativa y gnóstica de espaldas al sufrimiento humano? ¿no existe, especialmente para los teólogos, aquel misterio negativo del sufrimiento humano que resulta inexpresable? Hablar del sufrimiento de Dios ¿no es una duplicación sublime del sufrimiento y la impotencia humanos? En otros términos, ¿hablar de un Dios solidario que sufre con nosotros no será una proyección

de nuestro ideal de solidaridad? [...] ¿el sufrimiento 'en' Dios no llevará a una perpetuación del sufrimiento? (Metz, 1994, p. 104).

Frente a su rechazo de la posibilidad del sufrimiento en Dios, Metz (2007) propone una "mística del sufrimiento en razón de Dios" (pp. 30-39).

Sin duda que el discurso sobre el dolor de Dios no constituye una mágica solución al problema de la teodicea, en el sentido que responda definitivamente a los interrogantes existenciales y teóricos que van unidos con el problema del mal. Pero consideramos que sí modifican algunos planteamientos de la teodicea, invitando a ir más allá de una búsqueda obsesiva por justificar o defender a Dios de toda posible responsabilidad. De todos modos, la cuestión no está exenta de complejidad. Articular una respuesta no resulta fácil, precisamente, porque Dios mismo ha salvado a la humanidad, en Jesucristo, a través del sufrimiento y de la muerte en la Cruz, pero también a través de la Resurrección gloriosa.

4. Algunos teólogos representativos del axioma de la *patheia* divina

A la luz del recorrido hecho hasta aquí, podemos afirmar que en el discurso teológico contemporáneo se da una cierta preferencia o generalizada aceptación del axioma de la *patheia* divina frente al tradicional axioma del Dios a-pático, impassible e inmutable. Sin pretender exhaustividad, lo cual desborda la posibilidad de este artículo, intentaremos pasar revista de algunos teólogos de diversas confesiones cristianas que han influido decisivamente en el cambio de paradigma teológico, siendo conscientes de que sólo señalaremos los más emblemáticos y representativos, quedando muchos otros sin nombrar y dejando claramente señalado que esto no significa que todos los teólogos estén en principio de acuerdo con la afirmación del dolor de Dios. De hecho, muchos de ellos, y no solamente en el campo de la teología católica, siguen manteniendo sus reservas o agueridas críticas. Algunos de los que ponen objeciones o intentan matizar la idea de un Dios sufriente, además de los ya señalados anteriormente (Rahner y Metz), son por ejemplo J. Maritain (1969), J. H. Nicolas (1978), R. E. Creel (1986), T. Wienandy (2000), E. Zoffoli (1988), P. Gavrilyuk (2012), R. Ferrara (2005).

En primer lugar, debemos señalar al pastor y teólogo japonés Kitamori (1916-1998) quien, escribiendo bajo el impacto de la catástrofe de la segunda guerra mundial, publicó en 1946 *Teología del dolor de Dios*, siendo esta, entre su prolifera obra, uno de los escritos más populares y apreciados por los partidarios de la teología del sufrimiento de Dios. En su no muy extensa obra se propone llegar a "conocer la voluntad de Dios minuciosamente y bucear en las profundidades de Dios siguiendo los pasos de Jeremías y Pablo" (Kitamori, 1975, p. 20). Para ello se sirve no solamente de los textos bíblicos, sino que reconoce la capital importancia del pensamiento filosófico de Hegel, que le servirá como sustento para configurar su teología del dolor de Dios. Partiendo de la idea de que el Dios revelado a Jeremías y a Pablo no es meramente el Dios que engendra a su Hijo, sino el Dios que

hace morir a su Hijo, considera que es necesario reconsiderar la fontalidad de Dios en su relación con el Hijo, no en el acto de engendrar, sino en el de morir:

En el evangelio la palabra final es el dolor de Dios. Al intentar revelar su propio dolor a nosotros en cuanto seres humanos, Dios se comunica mediante el dolor humano [...] Por tanto de este modo expresó Dios su última palabra, 'Dios sufre el dolor' mediante el uso de la relación padre-hijo. De este modo, las palabras 'Dios Padre engendra al Hijo' son secundarias ante las otras, primarias, 'el Padre hace que su Hijo muera'. Esta es la teología de la cruz. Cualquier teología que titubee en hacer relevante este punto, pertenece a la teología de la gloria, sin que importe con qué elocuencia se justifique a sí misma. Por tanto, no deberíamos dejarnos absorber en las meras palabras 'el Padre engendra al Hijo'. Nuestro interés debería ir dirigido a esas otras que nos expresan cómo el Padre hace que su Hijo muera. (Kitamori, 1975, p. 62)

Por tanto, para Kitamori el punto de partida de su teología será considerar la muerte y el dolor del Hijo en manos del Padre como la cúspide de la revelación de Dios. Es a partir de ese dolor manifestado en la cruz que el hombre creyente encuentra el modo de convertir su propio dolor en nexo de unión con Dios, fuerza vigorizante para la vida e impulso para el testimonio ante quienes en el sufrimiento no creen. De esta manera, la más auténtica y profunda esencia de Dios manifestada en la cruz se revela como "dolor de Dios":

...según Heb 2, 10, convenía que Dios perfeccionara a Cristo mediante el sufrimiento. Más aún, el Dios de quien se habla aquí es aquel 'por quien es todo y para quien es todo', Dios en su naturaleza esencial. De aquí deducimos que le convenía a Jesús el dolor de Dios. 'Convenir' significa, en este caso, ser necesario para su esencia. ¡El dolor de Dios es parte de su esencia! Esta es realmente la maravilla. La esencia de Dios corresponde a su eternidad [...] La cruz no es en ningún sentido un acto externo de Dios, sino un acto interno a sí mismo. La cruz fue el reflejo (o digamos más bien el polo histórico) de un acto en el interior de la mente de Dios. (Kitamori, 1975, pp. 58-59)

Este dolor esencial en la naturaleza de Dios, no es el dolor masoquista del sinsentido sino el dolor que manifiesta y expresa el amor enraizado en el dolor de Dios. Dolor y amor están intrínsecamente vinculados, ambas son como las dos caras de una misma moneda. Sin embargo, la victoria del amor sobre el dolor apunta a la resurrección. Es en la resurrección de Jesucristo donde el Padre recibe gozoso a su Hijo y cura por primera vez su dolor. Será al final de los tiempos, cuando todo el dolor se convertirá en eterno amor.

Desde el ámbito protestante alemán son de capital importancia los trabajos de carácter sistemático relativos a la pasibilidad divina realizados por Moltmann y Jüngel. Para ambos el axioma de la *patheia* divina resulta capital y vertebrador en todas sus reflexiones teológicas-trinitarias. Moltmann está convencido que de una teología de la cruz que responda a los requerimientos de los tiempos presentes depende la verdadera y radical "cristicidad" de la teología y de la Iglesia. De hecho, toda la teología, toda la existencia cristiana e incluso el ateísmo de las protestas y las rebeliones metafísicas contra Dios responden a la pregunta del Jesús moribundo en la cruz.

La muerte de Jesús en la cruz es el centro de la teología cristiana. No es su único tema, pero sí constituye la puerta de entrada a sus problemas y respuestas en la tierra. Todas las afirmaciones cristianas sobre Dios, la creación, el pecado y la muerte señalan al Crucificado. Todas las afirmaciones cristianas sobre la historia, la Iglesia, la fe y la santificación, el futuro y la esperanza vienen del Crucificado. (Moltmann, 2010, p. 33)

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

De esta manera la comprensión y el lugar que el tratado sobre la Trinidad debe tener en la teología no es otro que el de una *theologia crucis*, es decir, tener como punto de partida lo acaecido en la cruz. Entonces ¿qué es lo que ocurrió en la cruz entre el Padre y el Hijo? Aquí Moltmann lo describe minuciosamente. Reproducimos el texto completo que consideramos de gran importancia:

...el Padre entrega a su Hijo a la cruz para convertirse en Padre de los entregados. El Hijo es entregado a esta muerte para convertirse en el Señor de muertos y vivos. Y al hablar Pablo aquí, resaltándolo, del 'propio Hijo' de Dios, es que ese no-perdonar y abandonar afecta al Padre mismo. En el abandono del Hijo se abandona también el Padre a sí mismo. En la entrega del Hijo se entrega igualmente el Padre a sí mismo, pero no de la misma manera. Pues Jesús sufre la muerte en medio del abandono, pero no la muerte misma, pues la muerte ya no se puede 'sufrir', puesto que el sufrimiento predispone vida. Mas el Padre que lo abandona y entrega, sufre la muerte del Hijo con el dolor infinito del amor [...] El Hijo sufre el morir, el Padre sufre la muerte del Hijo. A la orfandad del Hijo corresponde la carencia de Hijo por parte del Padre, y si Dios se ha constituido en Padre de Jesucristo, entonces sufre él en la muerte del Hijo también la muerte de su paternidad. Si no fuera así, la doctrina de la Trinidad tendría aún un trasfondo monoteísta. (Moltmann, 2010, p. 280)

Por su parte, su colega y compañero en la universidad de Tubinga, Jüngel (1984) considera que la teología debe ser pensada como teología del Crucificado, es decir, debe configurarse como teología de la cruz para alcanzar un replanteamiento de la unidad de Dios y del Crucificado. Esta tarea conlleva a problematizar desde sus cimientos tanto la comprensión metafísica del poder de Dios como el axioma metafísico de la impasibilidad, y comprender la omnipotencia de Dios como capacidad de sufrir por la creatura. En este sentido, siguiendo a Lutero, Hegel y Barth, intenta pensar de nuevo el concepto de Dios en contraposición con la omnipotencia de Dios pensadas metafísicamente. Para Jüngel, es en el acontecimiento de la cruz donde se distinguen cabalmente las personas de la Trinidad y donde se hace evidente que Dios, por ser amor, debe padecer y sufrir.

Mediante la distinción (orientada al Crucificado) entre Dios y Dios, hemos corregido notablemente la doctrina clásica de Dios. Pues la distinción (fundada en la cruz de Jesucristo) entre Dios y Dios ha destruido el axioma de la absolutez, de la impasibilidad y de la inmutabilidad, en cuanto axiomas inadaptados al concepto cristiano de Dios [...] Que el Dios que es amor tenga que poder padecer y sufra infinitamente en la donación de lo más propio suyo, a causa del hombre finito, es un conocimiento irrenunciable de la nueva teología [...] Sólo el Dios idéntico con el Crucificado nos hace ciertos de su amor y por tanto de sí mismo. (Jüngel, 1984, p. 474).

Thiede, pastor de la iglesia evangélico-luterana en Baviera, catedrático de teología sistemática en la universidad de Erlangen-Núremeberg y discípulo de Moltmann, de cara a los interrogantes que plantea la aparente antinomia entre sufrimiento y Dios, y frente a los innumerables infortunios y sufrimientos humanos que imperan en la historia, elabora una teodicea teológico-trinitaria donde la cruz se convierte en la mayor expresión de la omnipotencia divina capaz de asumir la debilidad y el sufrimiento y donde el hombre puede vislumbrar la más clara respuesta a sus interrogantes y alcanzar el cabal sentido de sus sufrimientos. Por tanto, para Thiede (2008)

...es teológicamente legítimo referir la autoalienación (Flp 2, 6-8) no solo al Hijo, como se suele hacer, sino también al Padre. Porque con el Hijo también el Padre queda afectado del dolor de la impotencia, al corresponderse Hijo y Padre trinitariamente; y esa afectación significa participar en el dolor y la autoalienación por parte del Padre. (pp. 142-143)

La teología católica, que en su conjunto siempre ha reconocido un gran peso a las instancias de la teología natural y de la tradición filosófica, se manifestó al principio con muchas más reservas al respecto. Al margen de ciertas referencias aisladas en algunos trabajos de exégesis y teología bíblica, será necesario esperar hasta los años setenta para que la pregunta por el dolor de Dios entre de lleno en los planteamientos de la teología sistemática. Entre las primeras obras aparecidas podemos mencionar la del teólogo suizo Küng (1977) *La encarnación de Dios* donde la posibilidad del sufrimiento de Dios queda abierta como hipótesis y sujeta a un ulterior estudio. Particular importancia reviste el extenso apéndice de su obra, donde hace una exhaustiva descripción de la cristología clásica, analizando las declaraciones de los primeros concilios ecuménicos y se pregunta sobre la posibilidad del sufrimiento de Dios. Para responder a este interrogante analiza los Padres de la Iglesia y los clásicos atributos divinos de incomprendibilidad e inefabilidad, inmutabilidad y simplicidad, eternidad y libertad, advirtiendo que, a la luz del testimonio de los evangelios, el que presenta mayor dificultad conceptual es el de impasibilidad. Por ello concluirá diciendo:

El principio de la impasibilidad de Cristo en los comienzos de la teología cristiana no se funda propiamente en la Escritura, sino que, más bien, es adoptado como un axioma evidente, tomándolo de la doctrina platónica sobre Dios. Tras la imagen de Cristo se ve con demasiada frecuencia la faz inmóvil e impasible del Dios de Platón, retocado con algunos rasgos de la ética estoica. (Küng, 1977, p. 689)

Luego prosigue con el análisis de los atributos divinos en la teología escolástica señalando especialmente las afirmaciones de Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, para finalizar con una sucinta enumeración de diversos teólogos que desde el siglo XIX han intentado dar respuesta a la antigua problemática sobre la posibilidad del sufrimiento de Dios frente al clásico atributo de la inmutabilidad divina. Todo esto para reforzar lo que finalmente propone como su propia tesis que no es otra cosa que la necesidad de repensar los atributos divinos y dejar entre paréntesis como posibilidad abierta el sufrimiento de Dios:

Dios no puede definirse, al estilo de la filosofía, como lo sumo del ser humano y de las posibilidades humanas, cosa que sucede cuando se llega a él inductivamente por conclusiones silogísticas. El Dios de la teología filosófica arrastra siempre las estructuras de una realidad no divina, así como las del conocimiento humano, mientras que el Dios bíblico muestra los rasgos de algo que se experimenta una y otra vez en forma insospechada y distinta, contradiciendo las reglas de un silogismo, donde se busca llegar a conocer por inducción [...] Es preciso que vuelva a plantearse la cuestión de si no habrá que estudiar otra vez el tema de la mutación y el devenir en Dios, supuesto el problema implicado en la forma expuesta de entender la divinidad. (Küng, 1977, p. 705)

En el ámbito de la teología católica y francesa, hay quienes abordan específicamente el tema del dolor de Dios convirtiéndolo en tema fontal para sus reflexiones. Varillón (1975) en su obra *La souffrance de Dieu* el punto clave de su reflexión versa sobre el acontecimiento de la cruz desde una perspectiva trinitaria. En la cruz hay entre las tres personas de la Trinidad una comunión en el sufrimiento. El dolor de Jesús no sólo se compone del sufrimiento físico, sino que ha llegado también al fondo del dolor de los hombres, abrazando en la cruz la soledad que el pecado trajo a estos. Por otro lado, el sufrimiento de Jesús en la cruz consiste en desconocer que el Padre comparte su

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

sufrimiento. Este es el aspecto abismal de la *kénosis*: el sufrimiento que el Padre experimenta y comparte con su Hijo en la cruz es el más profundo de todos los sufrimientos, es el dolor de la soledad del Hijo. Así, el sufrimiento y el amor del Padre, que de un modo misterioso le lleva a no intervenir, es la máxima expresión de su poder, por ello es el Todo-poderoso.

Galot (1976) en *Dieu Souffre-t-il?*, considera que el problema del sufrimiento de Dios no debe solucionarse acudiendo únicamente a la filosofía. El punto fundamental es saber aquello que Dios ha dado a conocer de sí mismo y de su acción, en una revelación que supera todas las consideraciones a las que la razón no podría llegar por sí sola. En este sentido el autor belga considera que los textos bíblicos nos ponen necesariamente frente a un cierto sufrimiento de Dios. En efecto, es en el drama de la cruz donde el Hijo llega hasta el fondo de su amor ofreciendo su vida por la salvación de la humanidad. Pero es el Padre el que toma la iniciativa de este sacrificio: llega hasta el fondo de su amor paternal entregando a su Hijo por la liberación y felicidad de los hombres. El Padre es el primero que se compromete en el camino del sacrificio y lo manifiesta mediante su compasión, esto es, en una intensa participación en el sufrimiento del Salvador. Por tanto, la compasión del Padre supone la distinción de personas donde sólo Cristo sufre en la cruz, pero el Padre se comunica con su Hijo por medio del sufrimiento.

Siguiendo las intuiciones de Varillon y Moltmann, Gonnet (1990) reconoce que los Libros Sagrados expresan de un modo inequívoco que el Padre está implicado en la pasión tanto como el Hijo. Pero es aquí donde propone la pregunta ¿cómo pueden permanecer unidos el Padre y el Hijo a pesar de la distancia que introducen la vida y la muerte de Cristo? La distancia no es entre el Padre impasible y el Hijo que sufre en su humanidad, sino entre el dolor del Padre y el amor del Hijo. Esta distancia cobra sentido en el anonadamiento y el "alejamiento" que estos implican. Sin embargo, la distancia entre el Padre y el Hijo no sería tan grande, ya que aun en el tiempo de la agonía, el Padre sigue siendo *Abba*.

De un modo especial merece ser destacado el proyecto sistemático de von Balthasar, autor de un pensamiento teológico prolífero, complejo y polifónico. El teólogo suizo desde un horizonte trinitario y partiendo del Misterio Pascual como lugar máximo de la revelación de Dios, con gran realismo realiza una lectura desde la economía salvífica, hablando de abandono, separación y sufrimiento en Dios. El drama de la cruz es entendido como el testimonio más alto de la realidad más profunda de un Dios que asume en sí el pecado del hombre para superarlo en un gesto de entrega que va hasta la experiencia del infierno, del abandono y de la muerte. Sólo a modo de ejemplo citamos el siguiente texto que se podría completar con varios de sus escritos.

Pero si se hace esta pregunta: ¿existe el dolor en Dios?, la respuesta es la siguiente: en Dios se encuentra el punto de partida de lo que puede convertirse en dolor. Esto sucede cuando la imprudencia con la que el Padre se da a sí mismo (y da todo lo suyo) –lo que lleva asimismo a la imprudencia esencialmente divina del Hijo que se expresa en una total correspondencia y en una generosa prodigalidad, y a la del Espíritu que a la vez le ha sido dado– choca con una

libertad que elude la responsabilidad de esta imprudencia y la deforma en la prudencia del que quiere empezar todo por sí mismo (von Balthasar, 1995, p. 304)

Entre las numerosas obras de von Balthasar, en relación a la cuestión del sufrimiento de Dios, podemos señalar las siguientes que son las más relevantes: el extenso artículo *El Misterio Pascual* (1969) y que luego se publicó como libro bajo el título *Teología de los tres días* (2000); de su monumental trilogía los siguientes volúmenes: *Teodramática I: Prologómenos* (1990); *Teodramática II: Las personas del drama: el hombre en Dios* (1991); *Teodramática III: Las personas del drama: el hombre en Cristo* (1992); finalmente de su serie de ensayos en la que aborda la cuestión del sufrimiento de Dios: *Ensayos teológicos I: Verbum Caro* (1964) y *Ensayos teológicos IV: Pneuma e Institución* (2008).

Desde el ámbito teológico latinoamericano y alineado a la teología de la liberación podemos señalar a J. Sobrino, quien inspirándose en algunas directrices del pensamiento de Moltmann en quien hizo su tesis doctoral, y partiendo del sufrimiento y explotación de los oprimidos en América Latina, manifiesta que el Cristo “poderoso” y Señor “omnipotente” ha hecho ignorar el poder del Nazareno como servicio y ha ocultado el verdadero rostro de Dios que por amor sufre. Para Sobrino (2010), Dios en la cruz no explica nada, sino que critica toda explicación. Considera que lo importante se encuentra en la percepción de Dios que participa de la pasión del Hijo y del mundo, lo cual nos ayuda a salir de la ingenuidad de la fe y nos hace ver que el abandono de Dios en la cruz y el abandono de Dios considerado en la historia de la injusticia y de la opresión, del clamor de Jesús en la cruz y de las víctimas de la historia, proponen el verdadero conocimiento de Dios que no es otro que el Dios sufriente.

Hablar del sufrimiento de Dios en la cruz es, pues, reflexión teológica, pero creemos, que no es una reflexión arbitraria [...] Cómo se formule el sufrimiento de Dios nos parece, pues, algo secundario y formularlo adecuadamente es, en definitiva, imposible. Lo importante, creemos, es la afirmación de que Dios participa en la pasión de Jesús y en la pasión del mundo [...] Lo que el sufrimiento de Dios en la cruz dice, en definitiva, es que el Dios que lucha contra el sufrimiento humano ha querido mostrarse solidario con los seres humanos que sufren, y que la lucha de Dios contra el sufrimiento es también a la manera humana. (Sobrino, 2010, pp. 309-310)

Así, es en el acontecimiento de la cruz y de la resurrección donde se afirma que el sufrimiento afecta a Dios, donde se supera la *apatheia* del deísmo y donde la posibilidad de salvación para el que sufre, a causa de la solidaridad divina con los pobres, se transforma en verdadera liberación.

Por último, podemos mencionar al teólogo belga Gesché que pertenece a una generación de teólogos posteriores a los mencionados anteriormente y cuyas aportaciones están enmarcadas en el intento de diálogo con la llamada “postmodernidad”. En efecto, su obra se inscribe a finales del siglo pasado y principios del siglo XXI, marcado por un drástico cambio cultural, social y religioso, y en la que la percepción de Dios y de la fe es radicalmente distinta a la de los siglos anteriores. Gesché se enfrenta a diversos fenómenos actuales tales como la indiferencia teológica, el pluralismo axiológico y cultural, el contraste de civilizaciones, el diálogo interreligioso, entre otros. Desde el corazón de

este plural contexto nuestro teólogo ofrece la no muy extensa pero profundísima serie *Dios para pensar*⁴.

En el primer volumen afronta la cuestión del mal, el gran interrogante del hombre posmoderno, la tan antigua y nueva pregunta de la teodicea. Lejos de abordar el tema desde una clásica y tradicional teodicea o apologética, Gesché intenta iluminar el misterio del mal desde otro misterio: el misterio del Dios que no solo enfrenta al mal, sino que se deja afectar por él.

Así pues, en esta cuestión del mal tenemos que ver a Dios como aquel que se enfrenta a ella siendo el primer interesado o, por decirlo de otro modo, el primer afectado. Más aún, se apropia de ella y la hace suya no para dar una respuesta cualquiera de explicación o permisión, una respuesta apresurada, sino para darle la única respuesta verdadera. (Gesché, 2010a, p. 40)

Frente a la inminente realidad del mal, la posición de Dios no es la ausencia sino la presencia, no es la indiferencia sino la afectación. Y frente a la pregunta por el mal, Gesché (2010a) considera que “Dios es, en cierto modo, la respuesta personal al mal (la respuesta hipostática podríamos decir con terminología teológica), la respuesta *in persona*” (p. 41).

En el volumen tercero de la citada serie *Dios para pensar* el teólogo belga analiza la cuestión de Dios. Como se señalaba anteriormente, si Dios es la respuesta en persona a la pregunta del mal que aqueja al hombre, y Dios es quien dejándose afectar puede superar y derribar el mal, significa entonces que esto es posible gracias al sufrimiento de Dios (*patheia* divina), es decir, “los sufrimientos soportados por Jesús no pueden simplemente atribuirse a Dios porque la *persona* (única) de Jesús es divina, sino que hay ‘comunicación’ de esos sufrimientos de la naturaleza humana a la *naturaleza* divina, los cuales, en todo caso, manifiestan esa comunicación” (Gesché, 2010b, p. 71). Por consiguiente, Gesché (2013) considera que la teología ha llegado a un momento particular con respecto al supuesto del “Dios impassible”:

Es indudable que ha llegado el momento de asumir esa nueva forma de conocimiento de Dios realizada en Jesús. Para ello tenemos que estar en consonancia con nuestro tiempo, si queremos que nuestro Dios sea creíble y que también lo sea la cristología que conduce a él. El hombre de hoy –y nosotros tendríamos que decir: el hombre de siempre– no puede ya soportar en absoluto la idea de un Dios impassible y fuera de la historia, ese Dios que está conduciendo a todos los ateísmos, a los ateísmos más justificados. Es posible que haya llegado el momento de que, al descubrir la teología de Jesús, podamos encontrar también a un Dios de naturaleza completamente distinta. (pp. 42-43)

5. La *patheia* del Espíritu Santo

Hasta aquí, todos los autores indicados anteriormente proponen una teología trinitaria a la luz del Misterio Pascual poniendo especial relieve la relación entre el Padre y el Hijo en la cruz y subrayando la pasión o el sufrimiento del Padre. Como ya lo hemos mencionado anteriormente, la consideración

⁴ En un despliegue de siete volúmenes propone diversos y actuales temas referentes a la vida humana y la fe cristiana pensadas desde Dios y en un claro diálogo con la cultura y problemática actual. La serie aborda los siguientes temas: I. *El mal* (1993); II. *El hombre* (1993); III. *Dios* (1994); IV. *El cosmos* (1994); V. *El destino* (1995); VI. *Jesucristo* (2001); VII. *El sentido* (2003).

trinitaria del acontecimiento de la cruz y el axioma de la *patheia* divina, exigen de alguna manera diferenciada la participación de la tercera persona de la Trinidad. Esta dimensión pneumatológica es la menos desarrollada por los autores y constituye hoy una tarea pendiente. Sin embargo, algunos teólogos han intentado aventurarse frente a este desafío.

Desde la riqueza de la tradición dogmática y litúrgica de la iglesia ortodoxa debemos mencionar las aportaciones del sacerdote Sergui Bulgákov (2014) en una de sus obras más conocidas y citadas *El paráclito*. En esta magna obra de pneumatología el autor propone la inédita idea de una “*kénosis* del Espíritu”. Una *Kénosis* del Espíritu que no sólo se da en el acontecimiento de la cruz, sino, en el acontecimiento originario de la creación. Bulgákov (2014) lo expresa de la siguiente manera:

En la creación del mundo esta *kénosis* se manifiesta por el hecho de que el Espíritu Santo, siendo la plenitud y la profundidad de la divinidad se humilló hasta el devenir en su revelación en la Sofía creada [...] Esta *kénosis* del Espíritu, a saber: que la Plenitud acepta lo inacabado y la eternidad el devenir, es totalmente inaccesible a la criatura, que no conoce más que la no-plenitud y que no se puede situar más que en el punto de vista que el devenir. Ahora bien, es justamente esta *kénosis* la que constituye el fundamento mismo de la participación del Espíritu en la creación, la que le define como el Creador. (pp. 279-280)

H. U. von Balthasar (2008) en su ensayo *Pneuma e institución* no se atreverá a hablar explícitamente de una “*pasión*” del Espíritu, pero sí de una participación simultánea del Espíritu en el sufrimiento del Hijo, de un acompañamiento del Hijo en su “*final*” que implica la experiencia simultánea de este fin. Por su parte, Mühlen, prolongando las reflexiones de Balthasar, considera que la tercera persona de la trinidad es, en el acontecimiento de la cruz, el dolor de Dios en persona:

...en el acontecimiento de la entrega el amor con que el Padre entrega al Hijo se identifica con el amor con que el Hijo se entrega al Padre; este amor no es sino el Espíritu Santo mismo; soteriológicamente dicho no es, en el acontecimiento de la cruz, sino la manifestación del Espíritu bajo la forma de la alienación y del dolor, la expresión personal del dolor de Dios por el rechazo de su amor, el dolor de Dios en persona por ser el amor de Dios en persona. (Mühlen, 1978, p. 147).

Moltmann ha ido elaborando progresivamente una *pneumatología crucis* en perfecta coherencia lógica y progresiva cohesión conceptual que se desprende de sus obras trinitarias y cristológicas:

El camino de la *pasión* de Jesús es también el camino de la *pasión* del Espíritu de Dios, un camino acorde con la progresiva ‘*kénosis*’ del Espíritu eterno [...] el Espíritu conduce y acompaña a Jesús, se convierte en su compañero de dolores [...] participa en la historia de la *pasión*, sufre también la muerte del Hijo sin morir Él mismo, pues no solamente es quien conduce a Jesús hasta la entrega de la cruz, sino también el que lo libera de la muerte por su fuerza vivificante. (Moltmann, 1998, pp. 77-81)

Hasta el mismo Ratzinger, con ciertas precauciones, emplea la expresión “*pasión del Espíritu*”, entendido como sufrimiento que acompaña la cruz del Hijo, el dolor del Padre, y asociado a los sufrimientos de los hombres:

El sufrimiento presupone capacidad de sufrir, presupone la capacidad de sentir. Entre los Padres, fue sobre todo Orígenes quien mejor comprendió la temática del Dios sufriente, y quien

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

también expresó sin rodeos que esa temática no podía reducirse a la humanidad de Jesús, sino que tocaba la imagen cristiana de Dios. Dejar que el Hijo sufra es la pasión del Padre, y en ella sufre con ambos el Espíritu, del cual Pablo dice que gime en nosotros, que porta en nosotros y para nosotros según el deseo de la redención total. (Ratzinger, 2007, pp. 72-73)

Forte analiza el acontecimiento de la cruz como acontecimiento trinitario y desde una teológica de la entrega sostiene que no solamente el Padre entrega al Hijo, no solamente el Hijo se entrega a sí mismo; el Espíritu es también entregado por el Hijo y acogido por el Padre, y esta entrega del Espíritu hace posible la enajenación del Hijo y su identificación con los pecadores para llevar a cabo la reconciliación. De esta manera, el instante de la cruz

...es la hora de la muerte en Dios, del acontecimiento del abandono del Hijo por parte del Padre, aunque dentro de su comunión cada vez mayor de amor eterno, acontecimiento que se consuma en la entrega del Espíritu Santo al Padre y que hace posible el supremo destierro del Hijo en la alteridad del mundo, su hacerse 'maldición' en la tierra de los maldecidos por Dios, para que éstos junto con él puedan entrar en el gozo de la reconciliación pascual. Sin la entrega del Espíritu la cruz no se mostraría en toda su radicalidad de acontecimiento trinitario y salvífico. (Forte, 1996, p. 40)

Esto significa que el Espíritu Santo, de alguna manera, sería partícipe de esta entrega dolorosa del Hijo en la cruz y es quien haría posible la identificación del Hijo con los pecadores, identificación que supone de suyo el abajamiento y la *kénosis*.

Resulta interesante el planteo de Greshake quien hace un breve esbozo del sufrimiento de Dios en la cruz diferenciando cada una de las personas divinas. Con respecto al Espíritu Santo, afirma que

...sus gemidos se unen ciertamente a los gritos de dolor de la creación (Rom 8, 26); pero al mismo tiempo, en el extremo abandono de Jesús en la cruz, es el Espíritu quien mantiene el vínculo con el Padre y se hace así Espíritu de la resurrección. [...] El dolor de la Trinidad es soportado por el Padre, quien con ambas 'manos', como Ireneo de Lyon llamaba al Hijo y al Espíritu Santo, hace manifiesto su amor en el mundo. (Greshake, 2014, p. 84)

En esta diferenciación del dolor de las personas divinas al reflexionar sobre el sufrimiento del Padre Greshake considera que el Espíritu Santo sufre en el Hijo y con el Hijo, pero dotado de pleno poder. Por su parte, el Hijo, como hecho hombre, está plenamente involucrado y sumergido en la trama del dolor de los hombres.

En definitiva, como podemos observar, sin la participación del Espíritu en el misterio de la cruz, el Misterio Pascual no aparece en toda su complejidad como acontecimiento trinitario. En el discurso teológico contemporáneo sobre el dolor de Dios es innegable el esfuerzo, a pesar de sus dificultades, por integrarlo de una manera adecuada y articulada.

6. Algunas intervenciones del magisterio reciente

Como podemos observar, el debate sobre la posibilidad de sostener teológicamente el axioma sobre el sufrimiento de Dios es de tal magnitud que llega a ser una línea plausible o al menos desarrollada

en el ámbito teológico contemporáneo. Así como la teología ha sido sensible a esta problemática, el Magisterio no ha permanecido silencioso o anónimo sobre el particular. Señalemos algunas intervenciones en las que se evoca el misterio del sufrimiento de Dios.

En la encíclica de Pío XII *Haurietis aquas* (1956) sobre el culto al Sagrado Corazón de Jesús, según indica Kasper (2015), al hilo de numerosas citas de los Padres de la Iglesia, el papa atribuye importancia al hecho de que, en virtud de la unión hipostática de la segunda persona de la Trinidad con la humanidad, los afectos y sufrimientos de la naturaleza humana de Jesús también son afectos y sufrimientos de la persona divina. El Papa afirma en el n° 13:

San Justino, que parece un eco de la voz del Apóstol de las Gentes, escribe lo siguiente: 'Amamos y adoramos al Verbo nacido de Dios inefable y que no tiene principio: Él, en verdad, se hizo hombre por nosotros para que, al hacerse partícipe de nuestras dolencias, nos procurase su remedio'. Y San Basilio, el primero de los tres Padres de Capadocia, afirma que los afectos sensibles de Cristo fueron verdaderos y al mismo tiempo santos: 'Aunque todos saben que el Señor poseyó los afectos naturales en confirmación de su verdadera y no fantástica encarnación, sin embargo, rechazó de sí como indignos de su purísima divinidad los afectos viciosos, que manchan la pureza de nuestra vida'. Igualmente, San Juan Crisóstomo, lumbrera de la Iglesia antioquena, confiesa que las conmociones sensibles de que el Señor dio muestra prueban irrecusablemente que poseyó la naturaleza humana en toda su integridad: 'Si no hubiera poseído nuestra naturaleza, no hubiera experimentado una y más veces la tristeza'.

Entre los Padres latinos merecen recuerdo los que hoy venera la Iglesia como máximos Doctores. San Ambrosio afirma que la unión hipostática es el origen natural de los afectos y sentimientos que el Verbo de Dios encarnado experimentó: 'Por lo tanto, ya que tomó el alma, tomó las pasiones del alma; pues Dios, como Dios que es, no podía turbarse ni morir'. (Pío XII, 1956, art. 13).

Así pues, el sufrimiento de Jesús como hombre es al mismo tiempo sufrimiento del Verbo en virtud de la unión hipostática y, por ende, el sufrimiento de Jesús es a la vez sufrimiento de Dios.

Sobre la teología del dolor de Dios también ha prestado atención la Comisión Teológica Internacional en el documento de 1981 titulado *Teología, cristología y antropología*⁵. Concretamente, en la Sección II, dedicada a algunos de los puntos más importantes de la cristología actual se dice:

En nuestros tiempos, las aspiraciones de los hombres buscan una Divinidad que ciertamente sea omnipotente, pero que no parezca indiferente; más aún, que esté como conmovida misericordiosamente por las desgracias de los hombres, y en este sentido 'compadezca' con sus miserias. La piedad cristiana siempre rehusó la idea de una Divinidad a la que de ningún modo llegaran las vicisitudes de su creatura; incluso era propensa a conceder que, como la compasión es una perfección nobilísima entre los hombres, también existe en Dios, de modo eminente y sin imperfección alguna, la misma compasión, es decir, 'la inclinación de la conmiseración, no la falta de poder' y que ella es conciliable con su felicidad eterna. Los Padres llamaron a esta misericordia perfecta con respecto a las desgracias y dolores de los hombres, 'pasión de amor', de un amor que en la pasión de Jesucristo llevó a cumplimiento y venció los sufrimientos. Por ello, en las expresiones de la Sagrada Escritura y de los Padres, y en los intentos modernos, que hay que purificar en el sentido explicado, ciertamente hay algo que retener. (CTI, 1981, p.25)

⁵ Aunque somos conscientes que los documentos generados por la Comisión Teológica Internacional. no son en rigor de carácter magisterial, en virtud de que realiza una interpretación cualificada de los textos magisteriales, vemos conveniente y justificado incorporar en este apartado el documento precedente *Teología, cristología y antropología*.

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

El documento termina reconociendo las dificultades para la reflexión creyente sobre el sufrimiento de Dios, ya sea por los antropomorfismos como por los límites que presenta el lenguaje y los conceptos, sin embargo, reconoce también la capital importancia de avanzar en el estudio ya que se toca de modo singular el mismo misterio y realidad de Dios.

Juan Pablo II en su encíclica *Dominum et vivificantem* de 1986, se aventura en la cuestión sobre el sufrimiento de Dios afirmando:

La concepción de Dios, como ser necesariamente perfectísimo, excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones o heridas; pero, en las profundidades de Dios, se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: 'Estoy arrepentido de haber hecho al hombre. Viendo el Señor que la maldad del hombre cundía en la tierra [...] le pesó de haber hecho al hombre en la tierra y dijo el Señor: me pesa de haberlos hecho'. Pero a menudo el Libro Sagrado nos habla de un Padre, que siente compasión por el hombre, como compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e indecible '*dolor*' de padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentor en Jesucristo, para que, por medio del *misterio de la piedad*, en la historia del hombre el amor pueda revelarse más fuerte que el pecado para que prevalezca el 'don' [...]

En boca de Jesús Redentor, en cuya humanidad se verifica el 'sufrimiento' de Dios, resonará una palabra en la que se manifiesta el amor eterno, lleno de misericordia: 'Siento compasión'. (Juan Pablo II, 1986, art. 39)

Como podemos observar, el Papa evoca el dolor inefable que la Escritura parece percibir en las profundidades de Dios e incluso en el corazón de la Trinidad incomprensible. De esta manera el sufrimiento de Dios es la expresión de su misericordia y este dolor misterioso de Dios no merma su perfección, sino que la manifiesta. A su vez, el Papa hace referencia a la participación del Espíritu Santo en el sacrificio redentor del Hijo. Esta participación del Espíritu es la que posibilita transformar la entrega del Hijo en sacrificio de amor y así, junto con el Padre y el Hijo, ser entregado a los apóstoles, a la Iglesia y a todos los hombres:

En el sacrificio del Hijo del hombre el Espíritu Santo está presente y actúa del mismo modo con que actuaba en su concepción, en su entrada al mundo, en su vida oculta y en su ministerio público. Según la *Carta a los Hebreos*, en el camino de su 'partida' a través de Getsemaní y del Gólgota, el mismo *Jesucristo* en su humanidad *se ha abierto totalmente* a esta *acción del Espíritu Paráclito*, que del sufrimiento hace brotar el eterno amor salvífico [...]

El Hijo de Dios, Jesucristo, como hombre, en la ferviente oración de su pasión, permitió al Espíritu Santo, que ya había impregnado íntimamente su humanidad, *transformarla en sacrificio perfecto* mediante el acto de su muerte, como víctima de amor en la Cruz. El solo ofreció este sacrificio. Como único sacerdote 'se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios'. En su humanidad era digno de convertirse en este sacrificio, ya que *él solo* era 'sin tacha'. Pero lo ofreció 'por el Espíritu Eterno': lo que quiere decir que el Espíritu Santo actuó de manera especial en esta autodonación absoluta del Hijo del hombre para transformar el sufrimiento en amor redentor. (Juan Pablo II, 1986, art. 40)

El Espíritu Santo, como amor y don, *desciende, en cierto modo, al centro mismo del sacrificio* que se ofrece en la Cruz. Refiriéndonos a la tradición bíblica podemos decir: *él consume este sacrificio con el fuego del amor*, que une al Hijo con el Padre en la comunión trinitaria. Y dado que el sacrificio de la Cruz es un acto propio de Cristo, también en este sacrificio él '*recibe*' el *Espíritu Santo*. Lo recibe de tal manera que después —él solo con Dios Padre— puede '*darlo*' a los apóstoles, a la Iglesia y a la humanidad. El solo lo 'envía' desde el Padre. (Juan Pablo II, 1986, art. 41)

Finalmente, el Papa Benedicto XVI en su primera y programática encíclica *Deus caritas est*, al presentar la novedad bíblica del amor de Dios, ve en algunos profetas (Oseas y Ezequiel) diversas imágenes del amor de Dios como *eros*, lo cual representaría la pasión que Dios tiene por su pueblo de Israel:

Los profetas Oseas y Ezequiel, sobre todo, han descrito esta pasión de Dios por su pueblo con imágenes eróticas audaces. La relación de Dios con Israel es ilustrada con la metáfora del noviazgo y del matrimonio; por consiguiente, la idolatría es adulterio y prostitución. Con eso se alude concretamente —como hemos visto— a los ritos de la fertilidad con su abuso del *eros*, pero al mismo tiempo se describe la relación de fidelidad entre Israel y su Dios. La historia de amor de Dios con Israel consiste, en el fondo, en que Él le da la *Torah*, es decir, abre los ojos de Israel sobre la verdadera naturaleza del hombre y le indica el camino del verdadero humanismo. Esta historia consiste en que el hombre, viviendo en fidelidad al único Dios, se experimenta a sí mismo como quien es amado por Dios y descubre la alegría en la verdad y en la justicia; la alegría en Dios que se convierte en su felicidad esencial: '¿No te tengo a ti en el cielo?; y contigo, ¿qué me importa la tierra?... Para mí lo bueno es estar junto a Dios' (*Sal 73* [72], 25. 28) (Benedicto XVI, 2005, art. 9).

A su vez, al describir el amor de Dios mediante el correlato entre *eros* y *agapé* el Papa utiliza con cierta osadía una apreciada y muy empleada expresión de quienes comulgan con el axioma de la *patheia divina*:

El *eros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *agapé*. No sólo porque se da del todo gratuitamente, sin ningún mérito anterior, sino también porque es amor que perdona. Oseas, de modo particular, nos muestra la dimensión del *agapé* en el amor de Dios por el hombre, que va mucho más allá de la gratuidad. Israel ha cometido 'adulterio', ha roto la Alianza; Dios debería juzgarlo y repudiarlo. Pero precisamente en esto se revela que Dios es Dios y no hombre: '¿Cómo voy a dejarte Efraím, cómo entregarte Israel?... Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím; que yo soy Dios y no hombre, santo en medio de ti' (*Os 11*, 8-9). El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la Cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor". (Benedicto XVI, 2005, art. 10)

Conclusiones

En este estudio hemos intentado poner de manifiesto la importancia del axioma de la *patheia divina*. Desde sus diversas causas de índole histórica, filosóficas y bíblicas; desde las necesarias implicaciones teológicas que conlleva la asunción de este axioma, podemos constatar un verdadero cambio de paradigma para la teología en general y especialmente para la teología trinitaria. A su vez, el interrogante inicial que ha dirigido y sostenido nuestro trabajo, es la pregunta inevitable para quien contempla el proscenio del Crucificado y para quien experimenta la cruda realidad del sufrimiento humano en sus diversas formas actuales. Nos referimos a la pregunta estrictamente teológica: el Dios impassible e inmutable ¿puede padecer? A la luz de la abundante reflexión teológica contemporánea y de algunas insinuaciones magisteriales, se hace evidente que es mucho el camino recorrido y copiosa la reflexión teológica propuesta desde esta perspectiva. Sin embargo,

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

muchos más son los desafíos y las tareas que desde este axioma la teología tiene en sus manos y debe afrontar. Por ello presentamos algunas conclusiones a modo de tareas o desafíos:

Desafío teológico

Aunque en los inicios de la teología del dolor de Dios se suscitaban duras y agueridas críticas por parte de quienes se oponían a tal axioma, o fuera considerado por muchos como una especie de moda pasajera que se disolvería con el tiempo, creemos que hoy, frente a un interlocutor de la teología que es el hombre real y sufriente (Kasper, 2001); frente a una humanidad cada vez más sensible y abrumada por el dolor; frente a un proscenio planetario poblado de males y dolencias de diversos tipos: crisis ecológica y cambios climáticos; explotación desmedida de los recursos naturales que no respetan los tiempos ni las formas de la naturaleza; las guerras y conflictos en oriente que nunca cesan; el triste fenómeno de las migraciones y sus consecuencias letales; la escandalosa concentración de riquezas frente a una pobreza creciente y desmedida; la perplejidad de una pandemia que parece haber trastocado la vida humana en todas sus dimensiones; frente a estos y tantos otros padecimientos globalizados de nuestra época, creemos que el axioma de la pasión de Dios no puede ser en teología una cuestión facultativa u objeto de elección o aceptación. La teología no puede seguir hablando desde una *apatheia* intelectual en absoluta e insensible indiferencia a la interpelante realidad actual. La teología debe ser pensada desde la pasión de Dios, como respuesta y esperanza para la pasión del hombre. Una teología insensible e indiferente a la realidad sufriente del hombre no deja de ser una frívola teología de escritorio, una tinta que se discurre en vano, una vetusta teología que no dice nada a nadie.

Igualmente, creemos que el axioma de la *patheia* divina logró poner en crisis ciertos paradigmas que parecían ser intocables e incuestionables para la tradición teológica. En efecto, frente al paradigma del Dios teísta, absolutamente trascendente, *semper maior*, insensible, lejano y ajeno, la idea de un Dios cuyo rostro se define con los rasgos del dolor, del sufrimiento, de la pasión y del amor, ha ayudado a la teología a salir del error de pretender salvaguardar la soberana libertad y la absoluta trascendencia de Dios bajo el costo de un Dios oscurecido, malentendido y desdibujado. En este sentido, las propuestas teológicas elaboradas desde el axioma de la *patheia* divina tienen el mérito de haber repensado y propuesto el auténtico rostro de Dios de forma más humana y cercana sin dejar de ser por ello Dios.

Por otro lado, el axioma de la *patheia* divina está estrechamente vinculada a la cuestión del mal y por ende a la pregunta de la teodicea o teología natural. Consideramos que, aunque aún no está del todo satisfactoriamente respondida, sin embargo, la reflexión teológica desde la perspectiva del dolor de Dios, ha sido una eficaz ayuda ante la insistente búsqueda por justificar y defender a Dios de toda posible responsabilidad del mal y del sufrimiento en el mundo. El mal deja de ser una suerte de disputa entre Dios y el hombre para convertirse en una realidad con implicaciones

intradivinas corroboradas en la encarnación y especialmente en la cruz. Así, ya no es posible arrinconar a Dios en el banquillo de los acusados como supuesto responsable o hipotético culpable del mal y de los sufrimientos humanos, puesto que Dios está presente en medio de ellos y es capaz de asumirlos y com-partirlos (com-pasión) para redimirlos.

Desafío teológico-trinitario

Toda teología que parta de la *patheia* divina hunde sus raíces en el Misterio Pascual y deviene en teología trinitaria. En vistas a esta teología, el dolor o pasión en Dios debe ser distinguido y necesariamente diferenciado del sufrimiento del hombre. En efecto, el dolor de Dios no puede ser comprendido como el resultado de un defecto, carencia o necesidad ontológica. Como afirma Moltmann (1973), "Dios no sufre como la criatura, por falta de Ser. Sufre por su amor, que es la abundancia de su Ser. En este sentido tiene *pathos*" (pp. 20-21). Por tanto, la pasión, el sufrimiento y el dolor de Dios, más que la expresión de limitación o carencia, es la más nítida y elocuente manifestación de un Dios tan grande, omnipotente y todopoderoso que es capaz de identificarse por amor con nuestros sufrimientos y debilidades tal como lo hizo con su Hijo en la cruz.

Tarea de la teología trinitaria será el de pensar y resignificar los atributos divinos. En efecto, la gran piedra de tropiezo para el axioma del dolor de Dios fueron los atributos de la impasibilidad y omnipotencia divinas, ya que su dogmatización condujo a una equívoca comprensión de Dios y a un "espléndido aislamiento" (Rahner, 1992, p. 273) de la teología trinitaria. Consideramos que el empleo de estos atributos sin una justa matización o una pertinente profundización, hoy ya no pueden ser viables. Una de las claves posibles para profundizar la impasibilidad divina no es la mera negación de los mismos sino su reinterpretación, no metafísicamente sino desde una mirada más bíblica, personalista y existencial, de tal modo que, asegurando la integridad, la libertad y la soberanía de Dios en la historia, la impasibilidad y la inmutabilidad sean interpretadas en términos de fidelidad, estabilidad y seguridad de que Dios no renuncia al cumplimiento y a la realización de su voluntad de llevar a perfección y a la comunión con Él a toda la creación. De la misma manera, el atributo de la omnipotencia requiere ser enriquecido en su comprensión. Creemos que el camino posible para su profundización no pasa únicamente por una purificación del concepto que despoje a Dios de todo resabio de poder dominador, generador de miedo y de culpa. El camino y el desafío, ciertamente no fácil, será el de abordar el atributo de la omnipotencia de tal modo que sea articulado con la capacidad de asumir y padecer la debilidad, es decir, una debilidad divina como expresión del mismo Dios y que es fruto de su verdadera omnipotencia. Dicho de otro modo, Dios por ser omnipotente es capaz de la debilidad sin dejar de ser Dios, sin ser destruido por la debilidad sino venciendo desde dentro.

Desafío pneumatológico

Hemos señalado que la consideración cabalmente trinitaria del acontecimiento de la cruz exige desarrollar la participación de la tercera persona de la Trinidad y que esta dimensión pneumatológica de la *patheia* divina constituye el elemento más arduo de articular dentro del discurso trinitario-estauroológico. Aunque algunos teólogos han intentado dilucidar este aspecto, son muchas las dificultades que se presentan, especialmente de tipo bíblico y exegético. Sin embargo, sin la participación del Espíritu Santo, la cruz no aparece en todo su esplendor como acontecimiento trinitario. Por ello, la dimensión pneumatológica de la *patheia* divina y la elaboración de una *pneumatologia crucis* que exprese la presencia y participación de la tercera persona de la Trinidad en el despliegue económico como *patheia*, *kénosis*, sufrimiento o anonadamiento del Espíritu, sigue siendo para la teología un desafío latente y una tarea pendiente. Frente a esta tarea de la teología creemos que es de capital importancia reconocer un camino adecuado o medio articulado que pueda solventar y fundamentar este trabajo de tal modo que no se caiga en antiguos errores reduccionistas. Consideramos que la recuperación del lenguaje paradójico, empleado especialmente en la patrística, puede evitar ciertas plusvalías o prioridades de los conceptos en cuestión, tratando de integrar no en fácil síntesis concordista, sino mediante una reflexión que fuerza a cada uno de los términos a ir hasta el extremo, quedando abierto ante esas dos alternativas: *patheia*-impasibilidad, debilidad-omnipotencia, *kénosis*-Gloria.

Desafío pastoral

Si verdaderamente queremos sacar a la teología trinitaria del “espléndido aislamiento” doctrinal y existencial; si reconocemos que la teología no es una gnosis o una suerte de doctrina destinada a una *elite*, sino todo lo contrario, una ortodoxia que se debe traducir en una “ortopraxis” que permeabilice y transforme todo; si se hace evidente la necesidad de mostrar el verdadero rostro de Dios, despojándolo de todo resabio teísta y develándolo con los contornos de un Dios cercano, amigo y compañero de los hombres en medio de las pasiones de la historia; y finalmente, si se hace necesario sacar a Dios del lugar donde tantas conciencias cristianas y no creyentes lo ubican equivocadamente, esto es, en el banquillo de los acusados y responsable de todos los males; quizá sea el desafío pastoral la tarea más urgente y lacerante de todos. Los protagonistas de este desafío exceden el ámbito estrictamente teológico, puesto que es tarea de todos los cristianos –pastores, teólogos, laicos– dejar traslucir con la propia vida el verdadero rostro de Dios. Para ello será necesario haber tenido la real experiencia de un Dios que no permanece sordo, siego e insensible a los sufrimientos, sino que está en medio de ellos. Si Wiesel (1969), frente a los tres moribundos del campo de concentración en Auschwitz se preguntaba dónde está Dios, hoy, como en un eco interminable, son muchos los hombres que se hacen esa misma pregunta desde diversas laderas sufrientes: ¿Dónde está Dios frente a un planeta que se está destruyendo? ¿Dónde está Dios frente a tantos inmigrantes desesperanzados? ¿Qué hace Dios frente a tantos pobres? ¿Dónde está Dios en

esta pandemia? La respuesta la debemos dar todos al unísono. Los pastores con sus enseñanzas, los teólogos con sus reflexiones, los fieles con su testimonio: Dios está ahí, en medio de ellos, sufriendo y salvando.

Referencias Bibliográficas

- Balthasar, H. U. von. (2008). *Pneuma e institución* (E. Rodríguez Navarro, Trad.) (Vol. 4, Ensayos teológicos). Encuentro.
- Balthasar, H. U. von. (2000). *Teología de los tres días. El misterio pascual* (J. P. Tosaus, Trad.). Encuentro.
- Balthasar, H. U. von. (1995). *La acción* (E. Bueno de la Fuente y J. Camarero, Trads.) (Vol. 4, Teodramática). Encuentro.
- Balthasar, H. U. von. (1992). *Las personas del drama: el hombre en Cristo* (E. Bueno de la Fuente y J. Camarero, Trads.) (Vol. 3, Teodramática). Encuentro.
- Balthasar, H. U. von. (1991). *Las personas del drama: el hombre en Dios* (E. Bueno de la Fuente y J. Camarero, Trads.) (Vol. 2, Teodramática). Encuentro.
- Balthasar, H. U. von. (1990). *Prologómenos* (E. Bueno de la Fuente y J. Camarero, Trads.) (Vol. 1, Teodramática). Encuentro.
- Balthasar, H. U. von. (1969). El Misterio Pascual. En J. Feiner y M. Löhrer (Eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación* (vol. 3, pp. 666-814). Cristiandad.
- Balthasar, H. U. von. (1964). *Verbum caro* (A. P. Sánchez Pascual, Trad.) (Vol. 1, Ensayos teológicos).Cristiandad.
- Benedicto XVI. Vaticano II. Deus Caritas Est. Carta Encíclica a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el amor cristiano. 25 de diciembre de 2005. <https://bit.ly/3wWgGPG>
- Bonhoeffer, D. (2008). *Resistencia y sumisión* (C. Ruiz-Garrido, Trad.). Sígueme.
- Bulgákov, S. (2014). *El Paráclito* (M. Montes y M. M. Leonetti, Trad.). Sígueme.
- Canobbio, G. (2007). *¿Puede sufrir Dios?* PPC.
- Cavalcoli, G. (1995). Il mistero dell'impassibilità divina. *Divinitas*, 39, 119-137.
- Comisión Teológica Internacional. (1981). *Teología, cristología y antropología*. BAC.
- Congar, Y. M. -J. (1983). *El Espíritu Santo*. (A. Martínez de Lopera, Trad.). Herder.
- Cordovilla, A. (2012). *El misterio de Dios trinitario. Dios con nosotros*. BAC.
- Creel, R. E. (1986). *Divine impassibility. An Essay in philosophical theology*. Cambridge University.
- del Cura Elena, S. (1991). El sufrimiento de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales. *Revista Española de Teología*, 51. 331-373.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. (1999). *El Magisterio de la Iglesia = Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (B. Dalmau, C. Ruiz-Garrido y E. Martín, Trads.). Herder.

Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente.

Ferrara, R. (2005). *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Sígueme.

Fiddes, P. (2002). *The creative suffering God*. Clarendon.

Forte, B. (1996). *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano* (A. Ortiz García, Trad.) (2a ed.). Sígueme.

Galindo García, A. (1997). La recuperación del sentido desde el problema del mal y desde la vulnerabilidad de Dios. En J. J. Fernández Sangrador y O. González de Cardedal (Eds.), *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña* (pp. 263-292). Sígueme.

Galot, J. (1976). *Dieu Souffre-t-il?* Lethielleux.

García-Murga, J. R. (1994). ¿Dios impasible o sensible a nuestro sufrimiento? *Selecciones de Teología*, 33, 107-112.

Gavrilyuk, P. (2012). *El sufrimiento del Dios impasible* (J. García-Baró, Trad.). Sígueme.

Gesché, A. (2010a). *El mal*. (A. Ortiz, Trad.) (3a ed., Vol. 1, Dios para Pensar). Sígueme.

Gesché, A. (2010b). *Dios*. (M. Sala, Trad.) (Vol. 3, Dios para pensar). Sígueme.

Gesché, A. (2013). *Jesucristo*. (J. M. Bernal, Trad.) (2a ed., Vol. 6, Dios para pensar). Sígueme.

Gonnet, D. (1990). *Dieu aussi connaît la souffrance*. Les éditions du Cerf.

González de Cardedal, O. (1983). Dios en la historia. El Holocausto como lugar y problema teológico en el judaísmo. *Salmanticensis*, 30(2), 191-224. <https://doi.org/10.36576/summa.7207>

Greshake, G. (2014). *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* (M. García-Baró, Trad.). Sígueme.

Harnack, A. von. (1904). *La esencia del cristianismo* (J. Miró Folguera, Trad.) (vol. 2). Henrich y C.A. <https://bit.ly/3tTO3Rr>

Jonas, H. (1987). *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Suhrkamp.

Juan Pablo II. Vaticano II. (1986). *Dominum et vivificantem*. Carta encíclica. Sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo. 18 de mayo de 1986. <https://bit.ly/3Gt4dWG>

Jüngel, E. (1984). *Dios como misterio del mundo* (F. C. Vevia, Trad.). Sígueme.

Kasper, W. (2015). *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana* (J. M. Lozano-Gotor Perona, Trad.) (2a ed.). Sal Terrae.

Kasper, W. (2001). *El Dios de Jesucristo* (M. Olasagasti, Trad.) (8a ed.). Sígueme.

Küng, H. (1977). *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómeno para una cristología futura* (R. Jimeno, Trad.). BAC.

Kitamori, K. (1975). *Teología del dolor de Dios* (J. J. Coy, Trad.). Sígueme.

Ladaria, L. F. (2007). *La Trinidad, misterio de comunión* (2a ed.). Secretariado Trinitario.

Maritain, J. (1969). Quelques réflexions sur le savoir théologique. *Revue Thomiste*, 69(1), 5-27.

Metz, J. B. (1984). Teología cristiana después de Auschwitz. *Concilium (Estella)*, (195), 209-222.

Metz, J. B. (1994). Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo. *Selecciones de Teología*, (33), 98-106.

- Metz, J. B. (2007). *Memoria Passionis* (J. M. Lozano Gotor, Trad.). Sal Terrae.
- Moltmann, J. (2010). *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (S. Talavera Tovar, Trad.) (3a ed.). Sígueme.
- Moltmann, J. (1998). *El Espíritu de la vida* (S. del Cura Elena, Trad.). Sígueme.
- Moltmann, J. (1973). La pasión de Cristo y el dolor de Dios. *Selecciones de teología*, (33), 17-24.
- Mühlen, H. (1978). *El Espíritu Santo en la Iglesia* (J. Boullosa, Trad.). Sígueme.
- Nicolas, J. H. (1978). Aimante et bienheureuse Trinité. *Revue Thomiste*, 78, 271-292.
- Pío XII. Vaticano II. *Haurietis aquas*. Carta encíclica *Sobre el culto al Sagrado Corazón de Jesús*. 15 de mayo de 1956. <https://bit.ly/3lUnLdi>
- Rahner, K. (1992). El Dios trinitario como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. En J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* (vol. 2, pp. 269-338). Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2007). *Miremos al traspasado*. Fundación San Juan.
- Reina Valera. (1960). <https://www.biblia.es/biblia-online.php>
- Romera Maldonado, S. A. (2019). El desafío de la pluralidad teológica: *Cuadernos de teología - Universidad Católica del Norte (En línea)*, 11, e3387. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2019-0012>
- Romera Maldonado, S. A. (2020). El misterio trinitario como fundamento de la unidad y pluralidad teológica. *Estudios trinitarios*, 54(2), 315-369.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1987). *Teología de la creación* (2a ed.). Sal Terrae.
- Sobrino, J. (2010). *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (5a ed.). Trotta.
- Thiede, W. (2008). *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria* (M. Olasagasti Gaztelumendi, Trad.). Sígueme.
- Varillón, F. (1975). *La souffrance de Dieu*. Le Centurion.
- Wiesel, E. (1969). *Night*. Hill Wang.
- Wienandy, T., (2000). *Does God Suffer?* University of Notre Dame.
- Zoffoli, E., (1988). *Mistero della sofferenza di Dio? Il Pensiero di S. Tommaso*. Vaticana.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Romera Maldonado, S. (2022). Un nuevo rostro de Dios para nuestro tiempo. Del Dios apático al Dios sufriente. *Cuadernos de teología - Universidad Católica del Norte (En línea)*, 14, e5006, <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-5006>



Copyright del artículo: ©2022 Sergio Romera



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0.