

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Sebastián RAMOS MEJÍA

**LA CUESTIÓN DEL «SUFRIMIENTO» DE DIOS**  
**Una aproximación al pensamiento**  
**teológico contemporáneo**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2005

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 13 mensis octobris anni 2005

Dr. Ioseph MORALES

Dr. Antonius ARANDA

Coram tribunali, die 27 mensis iunii anni 2005, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XLVIII, n. 4

## PRESENTACIÓN

El mal acompaña al hombre y a la mujer a lo largo de toda su vida. De un modo u otro, está o se hace presente. Muchas personas han sufrido en la historia y muchas otras sufren hoy la embestida del mal en sus diversas formas. Frente a este panorama se plantea la necesidad de buscar un sentido al mal y al dolor.

Refiriéndose al sufrimiento de los niños, se preguntaba Juan Pablo II: «¿Qué mal han cometido estos niños para merecer tanta desdicha? Desde una perspectiva humana no es sencillo, es más, resulta imposible responder a esta pregunta inquietante. Solamente la fe nos ayuda a penetrar en este profundo abismo de dolor»<sup>1</sup>.

La perspectiva de la fe lleva a algunos a acudir a Dios, buscando una respuesta al sentido del mal. Otros, al no encontrar solución, caen en el ateísmo<sup>2</sup>. Los interrogantes formulados a la vista del mal o de su experiencia son innumerables. «¿No podría Dios frenar el progreso del mal? (...) ¿no podría salir de su silencio y quebrar más frecuentemente el ímpetu del Mal?»<sup>3</sup>.

A estos interrogantes pueden añadirse otros, entre los que destaca el siguiente: ¿Dios sufre? Una respuesta posible a la cuestión del mal, es presentar al mismo Dios afectado por dicha enigmática realidad. «La respuesta de Dios al sufrimiento debe ser hallada en su amor compasivo y misericordioso. Él sana nuestro sufrimiento tomando parte en él»<sup>4</sup>.

Una vez planteada la cuestión del «sufrimiento» de Dios a partir de la experiencia del mal y del dolor, se observa la posibilidad de abordarla desde diversos ángulos. Así, desde un cierto punto de vista, pareciera que Dios no es totalmente ajeno al sufrimiento. La agonía y el dolor experimentados por Cristo en la cruz manifestarían el más profundo «sufrimiento» de Dios.

«La misericordia de Cristo no es una gracia barata, no supone la banalización del mal. Cristo lleva en su cuerpo y en su alma todo el peso

del mal, toda su fuerza destructora. El día de la venganza y el año de la misericordia coinciden en el misterio pascual, en Cristo, muerto y resucitado. Esta es la venganza de Dios: él mismo, en la persona del Hijo, sufre por nosotros. Cuanto más quedamos tocados por la misericordia del Señor, más solidarios somos con su sufrimiento, más disponibles estamos para completar en nuestra carne “lo que falta a las tribulaciones de Cristo” (Colosenses 1, 24)»<sup>5</sup>.

La cuestión del mal y del dolor se ilumina especialmente desde el misterio pascual del Hijo de Dios. Comprender adecuadamente el sentido que el mal adquiere desde el acontecimiento salvífico de la Cruz, implica saber si el mal afecta a Dios.

La teología natural y la teología trinitaria se acercan al misterio de Dios, desde ópticas diferentes. La teología natural es un caminar filosófico hacia Dios. Se fundamenta en la huella dejada por Dios en la creación y, de modo especial, en el hombre creado a su imagen y semejanza. Su punto de partida es la contemplación de Dios como causa primera y se realiza con la luz de la razón natural. La teología natural no llega a conocer a Dios en sí mismo, en la intimidad de su ser. Sin embargo, el conocimiento alcanzado es suficiente para saber que existe<sup>6</sup>.

La teología natural se propone «conocer a Dios como causa primera de los entes y lo que eso lleva consigo, es decir, una serie de perfecciones y atributos»<sup>7</sup>. Entre dichos atributos está la inmutabilidad divina, en virtud de la cual Dios no podría sufrir ninguna de las mutaciones que se observan en el mundo<sup>8</sup>. Por lo tanto, Dios no podría experimentar el sufrimiento.

La teología trinitaria se sitúa en un nivel distinto y superior. Se trata de un caminar teológico hacia Dios. «Tiene como punto de partida la revelación que Dios ha hecho de Sí mismo, de su intimidad, de su naturaleza (...) se realiza además a la luz de la fe. (...) La fe hace ver que ese misterio es mucho más trascendente de lo que se pudiera sospechar por la mera razón natural. (...) Es por la Revelación como conocemos que Dios es Padre, Hijo y Espíritu, es decir, como conocemos algo de (...) lo que Dios es en sí mismo» y «los designios misericordiosos de Dios sobre el hombre y sobre la historia»<sup>9</sup>.

La teología trinitaria también estudia los atributos divinos, y entre ellos la inmutabilidad y la ausencia de pasiones en Dios, que permitirían afirmar que Dios no sufre. Sin embargo, son numerosos los teólogos que a partir de la revelación de Dios contenida en la Sagrada Escritura buscan afirmar que Dios, de algún modo, sufre. Dios no

puede ser indiferente al dolor y sufrimiento humanos. Su infinita compasión le llevaría a sufrir con ellos. En definitiva, al tratar la cuestión del «sufrimiento» de Dios, pareciera que está en juego la noción misma de Dios.

El estudio del «sufrimiento» de Dios puede hacerse, por tanto, desde distintos ángulos y puede implicar otras cuestiones más o menos relacionadas. El presente trabajo es una aproximación al tema del «sufrimiento» de Dios. El objetivo es presentar una visión de conjunto de algunas posturas, tanto favorables como contrarias a la sentencia «Dios sufre». Una exposición de todas las posturas excede los límites del presente trabajo. La atención se centrará en diversos autores, en su mayoría católicos. También se expondrá, en algún caso, el diálogo entablado entre partidarios de diversas posturas.

Al decir «sufrimiento» de Dios se hará referencia exclusivamente a la explicación dada por los diferentes autores, acerca de por qué y cómo puede el sufrimiento tener lugar en Dios o no. Por tanto, quedan excluidos otros temas directa o indirectamente relacionados, que suelen acompañar la exposición como etapas de un estudio y que permiten llegar a una u otra conclusión.

En el primer capítulo se hará una introducción a la cuestión. Allí se analizará brevemente el conjunto de factores que habrían contribuido al surgimiento de la misma y se presentarán una serie de temas teológicos implicados, cuyo análisis detallado se remite a obras específicas. El capítulo segundo, *Un Dios que «sufre»*, recoge las posturas que plantean la posibilidad del «sufrimiento» de Dios. El tercer capítulo, titulado *Un Dios que trasciende el sufrimiento*, presenta las posiciones que procuran situar a Dios más allá del dolor y del sufrimiento. En todos los casos la exposición se limita a presentar de modo coherente el pensamiento de los autores sobre tema del «sufrimiento» de Dios.

Las posturas analizadas en el capítulo segundo corresponden a los siguientes autores. En primer lugar, François Varillon<sup>10</sup>, uno de los primeros teólogos del ámbito católico en abordar la cuestión. Publicó su estudio en 1976. Le sigue Dominique Gonnet<sup>11</sup>, quien si bien realizó su estudio muchos años después, dice inspirarse en Varillon a quien procura dar un mayor fundamento teológico. La obra de Gonnet fue publicada en 1990.

A continuación se presenta la postura de Bruno Forte<sup>12</sup>. El creciente influjo del autor italiano en el mundo católico justifica su estudio. La posición de Raniero Cantalamessa<sup>13</sup>, también italiano, sigue a la de Forte. La reflexión de este autor se sitúa más bien en el ámbito

de la teología espiritual. El modo de plantear la cuestión y su estilo directo hacen oportuno su tratamiento. Las obras de Forte y Cantalamessa se publican en castellano en 1988. El capítulo se cierra con la posición de Jean Galot<sup>14</sup>. El autor francés también ha sido uno de los primeros en publicar un estudio sobre el sufrimiento de Dios, en el año 1976. Ha continuado haciéndolo a través de numerosos artículos.

El tercer capítulo se abre con la exposición de Jacques Maritain<sup>15</sup>. El filósofo francés no ha realizado un estudio sistemático del tema. Sin embargo, ha aportado una sugerente intuición que ha suscitado diversas interpretaciones. Varios autores citan a Maritain en sus respectivas obras. A continuación se presenta la posición de Jean-Hervé Nicolas<sup>16</sup>. Además de realizar un profundo estudio, publicado en 1978, el teólogo francés presenta críticas a las posturas de Galot y Varillon.

La posición de Richard Creel<sup>17</sup> se expone a continuación de la de Nicolas. El profesor del Ithaca College, de New York, realiza su reflexión a partir de la crítica que Ch. Hartshorne hace de la doctrina tomista sobre la imposibilidad divina. La obra de Creel, publicada en 1986, tiene en cuenta tanto la filosofía como la teología del proceso. Toda vez que no es poca la influencia de esta corriente de pensamiento en la cuestión del «sufrimiento» de Dios, resulta oportuno prestarle atención.

Enrico Zoffoli<sup>18</sup> se sitúa a continuación de Creel. Su obra, breve y clara, ofrece una reflexión al hilo de las enseñanzas de S. Tomás de Aquino. Publicada en 1988, incluye también críticas a las posturas de Galot, Cantalamessa y Forte. El tercer capítulo se cierra con el análisis que Thomas Weinandy<sup>19</sup> realiza sobre nuestro tema. El profesor de Oxford es autor de una de las obras más recientes sobre la cuestión, publicada en 2000.

Uno de los autores citados ha observado que la cuestión del «sufrimiento» de Dios toca la esencia del cristianismo y ha invitado a los teólogos a prestarle una mayor atención<sup>20</sup>. La Comisión Teológica Internacional, por su parte, ha realizado una aproximación a la cuestión del «dolor» de Dios. El análisis menciona los diversos aspectos a tener en cuenta y señala que, en las diversas concepciones teológicas sobre la cuestión es preciso «separar las ideas falsas de los elementos conformes con la revelación bíblica»<sup>21</sup>. También señala las líneas generales para la purificación de los intentos modernos de explicación observando que en ellos «ciertamente hay algo que retener»<sup>22</sup>.

Antes de terminar querría manifestar mi agradecimiento por tantas ayudas recibidas. En primer lugar, al profesor D. José Morales por la inestimable y eficaz dirección de esta investigación, y de la tesis de

---

licenciatura, base del presente trabajo. Agradezco su constante estímulo sin el cual este trabajo no habría llegado a término.

Deseo también agradecer el entusiasmo y dedicación que han mostrado todos los profesores que me han procurado en estos años una sólida formación teológica. En primer lugar, los que me la facilitaron en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma, donde obtuve el grado de bachiller. Y con especial gratitud a los profesores del departamento de Teología Dogmática de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, donde realicé la tesis de licenciatura. Ellos me han enseñado a aprender con paciencia y constancia.

No puedo dejar de recordar también a todos los que me han ayudado, de una u otra forma, a lo largo de tantos años de formación. Sobre todo a mis padres y hermanos, pero también a profesores y amigos, de un modo particular a los del Colegio Mayor Aralar, que han compartido más de cerca los desvelos del presente trabajo.

Finalmente agradezco también a la Fundación Horizonte por la ayuda económica que me ha prestado a lo largo de estos años y que me ha permitido realizar este trabajo.



## NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. JUAN PABLO II, *Mensaje para Cuaresma 2004*, n. 4.
2. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Const. Gaudium et Spes*, n. 19.
3. Ch. JOURNET, *El Mal. Estudio Teológico*, Madrid 1965, p. 102.
4. M. STEEN, *The Theme of the «Suffering» God: An Exploration*, en *God and Human Suffering*, J. LAMBRECHT; R.F. COLLINS (dirs.), Louvain 1990, p. 76.
5. J. RATZINGER, *Homilía 18-IV-05*.
6. Cfr. L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, pp. 29s.
7. A.L. GONZÁLEZ, *Teología Natural*, Pamplona 31995, p. 17.
8. Cfr. *ibid.*, p. 218.
9. L.F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, p. 30.
10. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris 1976.
11. D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, Paris 1990.
12. B. FORTE, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988.
13. R. CANTALAMESSA, *La vida en el señorío de Cristo*, Valencia 1988.
14. J. GALOT, *Dieu Souffre-t-il?*, Paris 1976.
15. J. MARITAIN, *Réflexions sur le savoir théologique*, RThom 69 (1969) 5-27.
16. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, RThom 78 (1978) 271-292.
17. R. CREEL, *Divine Impassibility*, Cambridge 1986.
18. E. ZOFFOLI, «*Mistero della sofferenza di Dio?*» *Il Pensiero di S. Tommaso*, Città del Vaticano 1988.
19. T. WEINANDY, *Does God suffer?*, Notre Dame, 2000.
20. Cfr. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris 1973, pp. 302s.
21. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*, 1981, en *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, POZO, C. (ed.), Madrid 1997, p. 259.
22. *Ibid.*, p. 263.



## ÍNDICE DE LA TESIS

ABREVIATURAS .....	III
INTRODUCCIÓN .....	V

### CAPÍTULO I PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

1. PLANTEAMIENTO HISTÓRICO DE LA CUESTIÓN .....	2
1.1. El «sufrimiento de Dios» como tema teológico .....	2
1.2. El contexto contemporáneo .....	6
1.3. La noción bíblica de Dios .....	9
1.4. Revelación de Dios y filosofía .....	13
2. CUESTIONES TEOLÓGICAS IMPLICADAS .....	22
2.1. El axioma de la «a-patheia» divina .....	23
2.2. De la cruz de Cristo al seno de la Trinidad .....	26
2.3. Historia e inmanencia en el sufrimiento de Dios .....	37
2.4. Sufrimiento de Dios y problema del mal .....	40

### CAPÍTULO II UN DIOS QUE «SUFRE»

1. FRANÇOIS VARILLON .....	44
1.1. Spontanéité .....	45
1.2. Bible .....	49
1.3. Réflexion .....	54
1.4. Poésie .....	60
1.5. Spiritualité .....	63
2. DOMINIQUE GONNET .....	68
2.1. ¿Puede decirse quien es Dios? .....	69
2.2. La autolimitación de lo divino .....	72
2.3. El sufrimiento de Dios .....	76

3. BRUNO FORTE .....	82
3.1. La historia del Padre .....	83
3.2. La historia del Hijo .....	87
3.3. El Amor como distinción y unidad fundamento del sufrimiento de Dios .....	90
4. RANIERO CANTALAMESSA .....	94
4.1. El rechazo del Padre .....	95
4.2. El sufrimiento de Dios .....	97
4.3. La compasión del Padre .....	98
4.4. Amor y obediencia .....	101
5. JEAN GALOT .....	102
5.1. El Dios de la Revelación cristiana .....	103
5.2. Ser divino y libres relaciones con el hombre .....	106
5.3. El Dios trinitario en la Pasión .....	110

### CAPÍTULO III

#### UN DIOS QUE TRASCIENDE EL SUFRIMIENTO

1. JACQUES MARITAIN .....	118
1.1. Conocimiento y sufrimiento de Dios .....	119
1.2. Perfección innominada, ¿sufrimiento de Dios? .....	120
2. JEAN-HERVÉ NICOLAS .....	124
2.1. El amor de Dios y el sufrimiento .....	125
2.2. Uno de la Trinidad ha sufrido .....	132
2.3. Crítica a los partidarios del sufrimiento divino .....	141
3. RICHARD CREEL .....	160
3.1. Pasibilidad de Dios en el sentir .....	161
3.2. Impasibilidad divina en el sentir .....	163
4. ENRICO ZOFFOLI .....	173
4.1. La inmutabilidad divina .....	174
4.2. El verdadero «misterio del sufrimiento de Dios» .....	179
4.3. Crítica a los partidarios del sufrimiento divino .....	182
5. THOMAS G. WEINANDY .....	192
5.1. Yahwe: La Presencia del Totalmente Otro .....	193
5.2. Dios no sufre: fundamentos teológicos y filosóficos .....	200
5.3. Dios no sufre: razones positivas .....	208
5.4. El Dios de Amor .....	214
5.5. Crítica a los partidarios del sufrimiento divino .....	223
CONCLUSIONES .....	227
BIBLIOGRAFÍA .....	251

## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### MONOGRAFÍAS Y TRATADOS TEOLÓGICOS

- BARTH, K., *Dogmatique*, IV/1, Genève 1966.
- BONHOEFFER, D., *Letters and Papers from prison*, London 1967.
- BOURRASA, F., *Quéstions de théologie trinitaire*, Roma 1970.
- BRASNETT, B.R., *The Suffering of the Impassible God*, London 1928.
- BUSHNELL, H., *Vicarious Sacrifice*, London 1866.
- CANTALAMESSA, R., *La vida en el señorío de Cristo*, Valencia 1988. (tit. orig., *La vita nella signoria di Cristo*, Milano 1988).
- CHARAMSA, K.O., *L'Immutabilità di Dio. L'insegnamento di S. Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, Roma 2002.
- CONE, J., *God of the Oppressed*, New York 1975.
- CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983. (tit. orig., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1980).
- CREEL, R., *Divine Impassibility: An essay in Philosophical Theology*, Cambridge 1986.
- DE LUBAC, H., *Paradoxes*, Paris 1959.
- DE S. CAMERON, N.M., *The Power and the Weakness of God: Impassibility and Orthodoxy, Papers Presented at the Third Edinburgh Conference in Christian Dogmatics 1989*, Edinburgh 1990.
- DOUGALL, L., *Voluntas Dei*, London 1912.
- DODDS, M., *The Unchanging Love of God*, Fribourg 1986.
- FIDDES, P. S., *The Creative Suffering of God*, Oxford 1988.
- FORTE, B., *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca 1988. (tit. orig., *Trinità come storia: saggio sul Dio cristiano*, Milano 1985).
- *Jesús de Nazaret, Historia de Dios, Dios de la Historia. Ensayo de una cristología como historia*, Madrid 1983. (tit. orig., *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Roma 1981).
- FRÖHNHOFEN, H., *Aphateia tou Theou: über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike un bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos*, Frankfurt 1987.

- GALOT, J., *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Assisi 1971.
- *Dieu Souffre-t-il?*, Paris 1976.
- *Découvrir le Père*, Lovain 1985.
- *Padre, ¿quién eres? Breve catequesis sobre el Padre*, Salamanca <sup>2</sup>1998. (tit. orig., *Père, qui es-Tu?*, Versailles 1996).
- GARRIGUES, J.-M., *Dios sin idea del mal*, Pamplona 2000. (tit. orig., *Dieu sans Idée du mal. La liberté de l'Homme au coeur de Dieu*, Paris 1990).
- GONNET, D., *Dieu aussi Connait la Souffrance*, Paris 1990.
- GONZÁLEZ, A.L., *Teología natural*, Pamplona <sup>3</sup>1995.
- HARTSHORNE, Ch., *Man's vision of God and the Logic of Theism*, Hamden 1964.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid 1987. (tit. orig., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin 1832).
- HESCHEL, A.J., *Los Profetas*, Buenos Aires 1973. (tit. orig., *The Prophets*, New York 1962).
- HINTON, J., *The Mystery of Pain*, London 1866.
- HOOGLAND, M.-R., *God, Passion and Power. Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almightiness of God*, Utrecht 2003.
- JOURNET, Ch., *El Mal. Estudio Teológico*, Madrid 1965. (tit. orig., *Le Mal: essai théologique*, Paris 1961).
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984. (tit. orig., *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977).
- KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca <sup>2</sup>1986. (tit. orig., *Der Gott Iesu Christi*, Mainz 1982).
- KITAMORI, K., *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975. (tit. orig., *Kami no Itami no Shingaku*, Tokyo 1958).
- KÜNG, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona 1974. (tit. orig., *Menschwerdung Gottes eine einföhrung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu einer Künftigen Christologie*, Friburg 1970).
- LADARIA, L.-F., *El Dios Vivo y Verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998.
- LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, Roma 1963.
- LEE, J.Y., *God Suffers for Us. A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*, The Hague 1974.
- LOSSKY, W., *A l'image et ressemblance de Dieu*, Paris 1967.
- MACGREGOR, G., *He Who Lets Us Be: A Theology of Love*, New York 1975.
- MARITAIN, J., *Aproches sans entraves*, Paris 1973.
- MATEO-SECO, L.F., *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998.
- MCWILLIAMS, W., *The Passion of God, Divine suffering in Contemporary Protestant Theology*, Macon GA 1985.
- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado: la Cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca <sup>2</sup>1977. (tit. orig., *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher*, München 1972).

- MONDIN, B., *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993.
- MORALES, J., *El Misterio de la Creación*, Pamplona 1994.
- *Introducción a la teología*, Pamplona 1998.
- MÜLHEN, H., *Il problema dell'essere e morte di Dio*, Roma 1969. (tit. orig., *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn 1968).
- *La mutabilità di Dio*, Brescia 1974. (tit. orig., *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie: Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie*, Münster 1976).
- NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946.
- NEHER, A., *L'essence du prophétisme*, Paris 1955.
- *L'echec dans la perspective juive*, en *Les hommes devant l'echec*, J. LACROIX (dir.), Paris 1968.
- NICOLAS, J.-H., *L'amour de Dieu et la peine des hommes*, Paris 1969.
- *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris 1986.
- *Synthèse dogmatique. Complément: de l'Univers à la Trinité*, Fribourg-Paris 1993.
- OGDEN, *The Reality of God*, New York 1963.
- PETIT, F., *El Problema del mal*, Andorra 1959. (tit. orig., *Le problème du mal*, Paris 1960).
- PITTINGER, N., *God in Process*, London 1967.
- *Process Thought and Christian Faith*, New York 1968.
- POLO, L., *La persona y su crecimiento*, Pamplona 1999.
- PORRO, C., *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Torino 1994.
- PRESTIGE, G.L., *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1975. (tit. orig., *God in Patristic thought*, London 1969).
- RANGLES, M., *The Blessed God: Impassibility*, London 1900.
- ROSSÉ, G., *The cry of Jesus on the cross: a biblical and theological study*, New York 1987.
- SALVATI, G.M., *Teologia trinitaria della croce*, Torino 1987.
- SARAIVA MARTINS, J. (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum: Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982*, Città del Vaticano 1983.
- SAYÉS, J.A., *La Trinidad. Misterio de Salvación*, Madrid 2000.
- SÖLLE, D., *Suffering*, Philadelphia 1975.
- TORRANCE, T.F., *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons*, Edinburgh 1996.
- VARILLON, F., *La souffrance de Dieu*, Paris 1975.
- VON BALTHASAR, H.U., *Teodrammatica*, vol. V, Milano 1995. (tit. orig. *Theodramatik, IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983)
- WEINANDY, T.G., *Does God Suffer?*, Notre Dame, Indiana 2000.
- WHITEHEAD, A.N., *Process and Reality*, New York 1979.
- WILLIAMS, D.D., *The Spirit and the Forms of Love*, New York 1968.

ZOFFOLI, E., «*Mistero della sofferenza di Dio*»? : *il pensiero di S. Tommaso*, Milano 1988.

#### ARTÍCULOS ESPECIALIZADOS

AA.VV., *Teologia trágica o teologia della tragedia?*, StPat 23 (1976) 231-270.

ALTHAUS, P., *Kénosis*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, GALLING, K. (ed.), t. III, Tübingen 1957, col 1245.

AMMAN, É., *Théopaschite*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMMAN, É. (eds.), vol. 15, 505-512.

ANDERSON, J.F., *Creation as a Relation*, NSchol 24 (1950) 263-283.

ARANDA, A., *La propuesta de K. Rahner para una teología sistemática*, ScrTh 23 (1991) 69-123.

ATTFIELD, D.G., *Can God Be Crucified? A Discussion of J. Moltmann*, SJTh 30 (1977) 47-56.

BAKER, J., *The Christological Symbol of Christ's Suffering*, en *Religious Experience and Process Philosophy*, H. J. CARGAS; B. LEE (eds.), New York 1976.

BAUCKHAM, R., *Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology*, «Themelios» 9 (1984) 3, 6-12.

BONORA, A., *Mal/Dolor*, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (dirs.), Madrid 1990, pp. 1090-1110.

BRAUN, F.-M., *L'évangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israël*, RThom 59 (1959) 421-450.

BURRELL, D., *Incarnation and Creation: The Hidden dimension*, MoTh 12/2 (1996) 211-220.

CANTALAMESSA, R., *Incarnazione e immutabilità di Dio. Una soluzione moderna nella patristica*, RFNS 67 (1975) 632-647.

CATTIN, Y., *Dieu dans tous ses états*, LV(L): 51 (2002) 254, 53-79.

CAVALCOLI, G., *Il mistero della impassibilità divina*, Div. 39 (1995) 2, 111-167.

CHARAMSA, C., *Davvero Dio soffre? La tradizione e l'insegnamento di S. Tommaso*, SacDoc 48 (2003) 3-310.

CHENE, Y., *Unus de Trinitate passus est*, RSR 53 (1965) 545-588.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*, 1981 en *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, POZO, C. (ed.), Madrid 1997, pp. 243-264. (texto original latino en «Gregorianum» 64 (1983) 5-24).

CROUZEL, H., *La Passion de L'Impassible: une essai apologétique et polémique du III siècle*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris 1963.

DEL CURA ELENA, S., *El «sufrimiento» de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales*, RET 51 (1991) 331-373.

DE MARGERIE, B., *De la souffrance de Dieu?*, EeV 93 (1983) 110-112.

- DI BONAVENTURA, E., *L'agire del Padre nella Passione*, PaVi 19 (1977) 159-176.
- DODDS, M., *St Thomas Aquinas and the Motion of the Motionless God*, NBI 86 (1987) 233-242.
- *Thomas Aquinas, Human Suffering, and the Unchanging God of Love*, TS 52 (1991) 330-344.
- EMERY, G., *L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la «souffrance» de Dieu*, NV 74/1 (1999) 5-37.
- GALOT, J., *Necessità di una teologia della sofferenza di Dio secondo uno studio de J. Maritain*, en *La Sapienza della Croce*, I, Torino 1976, 356-362.
- *La réalité de la souffrance de Dieu*, NRTTh 111 (1979) 224-254.
- *La Révélation de la souffrance de Dieu*, ScEs 31 (1979) 159-171.
- *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, NRTTh 114 (1982) 70-87.
- *Dio soffre?*, CivCatt 141 (1990/1) 533-545.
- GAMBERINI, P., *Il «Pathos» di Dio nel pensiero di Abraham Joshua Heschel*, CivCatt 11 (1998) 450-456.
- GERVAIS, M., *Incarnation et immutabilité divine*, RSR 50 (1976) 215-243.
- GOETZ, R., *The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy*, CCen 103/13 (1986) 385-389.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La teología del dolor de Dios. Kitamori*, EE 48 (1973) 5-40.
- GUILLET, L., *Le Dieu souffrant*, Cont. 17 (1965) 239-254.
- GUILLOIN, L.-B., *Tristesse et miséricorde du Père*, Ang. 55 (1978) 3-11.
- GUIMET, F., *«Caritas ordinata» et «amor discretus» dans la théologie de Richard de Saint Victor*, RMÂL 4 (1948) 225-236.
- HALLMAN, J.M., *The mutability of God: Tertulian to Lactantius*, TS 42 (1981) 3, 373-393.
- *The emotions of God in the theology of S. Agustin*, RThAM 51 (1984) 5-19.
- *Divine Suffering and Change in Origen and «Ad Theopompum»*, «The Second Century» 7 (1989/90) 85-98.
- HRYNIEWICZ, W., *Le Dieu souffrant? Réflexions sur la notion chrétienne de Dieu*, EeT(O) 12 (1981) 333-356.
- JACOB, E., *Le Dieu souffrant un thème théologique veterotestamentaire*, ZAW 95 (1983) 1-8.
- KAMP, J., *Présence du Dieu Souffrant*, LV (L) 25 (1976) 54-66.
- KELLY, B., *Aquinas on Redemption and Change in God*, IThQ 58 (1992) 1, 249-263.
- KONDOLEON, Th., *The Immutability of God: Some Recent Challenges*, NSchol 58 (1984) 293-315.
- KUYPER, J.L., *The Suffering and the repentance of God*, SJTh 22 (1969) 257-277.
- LAFONT, G., *L'excès du malheur et la reconnaissance du Dieu*, NRTTh 101 (1979) 724-739.
- *La pertinence théologique de l'histoire. Dialogue avec le P. Gissel*, RSPHTh 63 (1979) 161-202.

- LATOURELLE, R., *Mal moral*, en *Diccionario de Teología fundamental*, LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (dirs.), Madrid 1992, 849-858.
- LEE, J.Y., *Can God be Change Itself?*, JES 10 (1973) 752-770.
- MANN, W.E., *Simplicity and Immutability of God*, IPQ 23 (1983) 267-276.
- MARITAIN, J., *Quelques Réflexions sur le Savoir Théologique*, RThom 69/1 (1969) 5-27.
- MATEO-SECO, L.F., *Teología de la Cruz*, ScrTh 14 (1982) 165-179.
- *Muerte de Cristo y Teología de la Cruz*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre. III Simposio Internacional de Teología*, L. F. MATEO-SECO et al. (dirs.), Pamplona 1982, pp. 699-747.
- *Cristo Redentor del hombre*, en *Trinidad y salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*, A. ARANDA (dir.), Pamplona 1990, 143-149.
- MOORE, S., *God Sufferd*, DR 27 (1959) 122-140.
- NICOLAS, J.-H., *Aimante et bienheureuse Trinité*, RThom 78 (1978) 271-292.
- *La souffrance de Dieu?*, NV 53 (1978) 56-64.
- O'HANLON, G., *Does God Change? H.U. von Balthasar on the Immutability of God*, IThQ 53 (1987) 161-183.
- O'KEEFE, J.J., *Impassible Suffering? Divine Passion and the Fifth-Century Christology*, TS 58 (1997) 39-59.
- PASTRELLO, M., *J. Maritain e la sofferenza di Dio: un approfondimento*, en *Mysterium Iniquitatis: il problema del male*, G.L. BRENA (dir.), Padova 2000, 259-273.
- POLLARD, T.E., *The Impassibility of God*, SJTh 8 (1955) 353-364.
- QUINN, J., *Triune Self-giving: One Key to the Problem of Suffering*, Thom. 44 (1980) 173-218.
- RAHNER, K., *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación* en *Mysterium salutis*, FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), II/1, Madrid 1969, pp. 370-444.
- RAVASI, G., *Lo Spirito Santo trasformatore della sofferenza in amore salvifico*, in *Croce e nuova evangelizzazione, Atti del VII Convegno Sacerdotale Internazionale, svoltosi a Roma dal 21 al 26 giugno 1993 nel 50.mo di fondazione della Lega Sacerdotale Mariana*, Roma 1994, 171-184.
- RUSSELL, J.M., *Impassibility and Pathos in Barth's Idea of God*, ATHr 60/3 (1998) 221-232.
- SALVATI, G.M., *Il mistero della sofferenza di Dio*, SdC 4 (1987) 320-331.
- SAROT, M., *Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical and Systematic Considerations*, RelSt 26 (1990) 363-375.
- *Auschwitz, Morality and the Suffering of God*, MoTh 7/2 (1991) 135-152.
- *Patripassianism and the impassibility of God*, SvTK 71 (1995) 3, 73-81.
- *Divine Suffering: Continuity and Discontinuity with the Tradition*, ATHr 78/2 (1996) 225-240.

- SEQUERI, A., *Cristologia nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio: Balthasar, Küng, Mühlen, Moltmann, Galot*, ScCatt 105 (1977) 114-155.
- STEEN, M., *The Theme of the «Suffering» God: An Exploration*, en *God and Human Suffering*, LAMBRECHT, J.; COLLINS, R.F. (dirs.), Louvain 1990, pp. 69-93.
- STUDER, B., *Teopasquistas*, en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, A. DI BERNARDINO (dir.), II, Salamanca 1992.
- SURIN, K., *The Impassibility of God and the Problem of Evil*, SJTh 35 (1982) 97-115.
- THÉVENOT, X., *La compassion, Une Réponse au Mal*, Suppl. 172 (1990) 79-96.
- VANHOUTTE, J., *God as Companion and Fellow Suffer*, AF 56/1-3 (1988) 191-225.
- VANHOYE, A., *L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'epistola agli Ebrei*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia*, SARAIVA MARTINS, J. (dir.), Città del Vaticano 1983, I, 759-773.
- VON BALTHASAR, H.U., *El Misterio pascual*, en *Mysterium salutis*, FEINER, J.; LÖHRER, M. (dirs.), III/2, Madrid 1971, pp. 143-335.
- WOOLCOMBE, K.J., *The Pain of God*, SJTh 20 (1967) 29-48.

#### OBRAS DE REFERENCIA

- Diccionario de Teología Fundamental*, LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (dirs.), Madrid 1992.
- Dictionnaire de Théologie catholique*, 28 vols., VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, É. (eds.), Paris 1903-1950.
- Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, 2 vols., DI BERNARDINO, A. (dir.), Salamanca 1991-1992.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., GALLING, K. (ed.), Tübingen 1957-1965.
- Dizionario di Filosofia, Teologia e Morale*, MONDIN, B., Milano 1994.
- Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (dirs.), Madrid 1990.
- SCHWERTNER, S.M., IATG (International Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete) Berlin-New York 1992.



## ABREVIATURAS

Se adoptan las empleadas en S.M. SCHWERTNER, *IATG (International Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete)* Berlin-New York ²1992. Si no la ofrece se adopta una propia, que va señalada con \*.

AF	Archivio di filosofia (Milano)
Ang.	Angelicum (Roma)
AthR	Anglican theological review (Evanston)
Ccen	The Christian Century (Illinois)
CivCatt	La civiltà cattolica (Napoli)
*Cont.	Contacts (Paris)
DeV	Encíclica Dominum et Vivificantem, JUAN PABLO II.
Div.	Divinitas (Roma)
DR	Downside Review (Bath, UK)
DS	Enchiridion symbolorum, DENZINGER, H.; SCHÖNMETZER, A. (ed.).
EeT (O)	Église et théologie (Ottawa)
EeV	Esprit et vie (Langres)
EE	Estudios Eclesiásticos (Madrid)
IPQ	International philosophical quarterly (New York)
IthQ	The Irish Theological Quarterly (Maynooth, Co. Kildare)
JES	Journal of ecumenical studies (Pittsburgh)
LV(L)	Lumière et vie (Lyon)
MoTh	Modern theology (Oxford)
NBl	New blackfriars (London)
NRTh	Nouvelle revue théologique (Tournai)
Nschol	The New Scholasticism (Washington, D.C.)
NV	Nova et Vetera (Fribourg)
PaVi	Parole di Vita (Brescia)
PG	Patrologiae cursus completus. Serie graecae, MIGNE, J.P. (ed.) (Paris).
PL	Patrologiae cursus completus. Serie latina, MIGNE, J.P. (ed.) (Paris).
RelSt	Religious studies (Cambridge)
RET	Revista Española de Teología (Madrid)
RFNS	Rivista di filosofia neo-scolastica (Milano)

RMÂL	Revue du moyen âge latin (Paris)
RSPHTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques (Paris)
RSR	Recherches de science religieuse (Strasbourg)
RthAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale (Louvain)
Rthom	Revue thomiste (Paris)
SacDoc	Sacra Doctrina (Bologna)
SC	Sources chrétiennes (Paris)
ScrTh	Scripta theologica (Pamplona)
ScC	Scuola cattolica (Milano)
ScEs	Science et esprit (Bruges)
*SdC	Sapienza della Croce (Roma)
SJTh	Scottish journal of theology (Edinburgh)
StPat	Studia Patavina (Padova)
Suppl.	Le Supplément: revue d'éthique et de théologie morale (Paris)
SvTK	Svensk teologisk kvartalskrift (Lund, Stockholm)
Thom.	Thomist (Washington, D.C.)
TS	Theological Studies (Woodstock, Md.)
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen)

# LA CUESTIÓN DEL «SUFRIMIENTO» DE DIOS

## Una aproximación al pensamiento teológico contemporáneo

### CAPÍTULO I PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

El problema del «sufrimiento de Dios» ha recibido, desde hace un tiempo relativamente reciente, una mayor atención en el ámbito teológico. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX se han publicado numerosos estudios sobre esta cuestión. Pueden señalarse, a título de ejemplo, *Teología del dolor de Dios*, de K. Kitamori<sup>1</sup>; *El Dios crucificado* de J. Moltmann<sup>2</sup>; *La souffrance de Dieu*, de F. Varillon<sup>3</sup>; *Dieu Souffre-t-il?*, de J. Galot<sup>4</sup>.

Diversos factores han contribuido al planteamiento de la cuestión. No todos los autores coinciden a la hora de señalarlos. Mientras algunos se refieren al contexto sociocultural actual, la noción bíblica de Dios y la filosofía contemporánea<sup>5</sup>, otros subrayan el amor de Dios, la Cruz de Cristo, el problema del sufrimiento humano y la visión actual del mundo<sup>6</sup>.

Las cuestiones teológicas implicadas en el «sufrimiento de Dios» son también variadas. Detrás de un discurso teológico que procure hablar de un Dios que «sufre» existe una serie de postulados más o menos explícitos. El modo de concebir dichos fundamentos llevará a una u otra postura. De la precisión de aquellos dependerá la consistencia de ésta<sup>7</sup>.

El objetivo del primer apartado es analizar brevemente los diversos factores que han contribuido al surgimiento de la cuestión del «sufrimiento de Dios», así como enumerar algunas de las cuestiones teológicas implicadas.

## 1. PLANTEAMIENTO HISTÓRICO DE LA CUESTIÓN EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO

### 1.2. El contexto contemporáneo

El primer motivo o factor que cuestiona la impassibilidad divina es el contexto contemporáneo. 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 guerras mundiales, especialmente la segunda, con las bombas atómicas y 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<sup>8</sup>. T. Weinandy recoge unas palabras de Brasnett, uno de los primeros autores en tratar la cuestión, escritas en 1928:

«Los hombres sienten, y probablemente sentirán de modo creciente, que un Dios impassible, exento del dolor o del sufrimiento, es un Dios de poco valor para una humanidad que sufre»<sup>9</sup>.

En este sentido, Auschwitz ha llegado a ser la experiencia interpretativa que ha permitido un increíble crecimiento y aceptación del *dogma* de la pasibilidad divina<sup>10</sup>. «Ningún otro evento ha impactado tanto en la concepción contemporánea de Dios, especialmente en lo que se refiere a su pasibilidad»<sup>11</sup>.

#### 1.2.1. La noción bíblica de Dios

La experiencia contemporánea del sufrimiento, que exigiría un Dios pasible parece encontrar apoyo en la revelación bíblica de Dios. En efecto, «en la cuestión de un Dios pasible que sufre, la experiencia de los hombres y las mujeres contemporáneos y la revelación de la Biblia parece ser sustancialmente la misma»<sup>12</sup>.

Algunos autores señalan que el «sufrimiento» de Dios es una cuestión que hunde sus raíces fundamentalmente en el Antiguo Testamento<sup>13</sup>. La revelación contenida en dicha parte de la Biblia presenta a un Dios vivo y personal que actúa en el tiempo y en la historia y, de acuerdo con esto, los hombres pueden experimentar su presencia.

Yahvé está íntimamente involucrado en los asuntos del pueblo judío. Dios se revela a Sí mismo como un Dios compasivo, y sobre todo como un Dios que ama fielmente (*hesed*)<sup>14</sup>.

Precisamente es la realidad del amor de Dios el fundamento para hablar de su sufrimiento. La mayoría de los autores coinciden en esto<sup>15</sup>. Pero el sufrimiento de Dios –radicalmente distinto al sufrimiento propio de la condición humana– no es impuesto, sino voluntariamente asumido por amor<sup>16</sup>.

La revelación de Dios contenida en el Nuevo Testamento tiene como centro el misterio pascual del Hijo de Dios. Los partidarios de la pasibilidad divina encuentran en la Encarnación y en la Cruz una confirmación de su postura. En efecto, estos dos acontecimientos manifiestan máximamente el amor de Dios y son, de algún modo, expresión de la *reacción* de Dios frente al pecado.

La mayoría de los autores establecen tres niveles desde los que se puede hablar de la pasibilidad divina a partir de la Encarnación y de la cruz: Dios en sí mismo, el Hijo de Dios en cuanto hombre y la relación Padre-Hijo. Como ejemplo del primer nivel a partir del cual se puede hablar de la pasibilidad divina los autores suelen referirse al pasaje de *Jn* 3, 16: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito». Así la Encarnación es el supremo paradigma del padecimiento divino y del amor de Dios hacia la humanidad<sup>17</sup>. Y como culmen de la Encarnación, la cruz: «Dios sufre en la cruz en *unidad* con la persona de Cristo; Dios sufre *eternamente* en la cruz; Dios es más *Divino* en el sufrimiento de la cruz»<sup>18</sup>.

### 1.3. Revelación de Dios y filosofía

#### a) *La impasibilidad de Dios en la filosofía griega*

T. Weinandy observa que todos los teólogos que sostienen la noción de la pasibilidad divina coinciden en señalar la influencia decisiva de la filosofía griega en la formulación de la impasibilidad divina. Los Padres de la Iglesia habrían aceptado demasiado acriticamente la filosofía griega que presentaba a Dios como inmutable e impasible. De este modo se habría distorsionado el Dios de la revelación bíblica, que es el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, cuyo verdadero rostro se estaría conociendo ahora. «Los estudios de teología bíblica hablan del sufrimiento de Dios, no como de un simple episodio en la relación de Dios con los hombres, sino más bien de “un elemento constitutivo de la acción divina, de un verdadero *theologoumenon*”»<sup>19</sup>.

b) *El pensamiento hegeliano*

Los autores que señalan a Hegel como uno de los pensadores más influyentes en la fundamentación de la cuestión del sufrimiento de Dios son varios<sup>20</sup>. En efecto, de acuerdo con 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. 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”»<sup>21</sup>.

Dicho proceso es –al mismo tiempo– un proceso de naturaleza lógico-espiritual e histórico. 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<sup>22</sup>.

Zoffoli ha criticado el pensamiento de Hegel, con particular atención a la cuestión del sufrimiento de Dios. No excluye, por principio, un uso prudente de la filosofía de Hegel. Sin embargo, realiza una importante crítica sobre la atribución que Hegel hace a Dios de nociones como las de distinción, relación, procesión. «En lugar de referir todo estos conceptos, como debería haber hecho, a la realidad de las tres divinas personas, los ha referido a la misma naturaleza o unidad divina, comprometiendo así el principio de identidad, cosa que por otra parte ya hace su dialéctica, que pretende (...) explicar el devenir con la contradicción del ser»<sup>23</sup>.

El intento de presentar a la Santísima Trinidad íntimamente comprometida en el acontecimiento de la cruz, constituye «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: un Dios que sufre, afectado en su mismo “corazón” por las consecuencias del mal y del pecado es un Dios que salva y libera»<sup>24</sup>. Este marco de referencia es el que abre camino a una visión trinitaria de la cruz con relación al sufrimiento de Dios.

En el ámbito de la teología protestante destacan J. Moltmann y E. Jünger como exponentes de ese esfuerzo. En el ámbito católico puede señalarse la obra de H.U. von Balthasar<sup>25</sup>.

## 2. 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 que subyacen a su formulación. Los diversos autores que han analizado la cuestión de uno u otro modo se aproximan a estas cuestiones teológicas implicadas.

### 2.1. El axioma de la «a-patheia» divina

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. En efecto, los dioses deben estar por encima de las diversas vicisitudes que afectan a los hombres. La impassibilidad es «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»<sup>26</sup>.

Una vez completada la Revelación que Dios ha hecho de sí mismo en Jesucristo, «corresponderá a la fe cristiana comprender gradualmente todo su contenido en el transcurso de los siglos»<sup>27</sup>. La teología cumple en esta tarea un papel importante. En su empeño por profundizar en el conocimiento del misterio de Dios, la teología cristiana se verá obligada a hacer afirmaciones paradójicas<sup>28</sup>.

En efecto, de una parte se asume de modo mayoritario el axioma de la apatheia divina, asumiéndolo dentro del propio discurso teológico. De otra, se observa un esfuerzo por ser fieles al Dios bíblico revelado por Jesucristo. En la teología patristica –salvo algunas excepciones– la cuestión de la impassibilidad se resuelve por medio de afirmaciones paradójicas, como «el Impasible padece, *Deus mortuus-Deus crucifixus*»<sup>29</sup>. En la teología medieval, la prevalencia de la escolástica habría bloqueado –según Del Cura– la yuxtaposición de afirmaciones o incluso habría llevado a la preferencia del axioma de la impassibilidad, a costa de oscurecer o dificultar el significado de la cruz para la comprensión de Dios<sup>30</sup>.

En cuanto a 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 impassibilidad 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, el suyo es un “sufrimiento divino”, que va unido con un amor y una libertad “divinas”»<sup>31</sup>.

Cavalcoli reconoce que las palabras «impasible», «impasibilidad» pueden prestarse a confusión, especialmente si son consideradas en su significado corriente. También llama la atención sobre una de las causas del poco uso de estos términos. En efecto, pareciera que de este modo sería más fácil la comprensión del «Dios bíblico». En definitiva, para el autor italiano, aún cuando pueda utilizarse otra palabra, el concepto debe permanecer y debe ser clara su conexión con la inmutabilidad divina<sup>32</sup>. En cualquier caso, es preciso reconocer la limitación del lenguaje humano para referirse al misterio de Dios y la necesidad de una constante purificación de ese lenguaje.

## 2.2. De la cruz de Cristo al seno de la Trinidad

La dimensión trinitaria marca decisivamente la reflexión actual acerca del sufrimiento de Dios. Los esfuerzos por presentar las implicaciones del sufrimiento 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, habrá de atribuirse al Logos divino hecho hombre en virtud de la “communicatio idiomatum”, se podrá ir más allá sosteniendo que este sufrimiento del Hijo de Dios afecta a la realidad interna de la misma vida divina y, más en concreto, a su relación con el Padre?»<sup>33</sup>.

En la elaboración del dogma cristiano se han observado diferentes posturas. En la época patristica tuvieron lugar algunas expresiones audaces. Por ejemplo: «Confesamos que uno de la Trinidad ha sido crucificado según la carne, y rechazamos al mismo tiempo como una blasfemia la idea de que la divinidad es pasible» o también «*unus de Trinitate passus est*»<sup>34</sup>. A pesar de la fuerza que contienen este tipo de expresiones, no logran superar el «lenguaje yuxtapositivo de la impassibilidad esencial de Dios, por una parte, y del sufrimiento verdadero del Logos divino en cuanto hecho carne, por otra»<sup>35</sup>.

A partir de la Reforma luterana y la teología de la Cruz la cuestión del sufrimiento de Dios tomó nuevos impulsos. Un papel no menos importante ha desempeñado el idealismo alemán y las cristologías kenóticas del siglo XIX<sup>36</sup>. El discurso actual sobre el sufrimiento de Dios tiene una característica propia. «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»<sup>37</sup>.

Las diferencias entre los diversos autores contemporáneos surgen cuando se trata de exponer con precisión dichas implicaciones trinitarias. En definitiva, por lo que se refiere a la Pasión del Hijo, cabe distinguir la verdad cristológica y las consecuencias trinitarias de la misma. La verdad cristológica es que el sujeto de la cruz es el Hijo de Dios. «Las diferencias empiezan (...) cuando se da preferencia bien a la dimensión de ruptura en la relación Padre-Hijo a causa de la identificación de éste con los pecadores, bien a la permanencia de una comunión inamisible en medio de la soledad y del abandono que el Hijo experimenta»<sup>38</sup>.

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 el patripasianismo, herejía que afirmaba la pasión del Padre como consecuencia de una identidad de persona entre el Padre y el Hijo. Sin embargo, la teología contemporánea es consciente de este extremo. Las diversas posturas actuales sobre el dolor de Dios presuponen y acentúan la distinción real de las Personas divinas<sup>39</sup>.

El sufrimiento del Hijo tendría una correspondencia en la Persona del Padre. «Hay también un dolor, un sufrimiento, una piedad, una pasión del Padre, una “pérdida” del Hijo en el acontecimiento de la cruz. En la compasión del Padre por el género humano surge la iniciativa de enviar a su propio Hijo y de entregarlo a los padecimientos de la cruz a favor nuestro. Un Padre así padece conjuntamente la suerte de su Hijo: está animado desde siempre, como dirá Orígenes, por una “pasión de caridad”»<sup>40</sup>.

Los autores católicos que tratan este aspecto de la cuestión son varios. Existen también diversos estudios que se aproximan al tema bajo análisis. Por ejemplo, E. Di Bonaventura<sup>41</sup> realizó un interesante estudio del texto de *Rm* 8, 32. Este autor señala que si bien no puede atribuirse al Padre el sufrimiento, sí existe un auténtico compromiso del Padre en la Pasión del Hijo. Dicho compromiso conduce a su vez

al descubrimiento de un verdadero corazón de padre que vive con toda la intensidad de su amor el sacrificio del Calvario, en el cual interviene mediante la donación de su propio Hijo<sup>42</sup>. También puede mencionarse a L.B. Guillon<sup>43</sup> quien realizó otra aproximación a la cuestión del dolor del Padre.

Aún cuando los acercamientos realizados por estos y otros autores, sin duda contribuyen a la cuestión del sufrimiento de Dios, será preciso fijar la atención en aquellos otros autores que de modo más expreso y directo se refieran al sufrimiento del Padre. Es el caso de J. Galot<sup>44</sup> cuya postura será analizada en el presente trabajo.

La consideración auténticamente trinitaria del acontecimiento de la cruz supone desarrollar de algún modo la participación de la tercera persona de la Trinidad. Sin duda «esta dimensión pneumatológica constituye el elemento más difícil de articular dentro del discurso sobre la pasibilidad divina»<sup>45</sup>. En efecto, la teología del Espíritu Santo «tropieza con dificultades especiales cuando intenta presentar la implicación del Espíritu en el acontecimiento de la cruz y expresar su participación personal en términos de sufrimiento, pasión o dolor del Espíritu Santo»<sup>46</sup>. Estas dificultades se suman a las ya señaladas en términos generales sobre el «sufrimiento» de Dios.

La fundamentación bíblica es escasa. Los textos que contienen una referencia que podría considerarse explícita son *Jn* 19, 30: «inclinando la cabeza entregó el espíritu» y *Hb* 9, 14: «la sangre de Cristo que por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios». No obstante, los autores que se proponen exponer con coherencia la cuestión del sufrimiento de Dios<sup>47</sup> consideran esta dimensión pneumatológica. Algunos autores citan el estudio realizado por A. Vanhoye, a partir del cual podría profundizarse la cuestión<sup>48</sup>.

Al igual que en el caso de la *pasión del Padre*, será preciso, valorando adecuadamente este tipo de análisis, centrar la atención en aquellos autores que se enfrenten de modo más directo con la cuestión. Como ejemplo de autores que hablan expresamente de la pasión de la tercera persona de la Trinidad puede mencionarse la postura de B. Forte que se analizara mas adelante.

### 2.3. Historia e inmanencia en el sufrimiento de Dios

La 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 o de distinción. La Trinidad inmanente es más que la Trinidad económica. La Trinidad económica no equivale por tanto a la Trinidad inmanente. Esta formulación se apoya en el presupuesto de que la manifestación que Dios ha hecho de sí mismo en el tiempo y en la historia de los hombres no agota la posibilidad que Dios tiene de manifestarse. Dios por ser quien es, si quisiera podría manifestarse de un modo diverso a la Creación y a la Encarnación que conocemos.

La fórmula elaborada por K. Rahner en esta cuestión ha tenido una notable difusión. El teólogo alemán afirma que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa»<sup>49</sup>. La primera parte del axioma contiene una afirmación totalmente justificada y necesaria. La segunda parte de la frase no ha tenido una aceptación pacífica.

Congar 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»<sup>50</sup>.

Aún 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. Debería haber «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, nada podríamos decir de la Trinidad inmanente»<sup>51</sup>. En el fondo de estas consideraciones late la necesidad de comprender adecuadamente la trascendencia y la inmanencia de Dios y una igualmente adecuada relación entre ambas. Se encuentra en juego la noción misma de Dios.

#### 2.4. Sufrimiento de Dios y problema del mal

La última cuestión implicada en el discurso sobre el «sufrimiento» de Dios está relacionada con la respuesta que pueda darse al hombre concreto que sufre y que espera la liberación del mal. Las consecuen-

cias de un sufrimiento que alcanza al mismo Dios no son pacíficamente aceptadas. Así mientras algunos, como D. Bonhoeffer señalan que precisamente un Dios que sufre es un Dios capaz de ayudar<sup>52</sup>, otros observan que si Dios sufre ya no queda esperanza al hombre de ser liberado del mal y del dolor<sup>53</sup>.

El hombre y la mujer que sufren esperan ser salvados, es decir liberados del mal y del dolor<sup>54</sup>. Ahora bien, si Dios mismo sufre, ¿cómo puede liberar del mal y del dolor? 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.

## CAPITULO II UN DIOS QUE «SUFRE»

Presentadas las cuestiones preliminares corresponde iniciar el análisis de las diversas posturas sobre la cuestión del sufrimiento de Dios. En este capítulo se prestará atención a los autores que se inclinan por la existencia de un cierto sufrimiento en Dios.

### 1. FRANÇOIS VARILLON

#### 1.1. *Spontanéité et Bible*

La cuestión del «sufrimiento» de Dios genera espontáneamente una reacción: ¿es posible que el mismo Dios sufra? El autor subraya la palabra «GOZO: gozo eterno de Dios, gozo esperanzado de los hombres. Esta palabra es esencial para mi fe»<sup>55</sup>.

Varillon, analiza dos imágenes utilizadas para referirse a Dios: Dios es Impasible y Dios es Amor. A primera vista pueden parecer imágenes contradictorias. Sin embargo, el autor destaca la importancia de distinguir. Con respecto a la primera imagen dice: «Impasible, esto quiere decir insensible, por lo tanto indiferente, si nosotros ignoramos o rechazamos el sutil juego de los *distinguo*, los cuales permiten por un lado, matizar la idea o el concepto, dejando intacta la imagen y su poder dinámico»<sup>56</sup>.

No obstante el esfuerzo por distinguir, pareciera que la contraposición sigue presente. La imagen de un Ser al cual nada puede afectar

se yuxtapone a la realidad histórica de Cristo que ha sufrido y muerto en la cruz. El autor acude, entonces, a una imagen para referirse a Dios: «me gusta comparar al ser Infinito con un arpa eólica, que el menor soplo de gozo y de dolor humano agita y hace vibrar». Para destacar la importancia que esta imagen tiene en su pensamiento, agrega: «Yo no quisiera, con motivo del paso a la reflexión, tener que sacrificar esta imagen»<sup>57</sup>.

El análisis de los relatos de la Creación y del primer pecado contenidos en Génesis da pie a Varillon para iniciar el estudio de la Biblia. El autor considera que dichos pasajes ofrecen la imagen de un Dios que sufre<sup>58</sup>. Luego, se refiere a la diversa lectura que de la Biblia hacen las tradiciones judía y cristiana. En algunos aspectos dichas tradiciones son diferentes<sup>59</sup>, mientras que en otros, coinciden. Por ejemplo, en la visión de un *Dieu pathétique*<sup>60</sup>. Varillon estudia también las palabras *hesed* y *rahamim* utilizadas por el hagiógrafo para expresar la profundidad inabarcable del amor de Dios por el hombre. Sin embargo, el punto principal del capítulo es la relación Padre-Hijo-Espíritu Santo

Los hombres conocemos a Dios, en buena medida, por la revelación que Él mismo ha hecho en Jesucristo. Con relación al sufrimiento de Dios, Varillon destaca algunos textos que expresan la unión entre Padre e Hijo y la reacción del Señor frente a quienes sufren<sup>61</sup>. Se detiene particularmente en dos relatos<sup>62</sup>.

Este término, traducido habitualmente por «tener compasión» «no se refiere a una emoción sentida superficialmente, sino más bien a la conmoción del ser en su profundidad. La voz de la sangre»<sup>63</sup>. Jesucristo siente compasión especialmente con relación a los estragos que causa el pecado en el hombre. En el momento culminante de su existencia terrena, Cristo manifiesta ese amor tan grande entregando su vida. Varillon considera que el Hijo da su vida, porque recibe del Padre ese don<sup>64</sup>. Tanto S. Pablo (Rm 8,32) como S. Juan (Jn 3,16) entienden esta entrega «como un grito fulgurante en el corazón de la Trinidad. Porque la “misericordia no es un leve inclinación hacia lo que uno más quiere, es una pasión”. En el doble sentido de la palabra»<sup>65</sup>.

El autor destaca aquí una idea clave en su pensamiento. Las palabras de Jesús en la cruz, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» son interpretadas por Varillon como expresión del más cruel sufrimiento. Aquel que se vive en soledad. El Hijo no sabe que el Padre sufre con Él. Jesús sufre solo. El vínculo de unión es el Espíritu Santo<sup>66</sup>.

## 1.2. *Réflexion*

El primer punto analizado por el autor es la relación entre amor y sufrimiento. Según Varillon el amor *de-termina* pero sin incluir un término. Con Nédoncelle, dice que la determinación del amor es la de ser el amo de las determinaciones<sup>67</sup>. El sufrimiento se presenta cuando el amor renuncia al uso de la fuerza y se expone al rechazo. El hombre y la mujer sufren de un modo desconocido por Dios: el de ser insuficientemente amados. En cambio, «si Dios sufre, es de amar demasiado (todos los místicos privilegian el uso de la palabra *exceso*)»<sup>68</sup>.

El recurso a la impasibilidad divina es uno de los modos de negar el sufrimiento en Dios. Este método suele recibir una crítica: se trata de un modo negativo de referirse a Dios. Es el caso de Claude Bruaire, cuya opinión recoge y critica Varillon. Según Bruaire, el conocimiento requiere alguna determinación. De lo contrario, se cae en la confusión. «Así pues, ninguna precisión, ninguna determinación es posible sin relación. (...) Pero el absoluto impide toda relación. Mejor, él es la prohibición misma. Así el absoluto, o Dios (...) no designa, sino lo puramente incognoscible»<sup>69</sup>.

La crítica de Varillon comienza con la afirmación de una noción lógica. Si se reconoce la existencia de Dios, Éste debe ser el Absoluto. Si no la solución que queda es el ateísmo<sup>70</sup>. En segundo lugar, afirma que Dios no está limitado por nada. Otra solución sería caer en la contradicción: «Él [Dios] arranca eternamente a la nada, llenando de positividad la indeterminación pre-original. Él es Decisión de amor. De amor indivisiblemente creador, encarnado, crucificado. Decisión que es su mismo acto de existir: el *acto puro*, o el *ser*, de la gran Escolástica»<sup>71</sup>.

El punto clave del capítulo es la reflexión de Varillon sobre la Trinidad y la Cruz y el sufrimiento en comunión. El dolor de Jesús no sólo se compone del sufrimiento físico. Ha llegado también al fondo del dolor de los hombres, abrazando en la cruz la soledad que el pecado trajo a estos. Además, el Señor, no sabe —en opinión de Varillon— que el Padre comparte su sufrimiento. Es el aspecto abismal de la kénosis.

Sin embargo, el sufrimiento que el Padre comparte, es el más profundo de todos los sufrimientos: la soledad del Hijo. Éste no es consciente de la *participación* del Padre. Y el amor del Padre, que de un modo misterioso le lleva a no intervenir, llega al máximo de su poder, es el *Todo-poderoso*<sup>72</sup>.

El elemento fundamental de la comunión es presentado ahora por Varillon: «¿Podemos pensar nosotros (...) que cada una de las personas divinas sufre en el Calvario con un sufrimiento no transfigurado por la comunión? Sufrir en comunión, esto es algo totalmente distinto a sufrir en soledad. Las Tres, si ellas sufren, sufren en comunión. Ahora bien, Una de las Tres, el Hijo, sufre en soledad. Por lo tanto, cerca de él, en él, el Padre y el Espíritu»<sup>73</sup>.

Al final del capítulo, se presenta una reflexión a modo de conclusión. Cuatro son las nociones que el autor utiliza para hablar de Dios: «Dios es eterna Decisión de amar, entonces de hablar y de pedir, de forma que es posible que también sea de sufrir»<sup>74</sup>. Varillon reconoce los límites del conocimiento humano frente a Dios. Entiende que no puede sino entrever el misterio a través de las sombras de la analogía y da paso a la poesía.

### 1.3. *Poésie et Spiritualité*

Varillon recurre a la poesía al reconocer los límites del pensamiento humano frente al misterio de Dios. Se sirve de las reflexiones de Nicolás de Cusa para expresar el descubrimiento de dichos límites. La *coincidentia oppositorum* parece ser el instrumento que permite a la inteligencia buscar a Dios más allá del «muro de la coincidencia».

El término *rêverie* –ilusión, ensueño– da lugar al instante poético que es una relación armónica de dos contrarios. Cuando surge este instante el tiempo deja de correr. La horizontalidad lisa y llana de la duración, en la cual un acontecimiento sucede a otro, un sentimiento a otro, el gozo al dolor y el dolor al gozo, desaparece y todo resulta simultáneo. Se trata de un instante complejo. En él no hay una simultaneidad, sino numerosas simultaneidades verticalmente unificadas<sup>75</sup>.

Varillon recoge el análisis que G. Bachelard hace de un poema de Baudelaire como ejemplo de lo recién expuesto. El poema se titula *Recueillement*: «Regret souriant». Este «sonriente pesar» indicaría la esencia del instante poético, la unión de los contrarios<sup>76</sup>.

Apoyándose en el pasaje del Libro de los Salmos, 49, 5 («Pero es con la cítara como mejor se resuelven los enigmas»), Varillon cierra el capítulo *Poésie* con una referencia a la música. En ella también puede encontrarse la unión de los contrarios. Se sirve en esta ocasión del pensamiento de Mozart tal como lo presenta Jean-Victor Hocquard<sup>77</sup>. «Mozart, si se escucha con un corazón de niño, conduce más eficazmente a las fronteras de la móvil inmovilidad divina»<sup>78</sup>.

Varillon comenta la afirmación de Hocquard, y asigna un papel a la música en la comprensión del sufrimiento de Dios. «Descenso sin pesadez: la aproximación al misterio de Dios es aquí calificada de modo más espiritual que por las palabras demasiado generales de inmovilidad o movimiento. La milagrosa música da a “entender” como Dios, encarnándose, sigue siendo Dios, como puede sufrir sin que sea afectada su felicidad, como «la serenidad es más verdadera que la tristeza, porque ella no consiste simplemente en librar de dicha tristeza, sino en absorberla y consumarla»<sup>79</sup>.

El capítulo final del libro de Varillon se escribe desde la óptica de la teología mística y su contenido es la espontaneidad ingenuamente redescubierta. El autor considera la necesidad de ser como niños, así como la de rechazar todo infantilismo<sup>80</sup>. Después de hacer una nueva referencia a la trascendencia divina el autor se detiene a considerar el «sufrimiento» de Dios como paciencia. Si Dios ama infinitamente a sus criaturas y sufre de un modo misterioso, a la vez que ellas mismas sufren, puede surgir una pregunta: ¿por qué no interviene a fin de revertir esta situación? Varillon considera el tema de la paciencia como integrante del sufrimiento de Dios. De modo análogo, en el hombre y la mujer puede darse esta paciencia.

De una parte nada libera al hombre de la falta de progreso y de justicia que hay en el mundo, causa muchas veces de sufrimiento para sus iguales. En este sentido es necesaria –según Varillon– la paciencia en un doble aspecto: como coraje o reacción energética frente a la dificultad y como longanimidad frente a la duración del esfuerzo<sup>81</sup>.

De otra parte, el autor considera que la paciencia se degrada a sí misma cuando deja de estar animada por la impaciencia. La paciencia sana es una impaciencia que a la vez sostiene y domina. Esta impaciencia tiene una raíz espiritual. Por un lado, el amor que no quiere acomodarse a la increíble lentitud con que los hombres edificamos un mundo más humano. Por otro –y esta es la *raíz de la raíz*– se encuentra la impaciencia de Dios: «Cuando el amor es infinito, la impaciencia frente al mal lo es también; y no menos la paciencia»<sup>82</sup>.

Sin embargo, cuando el mal arceja y despliega toda su violencia en las formas más brutales, muchos se preguntan por que Dios tiene tanta paciencia. Ese mal es un motivo de escándalo y de incredulidad. Varillon explica cual es la intervención de Dios en muchos de estos casos: «¡Si se supiera cuan viva es, al contrario, la impaciencia de Dios! Para dominarla hace falta nada menos que la infinitud del amor. Si fuera posible imaginarse los grados del amor divino, podría

decirse que un amor menor urge a nuestro Padre a intervenir, y que un amor más fuerte aún le persuade de desaparecer en el silencio y la ausencia»<sup>83</sup>.

## 2. DOMINIQUE GONNET

Dominique Gonnet<sup>84</sup> se fundamenta en la obra de François Varillon, *La souffrance de Dieu*. La intuición de Varillon está claramente enraizada en su oración. Gonnet se pregunta si la conclusión a la que llega Varillon resiste el análisis teológico. La obra del teólogo belga se compone de varias partes. La posibilidad del conocimiento de Dios es abordada en primer lugar. Gonnet se ocupa luego de la cuestión de los antropomorfismos y de la revelación que Dios mismo ha hecho de Sí en Cristo crucificado. A partir de la doctrina paulina sobre el *anonadamiento* del Verbo, el autor formula su posición sobre la auto-limitación de lo divino.

### 2.1. La Cruz como acontecimiento en Dios

El punto clave del pensamiento de Gonnet sobre el «sufrimiento» de Dios está en la lectura que hace el autor del acontecimiento de la Cruz. Para enraizar la Pasión de Cristo en Dios mismo es preciso partir, según el autor belga, de la Sagrada Escritura. En efecto, ¿no sería a partir de los textos sagrados como puede hablarse de un sufrimiento del Padre que entrega y abandona al Hijo?<sup>85</sup>

Gonnet reconoce que los Libros Sagrados se expresan de un modo que da a entender la totalidad del don de Dios. Así, se haría notar que el Padre está implicado en la Pasión tanto como el Hijo. Pero es aquí donde surge 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?: «*Para nosotros, la distancia no es entre el Padre impassible y el Hijo que sufre en su humanidad, sino entre el dolor del Padre y el amor del Hijo*. Esta distancia cobra sentido en la elección del anonadamiento y el “alejamiento” que este implica. Esta toma de distancia tiende al regreso del Hijo hacia el Padre, pero no se verifica totalmente sino en el momento de la muerte»<sup>86</sup>.

Sería la muerte de Cristo en la Cruz la que permitiría a Dios alcanzar su perfección trinitaria. Toda vez que es en aquel momento cuando se verificaría la condición que la haría posible. Sin embargo,

pareciera que 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* (Mc 14, 36). No obstante este hecho innegable, Gonnet recoge una cita con la que hace notar que la última palabra de Jesús no se dirige a Dios como Padre, sino a Dios como Creador. «“Todo parece como si en esta última hora *la experiencia de la filiación cede el lugar a la experiencia de la criatura*”»<sup>87</sup>.

Es aquí donde Gonnet acude a la reflexión elaborada por J. Moltmann, en cuanto al sufrimiento de Dios. Moltmann considera que la Cruz es de tal modo un acontecimiento trinitario que por él se realizan los últimos tiempos, la unión de lo divino y lo humano. «Si este encuentro es posible, es porque Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. El acontecimiento se esclarece por “el aspecto total y personal de la filiación de Jesús”»<sup>88</sup>.

En este sentido, Gonnet señala dos paradojas que resumen el pensamiento del teólogo luterano sobre este punto. La Cruz sería por un lado un acontecimiento particular que adquiere un alcance universal, ya que concierne a toda criatura; por otro implica una distancia impensable en Dios, unida a la proximidad de las personas. El atractivo del pensamiento del autor luterano está, para Gonnet, en la relación que establece entre la Cruz y la Creación. «El interés de la posición de Moltmann está en centrar la atención en el acontecimiento de la cruz como culminación de la Creación, como acceso de todos los hombres a la vida divina, y como revelación auténtica de Dios»<sup>89</sup>.

## 2.2. La «distensión radical»

El autor belga pone rápidamente la piedra fundamental sobre la que edificará su postura. La contradicción y la paradoja, ¿no deberían ser las condiciones de toda manifestación divina y de todo descubrimiento sobre Dios? Si no fuera así, hablar de la unidad divina resulta imposible y atribuir a Dios el sufrimiento no tendría sentido<sup>90</sup>.

La experiencia del sufrimiento y de la muerte, por muy negativas que sean, se transforman tanto para el hombre como para Dios, en Jesucristo, en la razón de vivir en verdad. El absoluto de Dios pasa a ser el fundamento de lo contingente en el hombre: «es en el absoluto que se da, para el hombre, la “recuperación del sentido” frente al surgimiento del absurdo. Porque el absoluto nos pone como teniendo proporción con él —desde la experiencia del sufrimiento y de la muerte— cuando él existe sin ninguna proporción con relación a nosotros;

porque él se compromete con el hombre en una relación necesaria, siendo él mismo total gratuidad»<sup>91</sup>.

A continuación el autor estima que el uso del término «abajamiento» (*abaissement*) no es del todo preciso y puede llevar a confusión. «Si no hubiera más que el movimiento del abajamiento, Jesús viviría la condición humana como uno de nosotros; ahora bien, si en él se da la unión de dos naturalezas significa que en la Cruz él vive —en él y en Dios— la “distensión radical”»<sup>92</sup>.

El término «distensión» es el que permite a Gonnet mantener la articulación de las dos naturalezas en Jesucristo. De este modo ambas aparecen relacionadas en el acontecimiento de la Cruz. De no ser así, existe el riesgo de volver al antropomorfismo, que nos hace ver en Cristo la desesperación y el sufrimiento del hombre, con independencia de su naturaleza divina. En cambio, Dios realmente ha entrado en relación con el hombre, permaneciendo Él mismo como tal, a través de la distensión radical por la muerte<sup>93</sup>.

El autor belga insiste en la realidad de esta distensión radical por la muerte. Se trata de algo real tanto para Jesús como para Dios. En efecto, dicha distensión manifiesta el don de sí que es recíproco en las personas divinas<sup>94</sup>. «Aquello que ocurre en Dios se expresa adecuadamente en el acontecimiento histórico de la Cruz, sin que se confunda con él»<sup>95</sup>.

### 2.3. La Trinidad y la Cruz

Establecida la distensión radical por la muerte del Hijo en la Cruz, el autor se pregunta ahora cómo es posible esa distancia entre las personas divinas, sin que se resienta la unidad. François Varillon se ha referido a esta cuestión. Su respuesta se centra en el sufrimiento vivido en comunión<sup>96</sup>. Gonnet hace suyo este planteamiento y lo explica. Por un lado considera que la ignorancia de Jesús con relación al sufrimiento del Padre, forma parte de la renuncia o negación que él hace de sí mismo. Esa ignorancia es condición para vivir completamente la distensión radical.

El Espíritu Santo no es ajeno a lo que ocurre entre el Padre y el Hijo. Gonnet considera que desde el abismo sin fondo, vivido por Jesús, surge la confianza sin límites que expresa adecuadamente la naturaleza de las relaciones trinitarias. En efecto, la gratuidad tiene un garante que es el Espíritu Santo. Sin Él, la separación entre el Padre y el Hijo, sería la distensión absoluta<sup>97</sup>.

La distensión radical del sufrimiento y de la muerte sólo puede concebirse, para Gonnet, en la medida en que la libre comunicación que es Dios se mantiene durante la Pasión y muerte de Cristo. Esto es posible porque el Espíritu Santo, fruto de esa comunicación, es la unión entre el Padre y el Hijo y es el vínculo que los mantiene unidos. «Parte integrante de la distensión de las otras dos personas de la Trinidad, él experimenta de algún modo el sufrimiento de su separación, él que es la fuerza de su unidad. La “negación duplicada” no sería concebible teológicamente sin la tercera persona. Es ella la que hace posible la existencia de esta contradicción en Dios, de esta distinción en él mismo»<sup>98</sup>.

En opinión de Gonnet, este modo de presentar las relaciones de la Trinidad hace que el acontecimiento de la Cruz no sea algo exterior o accidental a Dios. La Cruz revela el núcleo de las relaciones divinas en su condición de distensión. «*El sufrimiento de Dios* adquiere sentido (...) a partir de la certeza de que *pertenece al movimiento de Dios en sí mismo*, de las Personas divinas entre ellas y de Dios con el mundo»<sup>99</sup>.

### 3. BRUNO FORTE

Bruno Forte<sup>100</sup> expresa su postura sobre la cuestión del sufrimiento de Dios en el libro *Trinidad como historia*, publicado en 1988. El autor se propone hacer más presente y operante el misterio de la Trinidad en la fe y en la vida de los cristianos. Los hombres y las mujeres conocen el misterio del Dios Uno y Trino a través de la revelación que Dios mismo ha hecho de Sí. En dicha manifestación ocupa un lugar central el acontecimiento pascual. Al exponer esta *historia*, se hace referencia al sufrimiento de Dios<sup>101</sup>.

#### 3.1. La historia del Padre y del Hijo

Forte procura acercarse a Dios Padre a partir de lo que de Él se revela en el acontecimiento pascual. Las referencias bíblicas son indispensables para este conocimiento. El Padre «es el que *entregó* al Hijo por amor al mundo (cfr. Jn 3, 16; Rom 8, 32; las fórmulas del “pasivo divino” como Mc 9, 31 par, etc.) (...). Por otra parte, el Padre toma la iniciativa en toda la historia de Jesús de Nazaret: él es el que lo envió (cfr. el tema de la misión del Hijo: Lc 4, 17-21; Jn 7, 28 s; 8,

29.42; Hech 3, 20; Rom 8, 3; Gal 4, 4; 1 Jn 4, 9. 10. 14; etc.); Jesús se refiere continuamente a él con la expresión densa e inaudita de *Abbá* (cfr. Mc. 14, 36; Rom 8, 15; Gal 4, 6)<sup>102</sup>.

El autor presenta a continuación abundantes textos en los que se aprecia la íntima relación de Jesús con el Padre. Forte hace alusión a una «pertenencia recíproca», «inmanencia mutua», «profundísima comunión» y «unidad perfecta»<sup>103</sup>. Luego señala que «esta unidad insondable aparece *sub contrario* en el grito de infinito dolor de la cruz: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15, 34; Mt 27, 46). El sufrimiento de la separación revela la intensidad de la comunión»<sup>104</sup>. El amor del Padre se manifiesta en la entrega del Hijo amado.

Si el Padre es quien entrega al Hijo, el Hijo es el entregado. «El acontecimiento de pascua revela la historia del Hijo; él es el que es *entregado* a la muerte por amor a los pecadores en obediencia al Padre (cfr. Gal 2, 20; Ef 5, 2; 5, 25; etc.); él es el que resucita (cfr. Mc 16, 6; Mt 27, 64; 28, 67; Lc 24, 6.34; 1 Tes 4, 14; etc.) y se manifiesta vivo a sus discípulos (cfr. Hech 1, 3), derramando sobre toda carne el Espíritu que ha recibido del Padre (cfr. Hech 2, 32 s; Jn 14, 16; 15, 26; etc.)»<sup>105</sup>.

Forte subraya con diversas referencias bíblicas cómo el Hijo existe para el Padre: Jesús viene a cumplir la voluntad del que le envió. «La relación inmediata, continua e irreplicable con el Padre, la conciencia filial, única y exclusiva, revelada especialmente en el misterio del *Abbá*, marcan toda su existencia, hasta la hora suprema de la cruz»<sup>106</sup>.

A partir de la revelación pascual, el autor da un paso hacia la historia eterna del amor. En efecto «la economía revela la inmanencia del misterio: el acontecimiento pascual es cifra, evocación densa de la vida divina que se ha revelado, pero sin resolverse, en la historia de la cruz y de la resurrección como historia del amor trinitario»<sup>107</sup>.

Forte indica que el amor del Padre es fontal, original, es el principio, la fuente y el origen de la vida divina. Toda vez que el Padre es inengendrado y no tiene origen de nadie, es capaz de amar de modo absolutamente libre y gratuito<sup>108</sup>. El amor del Padre no es un amor egoísta sino un amor fecundo<sup>109</sup>. «Amando, Dios se distingue: es amante y amado, Padre e Hijo según el lenguaje de la fe cristiana, en la insondable unidad esencial del amor, en la imborrable distinción de Aquel que amando engendra y de Aquel que es engendrado en el amor»<sup>110</sup>.

El autor contempla ahora la generosidad en esta historia del amor eterno. La generosidad del amor de Dios se manifiesta en «su salir de

sí mismo para dirigirse al otro y volver a sí en la comunión del amor». En este salir de sí mismo Forte parece ver un cierto tipo de «alienación» que estaría en el corazón de la Trinidad. «Dios se aliena de sí para existir en el otro amado y volver a sí; esta “alienación” eterna, este “despojo” eterno del amor fontal que deja eternamente sitio al amor engendrado, es la *kénosis* eterna del amor, de la que la entrega trinitaria de la cruz es el signo *per speculum in aenigmate* (1 Cor 13, 12)»<sup>111</sup>.

El amor del Padre está también en el origen del Espíritu Santo. El amor eterno del Padre sobreabunda. Se trata de un Amor que engendra al Amado, pero que –de algún modo– no se detiene ahí, sino que continúa amando. De esta manera, sería el origen del que Forte llama el Tercero en el amor, el Espíritu<sup>112</sup>.

El Hijo procede del Padre pero el Padre no procede del Hijo. En este sentido, el autor recoge la enseñanza del Concilio XI de Toledo, según la cual «el Hijo es Dios del Padre, el Padre es Dios pero no del Hijo. Él es el Padre del Hijo, pero no es Dios procedente del Hijo, mientras que éste es Hijo del Padre y Dios procedente del Padre»<sup>113</sup>.

Forte señala una posible consecuencia de esta verdad en el seno de la Trinidad. «Por consiguiente, lo que caracteriza al Hijo puede ser captado en su “nacer de otro”, en la *filiación*: si en el Padre reside la fontalidad del amor, en el Hijo reside la receptividad del amor. El Hijo es acogida pura, eterna obediencia de amor»<sup>114</sup>.

El autor desarrolla esta idea indicando la presencia de la distinción y la unidad en el Amor, elementos claves para una comprensión del sufrimiento de Dios. En efecto, «el eterno Amante se distingue del eterno Amado, procediendo de él por la plenitud desbordante de su Amor; el Hijo es (...) Aquél sobre quien reposa el movimiento de la generosidad infinita del Amor fontal (...) el Amor fontal es fuente del Amor acogedor, en la unidad insondable del amor eterno»<sup>115</sup>.

Se daría, entonces, un proceso por el cual el Padre, como Amor fontal da origen al Hijo, como Amor receptivo. Dicho proceso recibe –según Forte– el nombre de *generación*. El autor señala a continuación que «en virtud de este proceso, de esta historia eterna del Amor, el Hijo existe en su pura receptividad, en la divina “pobreza” de su acoger, aquel en quien el Padre se comunica plenamente y se expresa, la plena expresión y comunicación del Padre (...). Esta historia intratrinitaria es la raíz inmanente de la revelación que el Padre hace de sí mismo a los hombres a través del Hijo, y por tanto de la misión del Hijo»<sup>116</sup>.

Pareciera que existe una cierta semejanza entre lo que caracteriza al Hijo, su infinita receptividad, y lo que hace posible la revelación de

Dios, que ha comenzado con la creación y se manifiesta plenamente en la redención. «Sólo la infinita receptividad del Hijo (...) consiente la acogida del puro don del ser (creación del mundo) y del existir plenamente en el amor, que es la vida nueva de la gracia»<sup>117</sup>.

### 3.2. El Amor como distinción y unidad fundamento del sufrimiento de Dios

El autor había señalado antes los dos aspectos presentes en el eterno proceso del amor: distinción y unidad. «El amor eterno es *distinción*: el Amante no es el Amado; el Padre no es el Hijo. Sin esta alteridad el amor divino sería soledad de egoísmo infinito»<sup>118</sup>.

Forte observa la necesidad de mantener esta distinción en orden a respetar la realidad de la Trinidad. Subraya luego la auténtica consistencia infinita que tiene la receptividad del amor en Dios<sup>119</sup>. «Aceptar el amor no es menos personalizante que dar el amor; dejarse amar es amor, no menos que amar... ¡También el recibir es divino! Esta autolimitación del amor en su interior (...) es necesaria para la verdad del amor»<sup>120</sup>.

El autor señala que es esta alteridad divina la que hace posible la alteridad creada, la alteridad entre Dios y su criatura y aún la «alteridad dolorosa» ante la posibilidad del rechazo del amor. En efecto, dicha «alteridad dolorosa» tiene en la vida trinitaria «el reflejo de sufrimiento de amor»<sup>121</sup>. Más aún, si en la alteridad divina, el Hijo es siempre acogida del Amor y en esta acogida, gozo, no ocurre lo mismo en la alteridad de Dios con la criatura.

«Es propio de la infinitud del amor divino llegar hasta aceptar la posibilidad del no-amor del otro. Pero este posible no-amor, convertido en realidad en el drama del pecado, no deja indiferente al que ama: el Amante se deja marcar profundamente por el otro, en la alteridad del Amado, raíz intratrinitaria de toda otra alteridad. El amor se hace vulnerable: *sine dolore non vivitur in amore* (Tomás de Kempis). El dolor y el amor se pertenecen mutuamente en el juego de la libertad»<sup>122</sup>.

Forte precisa la naturaleza de este sufrimiento de Dios. Citando a W. Kasper señala que «*amor y sufrimiento se corresponden*. Pero el sufrimiento del amor no es una afección pasiva, sino un dejarse-afectar activo. Siendo Dios amor, puede padecer y manifestar así su divinidad»<sup>123</sup>. El autor precisa a continuación que este sufrimiento no es ni limitación, ni sufrimiento pasivo sino que, al contrario, manifiesta la plenitud del ser en el amor.

El siguiente paso es establecer la relación existente entre esta posibilidad y la realidad del sufrimiento de Dios que tiene su manifestación en la cruz del Hijo de Dios. La cruz es el signo de la vulnerabilidad libre del amor eterno<sup>124</sup>. En efecto, «la historia de la pasión, como historia de la entrega que el Unigénito hace de sí mismo y que el Padre hace de él, abandonándolo a la muerte por amor a los pecadores es la revelación del misterio del sufrimiento de Dios»<sup>125</sup>.

En este contexto, Forte vuelve a la noción de alteridad y observa que «la condición intradivina de esta posibilidad de sufrir es la alteridad entre el Padre y el Hijo, expresión de la sobreabundancia infinita y de la fecundidad radical del amor eterno»<sup>126</sup>.

Consciente de estar tratando del Dios Uno y Trino, el autor se refiere al sufrimiento de Dios en un contexto trinitario. En efecto, señala que dicho sufrimiento sólo es admisible trinitariamente. «Es el sufrimiento *en* Dios, el sufrimiento del Padre que ama y de su Unigénito, entregado al dolor y a la muerte por amor a los pecadores, el sufrimiento en la historia eterna del amor. En esta historia del amor que sufre –expresión de la infinita libertad divina en el amar– encuentra también su puesto el Espíritu, Paráclito del sufrimiento trinitario de Dios y por tanto del sufrimiento del mundo»<sup>127</sup>.

Forte explica brevemente el rol del Espíritu Santo, en el sufrimiento de Dios. Su posición se asemeja en parte a lo señalado por Varillon y recogido también por Gonnet. El Espíritu Santo es la comunión del Amante y del Amado y subraya que la distinción imborrable del amor no es separación. Más aún, es el Espíritu el que hace posible la unión de Dios, que es Amor, con sus criaturas que encuentran también el sufrimiento<sup>128</sup>.

«La *communis spiratio* del Padre y del Hijo indica que su distinción ha quedado asumida en la unidad más alta del amor que procede del Padre y que, descansando y reflejándose en el Hijo, vuelve a su origen sin origen. Por eso el Padre sigue siendo el principio, el Hijo la expresión y el Espíritu su vínculo personal en el movimiento del amor eterno»<sup>129</sup>.

Forte cierra la consideración del sufrimiento de Dios con la referencia a la unidad en Dios. La unidad se da sobre todo en un plano esencial –señala Forte– tal como es afirmado por el Concilio de Nicea, en el año 325, al confesar la consustancialidad del Hijo con relación al Padre. El fundamento bíblico de esta unidad es presentado por Forte con abundantes referencias escriturísticas, especialmente del Evangelio de San Juan<sup>130</sup>.

«Esta unidad insondable es el principio, el fundamento y el término de toda verdadera unidad en los cielos y en la tierra; no una unidad muerta, estática o indiferenciada, sino la unidad viva del movimiento eterno del amor divino, que se distingue y supera esta distinción en una dinamicidad sin descanso. *Amor est in via*: la unidad del amor es perenne peregrinación del amor, perenne fontalidad y acogida, salida y retorno (*exitus et reditus*), procedencia y venida, distinción y comunión»<sup>131</sup>.

El autor considera que un Dios sin esta unidad sería inconcebible. Al menos, el Dios Trinidad. El Amor fontal saldría de sí pero hacia una soledad intangible. El Amado no sería acogida de aquel Amor y, en definitiva no habría acceso al verdadero misterio del origen. Forte señala así la pobreza del subordinacionismo<sup>132</sup>.

El Espíritu Santo no sólo es el vínculo personal de unión entre el Padre y el Hijo sino que «indica la apertura del amor trinitario, la pura oblatividad del mismo; por eso mismo, en la economía, Dios sale siempre de sí en el Espíritu, tanto en los orígenes de la creación (...) como en los comienzos de la redención (...) o en el pleno cumplimiento de la misma (el Crucificado es resucitado por Dios “con poder según el Espíritu de santificación”: Rom 1, 4)»<sup>133</sup>.

#### 4. RANIERO CANTALAMESSA

El volumen titulado *La vida en el señorío de Cristo*<sup>134</sup> contiene un capítulo dedicado a la cuestión del sufrimiento de Dios. El marco de la obra es la Carta de San Pablo a los Romanos. Cantalamessa centra el planteamiento de la cuestión en la persona del Padre. La difusión del pensamiento de este autor así como las referencias en otras obras hacen oportuna la exposición.

##### 4.1. El sufrimiento de Dios

El autor comienza con una referencia a la filosofía griega y al escándalo que produjo la revelación bíblica al entrar en contacto con ella. Los filósofos griegos consideraban a Dios ajeno a las pasiones mientras que la Biblia contiene muchas expresiones que suponen la presencia de pasiones en Dios<sup>135</sup>.

Al igual que la mayoría de los autores<sup>136</sup>, Cantalamessa se refiere a Orígenes. Concretamente a como reconduce el debate a su verdadera

raíz: saber si se cree en un Dios amor o no. Para el autor italiano, sufrimiento y amor parecen más adecuados a Dios que la impasibilidad. Es aquí donde el autor expresa la siguiente idea: «Dios sufre “una pasión de amor”, es decir una pasión que procede del hecho que él ama y ama de verdad. La misma palabra “pasión” expresa, en nuestro lenguaje, una misteriosa trabazón entre dolor y amor: de hecho se utiliza tanto para indicar un gran amor arrebatador como para indicar un gran dolor»<sup>137</sup>.

Cantalamessa avanza un poco más en la expresión de esta idea, al considerar aplicable a Dios un pasaje de la *Imitación de Cristo* (III, 5): «no se vive en amor sin dolor». A partir de aquí se refiere a las notas del sufrimiento en Dios. Afirma en primer lugar el significado analógico de las palabras «sufrimiento» y «pasión». Tratándose de Dios, el sufrimiento es infinitamente libre y no sujeto a ninguna necesidad. Más aún, no destruye los demás atributos divinos sino que los confirma, aunque no se sepa cómo<sup>138</sup>.

El autor también afirma que una radical incapacidad para sufrir constituiría como una limitación en Dios y sería signo de falta de libertad. «Dios puede también, si quiere, sufrir, y, puesto que ama, lo quiere. La pasión de Dios es signo de una soberanía y poder infinitos, no menos que las demás perfecciones suyas»<sup>139</sup>.

#### 4.2. La compasión del Padre

Cantalamessa analiza ahora el texto de Romanos 8, 32: «Dios no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros». Se pregunta por la actitud del Padre ante la Pasión de su Hijo. Dios Padre ¿sólo «hace» sufrir o ve sufrir al Hijo? «Si está escrito que “contra un deseo, aflige a los hombres”, ¿qué se deberá decir de este Hijo que es el Hijo predilecto, todo amor y obediencia al Padre?»<sup>140</sup>.

Los exegetas suelen relacionar este texto de San Pablo con el pasaje de Génesis 22, 16 en el cual se relata el sacrificio de Abraham<sup>141</sup>. El autor observa que la liturgia hace esta lectura conjunta de los pasajes<sup>142</sup> y comenta: «Esto nos ayuda a hacernos una idea más exacta de la actitud del Padre en el misterio de la redención. Él no estaba ausente, en el cielo, mientras el Hijo iba hacia el Calvario, sino que, por el contrario, estaba con él (...). Padre e Hijo estaban, pues, juntos en la pasión, y el momento en que Jesús siente al Padre más lejano y grita: *¿Por qué me has abandonado?* es, en realidad, el momento en que el

Padre está más cerca de él (...) porque es el momento en que la voluntad humana del Hijo está más unida a su voluntad divina»<sup>143</sup>.

De este modo, el autor quiere transmitir la compasión del Padre. Es el Padre no sólo el que recibe el sacrificio del Hijo, sino quien «hace» el sacrificio de darnos a su Hijo<sup>144</sup>.

Cantalamesa busca a continuación, las causas del *olvido* del sufrimiento de Dios. Considera en primer lugar que en la antigua teología de la Iglesia se hablaba con sencillez del sufrimiento de Dios en Cristo. El autor cita como ejemplo a Tertuliano: «Si el Hijo ha padecido, el Padre ha compadecido», «¿Cómo habría de padecer el Hijo, sin que el Padre compadeciese?»<sup>145</sup>.

En segundo lugar hace notar cómo el surgimiento del patripasianismo altera esta situación. En efecto, esta herejía afirmaba la pasión del Padre como consecuencia de una identidad de persona entre el Padre y el Hijo. La necesidad de afirmar la distinción real de personas en el seno de la única e indivisa Trinidad, llevó no sólo al «rechazo de la herejía», sino también al «rechazo de la verdad precedente, como queriendo evitar cualquier pretexto para la herejía»<sup>146</sup>.

Finalmente, Cantalamessa observa que el contacto y la adaptación a la cultura de la época hicieron que la idea griega de la impassibilidad de Dios prevaleciera sobre la idea bíblica del sufrimiento de Dios. A esta circunstancia habría que sumar un hecho: la alta estima que alcanzó la impassibilidad como punto más elevado del ideal monástico, cumbre de la santidad, atribuible a Dios en grado sumo<sup>147</sup>.

De todos modos, el autor sostiene que en el dogma de la Iglesia es clara la profesión del *teopaschismo*, esto es, la doctrina del sufrimiento de Dios en Cristo. En efecto, sigue en pie la antigua afirmación «Dios ha padecido»<sup>148</sup>. Apoyándose en esta afirmación Cantalamessa precisa su postura sobre el sufrimiento de Dios: «El sentido de esta afirmación dogmática es que Dios ha sufrido “en la carne”, pero nosotros sabemos por la teología que “quien” ha sufrido en la carne –el sujeto– es la persona del Hijo, o sea Dios. “Uno de la Trinidad ha sufrido” y si uno ha sufrido –por la pericoreis, o sea, la mutua penetración de las tres personas divinas–, toda la trinidad ha sufrido. (...) Ciertamente, en el caso del Padre se trata de un sufrimiento diferente del Hijo hecho hombre, un sufrimiento de reflejo, o de compasión»<sup>149</sup>.

El autor concluye con una referencia al resurgimiento de la cuestión en la teología contemporánea<sup>150</sup> y con una mención al sufrimiento de Dios desde la perspectiva de la teología mística<sup>151</sup>.

## 5. JEAN GALOT

J. Galot<sup>152</sup> observa que durante mucho tiempo se presentó como incompatible la afirmación de la inmutabilidad e impassibilidad divinas con la atribución del sufrimiento a Dios. Ya en los Padres de la Iglesia puede verse esta tendencia, aunque no en forma unánime<sup>153</sup>. Es en la teología escolástica donde, partiendo de los principios metafísicos que subrayan la trascendencia de Dios, se consolida la referida incompatibilidad.

Galot considera que el problema del sufrimiento de Dios no debe solucionarse acudiendo únicamente a la filosofía<sup>154</sup>. 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 podría llegar por sí sola»<sup>155</sup>. En este sentido el autor belga considera que los textos bíblicos nos ponen delante del hecho de un cierto «sufrimiento» de Dios<sup>156</sup>.

### 5.1. Ser divino y libres relaciones con el hombre

El punto fundamental de la postura del P. Galot, está en la distinción en Dios entre su *Ser divino* y las *libres relaciones* que Él ha querido establecer con los hombres. Así, las nociones metafísicas alcanzadas y asumidas en la tradición de la Iglesia no deben ser dejadas de lado. No obstante, el autor reconoce que «conciliar la naturaleza divina inmutable con el compromiso en los acontecimientos que golpean el mundo, constituye para nosotros un misterio»<sup>157</sup>.

#### a) *El Ser divino*

Si bien un análisis acabado de esta cuestión, excede los propósitos de este trabajo, Galot realiza algunas anotaciones que conviene presentar aquí. Particular atención presta el autor a la inmutabilidad divina.

La luz natural de la razón ha permitido llegar a la existencia de Dios. Entre los filósofos de la Antigüedad destaca Aristóteles, quien llegó a la existencia de Dios concibiéndolo como Acto Puro. La noción filosófica de Dios o el modo de llegar a Dios por una vía racional, encuentra también apoyo en la existencia de los cambios. Todo cambio comporta una causa y siguiendo la serie de causas se ha llegado a Dios como motor inmóvil. Esto permitiría también alcanzar la noción de la inmutabilidad de Dios<sup>158</sup>.

Galot considera la opinión de algunos autores que a partir de estas nociones llegan a negar la realidad del sufrimiento de Dios. Este autor belga observa que proceder de ese modo no es correcto. El valor que tiene el uso de la razón en el conocimiento de Dios no debe ser negado. Sin embargo, Dios se ha revelado y esto debe ser tomado en consideración.

La noción de Dios que conocemos por la razón no debe imponerse a la revelación que Dios hace de sí mismo en la Sagrada Escritura. La razón, también la de Aristóteles, puede equivocarse: «el error de este filósofo no ha sido ver en Dios el Acto puro, que en cuanto tal es inmutable, sino en no ver que la perfección del Acto puro comporta el amor que es tendencia a inclinarse sobre el ser amado»<sup>159</sup>.

Galot piensa que si la noción filosófica de Dios prevalece sobre la que conocemos por revelación, la filosofía regiría la teología: «La razón humana fijaría de antemano los límites de la revelación de Dios. El criterio último, supremo, estaría en la razón»<sup>160</sup>.

El autor considera que la revelación lleva en sí misma su criterio de autoridad y no necesita de una demostración previa de la existencia de Dios. Si no fuera así, se daría a entender que el conocimiento de Dios por la razón debería, en cierto modo, preceder a la revelación. Galot observa que esto no ha sido así ni en la tradición judía ni en la cristiana<sup>161</sup>.

Estas observaciones no implican dejar de lado todo lo que sobre Dios hayan dicho los filósofos y Aristóteles principalmente. Existe una verdad en la noción del Acto puro. Sin embargo, «Por lo que se refiere al problema del sufrimiento de Dios, no puede darse una solución inmediata, afirmando el principio de un Dios inmutable, principio metafísico que excluye toda posibilidad de atribución del sufrimiento a Dios»<sup>162</sup>.

Llegados a este punto se presenta la necesidad de conciliar, revelación e inmutabilidad divinas.

#### b) *Libres relaciones de Dios con las criaturas*

En el estudio de las libres relaciones de Dios con las criaturas, Galot encuentra un camino para conciliar, en lo posible, las verdades alcanzadas con la luz natural de la razón y la revelación que Dios hace de Sí mismo.

El sufrimiento que supone para Dios la ofensa causada por el pecado y la necesidad de salvaguardar la inmutabilidad divina, han cons-

tituido un problema teológico resuelto de diversa manera a lo largo del tiempo. Galot apunta las soluciones dadas por S. Anselmo<sup>163</sup>, donde el pecado quedaría reducido a una apariencia, y por S. Tomás, para quien la ofensa sería un comportamiento subjetivo que no alcanza directamente a Dios<sup>164</sup>.

Sin embargo, será en el aporte realizado por Domingo de S. Teresa, donde el P. Galot encontrará terreno firme para establecer la distinción que le permitirá atribuir a Dios sufrimiento e inmutabilidad.

En efecto, el religioso carmelita Domingo de S. Teresa, se pregunta si el pecado ofende a Dios intrínsecamente o más bien la ofensa permanece como algo externo a Él. Siendo la ofensa a Dios una especie de lesión moral al derecho divino, este autor considera que Dios es intrínsecamente ofendido. De aquí se deriva la necesidad de satisfacer a Dios por la ofensa, que es infinita toda vez que Dios ha sido realmente ofendido<sup>165</sup>.

El autor carmelita prosigue su razonamiento y se plantea una nueva pregunta: ¿qué ocurre entonces con la inmutabilidad divina? Y responde: lo que sucede es que la ofensa alcanza a Dios de manera afectiva, pero sin causarle ningún daño efectivo. Esta «es en Dios como un mal querido por las disposiciones afectivas del pecador»<sup>166</sup>.

La distinción entre daño efectivo y daño afectivo permite a Galot fundamentar su postura. El pecado no produce ningún *daño efectivo* a Dios, quien permanece inmutable en su esencia divina, sin perder nada de su perfección y felicidad infinitas. Por lo tanto no puede admitirse, con K. Kitamori, que el sufrimiento esté implicado en la esencia divina<sup>167</sup>, ni con J. Moltmann que ese sufrimiento permita a Dios alcanzar plenamente su perfección trinitaria<sup>168</sup>.

No obstante, ese mal es capaz de producir en Dios un *daño afectivo*, en las libres relaciones asumidas con los hombres. Dios —dice Galot— ha elegido un camino en el cual su amor puede ser rechazado y ofendido. En el caso de Dios, a diferencia de la criatura sometida al sufrimiento, se trata de un «sufrimiento libremente asumido, en virtud de una decisión soberana»<sup>169</sup>. Sufrimiento que por otra parte es consecuencia del amor más puro<sup>170</sup>.

Concluye Galot que «debe ser reconocida en Dios una distinción entre el ser divino —que puede llamarse ser necesario— y la actitud tomada hacia la humanidad, en la cual se manifiesta la libertad y la gratuitad de las decisiones divinas (...). A causa de la distinción entre ser divino e iniciativa gratuita, se entiende la distinción que debe permanecer, de una parte, entre la inmutabilidad e impasibilidad de la naturaleza divina y, de otra parte, el compromiso en las libres relaciones en las cuales se da el sufrimiento»<sup>171</sup>.

## 5.2. El Dios trinitario en la Pasión

Galot estudia a continuación el papel desempeñado por cada una de las Personas divinas en la Pasión del Hijo. Si se admite que la Encarnación es obra de toda la Trinidad, bien que sólo la persona del Hijo se encarnó, igualmente debe afirmarse entonces que el Dios trinitario se ha comprometido en la Pasión, bien que sólo Cristo fue crucificado<sup>172</sup>.

### a) *El compromiso del Padre en la Pasión*

Jesucristo se presentó, a lo largo de su ministerio público, como enviado del Padre. Ha actuado siempre en íntima unión con el Padre. Así lo refiere el Evangelio según S. Juan, «el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras» (Jn 14, 10). Dicho esto, Galot considera que la muerte de Jesús en la Cruz no puede ser una excepción<sup>173</sup>.

«En el drama de la cruz, es el Hijo el que 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»<sup>174</sup>.

La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12) permite al autor profundizar su análisis. Esta parábola revela el sentido de la venida del Hijo de Dios a la tierra. Jesús es el Hijo predilecto rechazado por los viñadores. Dios Padre, al enviar a su Hijo con vistas a su elevación en la cruz, ofrece a la humanidad el amor más grande que ésta puede recibir<sup>175</sup>.

Más aún, frente a quienes ven al Padre como alguien ajeno al sacrificio del Hijo, Galot destaca que este designio del Padre era para Él mucho más costoso: «Hablando en un lenguaje humano, diríamos que habría preferido venir él mismo, pero que experimentó un sufrimiento más profundo enviando a su Hijo, según su designio de establecer la filiación divina en la humanidad»<sup>176</sup>.

### b) *La compasión del Padre*

J. Galot destaca que el Padre no sólo ha tomado la decisión inicial de enviar al Hijo. El compromiso del Padre se manifiesta también en

la compasión, esto es «en una intensa participación en el sufrimiento del Salvador»<sup>177</sup>. Fundado en la íntima unión entre el Padre y el Hijo (cfr. Jn 10, 30; 17, 11), nuestro autor dice que sería difícil no admitir, como consecuencia de esa unión, una participación del Padre en el drama de la Pasión.

Sin embargo, admitir esa participación en el sufrimiento del Hijo no es caer en el *patripasianismo*<sup>178</sup>, toda vez que entre el Padre y el Hijo existe una distinción de personas. «La compasión del Padre supone la distinción de personas: sólo Cristo sufre en la cruz, pero el Padre comunica con su Hijo en el sufrimiento»<sup>179</sup>.

Antes de tratar el último punto de su reflexión, el P. Galot saca algunas consecuencias de cara al sufrimiento humano. En primer lugar, observa que la compasión del Padre –invisiblemente unida al dolor de Cristo crucificado– «continúa abriéndose a todo sufrimiento humano. El Padre nunca es indiferente a los dolores de aquellos que ha llamado a ser sus hijos en Cristo»<sup>180</sup>.

En segundo lugar, el autor, dice que a través del rostro compasivo del Padre el hombre puede llegar a comprender hasta que punto Dios está cercano a su vida. «Si el Padre sufre con nosotros, la verdad de su amor aparece con todo su esplendor. El problema del sufrimiento asume un significado que supera el de las circunstancias inmediatas o visibles. (...) El amor compasivo del Padre, conduce la vida humana del sufrimiento a la alegría. El Padre domina el sufrimiento en el cual se compromete y lo transforma en una alegría más profunda»<sup>181</sup>.

### c) *El Espíritu Santo en la Pasión*

Al final de su reflexión J. Galot describe el papel de la tercera persona de la Santísima Trinidad. Si el Espíritu Santo anima toda la misión salvadora del Hijo de Dios, no debe perderse de vista la *acción* desempeñada en el momento culminante de la muerte en la Cruz, momento en el que esa misión salvadora alcanza su objetivo.

De un modo misterioso, el Espíritu Santo es afligido por el pecado, causa de la pasión. Galot presta atención al pecado contra la caridad, que afecta a Aquel que es el amor en persona y habita en el cristiano como huésped<sup>182</sup>.

Por otra parte, la Carta a los Hebreos ha puesto de relieve la *acción* del Espíritu Santo en la cruz<sup>183</sup>. En efecto, dice Galot: «el Espíritu es

llamado eterno porque alcanza una redención eterna (...). Si el ofrecimiento redentor se ha cumplido por su intermedio, aún siendo el ofrecimiento de Cristo, significa que Él está íntimamente comprometido en el sacrificio»<sup>184</sup>.

El autor observa cómo este papel atribuido al Espíritu Santo en la Cruz está en perfecta consonancia con aquel rol atribuido en la Encarnación. En ésta, Cristo es concebido por obra del Espíritu Santo. Y es a través de este mismo Espíritu como se despliega toda la potencia y el amor divinos, manifestados también en la Pasión. La presencia del Espíritu Santo en la alabanza de Cristo al Padre (cfr. Lc 10, 21) hace entrever que está también presente en el ofrecimiento doloroso de la Cruz<sup>185</sup>.

#### d) *El valor de la analogía*

El marco o clave de interpretación de las reflexiones realizadas es el propio de la analogía. «Cuando reconocemos la realidad del compromiso del Dios trinitario en la vía dolorosa, entendemos el sufrimiento en sentido análogo, como todo aquello que se dice de Dios»<sup>186</sup>. Más aún, si puede afirmarse que Dios sufre —dice Galot—, es porque la Revelación introduce al cristiano en esta verdad y le ayuda a comprender su alcance.

Galot señala luego algunas de las diferencias del sufrimiento divino con relación al humano. El sufrimiento divino supera infinitamente a todo sufrimiento humano. Aquí Galot insiste en la *libertad soberana* con la que Dios se ha comprometido en el sufrimiento, en cómo este es *fruto del amor más puro*, y en que *no afecta a la perfección del ser divino*<sup>187</sup>. El autor precisa que la libertad soberana con la que Dios se compromete, se distingue con relación a las criaturas en que éstas se encuentran sometidas al sufrimiento, no así Dios. El sufrimiento que es fruto del amor más puro, descarta cualquier tipo de orgullo herido o de egoísmo, a veces presentes en el sufrimiento humano<sup>188</sup>.

El P. Galot concluye destacando la importancia de la Resurrección. Si los discípulos se alegraron al ver a Cristo resucitado, es lógico pensar que el Padre y el Espíritu Santo han alcanzado en primer lugar el gozo de la resurrección. Así como no han podido ser indiferentes a los sufrimientos de la Cruz, tampoco podían serlo delante de la gloria del Hijo<sup>189</sup>.

### CAPÍTULO III UN DIOS QUE TRASCIENDE EL SUFRIMIENTO

Corresponde abordar ahora el análisis de otro grupo de autores. Se trata de las posturas que hablan del sufrimiento de Dios, pero en un sentido claramente metafórico.

#### 1. JACQUES MARITAIN

Jacques Maritain<sup>190</sup> no ha realizado un estudio sistemático de la cuestión del sufrimiento de Dios. Su postura sobre el tema se encuentra en un artículo titulado *Réflexions sur le savoir théologique*<sup>191</sup>. Es aquí donde expresa una intuición sugerente que ha suscitado numerosos estudios y referencias en otras obras<sup>192</sup>.

La intuición de Maritain ha sido seguida por varios teólogos. Esto, en parte, manifiesta la profundidad de lo percibido por el filósofo francés. Según este autor, en Dios existiría una perfección innominada. Ésta sería el ejemplar de aquello que el sufrimiento –sólo en cuanto nobleza fecunda y preciosa– es en el hombre.

#### 1.2. Perfección innominada, ¿sufrimiento de Dios?

La misericordia es máximamente atribuible a Dios, según Santo Tomás. Sin embargo, hay que precisar: «*tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum*», según el efecto que ella produce, y evidentemente, no según la pasión experimentada»<sup>193</sup>.

Ser misericordioso es verse afectado por la tristeza que supone la miseria ajena como si se tratara de la miseria propia. Además, quien es misericordioso se empeña en desterrar la miseria ajena: este es el efecto de la misericordia. Sin embargo, no conviene a Dios estar contristado por la miseria de otro, pero sí conviene a Dios, y en grado máximo, remediar dicha miseria<sup>194</sup>.

Maritain coincide con Santo Tomás en que es inapropiado atribuir a Dios tristeza y aflicción, ya que implican dependencia e imperfección. Luego, dice: «No obstante, esto deja insatisfecho nuestro espíritu, especialmente cuando se acuerda de la parábola de la oveja perdida (Mt., XVIII, 10-14) y de la parábola del hijo pródigo (Lc., XV, 11-32) y del “*Estote ergo misericordes sicut Pater vester misericors est*” (Lc., VI, 36), enunciado en los mismos términos que el “*Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester perfectus est*” (Mt., V, 48)»<sup>195</sup>.

El autor se pregunta si la misericordia humana de Jesús no será la imagen viva y auténticamente verídica que muestra, no sólo que lo que hace Jesús lo hace también el Padre, sino más aún, que lo que se da en el corazón de Jesús –de modo humano, y particularmente su maravillosa compasión– se da también en el Padre, de modo divino<sup>196</sup>. A partir de aquí podría hablarse de un cierto sufrimiento divino.

El fundamento de tal afirmación estaría en la atribución del amor a Dios. En efecto, a Dios se le atribuye el amor, no sólo en razón del efecto que produce. «El amor, no sólo según lo que él *hace*, sino según lo que *es*, es una perfección de Dios, y es Dios mismo»<sup>197</sup>.

Maritain considera posible proceder del mismo modo con la misericordia, atribuyéndola a Dios no sólo por el efecto que produce, sino por ser Dios quien es. Así habría en Dios una «perfección *para la cual no hay un nombre*: gloria y esplendor innominados, que no implican imperfección alguna, a diferencia de lo que nosotros llamamos sufrimiento o tristeza, y para la cual no tenemos alguna idea, algún concepto, algún nombre que sea aplicable propiamente a Dios»<sup>198</sup>.

El autor considera que Dios asume, acepta de un modo divino el dolor y el pecado de sus criaturas, tomándolos victoriosamente: «El dolor (...) y (...) el pecado de los seres que él ha hecho, Dios lo acepta a su manera en él (...) es lo inadmisibile en Dios que Dios consiente, *no para sufrirlo* (cómo sufriría él cualquier cosa) *sino para tomarlo victoriosamente*»<sup>199</sup>.

El Evangelio habla de una cierta alegría divina ante la conversión del corazón humano<sup>200</sup>. De modo análogo, podría haber un *dolor* de Dios frente al pecado. Maritain considera que Dios triunfa sobre ese mal aceptándolo victoriosamente<sup>201</sup>.

Toda vez que el efecto producido por la privación, por el mal en Dios es inexistente<sup>202</sup>, pareciera que el pecado de las criaturas, y el mal de la historia humana no alcanzan a Dios. Por tanto, Dios no sufriría. El autor busca alguna indicación al respecto en diversas oraciones. El acto de contrición y el Padrenuestro parecen expresar la actitud de Dios frente al pecado<sup>203</sup>. Maritain sugiere el uso de fórmulas metafóricas capaces de expresar adecuadamente lo que el pecado «hace» a Dios<sup>204</sup>.

El pecado sí alcanzaría las profundidades del mismo Dios. Pero no ocasionándole algún daño que tendría su origen en la criatura, «sino haciendo pasar a la criatura, en su relación con Dios del lado de la perfección innominada, eterno ejemplar en él de aquello que el dolor es en nosotros»<sup>205</sup>.

Maritain indica que la cuestión toca la esencia del cristianismo: «Si los hombres supiesen (voy a hablar en términos metafóricos, y al

hacerlo me referiré, permítaseme el empleo, a las ideas un poco complejas a las que os he sometido) si los hombres supiesen que Dios “sufre” con nosotros y más que nosotros por todo el mal que destroza la tierra, muchas cosas cambiarían sin duda y muchas almas serían liberadas»<sup>206</sup>.

## 2. JEAN-HERVÉ NICOLAS

Jean-Hervé Nicolas<sup>207</sup> ha expresado su postura sobre la cuestión del sufrimiento de Dios, fundamentalmente en el artículo titulado *Aimante et bienhereuse Trinité*<sup>208</sup>. El autor considera en primer lugar el origen de la cuestión del sufrimiento de Dios. Alude a la teología de la cruz presentada por J. Moltmann. Según esta teología, en el corazón mismo de la vida trinitaria se introduce la cruz y el sufrimiento. En efecto, Dios es amor y no puede haber amor sin sufrimiento. Más aún, la misma cruz de Cristo no sería creíble si no se tratase de la cruz del mismo Dios<sup>209</sup>.

Nicolas considera también los diversos modos de plantear la cuestión. Entre ellos cabe mencionar el de un Dios impasible que no sería el Dios revelado en la Sagrada Escritura, o la transposición de lo trágico de la Historia humana al corazón de la Trinidad. No obstante, presta particular atención a la relación entre amor y sufrimiento. De hecho «se ha establecido fácilmente que si Dios no puede sufrir, entonces no puede amar. ¿No sería necesario decir, al contrario, que si él está sujeto al sufrimiento, él no es Dios, y en consecuencia no hay Dios que pueda amarnos?»<sup>210</sup>.

### 2.1. El amor de Dios y el sufrimiento

Si una persona ama verdaderamente a otra todo cuanto se refiera a la persona amada resultará de gran interés. Más aún, lo que haga sufrir a la persona amada será también motivo de sufrimiento para la persona amante. La incapacidad de sufrir por la persona amada es considerada como indiferencia frente a ella. Luego, la indiferencia es lo contrario del amor<sup>211</sup>.

El amor auténtico tiende a crecer cada día y se manifiesta en el deseo de unión con la persona amada. Sin embargo, este deseo de unión es, de algún modo, sufrimiento toda vez que no podrá realizarse plenamente aquí en la tierra. Nicolas considera que esto es cierto tanto

para el amor de Dios como para el amor humano<sup>212</sup>. Luego se pregunta: «Si esto es así, ¿Dios puede amar, si es que no puede sufrir? ¿O más bien su amor se encuentra —en virtud de la trascendencia— más allá del sufrimiento y de la indiferencia?»<sup>213</sup>. La postura de este autor se inclina por la segunda posibilidad.

El problema del sufrimiento de Dios plantea algunos interrogantes en torno al atributo de la inmutabilidad divina. El Dios inmutable dado a conocer por la teología clásica no sería ya el Dios de la Biblia —que se presenta afectado por diversos sentimientos con relación a la historia humana— sino el Dios pagano de los Griegos<sup>214</sup>. Nicolas analiza las afirmaciones realizadas por diversos autores y busca destacar los elementos de verdad que hay en ellas. Estima que el conocimiento de Dios alcanzado por los pensadores de la Antigua Grecia tiene fundamento en la verdad de las cosas. Si bien las limitaciones que pueden encontrarse en la reflexión filosófica son diversas, ésta parte de un dato real: la existencia del cambio, que caracteriza el universo y requiere una causa<sup>215</sup>.

Nicolas considera que «Dios, o no existe o si existe es inmutable. El sufrimiento no puede concebirse sin pasividad, sin pasar de un estado a otro». Luego, defiende dicha inmutabilidad, frente a quienes la ridiculizan. «La inmutabilidad del Acto puro (...) no es la inmovilidad inerte de la piedra, sino la vida glorificada más allá de todo movimiento, no la vida de aquí. La vibración infinita de un movimiento que ha llegado a su término, pero que a su vez se encuentra en su término desde toda la eternidad»<sup>216</sup>.

Algunos teólogos sostienen que en virtud de una decisión libre, Dios se compromete frente al hombre, se hace vulnerable y dependiente de su criatura. Este enunciado tiende a justificar la gran afirmación cristiana, «Dios es amor». Precisamente el amor es este compromiso. Las consecuencias de este compromiso son la compasión —sufrir con—, el salir de uno mismo, la sorpresa llena de dolor, la cólera o el sufrir por alguien. Sin ellas la palabra «amor» estaría vacía de contenido<sup>217</sup>.

No resulta claro para Nicolas como estas nociones puedan ser aplicadas a Dios sin caer en la contradicción. La atribución del amor a Dios parece no ofrecer dificultades estando su origen en la Sagrada Escritura. Sin embargo, para el autor, no cabría decir lo mismo con relación al sufrimiento, que implica pasibilidad o mutabilidad. Es cierto que Dios podría haber dado entrada al sufrimiento en su vida por una libre decisión. No obstante, el autor se opone a esta posibilidad.

Según Nicolas «La libertad de Dios es infinita, pero ella no tiene influencia sobre su Ser: y esto porque él es Dios, el Ser infinito, infinitamente consciente y amante, que es infinitamente libre respecto a todo lo que no es él. El no es libre respecto a sí mismo: libre de dejar de ser Dios (que sería igualmente dejar de ser infinitamente libre)»<sup>218</sup>.

El autor considera a continuación el misterio de la compasión divina. Dicho misterio consiste, según Nicolas en que *Dios ama, con amor divino a las criaturas*. En el orden creado, la compasión y el sufrimiento van siempre juntos. Si se excluye éste, aquélla desaparece y surge la indiferencia, que es la negación del amor. El autor señala que el sufrimiento es un límite impuesto a la vida y que, como tal, no puede encontrarse en Dios. Sin embargo, el amor en cuanto perfección pura sí se encuentra en Dios y con el amor, la compasión: «Si la compasión le acompaña necesariamente, ella también es una perfección pura. Ella también se encuentra en Dios infinitamente, sin límites. Sin el sufrimiento que, lejos de identificarse con la compasión en nuestro corazón, es el signo y efecto de su limitación»<sup>219</sup>.

Nicolas distingue la compasión en el orden creado y en Dios. La compasión en Dios sería una compasión sin sufrimiento. Esto supera la capacidad de comprensión del hombre y de la mujer, toda vez que el sufrimiento es la forma que la compasión toma en el orden de las cosas creadas<sup>220</sup>.

El autor es consciente de los límites de la capacidad humana de comprender. Por eso, a continuación se pregunta: ¿cómo es posible que el interés de Dios por su criatura no se transforme en sufrimiento cuando la criatura pierde el don que Dios ha querido hacerle? La respuesta es semejante a la señalada por Maritain. «Existe en el corazón de Dios, a una profundidad misteriosa, alguna cosa incomprensible para nosotros, que corresponde a aquello que para nosotros es el sufrimiento experimentado a causa del ser amado cuando éste sufre –la compasión– o causado por él [ser amado] cuando rechaza o traiciona –la decepción amorosa–»<sup>221</sup>.

Nicolas también hace referencia a las limitaciones no sólo del lenguaje y del pensamiento sino también de las imágenes y nociones que proceden de la experiencia humana. De este modo justifica el procedimiento empleado por el hagiógrafo y delinea su postura sobre las expresiones bíblicas. Dios habla a través del lenguaje de los hombres. La Biblia presenta el universo cambiante, que surge por la palabra de Dios<sup>222</sup>: «Ella nos muestra a Dios dominando toda la historia y dirigiéndola soberanamente, no limitado por ella. Desde esta perspectiva es necesario interpretar la atribución, frecuente en la Escritura, de

sentimientos humanos a Dios. No son vanos juegos de palabras, sino un medio, el único medio de evocar para nosotros el real, pero inefable amor de Dios en su conmovedora realidad»<sup>223</sup>.

## 2.2. Uno de la Trinidad ha sufrido<sup>224</sup>

La Encarnación es el medio elegido por Dios para manifestar a los hombres su amor inefable. Tan grande es el amor de Dios por sus criaturas que éstas no pueden describirlo. Maritain y Nicolas coinciden en señalar la incapacidad del hombre y de la mujer para conocer y expresar la grandeza de ese amor.

### a) *El compromiso del Verbo ante el sufrimiento humano*

Nicolas ha dicho que el sufrimiento se detiene en el umbral de la vida trinitaria. Sin embargo, es preciso reconocer también –tal como lo hace ahora el autor– que el hombre no puede sentirse amado por otro, si este no es capaz de sufrir por él y con él. Este dilema ha sido resuelto por Dios, pero no introduciendo el sufrimiento en la intimidad de la vida trinitaria –hipótesis que el Nicolas considera absurda–, sino mediante la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad<sup>225</sup>.

«El Verbo (...) sin dejar de ser una Persona divina –“uno de la Trinidad”– ha llegado a ser una persona humana, uno de entre los hombres. Ha habitado entre nosotros. Desde entonces, él ha podido sufrir, en su humanidad, en la cual *de manera semejante a nosotros, ha sido probado en todo, excepto en el pecado* (Heb. IV, 14). Por este sufrimiento él ha dado testimonio, tanto del amor que abraza su corazón humano como del amor trinitario al cual, en su Persona divina y humana, se unió íntimamente su amor humano»<sup>226</sup>.

Sin duda, el Verbo ha sufrido en su humanidad. Pero, ¿y en su divinidad no ha sido alcanzado de alguno modo por el sufrimiento? En orden a responder correctamente, el autor señala la armonía que debe existir entre fe y razón. En efecto, la razón busca entender. Sin embargo, el teólogo debe razonar a partir de la fe y no para llegar a la fe. Nicolas señala que, de algún modo, el teólogo no sale de la oscuridad de la fe. Su ambición es situar dicha oscuridad en el universo interior de la razón, de modo que no aparezca como contradictoria<sup>227</sup>.

La fe enseña que el Verbo es la persona que en su humanidad, formada en las entrañas de la Virgen María, ha nacido, vivido históricamente, ha sufrido, muerto y resucitado. Se trata de un gran misterio que la razón no puede sino aceptar con total sumisión a la Palabra de Dios. Sin embargo, la misma razón puede entender que no hay contradicción en la afirmación de este misterio<sup>228</sup>.

Nicolas es consciente de la gran cuestión cristológica que subyace en el fondo de la pregunta antes formulada. Luego de analizar las enseñanzas cristológicas de la Tradición y el Magisterio da su respuesta a la cuestión planteada:

«Ahora bien, cuando un hombre sufre –psíquicamente, moralmente o espiritualmente–, es la persona quien sufre, cualquiera que sea la parte de su cuerpo o de su alma afectada por ese sufrimiento. Del mismo modo, es el Verbo quien sufre todo lo que Jesucristo ha sufrido, porque Jesucristo es el Verbo»<sup>229</sup>.

#### b) *El sufrimiento del Verbo y la Trinidad*

Puede aceptarse que el Verbo se haya comprometido con el sufrimiento y en la historia a través de la humanidad que ha hecho suya. Sin embargo, ¿no es preciso reconocer que, por el acto de la Encarnación, el Verbo mismo, como Dios, se ha comprometido con el sufrimiento por un acto de su divinidad?, o bien ¿cómo evitar decir que el Verbo, como Dios, no ha entrado en la historia, sometiéndose al cambio y al sufrimiento?<sup>230</sup>

Las observaciones que realiza Nicolas para responder a esta cuestión son varias. Considera fundamental partir de una noción correcta de la Encarnación y de la trascendencia divina. Si la Encarnación supusiese un cambio en Dios, la asunción de un compromiso, sería necesario admitir la existencia de fases en dicho acto. Así habría una fase anterior a la Encarnación, en la cual el Verbo no estaría aún comprometido con la historia –ya que esta tiene un comienzo– y otra fase posterior a la Encarnación en la cual se daría ese compromiso<sup>231</sup>.

Nicolas considera el significado que tienen para Dios las categorías *antes* y *después*. Hace ver que, toda vez que éstas no pueden ser aplicadas a la vida de las Personas divinas, quienes las aplican no hacen otra cosa que sostener la tesis de la inmutabilidad absoluta del Verbo como Dios, que en un primer momento criticaban. Porque declarar inaplicables dichas categorías a las Personas divinas es declararlas exentas de todo cambio o sucesión. Luego señala:

«Es necesario, entonces, admitir que el Verbo no ha sufrido ningún cambio al hacerse hombre y que todos los cambios que ha experimentado a partir de la encarnación, (...) el sufrimiento, la muerte, no le afectan sino en su naturaleza humana. Pero es a él, al Verbo, al Hijo eterno a quien afectan dichos cambios. Ellos afectan realmente, no por un juego verbal de atribución, porque él es realmente este hombre que sufre y que muere»<sup>232</sup>.

Aún cuando la razón no pueda entender el misterio de Dios, no puede tampoco rechazarlo como absurdo. Puede, en cambio, aceptarlo y tenerlo por verdadero sobre la base de la Palabra del mismo Dios.

### c) *Del amor humano del Verbo al Amor en la Trinidad*

El Verbo al asumir la naturaleza humana hace suyo el amor humano, que encuentra su símbolo en el corazón de Jesús. En virtud de la unión de ambas naturalezas en una sola persona, Nicolas ve un acuerdo profundo, total e inalterable entre las dos voluntades –la divina y la humana– que quieren, juntas, lo mismo: lo que quiere el Padre<sup>233</sup>.

«El amor humano de Jesús, con su componente sensible y sus expresiones psíquicas, simboliza perfectamente su amor divino. De modo que el corazón, órgano físico, parte del cuerpo que el Verbo ha hecho suyo, es el símbolo del amor total del Verbo Encarnado, en el que arde su amor divino, común al Padre y al Espíritu, y su amor espiritual humano, su caridad, y también su amor sensible, cuyas vibraciones se manifestarían en acciones corporales y visibles»<sup>234</sup>.

El autor presenta nuevamente la idea, antes señalada, acerca de la Encarnación como camino elegido por Dios para dar a conocer al hombre y a la mujer el inefable amor trinitario. En efecto, dicho amor trinitario –feliz e inalterable en sí mismo, verdadero océano de paz y de gozo– pasa a través del corazón de Cristo, también cuando está atormentado por su Pasión y encuentra así una expresión auténtica y dolorosa<sup>235</sup>.

A partir de la noción de «perfección divina innominada», tomada de J. Maritain, Jean-Hervé Nicolas define su postura: «Esta “perfección divina innominada”, que corresponde misteriosamente a lo que para nosotros es el sufrimiento –no en lo que él comporta de imperfección, incompatible con la Beatitud en la cual culmina la perfec-

ción infinita de Dios, sino en lo que conlleva de grandeza y exaltación de la persona que sufre— es la que manifiesta para nosotros el Sagrado Corazón en un lenguaje que podemos comprender y que toca las fibras más íntimas de nuestra sensibilidad espiritual»<sup>236</sup>.

El profesor de la Universidad de Friburgo enlaza esta manifestación del amor de Dios —en el Verbo encarnado— con la misteriosa compasión de Dios —en la Trinidad de Personas— por el hombre que sufre. En efecto, Nicolas señala que tener compasión es «sufrir con» y precisa que «con la Encarnación el Padre, el Verbo y el Espíritu, conjunta y distintamente comparten el sufrimiento del hombre, porque es la compasión trinitaria la que se encarna en ese sufrimiento, si bien este sufrimiento es propio del Verbo, única persona de la Trinidad que se ha encarnado»<sup>237</sup>.

La distinción de las Personas divinas permanece en la común compasión del Dios trinitario. Para el Padre consiste en entregar su hijo al mundo, para el Hijo consiste en venir al mundo; en Dios Espíritu Santo la compasión se personaliza, toda vez que el Espíritu es el Amor trinitario personificado y en esto consiste la compasión: el amor infinito hacia la criatura amada, que se ha vuelto indigna<sup>238</sup>.

Finalmente el autor expresa su postura sobre la decisión divina de redimir al hombre en la Cruz y Resurrección de Jesús. El regreso de la humanidad y de la creación entera al amor de Dios se da a través del sufrimiento del Hijo de Dios en la Cruz. Pero no tanto por ese sufrimiento en sí, sino por el amor penitente que él manifiesta. «Pero no es el sufrimiento del Hijo en lo que el Padre se complace, sino en el amor que daría a ese sufrimiento su sentido y que se concretaría en él»<sup>239</sup>.

### 3. RICHARD CREEL

Richard E. Creel<sup>240</sup> ha realizado un profundo estudio de la impasibilidad divina, publicado en 1986. El motivo que le llevó a investigar esta cuestión fue la crítica de Charles Hartshorne a la doctrina tomista sobre dicho atributo divino<sup>241</sup>.

El prólogo de *Divine Impassibility*<sup>242</sup> señala una de las razones que genera confusión en torno a la impasibilidad de Dios. El autor observa que esta cuestión tiene diversos aspectos. Sin embargo, son muchos los autores que los confunden, hablando genéricamente de *impasibilidad* sin distinguir unos aspectos de otros. Para evitar una mayor confusión, Creel diferencia en el primer capítulo del libro los

diversos aspectos de este atributo divino. El tratamiento de los diferentes aspectos y las consecuencias que de ellos se derivan implica un análisis completo del libro de Creel, que excede los límites de este trabajo. El análisis se centrará, por tanto, en el aspecto de la impasibilidad de Dios en el sentir, toda vez que allí expresamente se trata la cuestión del sufrimiento de Dios.

### 3.1. ¿Pasibilidad o impasibilidad de Dios en el sentir?

La controversia en torno a la impasibilidad o pasibilidad divina ha alcanzado una intensidad única con relación al sentimiento o emoción en Dios. Creel observa que los pasibilistas defienden su postura con –al menos– siete razones. Así, Dios debería estar sujeto al cambio de acuerdo con lo que sus criaturas hacen o padecen<sup>243</sup>.

Las siete razones presentadas por los pasibilistas y que ofrecen la imagen de un Dios que sufre son las siguientes: *ser persona*, el *amor*, la *divinidad*, la *justicia*, la *omnisciencia*, la *bondad o perfección moral* de Dios, la *redención*.

El autor presenta a continuación las objeciones a cada una de las razones presentadas por los partidarios del sufrimiento de Dios. Baste aquí con recoger lo señalado por el autor con relación a la segunda y quinta objeciones.

#### a) *Amor*

Los partidarios del sufrimiento divino señalan que decir que Dios ama pero no sufre, sería vaciar de significado la realidad del amor. Creel analiza la cuestión presentando en primer lugar que significa amar. «Amar a alguien, me parece, consiste en (1) estar pendiente del bienestar de esa persona, (2) actuar para el bienestar de esa persona y (3) gozar en el bienestar de esa persona»<sup>244</sup>.

El autor no ve dificultad alguna para que una persona emocionalmente impasible pueda amar a otra, al menos para amar de acuerdo con los dos primeros significados. Las dificultades se presentan al analizar el tercer significado del amor. Pareciera que una persona emocionalmente impasible no puede amar en dicho sentido<sup>245</sup>. Sin embargo, Creel sostiene que sí sería posible y a continuación presenta las razones.

En primer lugar señala que si Dios tuviera que amar gozándose en el gozo de los que ama, debería gozarse con el sádico que tortura y

dolerse con la víctima torturada. En otros casos, las personas gozan o sufren por motivos que no son dignos de gozo o de dolor. A veces la inmadurez o un juicio erróneo provocan tales situaciones. «Por tanto, es simplista y equivocado decir que amar a alguien es gozar en sus alegrías y dolerse en sus penas»<sup>246</sup>. Dios puede amar y no necesariamente sufrir.

Creel considera luego la postura de aquellos que establecen una relación lógica entre el amor, la pérdida y el sufrimiento. A partir de allí, y atendiendo a la perfección de Dios que ama a sus criaturas, Él debería sufrir con las pérdidas de los hombres. Y así, sufrir con la mujer que pierde al marido o con el pianista que pierde su mano. Sin embargo, pareciera –según Creel– que dicha conexión lógica puede ser trascendida<sup>247</sup>.

«Ordinariamente, nos apenamos ante algunos acontecimientos porque ellos nos privan de cosas de las que depende nuestra felicidad en aquel momento, y porque usualmente no pensamos en nosotros mismos para saber que esa pérdida no es final (...) Pero, ¿y si esas cosas no eran condiciones necesarias para nuestra felicidad?, ¿y si uno ha sabido que dichas pérdidas no eran definitivas?»<sup>248</sup>.

El autor recoge la postura de H. Keller<sup>249</sup> con relación al papel que puede jugar la fe en tales circunstancias. De acuerdo con esto Creel concluye que muchas veces las circunstancias y las creencias pueden hacer innecesario y aún inapropiado para un amante sufrir con la persona amada. Con relación a Dios señala:

«Sin embargo, ¿podría haber circunstancias que hicieran siempre innecesario o inapropiado para Dios sufrir con las criaturas que sufren? Dios debería dolerse por nosotros, me parece, sólo cuando Él sepa que hemos perdido un bien irremplazable o que hemos sufrido un mal irredimible. Sin embargo, Él nunca lo hará porque su sabiduría y omnipotencia le permiten reemplazar cualquier bien y redimir cualquier mal»<sup>250</sup>.

## b) *Redención*

Los partidarios del sufrimiento de Dios también señalan que es precisamente un Dios que sufre, con el hombre y por el hombre, el Dios que redime. «El punto parece ser que es por medio del sufrimiento de Dios que somos salvados y transformados»<sup>251</sup>. Creel considera la postura de diversos autores entre los que puede señalarse a Brasnett:

«La noción de Dios como el que más sufre bien puede ser una noción deprimente para aquellos que han causado ese sufrimiento, sin embargo cuando ellos saben que convirtiéndose del pecado pueden cambiar la pena divina en alegría, seguramente la idea de Dios como “el más miserable objeto de nuestra piedad” llega a ser un poderoso estímulo de felicidad y rectitud de vida»<sup>252</sup>.

En efecto, pareciera que el corazón del hombre y la mujer podría convertirse al contemplar el sufrimiento que causan a Dios. Sin embargo, Creel critica esta posición. El corazón humano bien podría cambiarse al considerar el sufrimiento causado intencionalmente y sin ningún beneficio, a sus semejantes. Ahora bien, si el hombre y la mujer no son sensibles al sufrimiento experimentado por un niño enfermo que es objeto de burla, ¿por qué razón deberían ser sensibles ante el sufrimiento de Dios?<sup>253</sup>

Algunos autores de la teología del proceso podrían responder que, siendo Dios el ser supremamente sensible, sufre más que las personas que experimentan el dolor. No obstante, según Hartshorne Dios siempre goza de la perfección de su naturaleza y de las cosas amables del pasado y del presente<sup>254</sup>, a diferencia de los que experimentan el dolor. «Por tanto, es la consideración del sufrimiento de criaturas inocentes lo que primeramente debería alejarnos del pecado –no la consideración de un derivado sufrimiento divino–»<sup>255</sup>.

Otro de los argumentos de los pasibilistas se relaciona con el sufrimiento que Dios experimentaría mientras el corazón humano rechaza su amor. Creel observa que esta consideración es aplicable a las relaciones humanas, no a Dios. En primer lugar –tal como se ha señalado antes– este tipo de relación daría al hombre un poder sobre Dios incompatible con la *Divinidad*. Luego, es incompatible con la noción de libertad presentada por el autor<sup>256</sup>, ya que Dios gozaría o sufriría dependiendo de la aceptación o rechazo de su amor<sup>257</sup>.

Creel da a continuación una respuesta a los que señalan que en medio del sufrimiento, lo que el hombre y la mujer desean es alguien que los acompañe, que comparta dicho sufrimiento. Citando a E.L. Maschall, dice: «cuando estamos afligidos lo que realmente nos ayuda no es la compasión o simpatía, en el sentido de participación actual o imaginativa en nuestro sufrimiento, sino una ayuda concreta y práctica»<sup>258</sup>.

Según Creel, la impasibilidad emocional tiene algunas ventajas sobre el sufrimiento. Una persona que se dispone a ayudar a quien sufre, sin verse ella misma envuelta en el sufrimiento que intenta reme-

diar, puede prestar un auxilio más eficaz y transmitir serenidad. Un médico experimentado puede reaccionar mejor que un médico joven, ante una emergencia que golpea con fuerza la sensibilidad de la persona<sup>259</sup>.

La dificultad que se presenta aquí es que dicha consideración no resulta aplicable a Dios. «Toda vez que Dios es todopoderoso y omnisciente no puede decirse que cualquier cosa, incluida su vida íntima, pueda interferir en su juicio o acción (...). Por tanto, aún cuando la empatía a veces interfiere en nuestra capacidad de ayudar, no debe concluirse que Dios, como siempre puede ayudar, nunca “empatiza”»<sup>260</sup>.

Creel concluye el análisis del sufrimiento de Dios con relación a la redención, señalando algunas implicaciones que la redención tendría en el sufrimiento de Dios. El autor señala que, de acuerdo con los pasibilistas, salvo que el sufrimiento de Dios fuese redimido por un bien mayor, no podría afirmarse que Dios sufre.

Teniendo en cuenta que el sufrimiento en sí mismo es un mal y que no puede beneficiar a Dios en sí mismo, pareciera que «el sufrimiento de Dios nos beneficia a nosotros, sus amadas criaturas, por caminos por los cuales de otro modo no podríamos haber sido beneficiados. Por tanto, nosotros somos redimidos por el sufrimiento de Dios, y el sufrimiento de Dios es redimido por nuestra salvación»<sup>261</sup>.

El autor es partidario de resolver la cuestión de la pasibilidad o impassibilidad divina por vía de un análisis conceptual. De modo especial si se considera que todos los beneficios derivados de la gracia divina, pueden gozarse aún cuando Dios no sufra.

«Dios puede, en cualquier caso, estar presente con un fino sentido de ternura o vigor o misericordia o pureza por el cual somos tocados y a partir del cual surge una nueva vida y una nueva dirección (...). La mirada de felicidad y amorosa serenidad del rostro de Dios en medio de nuestro sufrimiento no es un signo de lejana indiferencia; es signo de que en el largo camino todo está bien porque sucede de acuerdo con los parámetros del poder, sabiduría y bondad de Dios»<sup>262</sup>.

#### 4. ENRICO ZOFFOLI

Enrico Zoffoli<sup>263</sup> ha dedicado un estudio a la cuestión del sufrimiento de Dios, de acuerdo con las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino. El título del trabajo es «*Mistero della sofferenza di Dio*»? *Il Pensiero di S. Tommaso*<sup>264</sup>.

#### 4.1. La inmutabilidad divina

El autor señala que el punto de partida para una adecuada comprensión de la cuestión del sufrimiento de Dios está en la noción de la inmutabilidad divina. Zoffoli observa que la inmutabilidad divina es enseñada por la Escritura. El Libro Sagrado también enseña la realidad de la Encarnación del Verbo. A primera vista, parece haber una contradicción entre ambas verdades toda vez que la Encarnación supondría un cambio para Dios, siendo Él inmutable. Teniendo en cuenta que la Revelación no puede contradecirse a sí misma, el autor considera que ambas verdades deben ser afirmadas.

De una parte la Encarnación debe ser atribuida a Dios, en cuanto sujeto que se encarna y de otra Dios en la Encarnación no puede negarse a Sí mismo. Esto permite a Zoffoli concluir «que el “misterio” subsiste toda vez que se parte de Dios; por lo tanto es legítimo y apremiante el estupor del que se pregunta cómo ha sido posible a Él (Indevenible porque es Omniperfecto) la Encarnación»<sup>265</sup>.

Zoffoli presenta las relaciones *ad extra* de Dios en armonía con su trascendencia. Considera que la causalidad de Dios es tan diversa de la causalidad de la criatura que Él es capaz de permanecer inmutable, no obstante su actuación. Dios puede crear todas las cosas, actuar cualquier facultad, finalizar todo proceso sin contraer con el mundo una relación capaz de alterar su perfección absoluta<sup>266</sup>.

«Por tanto, contra lo que pueda afirmar el hombre desde su punto de vista, la trascendencia de Dios es totalmente cierta a la vez que su esencia es inalterable. Suponer lo contrario es “subjetivo” como ilusorio es el movimiento del sol visto desde la tierra (...). Totalmente *conceptual* (= de razón) es, por lo tanto, la relación de Dios con el mundo; mientras *realísima* es la relación del mundo a Dios»<sup>267</sup>.

El autor señala que al estudiar el «sufrimiento» de Dios se observa una transposición de las características propias de toda relación interpersonal humana a la relación con Dios. «“Piedad”, “compasión”, sensibilidad de corazón (...) se refieren al hombre, a su psicología, a las relaciones interpersonales conocidas por todos porque son universalmente vividas... Pero ¿quién nos autoriza a atribuir todo esto a Dios?»<sup>268</sup>.

Zoffoli apunta que el amor de Dios tiene unos límites derivados de su misma naturaleza. En efecto, Dios no puede amar nada que vaya en contra de Sí mismo. Esto se daría si pudiese participar en el

sufrimiento humano, sufriendo una disminución en cuanto a la vida y felicidad que le corresponden como Acto puro<sup>269</sup>. Por lo tanto el autor señala que el ejercicio de la libertad divina debe estar iluminado por la conciencia que Dios tiene de Sí mismo. De este modo, si Dios tuviese *la libertad de sufrir* equivaldría al *poder de ir contra Sí mismo*. Zoffoli considera que esto sería absurdo<sup>270</sup>.

En orden a ofrecer una respuesta a los diversos planteamientos que hablan del «sufrimiento» de Dios, el autor acude al misterio de la Encarnación, que supone la adecuada comprensión de la unión hipostática:

«Para que su amor sea verdadero como eficazísima voluntad de todo el bien posible *para el hombre*, Dios ha elegido la *forma* más digna de su infinita sabiduría: la Encarnación del Verbo ha resuelto todo problema al conciliar la trascendencia de su naturaleza con las exigencias del amor *humanamente más creíble*. Mediante la unión hipostática, en efecto, Dios ha podido sufrir realmente *en y por* la naturaleza humana hecha propia por Él personalmente»<sup>271</sup>.

#### 4.2. El verdadero «misterio del sufrimiento de Dios»

Uno de los apartados del libro de Zoffoli presenta una serie de conclusiones en orden a clarificar el uso de la expresión «sufrimiento de Dios». Un primer grupo de dichas conclusiones gira en torno a la cuestión de la unión hipostática.

Zoffoli precisa que en virtud de la unión hipostática la Persona del Verbo se apropió la naturaleza humana haciéndola partícipe de su infinito acto de Ser, por el cual subsiste y actúa, de modo que existe un único Sujeto Divino como centro de atribución ontológica de todo lo humano referente a Cristo. «Ahora bien, entre finito e Infinito no es concebible una unión más profunda que esta»<sup>272</sup>.

De este modo el autor presenta su respuesta a la cuestión del «sufrimiento» de Dios. Es en virtud del prodigio de la unión hipostática como puede afirmarse que el Verbo, que es Dios, ha sufrido personalmente. Ese sufrimiento puede serle atribuido porque tiene una naturaleza humana corpórea, de la cual responde inmediatamente toda vez que es ontológicamente suya<sup>273</sup>. Ahora bien, en cuanto Dios, permanece siempre inalterable e incapaz de sufrir en Sí mismo<sup>274</sup>.

El segundo grupo de conclusiones presentadas por Zoffoli responde a la pregunta: ¿qué pensar del «sufrimiento» de Dios?

El autor señala en primer lugar que el sufrimiento atribuido a Dios, «originado en la infeliz condición del hombre pecador es sólo metafórica, no teniendo otro fundamento real que el Amor como supremo gesto del Bien, capaz sólo de “comunicarse” y no de “alienarse”»<sup>275</sup>.

Zoffoli señala también que el magisterio desde la antigüedad ha definido la impassibilidad divina<sup>276</sup>. Por tanto considera «al menos equivoco hablar de “sufrimiento de Dios”; el cual tomado *en sentido propio*, esto es *haciendo abstracción de toda metáfora*, no sólo sería un «misterio» sino un absurdo»<sup>277</sup>.

## 5. THOMAS G. WEINANDY

Thomas Wienandy<sup>278</sup> realizó un profundo estudio de la cuestión del sufrimiento de Dios en el libro *Does God Suffer?*, publicado en 2000. La investigación comprende diez capítulos y abundantes referencias bibliográficas<sup>279</sup>. Un análisis completo de la exposición llevada a cabo por el autor excede los límites del presente trabajo. La atención se centrará en los capítulos que permiten presentar la postura de Weinandy en la línea de lo señalado con relación a los autores ya tratados<sup>280</sup>.

De acuerdo con esto, se tratará en primer lugar el análisis realizado por el autor en torno a la noción bíblica de Dios. Luego se presentará la respuesta dada por el autor a la cuestión

### 5.1. Yahvé: La Presencia del Totalmente Otro<sup>281</sup>

Weinandy observa que buena parte de los autores que afirman el sufrimiento divino, lo hacen a partir de la noción bíblica de Dios. Pareciera que Dios es revelado en el Antiguo y Nuevo Testamentos como un Dios compasivo, que reacciona, es afectado y sufre por el mal que causan los hombres.

Dios no sería indiferente al sufrimiento de los hombres sino que padecería con ellos. El objetivo del autor es analizar la noción de Dios que surge del Antiguo Testamento y, desde este contexto ver la oportunidad de atribuir o no a Dios pasibilidad o impassibilidad.

Weinandy considera que la cuestión de la impassibilidad o pasibilidad divinas depende del modo de entender la trascendencia e inmanencia divinas. El autor señala que el Antiguo Testamento no resuel-

ve de modo especulativo estas cuestiones. En realidad, la teología del pueblo judío surge de la experiencia que tiene de Dios: de cómo Dios está presente y actúa en medio de ellos<sup>282</sup>.

El pueblo hebreo experimenta la inmanencia de Dios al contemplar su obra. Es en esta contemplación donde percibe, simultáneamente, la trascendencia divina. En efecto, las palabras y acciones por las cuales Yahvé revela su presencia inmanente son las mismas palabras y acciones por las que revela su trascendencia<sup>283</sup>.

El autor distingue entre una precedencia *epistemológica* de la inmanencia divina y una precedencia *ontológica* de la trascendencia divina. «Dios se revela a Sí mismo en el tiempo y la historia, y es así que llegó a ser conocido, solo porque Él es el tipo de Dios que es, es decir, como aquel que es trascendente y a la vez, capaz de actuar a través de las vidas históricas de personas y naciones. La naturaleza de la inmanencia de Dios es, por tanto, dependiente de la naturaleza de su trascendencia, y el pueblo Judío llegó a conocer la naturaleza de la trascendencia de Dios sólo a través de su presencia y acción inmanente»<sup>284</sup>.

Weinandy se pregunta qué revelación de la trascendencia divina realizan las palabras y acciones inmanentes de Dios. El autor se detiene en algunos rasgos característicos del conocimiento de Dios que surge del Antiguo Testamento, para comprender la impasibilidad o pasibilidad divinas<sup>285</sup>.

Los rasgos estudiados por Weinandy son presentados tal como el pueblo judío fue conociéndolos. Así, Yahvé es el único Dios de la Alianza<sup>286</sup>, es el Dios Salvador<sup>287</sup>, Creador<sup>288</sup> y Todo Santo<sup>289</sup>. Weinandy presta particular atención al libro del profeta Isaías. El autor indica que *Is* 43, 15, «Yo soy el Señor, vuestro Santo, el creador de Israel, vuestro Rey», constituye el mejor resumen de la enseñanza contenida en el libro. La revelación realizada en esta parte de la Biblia sería una buena síntesis de lo dicho acerca de Yahvé como Uno, Salvador, Creador y Todo Santo<sup>290</sup>.

El autor señala que toda inteligencia de la actividad de Dios en el tiempo y en la historia que debilite su total alteridad no esta de acuerdo con la revelación bíblica. Además, presentar adecuadamente la total alteridad de Dios no es necesario sólo para comprender correctamente a Dios como Dios, sino para fundamentar el significado de su actividad con relación al orden creado. No tendría ninguna ventaja afirmar la total alteridad de Dios si no fuera el Dios Totalmente Otro quien estuviera presente y actuara en el orden creado<sup>291</sup>.

Weinandy critica a aquellos teólogos contemporáneos, quienes en orden a presentar a Dios como más próximo y compasivo, en reali-

dad lo hacen menos personal, menos amante y compasivo<sup>292</sup>. Finalmente, observa que la consideración de Yahvé como Uno, Salvador, Creador y Santo presenta en equilibrio las nociones de trascendencia e inmanencia. «La trascendencia de Dios en sentido bíblico significa que Él es totalmente diverso del orden creado pero no aparte del orden creado»<sup>293</sup>.

## 5.2. Dios no sufre: razones positivas

El objetivo de este apartado es exponer las dos razones fundamentales y positivas que –según Weinandy– llevan a decir que Dios no sufre.

«La respuesta a la cuestión: “¿Sufre Dios?” es: No, Dios en sí mismo en cuanto Dios no sufre. Decir que Dios no sufre significa no sólo que Él no siente ningún dolor físico, toda vez que no es corpóreo, sino que tampoco experimenta cambios pasibles de estado como si experimentase alguna forma divina de agitación emocional, angustia, agonía o aflicción»<sup>294</sup>.

Antes de exponer las razones –interrelacionadas– por las cuales Dios no sufre, el autor hace una breve alusión al pecado como causa del mal y, por lo tanto, del sufrimiento humano. Dicho análisis permite al autor decir que el mal y el sufrimiento son *realidades* que se dan en el orden creado, son privaciones y tienen su origen en el mal uso o uso desordenado de lo que es ontológicamente bueno.

### a) *Primera razón: la distinción Creador-criatura*

Weinandy ha señalado la existencia de dos niveles ontológicos distintos pero relacionados. La distinción y relación entre ambos niveles se funda en el acto creador de Dios. «El acto de creación establece que Dios es distinto, como Creador, de lo que es creado y por tanto no puede ser enumerado como una de las cosas creadas, y Él está igual y simultáneamente relacionado, como Creador, con lo que es creado. El acto de creación realmente trae a la existencia el orden ontológico creado, y por tanto un orden que es necesariamente, si bien relacionado con Dios, ontológicamente distinto de Él»<sup>295</sup>.

Más aún, siendo Dios perfectamente bueno y origen del bien, no puede crear algo que sea ontológicamente malo. Dios sólo puede crear lo ontológicamente bueno. «Ser» es ser bueno. La existencia en sí mis-

ma es un bien. Dios no puede crear nada que le cause a Él o a los demás el sufrimiento. La causa del sufrimiento –en cuanto privación de un bien– sólo puede tener lugar en el orden creado.

«Como Creador Dios está relacionado con el orden creado como aquel que no es del orden creado. Por lo tanto el mal no puede y no es capaz de volver hacia el orden increado donde sólo Dios existe como absolutamente bueno. La distinción ontológica entre Dios y el orden creado (...) previene a Dios de ser afectado por el mal que tiene lugar en el orden creado y por lo tanto le hace inmune al sufrimiento»<sup>296</sup>.

El autor analiza ahora las consecuencias que se derivarían de un Dios que sufre. En primer lugar, si Dios sufriese sería necesario que algo exterior a Él sea causa de su sufrimiento. El mal derivado del pecado humano no sólo afectaría a la humanidad sino que haría sufrir al mismo Dios. Algunos autores consideran esta posibilidad como buena, ya que permitiría a Dios compartir compasivamente el sufrimiento y la pena humanos.

No obstante, este tipo de sufrimiento divino exigiría que Dios se situara en el mismo orden ontológico en el cual el mal tiene lugar. También esta posibilidad es estimada como buena. «De nuevo, muchos si no todos, los teólogos que sostienen que Dios sufre (por ejemplo, en primer lugar los teólogos del proceso y Moltmann, aunque no sólo ellos) rápidamente admiten (...) que su teodicea es panteísta»<sup>297</sup>.

El autor señala que situar a Dios y a todo lo demás en el mismo orden ontológico –que es lo que postula el panteísmo– tiene desastrosas consecuencias. Por ejemplo, el acto de creación *ex nihilo* se vuelve imposible, al estar Dios enumerado entre las cosas creadas. Por este motivo la postura sobre el acto de creación es ambigua en muchos de los teólogos del sufrimiento de Dios<sup>298</sup>.

#### b) *Segunda razón: la perfección de Dios como Trinidad de Personas*

La segunda razón por la cual Dios no sufre es expuesta por Weilandy de acuerdo con los fundamentos filosóficos y teológicos señalados en el capítulo anterior de su obra.

Desde el punto de vista filosófico, Dios como acto puro, como suma bondad en acto no puede ser privado de un bien o perfección, privación que sería la causa de su sufrimiento. Nada puede infligir a Dios la pérdida de algún bien haciéndolo en ese caso sufrir<sup>299</sup>.

«Si Dios sufriese, esto significaría que Él fue desprovisto de un bien, pero si Él fue desprovisto de un bien, no sería totalmente en acto, porque ahora estaría en potencia de obtener o reobtener el bien, y si Él no fuese totalmente en acto, como *ipsum esse*, entonces no podría crear, y si no pudiese crear, no podría tener la relación absolutamente inmediata, supremamente dinámica, totalmente íntima e interminablemente duradera que tiene con la creación y con las personas humanas que el acto de creación establece»<sup>300</sup>.

El argumento teológico es similar. Toda vez que las personas de la Trinidad son relaciones subsistentes totalmente en acto no pueden ser privadas de su bondad y amor perfectos y totalmente en acto<sup>301</sup>. «Para las personas de la Trinidad, ser relaciones subsistentes totalmente en acto significa que ellas poseen la singular habilidad, complementaria con ser *actus purus*, de relacionar, con el acto de creación, a las criaturas consigo mismas tal como ellas son en su mutuo y reciproco amor y bondad, y por tanto, de un modo inmediato, dinámico, íntimo e inquebrantable»<sup>302</sup>.

Si las personas de la Trinidad fueran alcanzadas por el sufrimiento, significaría que han sido privadas de algún bien y por tanto, mezcladas en el mal y el pecado. Por tanto, no serían ya relaciones subsistentes totalmente en acto, poseedoras de amor y bondad totalmente en acto. En cambio, estarían en potencia de obtener o reobtener el bien que no poseen. Esta pérdida las haría incapaces de crear y, en ese caso, de relacionar a las criaturas consigo mismas tal como ellas son en su amor y bondad, del modo señalado<sup>303</sup>.

Weinandy considera que si bien un Dios que sufre puede tener un atractivo intelectual y emocional, las consecuencias filosóficas y teológicas serían devastadoras. Pareciera que un Dios así puede consolar a las víctimas inocentes del mal y del pecado, sin embargo «en última instancia introduce una total confusión en la estructura filosófica y teológica sobre la que se basa una auténtica comprensión bíblica de Dios y de su amorosa relación con la creación y la humanidad»<sup>304</sup>.

### 5.3. El Dios de Amor

Al afirmar que Dios no sufre, Weinandy no quiere negar la realidad de que Dios es un Dios de Amor. Más aún, este es el testimonio invariable de la Escritura y de la Tradición cristiana. El autor recuerda lo señalado en el apartado dedicado a Yahvé y menciona los pasajes fundamentales del Nuevo Testamento, como el de 1 Jn 4, 8.

Ahora bien, «¿Cómo un Dios que no sufre puede ser compasivo y misericordioso?, ¿No haría la ausencia de sufrimiento, como muchos proclaman, indiferente a Dios frente al mal y al inmenso sufrimiento que este origina? (...). Si Dios no sufre, ¿ha estado ausente de los Auschwitz de la historia?»<sup>305</sup>.

Si bien en la presente condición humana el amor implica la buena voluntad de sufrir y se manifiesta totalmente en el sufrimiento, el sufrimiento mismo no es un elemento constitutivo del amor. En efecto, poner fin al sufrimiento, al mal y al pecado no significa poner fin o disminuir el amor. Luego, el autor considera que el sufrimiento no es un bien en sí mismo ya que siempre tiene origen en la ausencia de algún bien, y un amor que sufre tiene como causa la ausencia de algún bien que la persona amada debería tener.

«La razón por la que los seres humanos están dispuestos a sufrir es el bien del amor y de ahí que el sufrimiento, que va unido al amor, sea visto como un bien, pero es precisamente el amor que es un bien y no el sufrimiento en sí mismo»<sup>306</sup>. Esta comprensión del amor, permite a Weinandy afirmar que la ausencia de sufrimiento en Dios no implica necesariamente la ausencia del amor ni es expresión de una indiferencia divina frente al mal y al sufrimiento humano.

Precisamente un Dios que no sufre es capaz de amar de un modo absolutamente libre. En efecto, si Dios sufriese, no sólo necesitaría aliviar el sufrimiento de otros sino su propio sufrimiento. Por tanto, podría haber un cierto interés personal de Dios en su amor. Sin embargo, toda vez que Dios no sufre, Él es absolutamente libre en su cuidado y amor por los que sufren<sup>307</sup>.

No obstante, aún cuando el amor de Dios no conlleve el sufrimiento, Weinandy se propone aclarar la relación entre el amor de Dios y el sufrimiento que encuentran los seres humanos. El autor acude al análisis filosófico y teológico realizado. Dios, como acto puro y, correlativamente, como Trinidad de personas totalmente en acto, posee un amor que es totalmente en acto. Las personas de la Trinidad son inmutables e impasibles en su amor, no porque éste sea estático o inerte, sino porque es totalmente dinámico y apasionado en su entrega, en la entrega de cada Persona divina a las demás<sup>308</sup>.

Weinandy señala que Dios, como Trinidad de personas, no necesita actualizar algunos aspectos del amor, para llegar a amar más. El amor humano adquiere o actualiza diversas facetas de acuerdo con las circunstancias. Así, a veces se manifiesta como un amor compasivo y otras como un amor que reprende y amonesta. El amor de Dios que

es totalmente en acto, no necesita actualizar una u otra faceta dependiendo de las circunstancias.

«Cuando una persona se arrepiente del pecado, Dios no necesita cambiar la manera de su amor en relación consigo mismo, para pasar de un amor que amonesta a un amor que perdona. Cuando una persona inocente sufre una injusticia, Dios no necesita adaptarse para expresar su amor compasivo hacia la persona injuriada y, simultáneamente, adaptar su amor para reprender a quien comete la injusticia. Eternamente, Dios está adaptado, de un modo inmutable e impasible, a cada situación y circunstancia, no porque su amor sea indiferente o no corresponda, sino porque su amor, con todas sus facetas, es totalmente en acto, y por tanto, Él es suprema y totalmente receptivo a cada situación y circunstancia».

Weinandy observa que algunas facetas del amor, como la compasión, misericordia, aflicción y pena, se atribuyen a Dios de modo metafórico. No obstante, «ellas son, verdadera y realmente, facetas del amor de Dios totalmente en acto y son experimentadas de ese modo por los seres humanos. Dios verdaderamente llora por el pecado y realmente se aflige por la injusticia, no porque Él haya perdido algún bien (lo cual implicaría una pena y aflicción centrada en Sí mismo) y por tanto sufre, sino porque, en su amor, Él sabe que aquel a quien ama está sufriendo debido a la ausencia de algún bien»<sup>309</sup>.

El último punto tratado por Weinandy se refiere a la oportunidad o no de considerar el sufrimiento como parte integrante del amor de Dios. El autor ha señalado, al tratar la pena y aflicción de Dios que éstas podían serle atribuidas propiamente. Ahora bien «¿Podría el “sufrimiento” ser considerado una faceta o aspecto del amor y bondad de Dios totalmente en acto?»<sup>310</sup>.

El autor considera que no. En primer lugar el «sufrimiento» atribuido a Dios, tradicionalmente ha sido entendido como si Dios experimentase un cambio pasible de estado y como consecuencia de esto, Dios sería sujeto de una angustia o desgracia. Más aún, atribuir el sufrimiento a Dios suele implicar que algún acontecimiento externo le hace sufrir. Weinandy señala que esto se ha dado particularmente en el contexto teológico contemporáneo y por su parte se opone a tales posturas.

El autor precisa que si el sufrimiento quiere ser atribuido a Dios debe hacerse de un modo radicalmente distinto a como ha sido entendido hasta ahora y como se entiende actualmente. El autor estima que esta atribución debería hacerse en la línea de lo señalado con relación a la aflicción y pena divinas<sup>311</sup>.

La expresión «Dios sufre» sólo podría utilizarse como manera de expresar el repudio de Dios al mal y al pecado y como modo de acen-  
tuar el cuidado amoroso que Dios tiene para quien sufre. Sin embar-  
go, no puede utilizarse esta expresión si con ella quiere decirse que  
Dios experimenta alguna forma de angustia o desgracia interior debi-  
da a una injuria personal o a la pérdida de algún bien<sup>312</sup>. Weinandy  
considera que este es el sentido con el que Juan Pablo II se refiere al  
dolor con relación a Dios en la Encíclica *Dominum et Vivificantem*<sup>313</sup>.

El autor concluye que el uso de la expresión «sufrimiento de Dios»  
se presta a confusión. El «sufrimiento, tanto en el presente contexto  
cultural y teológico, como con relación a la naturaleza del sufrimiento  
humano en sí mismo, comporta inevitablemente la noción de esta-  
dos emocionales pasibles, que incluyen el dolor, la desgracia y la an-  
gustia». Por tanto, «sería mejor, por razones de claridad y conveniencia,  
no predicar el sufrimiento de Dios en ningún caso»<sup>314</sup>.

## NOTAS

1. K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975.
2. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975.
3. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975.
4. J. GALOT, *Dieu Souffre-t-il?*, Paris 1976.
5. Cfr. T. WEINANDY, *Does God Suffer?*, Notre Dame 2000, pp. 1-26.
6. Cfr. P.S. FIDDES, *The Creative Suffering of God*, Oxford 1988, pp. 16-45. Cfr. W. MCWILLIAMS, *The Passion of God. Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology*, Macon GA 1985, pp. 15s.
7. Cfr. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales*, RET 51 (1990) pp. 349s.
8. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
9. B.R. BRASNETT, *The Suffering of the Impassible God*, London 1928, p. ix.
10. Cfr. T. WEINANDY, *Does God Suffer?*, *cit.*, p. 3.
11. *Ibid.*, *loc. cit.* Weinandy señala la abundante bibliografía sobre Auschwitz. Observa que en muchos artículos se recoge el suceso narrado por E. Weisel: «La SS colgó a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados del 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 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 del patíbulo» (E. WEISEL, *Night*, London 1972, p. 76 s).
12. *Ibid.*, p. 6. Cfr. también S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, *cit.*, p. 342; W. MCWILLIAMS, *The Passion of God*, *cit.*, pp. 6s.
13. Cfr. E. JACOB, *Le Dieu souffrant un thème théologique veterotestamentaire*, ZAW 95 (1983) 1-8.
14. Cfr. T. WEINANDY, *Does God Suffer?*, *cit.*, p. 6; cfr. *Dt* 4,7; *Ex* 3, 13-15; 2, 23-25; 34, 6-7; *Is* 63, 7-9.
15. Cfr. J.Y. LEE, *God Suffers for Us*, *cit.*, p. 19; F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, *cit.*, p. 14; J. GALOT, *Dieu Souffre-t-il?*, *cit.*, p. 172. Un estudio sobre la relación del amor como pasión en Dios puede encontrarse en M.-R. HOOGLAND, *God, Power and Passion. Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almighty of God*, Utrecht 2003, pp. 81-149.
16. Cfr. T. WEINANDY, *Does God Suffer?*, *cit.*, p. 11; J. GALOT, *Dieu Souffre-t-il?*, *cit.*, p. 154.
17. Cfr. T. WEINANDY, *Does God Suffer?*, *cit.*, p. 14.
18. P.S. FIDDES, *The Creative Suffering of God*, *cit.*, p. 31. La cursiva es del original.

19. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., pp. 344s. La cita interna corresponde a E. JACOB, *Le Dieu souffrant*, cit., p. 2.
20. Cfr. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., p. 368; G. CAVALCOLI, *Il mistero dell'impassibilità divina*, Div. 39 (1995) 119-137; T. WEINANDY, *Does God Suffer?*, cit., p. 13.
21. G. CAVALCOLI, *Il mistero dell'impassibilità divina*, cit., p. 119.
22. Cfr. *ibid.*, loc. cit. El autor señala que la filosofía hegeliana es al mismo tiempo una teología en la que la verdad de la fe cristiana es el símbolo de una verdad racional. En efecto, Cavalcoli observa que Hegel cree que la revelación cristiana desvela totalmente a la razón humana la verdad divina. De este modo, el Dios que para la razón no iluminada por la fe sigue siendo un misterio, en la religión cristiana alcanza el grado de racionalidad, es decir, Dios demostrable racionalmente por el principio de la dialéctica. Cfr. *ibid.*, p. 120.
23. *Ibid.*, p. 121.
24. *Ibid.*, loc. cit.
25. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *El Misterio pascual*, en *Mysterium salutis*, J.FEINER; M. LÖHRER (dirs.), III/2, Madrid 1971, pp. 233-236. Cfr. IDEM, *Teodrammatica*, vol. V, Milano 1995, pp. 190-210; 211-229.
26. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., pp. 350s.
27. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 66.
28. Cfr. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., p. 351.
29. Cfr. TERTULIANO, *Adv. Marcionem* II, 16, 3 y II 27, 7 (CCL 1, 493. y 507); cfr. ORÍGENES, *Selecta in Ezechielem*, 16 (PG 13, 809D).
30. Cfr. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., p. 351.
31. *Ibid.*, pp. 351s.
32. Cfr. G. CAVALCOLI, *Il mistero dell'impassibilità divina*, cit., pp. 158s.
33. *Ibid.*, p. 354.
34. Cfr. E. AMMAN, *Théopaschite*, en DThC 15, 505-512; cfr. DS 432; cfr. J. CHENE, *Unus de Trinitate passus est*, RSR 53 (1965) 545-588. La segunda expresión obtuvo el respaldo magisterial en el II Concilio de Constantinopla, del año 533.
35. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., p. 355.
36. Cfr. *ibid.*, loc. cit.; cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca <sup>2</sup>1986, pp. 223-226.
37. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., p. 356.
38. *Ibid.*, p. 357.
39. Cfr. *ibid.*, pp. 357s.
40. *Ibid.*, p. 358. La cita final corresponde a ORÍGENES, *Hom. In Ezechielem*, 6, 6 (PG 13, 714C-715A).
41. Cfr. E. DI BONAVENTURA, *L'agire del Padre nella Passione*, PaVi 19 (1974) 98-112.
42. Cfr. *ibid.*, p. 112.
43. Cfr. L.B. GUILLON, *Tristesse et misericordie du Père*, Ang. 55 (1978) 3-11.
44. Cfr. J. GALOT, *Découvrir le Père*, Lovaina 1985, p. 113; ID., *Padre, ¿Quién eres? Breve catequesis sobre el Padre*, Salamanca <sup>2</sup>1998, pp. 65-67.
45. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., p. 361.
46. *Ibid.*, loc. cit.
47. Cfr. A. VANHOYE, *L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'epistola agli Ebrei*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia*, J. SARAIVA MARTINS (dir.), Città del Vaticano 1983, I, 759-773. El estudio de Vanhoye trata la relación entre la acción del Espíritu y el establecimiento de la Alianza por el sacrificio del Hijo de Dios. En este contexto señala que

- «por medio de la plegaria suplicante y de la obediencia dolorosa, el Espíritu de Dios se encontró ligado de un modo insuperable a la sangre de Cristo. De aquí resulta que la sangre de Cristo ha llegado a ser “sangre de alianza”, porque el Espíritu pone en todas partes la comunicación y crea la comunicación profunda entre las personas», p. 770.
48. Entre los autores que remiten a Vanhoye, B. FORTE, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988, p. 40; S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., p. 362; J. GALOT, *Dio soffre?*, CivCat 141 (1990/1) p. 544.
  49. K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación en *Mysterium salutis**, J.FEINER; M. LÖHRER (dirs.), II/1, Madrid 1969, p. 370.
  50. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 459-461.
  51. S. DEL CURA, *El «sufrimiento» de Dios*, cit., p. 366.
  52. Cfr. D. BONHOEFFER, *Letters and Pappers from prison*, London 1967, p. 197.
  53. Cfr. E. ZOFFOLI, «*Mistero della sofferenza di Dio?*» *Il pensiero di S. Tommaso*, Città del Vaticano 1988, pp. 24-28.
  54. Cfr. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la Esperanza*, Barcelona 1995, p. 85.
  55. *Ibid.*, p. 9.
  56. *Ibid.*, p. 14.
  57. *Ibid.*, p. 16.
  58. Las primeras páginas de la Biblia presentan la creación como una obra perfecta. Sin embargo, rápidamente aparecen, lo que André Neher llama «lagunas» o «agujeros». Ciertas criaturas oponen «resistencia» a Dios, quien vive de este modo «dramas» y «aventuras». Cfr. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 27. La cita está tomada de A. NEHER, *L'echec dans la perspective juive* en «*Les hommes devant l'echec*», J. LACROIX (dir.), Paris 1968, pp. 141s.
  59. Por ejemplo el modo de entender la vida de Cristo. Varillon critica a André Neher. «Según el, el carillón pascual –la cristología– sujeta la historia y su centro de tal modo que los espacios y los tiempos son “esclarecidos de una punta a la otra, sin resto de sombra, tan sólo de misterio”», F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 29. La cita interna corresponde a A. NEHER, *Les hommes devant l'echec*, cit.
  60. Cfr. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., pp. 27s.
  61. Por ejemplo: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9); «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30); «Mi Padre no deja de trabajar, y yo también trabajo» (Jn 5,17).
  62. Cfr. Lc 7, 13; 15, 20
  63. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 35.
  64. Cfr. *ibid.*, p. 38.
  65. *Ibid.*, p. 39. La cita interna es de P. CLAUDEL, *Cinq grandes Odes. La maison fermée*.
  66. Cfr. *ibid.*, pp. 39s. Aún siendo coherente lo señalado por Varillon, puede señalarse que el Hijo permanece en diálogo con su Padre hasta el último momento de la Cruz. Más aún, conserva su señorío sobre la vida (cfr. Jn 10, 17-18) y promete el Paraíso al buen ladrón (cfr. Lc 23, 43). Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 7.
  67. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 75. La cita de M. Nédoncelle corresponde a *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946, p. 101.
  68. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 76.
  69. C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris 1974, p. 18. Cit., en F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 72. Claude Bruaire es discípulo de Schelling.
  70. Cfr. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 72.

71. *Ibid.*, p. 72. La referencia a la Escolástica demuestra que Varillon tiene en cuenta el orden del ser al hacer su estudio. Sin embargo, establece una distinción: «Dans l'ordre de l'être, la souffrance est une imperfection. Dans l'ordre de l'amour, elle est le sceau de la perfection». *Ibid.*, p. 71.
72. Cfr. *ibid.*, p. 74.
73. *Ibid.*, *loc. cit.*
74. *Ibid.*, *loc. cit.*
75. Cfr. *ibid.*, p. 84.
76. Varillon cita de este modo el poema:  
 Vois se pencher les défunes Années,  
 Sur les balcons du ciel, en robes surannées;  
 Surgir du fond des eaux le Regret souriant;  
 Le Soleil moribond s'endormir sous un arche,  
 Et, comme un long linceul traînant à l'Orient,  
 Entends, ma chère, entends la douce Nuit qui marche.  
 Luego cita a Bachelard: «Uno de los tiempos expresados sucesivamente no es la causa del otro, lo que prueba que están mal expresados a través del tiempo sucesivo, por medio del tiempo horizontal». G. BACHELARD, *Le droit de rêver*, Paris 1973, pp. 229, cit., en F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 85.
77. Cfr. J-V. HOCQUARD, *Le pensée de Mozart*, Paris 1958.
78. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 89.
79. *Ibid.*, pp. 89s. La cita interna corresponde a J-V. HOCQUARD, *Le pensée de Mozart*, cit., p. 221.
80. Cfr. Mt 18, 3 y 1 Co 13, 11 respectivamente.
81. Cfr. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, cit., p. 112.
82. *Ibid.*, p. 113.
83. *Ibid.*, *loc. cit.*
84. Dominique Gonet nació en 1950 en Hux, Bélgica. Pertenece a la Compañía de Jesús. Es capellán de estudiantes y profesor de teología en Aix y Toulon. Asimismo realiza tareas de enseñanza e investigación para *Sources Chretiennes*. Se ha especializado en las obras de Atanasio de Alejandría, particularmente en las *Cartas a Serapión*. Entre sus obras *Personne, Evangile ou société: sur quoi fonder la liberté religieuse? Les sources et les conséquences de l'argumentation de Dignitatis Humanae chez John Courtney Murray* (1992); *La liberté religieuse à Vatican II: la contribution de John Courtney Murray* (1994); *The Salutary Action of the Holy Spirit as Proof of his Divinity in Athanasius' Letters to Serapion*, StPatr 36 (2001) 509-513.
85. Gonet recoge dos textos: «Si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él todas las cosas?» (Rm 8, 31-32) y «Vivo [...] en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2, 20).
86. D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, cit., pp. 46s.
87. X. LÉON-DUFOUR, *Le dernier cri de Jésus*, «Études» 348 (1978) 678, cit., en D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, cit., p. 48.
88. D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, cit., p. 47. La cita interna corresponde a J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977, p. 348.
89. D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, cit., p. 49. Tal como hace notar Gonet, Moltmann coincide con Rahner en cuanto al modo de entender las relaciones entre la Trinidad immanente y la Trinidad económica. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
90. Cfr. D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, cit., p. 50.
91. *Ibid.*, *loc. cit.*

92. *Ibid.*, pp. 50s. El término y el sentido de «distension», Gonnet lo toma de P.-J. LABARRIÈRE, *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationel, décision de liberté*, Paris 1977, p. 152.
93. Cfr. D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, cit., p. 51.
94. Cfr. *ibid.*, loc. cit.
95. *Ibid.*, p. 52. En este mismo lugar, algunas expresiones de Gonnet parecen situarse en la línea del pensamiento hegeliano: «Dios se revela en un movimiento de negación de sí mismo»; «Dios se niega, “se anonadó a sí mismo” (*Flp* 2, 7): esta es la primera negación, la “negación positiva”». Sobre la crítica a Hegel cfr. Capítulo I, 1.4 b).
96. Cfr. Capítulo II, 1.3.
97. Cfr. D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, cit., p. 56.
98. *Ibid.*, pp. 56s.
99. *Ibid.*, p. 57.
100. Bruno Forte nació en Nápoles en 1949. Estudió en Tubinga y en París. Ordenado sacerdote en 1973, es doctor en Teología desde 1974 y en Filosofía desde 1977. Ejerce la docencia en la Pontificia Facultad Teológica de Italia meridional donde enseña teología dogmática. Su investigación teológica está en estrecho diálogo con la filosofía. Recientemente ha sido nombrado arzobispo de Chieti-Vasto, en Italia. Entre sus obras: *La chiesa nell'eucaristia* (1975); *Jesús de Nazaret* (1983); *La chiesa icona de la Trinità* (1985); *Laicado y laicidad* (1987). *Simbolica Ecclesiae*, 8 vol. (1981-2000); *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione* (1995); *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica* (1999); *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia* (2002); *L'Uno per l'Altro. Per un'etica della Trascendenza* (2003).
101. Cfr. B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca 1988, p. 9. Allí señala es autor: «La historia que narra es ante todo la del acontecimiento pascual de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, a quien Dios resucitó de entre los muertos y constituyó con poder según el Espíritu de santificación como Señor y Cristo (cfr. Rom 1, 4); en esta historia se asoma otra historia, la de aquél que en el acontecimiento de pascua se reveló como Amor (cfr. 1 Jn 4, 8.16) entregando a su Hijo amado a la muerte y reconciliando consigo a su Hijo y con él al mundo, en la fuerza del Espíritu de unidad y de libertad en el amor».
102. *Ibid.*, p. 95.
103. Cada una de estas expresiones va acompañada de referencias bíblicas. Cfr. B. FORTE, *Trinidad como historia*, cit., p. 95. Cfr. *Jn* 17, 10; *Jn* 10, 38; *Jn* 16, 32; 8, 31; *Jn* 10, 30 respectivamente.
104. Cfr. B. FORTE, *Trinidad como historia*, cit., pp. 95s.
105. *Ibid.*, p. 103.
106. *Ibid.*, loc. cit.
107. *Ibid.*, p. 97.
108. Cfr. *ibid.*, loc. cit. Forte recoge la definición de DS 525.
109. Cfr. B. FORTE, *Trinidad como historia*, cit., p. 98.
110. *Ibid.*, loc. cit.
111. *Ibid.*, p. 99.
112. Cfr. *ibid.*, loc. cit.
113. DS 526.
114. B. FORTE, *Trinidad como historia*, cit., p. 107.
115. *Ibid.*, loc. cit.
116. *Ibid.*, pp. 107s.
117. *Ibid.*, p. 108.

118. *Ibid.*, p. 109.
119. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
120. *Ibid.*, *loc. cit.*
121. *Ibid.*, *loc. cit.*
122. *Ibid.*, *loc. cit.*
123. *Ibid.*, p. 110. La cita es de W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca <sup>2</sup>1986, p. 228.
124. B. FORTE, *Trinidad como historia*, cit., p. 110.
125. *Ibid.*, *loc. cit.*
126. *Ibid.*, *loc. cit.* En la misma línea se expresa W. Kasper, citado por Forte. Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, cit., p. 228.
127. B. FORTE, *Trinidad como historia*, cit., pp. 110s.
128. Cfr. *ibid.*, p. 111.
129. *Ibid.*, *loc. cit.*
130. Cfr. *Jn* 1, 1; 10, 30; 17, 21-26.
131. B. FORTE, *Trinidad como historia*, cit., p. 112.
132. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
133. *Ibid.*, *loc. cit.*
134. R. CANTALAMESSA, *La vida en el señorío de Cristo*, Valencia 1988. Título original *La vita nella signoria di Cristo*, Milano 1988. Raniero Cantalamessa (1934-) es franciscano capuchino, natural de la provincia de Ascoli Piceno, Italia. Es licenciado en Teología y Letras clásicas. Desempeñó el cargo de Profesor ordinario de Historia de los Orígenes cristianos en la Universidad Católica de Milán. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional hasta 1981. En 1980 abandonó la enseñanza para dedicarse por completo a la predicación. Desde ese mismo año es Predicador de la Casa Pontificia. Entre sus obras: *La cristología de Tertuliano* (1962); *I misteri di Cristo nella vita della Chiesa* (1997); *Il canto dello Spirito* (1998); *Contemplando la Trinitá* (2002); *Amare la Chiesa* (2003).
135. Cfr. R. CANTALAMESSA, *La vida en el señorío de Cristo*, cit., pp. 121-125. En cuanto a los pasajes bíblicos, cfr. *Gn*, 6, 6; *Sal* 78, 40; *Miq* 6, 3; *Is* 1, 2; *Lam* 3, 3.
136. Cfr. F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975, p. 47 s; cfr. D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, Paris 1990, pp. 30-37.
137. R. CANTALAMESSA, *La vida en el señorío de Cristo*, cit., p. 124.
138. Cfr. *ibid.*, p. 124.
139. *Ibid.*, p. 125.
140. *Ibid.*, *loc. cit.*
141. Cfr. *Rm* 8,32 y referencias en *Nueva Biblia de Jerusalén*, J.A. UBIETA (dir.), Bilbao 1998, p. 1666.
142. Cfr. MISAL ROMANO, Segundo Domingo de Cuaresma, Ciclo B.
143. R. CANTALAMESSA, *La vida en el señorío de Cristo*, cit., p. 126.
144. Cfr. *ibid.*, p. 127.
145. TERTULIANO, *Adv. Praxean*, 29, 5-6 (CCL 2, 1203).
146. R. CANTALAMESSA, *La vida en el señorío de Cristo*, cit., p. 127.
147. Cfr. *ibid.*, p. 128.
148. Cfr. DS 201, 222.
149. R. CANTALAMESSA, *La vida en el señorío de Cristo*, cit., p. 128.
150. Cantalamessa hace referencia a K. KITAMORI, *Teologia del dolore di Dio*, Brescia 1975; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*, 1981, en *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996*, C. POZO (ed.), Madrid 1997, pp. 243-264; JUAN PABLO II, Encíclica *Dominum et vivificantem*, n. 39.

151. Cfr. R. CANTALAMESSA, *La vida en el señorío de Cristo*, cit., p. 130. Allí se cita a B. SCHLINK, *Chi ascolta il lamento di Dio*, Darmstadt 1983.
152. Jean Galot nació en Ougrée, Bélgica en 1919 y es miembro de la Compañía de Jesús. Se doctoró en Derecho en 1941 en la Universidad Católica de Lovaina. En 1953 obtuvo el doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana. Es Consultor de la Congregación para el Clero, profesor emérito de Teología de la Universidad Pontificia Gregoriana. También ha sido profesor de Eclesiología y Cristología en este mismo centro académico de Roma. Ha publicado numerosas obras de teología y de pastoral, e impartido clases en el Camino Neocatecumenal. Una de sus principales preocupaciones ha sido siempre sacar del olvido, en la teología y la pastoral, la persona de Dios Padre. Sobre la cuestión del sufrimiento de Dios ha publicado *Il mistero della sofferenza di Dio* (1975); *Perché la sofferenza?* (1986); *La réalité de la souffrance de Dieu*, NRTTh 111 (1979) 221-245; *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christe*, NRTTh 114 (1982) 70-87; *Dio soffre?*, CivCat 141 (1990/1) 533-545. Entre sus obras cabe citar: *La conciencia de Jesús* (1973); *Cristo, ¿Tu quién eres?: Cristología I* (1982); *Jesús, liberador: Cristología II* (1982); *Cristo contestato: Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica: Cristología III* (1979); *El misterio de la esperanza* (1974); *La persona de Cristo: ensayo ontológico* (1971); *L'Eglise et la femme* (1965); *Dans le Corps Mystique* (1961); *Padre, ¿quién eres? Breve catequesis sobre el Padre* (1998).
153. Cfr. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p. 533. Allí el autor dice que teólogos de la talla de Orígenes, Gregorio Taumaturgo o Cirilo de Alejandría han admitido en Dios *pasión* y *compasión*, y remite a su artículo *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, NRTTh 114 (1982) 70-76.
154. Cfr. J. GALOT, *La réalité de la souffrance de Dieu*, cit., pp. 225s.
155. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p., 534. La traducción es nuestra mientras no se diga lo contrario.
156. Cfr. J. GALOT, *La Révélation de la souffrance de Dieu*, «Science et Spirit» 31/2 (1979) 159.
157. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p., 541.
158. Cfr. J. GALOT, *La réalité de la souffrance de Dieu*, cit., p. 226.
159. *Ibid.*, loc. cit.
160. *Ibid.*, p. 227.
161. Cfr. *ibid.*, pp. 227s.
162. *Ibid.*, p. 228.
163. Cfr. S. ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, 15 (PL 158, 380 A).
164. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 47, a 1, ad 1.
165. Cfr. DOMINGO DE S. TERESA, *De vitiis et peccatis*, disp. 7, dub. 2, par. 3, 22-28 (*Collegii Salmanticensis Cursus Theologicus*, vol. 7, Paris 1877, pp. 210-214).
166. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p. 539.
167. K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975.
168. J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca 21986. Cfr. J GALOT, *Le Dieu trinitaire*, cit., p. 76-87.
169. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., pp. 539s.
170. Cfr. *ibid.*, p. 540.
171. *Ibid.*, loc. cit. A continuación observa Galot, que junto al sufrimiento en las libres relaciones con los hombres Dios *experimenta* la alegría. El autor cita el documento *Teología-cristología-antropología* de la Comisión Teológica Internacional, citado en nota 156.
172. Cfr. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p. 545.

173. Cfr. *ibid.*, p. 541. Cfr. J. GALOT, *Padre, ¿quién eres?*, cit., pp. 62s. Allí el autor recoge varias citas del Evangelio según S. Juan sobre la íntima unión entre el Padre y el Hijo.
174. J. GALOT, *Padre, ¿quién eres?*, cit., p. 62.
175. Cfr. *ibid.*, pp. 63s.
176. *Ibid.*, p. 66. Esta respuesta sirve también para aquellos que, a veces, pueden sentirse tentados de acusar de crueldad a Dios cuando sufren. Más aún, con este implicarse del Padre en el sufrimiento «en su corazón de Padre ha dado un nuevo sentido al sufrimiento; Él ha dado a todo el sufrimiento humano el valor de un amor redentor». J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p. 542.
177. *Ibid.*, *Dio soffre?*, cit., p. 542.
178. Cfr. *ibid.*, p. 543. Allí se dice que el patripasianismo es la doctrina aparecida en el siglo II que afirmaba la pasión del Padre como consecuencia de una identidad de persona entre el Padre y Jesús. Tertuliano acusa a Praxades de haber crucificado al Padre. Cfr. TERTULIANO, *Adv. Praxean* 27, 1 (CCL 2, 1198).
179. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p. 543. Cfr. J. GALOT, *Padre, ¿quién eres?*, cit., pp. 66s. Allí Galot subraya que Dios no queda tocado ni disminuido en su perfección divina por el sufrimiento.
180. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., pp. 543s.
181. *Ibid.*, p. 544.
182. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
183. *Hb* 9,14: «¿Cuánto más la sangre de Cristo, el cual, por impulso de el Espíritu Santo, se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios». Cfr. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p. 544, nota 19 con abundante bibliografía sobre este punto.
184. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p. 544.
185. Cfr. *ibid.*, pp. 544s.
186. *Ibid.*, p. 545. Cfr. J. GALOT, *La réalité de la souffrance de Dieu*, cit., p. 245.
187. Cfr. J. GALOT, *Dio soffre?*, cit., p. 545.
188. Cfr. *ibid.*, p. 540.
189. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
190. J. Maritain (1882-1973) ha sido uno de los pensadores contemporáneos, restauradores de la filosofía tomista, más interesantes, fecundos e influyentes de nuestro tiempo. Estudió en La Sorbona y fue profesor de Filosofía en el Liceo de París. Se convirtió al catolicismo en 1906. Fue embajador de Francia ante la Santa Sede y profesor de Filosofía en la Universidad de Princeton, Estados Unidos. Entre sus libros destacan: *Reflexiones sobre la inteligencia y sobre la vida propia* (1926), *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* (1931), *Los grados del saber* (1932), *Humanismo integral* (1936), *Cristianismo y democracia* (1943), *Filosofía moral* (1960), *...Y Dios permite el mal* (1963).
191. Cfr. J. MARITAIN, *Réflexions sur le savoir théologique*, RThom (1969) 5-27. Cfr. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris 1973, pp. 292-326.
192. Cfr. J. GALOT, *Necessità di una teologia della sofferenza di Dio secondo uno studio de J. Maritain*, en *La Sapienza della Croce*, I, Torino 1976, pp. 356-362; ID., *La révélation de la souffrance de Dieu*, ScE 31 (1979) 159-171; F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris 1976, p. 15; H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. V, Milano 1995, pp. 190-210; 211-229; Cfr. G. O'HANLON, *Does God Change? H.U. von Balthasar on the Immutability of God*, IThQ 53 (1987) 161-183; M. PASTRELLLO, *J. Maritain e la sofferenza di Dio: un approfondimento*, en *Mysterium Iniquitatis: il problema del male*, G.L. BRENA (dir.), Padova 2000, pp. 259-273.

193. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., p. 305. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, I, q. 21 a 3.
194. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, I, q 21 a 3.
195. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., pp. 305s.
196. Cfr. *ibid.*, p. 306.
197. *Ibid.*, loc. cit.
198. *Ibid.*, loc. cit. Maritain destaca el pasaje del cántico de Zacarías (Lc 1, 78): «per visceram misericordiae Dei nostri».
199. *Ibid.*, p. 308.
200. Maritain hace referencia a Lc 15, 7 y Mt 18, 13.
201. Cfr. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., p. 309. El autor profundiza en la cuestión a partir de la consideración del mal. En efecto, el mal –según Maritain– priva a Dios de una alegría que le era debida. El deudor ya no podrá dar esa alegría. Dios podría triunfar sobre ese mal por medio de un bien mayor que lo compensara. No obstante, el triunfo es la aceptación victoriosa de esa privación –la cual no afecta para nada su ser, sino sólo la relación de su criatura con Él– y la lleva como un trofeo, manifestando la grandeza de dicha aceptación. Por otra parte, esta aceptación victoriosa no agrega nada a la absoluta perfección y a la gloria intrínseca del Ser divino.
202. Cfr. *ibid.*, p. 310. «El efecto producido es solamente el de hacer a la criatura misma, en su relación con Dios, relación que no es real sino del lado de la criatura, responsable de tales o cuales privaciones de lo que es debido a Dios, presupuestas desde toda la eternidad por la misteriosa perfección divina».
203. Del acto de contrición: «Dios mío, me arrepiento de todo corazón de haberos ofendido, porque Tu eres infinitamente bueno y amable y el pecado te disgusta (*déplait*)». Del Padrenuestro: «nuestras ofensas».
204. Cfr. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, cit., p. 311.
205. *Ibid.*, loc. cit. Maritain quiere dejar a salvo la trascendencia divina. Para ello señala que la misteriosa perfección a la que se refiere es parte integrante de la felicidad divina, de la paz infinita y perfecta, más allá de lo humanamente concebible.
206. *Ibid.*, p. 315.
207. Jean-Hervé Nicolas (1910-2001), ingresó en 1928 en la Orden de los predicadores y fue ordenado sacerdote en 1935. Ha sido profesor de Teología en la Universidad de Friburgo durante más de veinticinco años. Ha publicado numerosos estudios teológicos entre los que destacan: *Connaître Dieu* (1947); *La virginité de Marie* (1962); *L'amour de Dieu et la peine des hommes* (1969); *Synthèse dogmatique, de la Trinité à la Trinité* (1985); y *Synthèse dogmatique, Complément, de l'Univers à la Trinité* (1993).
208. Cfr. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, RThom 78 (1978) 271-292.
209. Cfr. *ibid.*, p. 271.
210. *Ibid.*, p. 272.
211. Cfr. *ibid.*, loc. cit.
212. Cfr. *ibid.*, p. 273.
213. *Ibid.*, p. 273.
214. Cfr. *ibid.*, loc. cit. Allí recoge la postura de J. MOLTMANN, *El Dios Crucificado*, Salamanca 1977, pp. 299-300 y 383s.
215. Cfr. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, cit, p. 274.
216. *Ibid.*, loc. cit.
217. Cfr. *ibid.*, p. 275. Cfr. J. GALOT, *Dieu Souffre-t-il?*, Paris 1976, pp. 153-155.
218. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, cit., p. 276.

219. *Ibid.*, p. 277.
220. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
221. *Ibid.*, p. 278. Allí mismo: «Este interés sería causa de sufrimiento si Dios pudiese sufrir. Él es, en el corazón de la trascendencia, aquello que en nosotros toma forma de sufrimiento, pero elevado al infinito y, que en nosotros no es sólo sufrimiento, y que llamamos “compasión”».
222. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
223. *Ibid.*, *loc. cit.*
224. Esta fórmula obtuvo el respaldo magisterial del II Concilio de Constantinopla (553), después de largas discusiones. Cfr. DS 432 y J. CHÉNÉ, *Unus de Trinitate passus est*, RSR 53 (1965) 545-588.
225. Cfr. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, cit., p. 279.
226. *Ibid.*, pp. 279s. Puede sorprender la expresión «sin dejar de ser una Persona divina (...) ha llegado a ser una persona humana». Nicolas precisa en nota a pie de página: «Sobre esta formulación, poco corriente, pero en nuestra opinión, legítima y necesaria, cfr. J.-H. NICOLAS, *Les profounders de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1969, pp. 234-238».
227. Cfr. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, cit., p. 280.
228. Cfr. *ibid.*, pp. 280s. En la página 281 puede leerse: «no es contradictorio decir que el Verbo, Persona divina desde toda la eternidad por su naturaleza divina, la cual recibe del Padre, y con la cual, junto al Padre y al Espíritu Santo, se identifica –¡otro gran misterio!– ha asumido, hecho suya una naturaleza humana individual, en la cual y por la cual él ha llegado a ser un hombre, una persona humana que se ha podido ver, oír, tocar».
229. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, cit., p. 281.
230. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
231. Cfr. *ibid.*, pp. 281s.
232. Cfr. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, cit., p. 282.
233. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
234. *Ibid.*, *loc. cit.*
235. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
236. *Ibid.*, *loc. cit.* La cita interna corresponde a J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris 1973, p. 314.
237. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, cit., p. 286.
238. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
239. J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*, cit., p. 289.
240. Richard Creel nació en 1940 y es profesor de Filosofía y Religión en el Ithaca College de New York. Fue presidente de la New York State Philosophical Association. Entre sus obras: *Religion and doubt* (1977) y *Thinking Philosophically* (2001).
241. Cfr. Ch. HARTSHORNE, *A Natural Theology for Our Time*, LaSalle (Illinois) 1967.
242. R. CREEL, *Divine Impassibility*, Cambridge 1986, p. ix.
243. Cfr. *ibid.*, p. 113.
244. *Ibid.*, p. 117.
245. Cfr. Ch. HARTSHORNE, *Man's Vision of God*, New York 1941, p. 116: «Amar es gozar en el gozo (actual o esperado) de otro, y dolerse en el dolor de otro».
246. R. CREEL, *Divine Impassibility*, cit., p. 118.
247. Cfr. *ibid.*, p. 119.
248. *Ibid.*, *loc. cit.*
249. Cfr. H. KELLER, *My Religion*, New York 1927.
250. R. CREEL, *Divine Impassibility*, cit., p. 121.

251. *Ibid.*, p. 153.
252. B. BRASNETT, *The Suffering of the Impassible God*, cit., p. 142, en R. CREEL, *Divine Impassibility*, cit., p. 153. Cfr. L. DOUGALL, *Voluntas Dei*, London 1912, pp. 164s. y 275.
253. Cfr. R. CREEL, *Divine Impassibility*, cit., pp. 153s.
254. Cfr. Ch. HARTSHORNE, *Man's vision of God and the Logic of Theism*, Hamdem 1964.
255. R. CREEL, *Divine Impassibility*, cit., p. 154.
256. Cfr. *ibid.*, p. 125.
257. Cfr. *ibid.*, p. 154.
258. E. L. MASCALL, *Existence and Analogy*, New York 1949, p. 142. Según Creel, Mascall construye su aportación a partir de S. TOMÁS DE AQUINO, I, q 21 a 3.
259. Cfr. R. CREEL, *Divine Impassibility*, cit., p. 155.
260. *Ibid.*, pp. 155s.
261. *Ibid.*, p. 156. El autor resume a continuación la posición pasibilista presentándola en primera persona: «Es importante para mí saber que Dios sufre conmigo y por mí. Esto prueba que Él realmente me quiere. Esto me permite relacionarme con Él. Esto calma mi sufrimiento. Si yo sintiera que Él no comparte mi sufrimiento, sentiría que Él realmente no se preocupa de mí, y por tanto, yo no podría preocuparme por Él».
262. *Ibid.*, pp. 156s.
263. Enrico Zoffoli nació en Roma, Italia en 1915 y murió en 1996. Ingresó en los Pasionistas en 1931, donde realizó sus primeros estudios filosóficos y teológicos. Completó sus estudios filosóficos en el Angelicum de Roma y en Lovaina, Bélgica. Fue profesor del Instituto Pasionista, profesor emérito de la Pontificia Universidad Lateranense y miembro de la Pontificia Academia de S. Tomás de Aquino. Entre sus obras destaca *S. Paolo della Croce. Storia critica* (1963-1968); *Problema e mistero del male* (1960); *Origine del mondo* (1978); *Tomismo e cattolicesimo* (1978); *Eucaristia ed ecumenismo* (1992) y *Dio. Dov'è questo Dio?* (1994).
264. E. ZOFFOLI, «*Mistero della sofferenza di Dio?*» *Il Penisero di S. Tommaso*, Città del Vaticano 1988.
265. E. ZOFFOLI, «*Mistero della sofferenza di Dio?*», cit., pp. 16s. El pensamiento de este autor está profundamente enraizado en la metafísica. En el lugar citado se lee: «La razón, adhiriendo al misterio, no puede renunciar a aquellos primeros principios del ser necesariamente implícitos en toda verdad de fe, de otro modo esta sería irracional. "Haec ergo principia etiam divina continent (...) quidquid (...) principiis huiusmodi contrarium est, divina sapientiae contrariatur (*Summa c. Gent.*, I c. 7)».
266. Cfr. E. ZOFFOLI, «*Mistero della sofferenza di Dio?*», cit., p. 22.
267. *Ibid.*, p. 23.
268. *Ibid.*, pp. 24s.
269. Cfr. *ibid.*, p. 25.
270. Cfr. *ibid.*, loc. cit.
271. *Ibid.*, p. 32. Más adelante (p. 40), haciendo alusión a los teólogos que proponen otra noción de la inmutabilidad divina, Zoffoli dice: «se puede hablar del "sufrimiento de Dios" con la condición de entender *la unión hipostática* y la "comunicación de idiomas" con *valor ontológico*, no simplemente *gramatical y lógico*».
272. *Ibid.*, p. 69. En este caso la remisión es a S. TOMÁS DE AQUINO, III, q 2 a 9 c.
273. Cfr. E. ZOFFOLI, «*Mistero della sofferenza di Dio?*», cit., p. 70.
274. Cfr. *ibid.*, p. 71.
275. *Ibid.*, p. 72.

276. Cfr. *ibid.*, p. 15. Allí el autor recoge las definiciones de Atanasio II y del I Concilio de Toledo, en DS 359 y 196 respectivamente.
277. E. ZOFFOLI, «*Mistero della sofferenza di Dio*»? cit., p. 15.
278. Thomas Gerard Weinandy (O.F.M.) es Superior de los Franciscanos. Ejerce la docencia en Historia y en Doctrina en la Universidad de Oxford. Ha realizado algunos estudios sobre Cirilo de Alejandría. Entre sus obras: *Does God Change?* (1985); *In the Likeness of Sinful Flesh* (1993); *The Father's Spirit of Sinship* (1995).
279. Cfr. T. WEINANDY, *Does God suffer?*, Notre Dame, 2000. La traducción es nuestra mientras no se diga lo contrario. La amplitud con la que el autor trata la cuestión puede observarse a partir de los títulos de los capítulos: 1. El Dios que sufre; 2. Teología, Problemas y Misterios; 3. Yahwe: La Presencia del Totalmente Otro; 4. Enlaces con la Doctrina Patrística sobre Dios; 5. La Doctrina Patrística sobre Dios; 6. El Amoroso Acto de Creación de la Trinidad; 7. El Amor de Dios y el Sufrimiento Humano; 8. La Encarnación, El Impasible sufre; 9. El Sufrimiento Redentor de Cristo y 10. El Sufrimiento a la Luz de Cristo.
280. La exposición se hará, por tanto, teniendo en cuenta principalmente los Capítulos tercero, Yahwe: La Presencia del Totalmente Otro y séptimo, El Amor de Dios y el Sufrimiento Humano.
281. El autor señala (cfr. T. WEINANDY, *Does God suffer?*, p. 46 nota 11) los motivos del uso de la expresión *Totalmente Otro*. En efecto, dice que no es una expresión bíblica y en el contexto de una explicación de la noción bíblica de Dios, esto puede confundir. No obstante, Weinandy la ha elegido para designar a Yahwe porque no ha encontrado otra expresión que clara, sucinta y singularmente exprese la noción bíblica de Dios, que no puede ser enumerado con las cosas creadas, porque Él es el Creador de todas ellas. Esta expresión no quiere decir que Yahwe sea *otro* en el sentido de incognocible, irrelacionable o impersonal.
282. Cfr. T. WEINANDY, *Does God suffer?*, cit., p. 41.
283. Cfr. *ibid.*, loc. cit.
284. *Ibid.*, p. 42.
285. Cfr. *ibid.*, loc. cit.
286. Cfr. *ibid.*, pp. 42-45. «La alianza manifestó que el único Dios no era un poder impersonal o una deidad distante, sino un Dios personal quien, por su compasión, manifestó la suprema fuerza de la alianza de un amor fiel (*hesed*)». *Ibid.*, p. 43.
287. Cfr. *ibid.*, pp. 45-46. En virtud del cuidado personal y amoroso de Yahwe, el pueblo Judío llega a conocer que Dios esta en medio de ellos como aquel que posee el poder de rescatar y salvar. «Yahwe es Dios el Salvador (cfr. *Is* 63, 8). El acontecimiento del Éxodo, en el cual se estableció por primera vez la alianza, lo ha confirmado». *Ibid.*, p. 45.
288. Cfr. *ibid.*, pp. 46-48. La noción de Yahwe como Creador –distinto de todo lo creado hasta el punto de no poder ser representado ni contado entre las cosas creadas– radicaliza la total alteridad del único Dios que es Salvador: «Así, simultáneamente es el mismo Dios Creador quien es el Salvador y permanece aún más íntimo con su creación. Por tanto, no siendo una criatura, Dios permanece, sin embargo, amorosamente presente a todo lo que Él ha hecho, especialmente los seres humanos, hechos a su imagen y semejanza, y con los cuales Él comunica (cfr. *Gen* 3, 8). El Salmo 139 da una hermosa expresión de esta verdad». *Ibid.*, p. 47.
289. Cfr. *ibid.*, pp. 49-50. «La santidad, (...) caracteriza la verdadera identidad de Yahwe. (...) Esta identidad de Yahwe como Santo ilustra de nuevo la misma noción alcanzada con relación a su ser Uno, Salvador y Creador. (...) Las teofanías, la santificación del pueblo, y especialmente su presencia en el templo, manifestaron que

- aquel que estaba presente como Todo Santo, era en efecto, el mismo que como Totalmente Otro era Todo Santo». *Ibid.*, p. 50.
290. Cfr. *ibid.*, pp. 50s.
291. Cfr. *ibid.*, p. 54. «Que Dios es capaz de estar presente y activo como Totalmente Otro, y estar presente y activo sólo porque Él es Totalmente Otro, es, creo, el misterio principal, central y fundamental de la revelación bíblica y de la fe judeocristiana. (...) Esta comprensión del misterio de la alteridad de Dios y de su presencia y actividad en relación con el orden creado es absolutamente central para este estudio referente a la impassibilidad divina». *Ibid.*, p. 53.
292. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
293. *Ibid.*, p. 56.
294. *Ibid.*, p. 153. La nota a pie de página que acompaña a estas palabras del autor ofrece una interesante aclaración. Al decir que Dios no sufre Weinandy se propone negar en Dios lo que muchos teólogos contemporáneos afirman al exponer un Dios que sufre. Decir que Dios no sufre no significa, tal como expondrá más adelante el mismo autor, que Dios no se apene por el pecado y el sufrimiento que este causa. Verdaderamente Dios se apena y se compadece (grieves and sorrow over sin) pero lo hace de un modo que es conforme con su naturaleza impassible.
295. *Ibid.*, p. 153.
296. *Ibid.*, pp. 153s.
297. *Ibid.*, p. 154. Weinandy señala los lugares a los que puede acudir para confirmar su afirmación. Cfr. J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 21987; IDEM, *El Dios Crucificado*, Salamanca 21977. Así mismo presenta bibliografía crítica sobre la postura de Moltmann.
298. Cfr. T. WEINANDY, *Does God Suffer?*, cit., pp. 155s. El autor señala otras consecuencias. Entre ellas, si Dios sufre con todo lo demás es necesario que el mal sea ontológicamente existente, ya que ser es, al menos en parte, ser malo y por tanto sufrir.
299. Cfr. *ibid.*, p. 157.
300. *Ibid.*, p. 158.
301. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
302. *Ibid.*, *loc. cit.*
303. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
304. *Ibid.*, *loc. cit.*
305. *Ibid.*, p. 159.
306. *Ibid.*, p. 160.
307. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
308. Cfr. *ibid.*, p. 161.
309. *Ibid.*, pp. 164s.
310. *Ibid.*, p. 168.
311. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*
312. Cfr. *ibid.*, p. 169.
313. Cfr. *ibid.*, *loc. cit.*, nota 50. El texto de la Encíclica (n. 39) al que se hace referencia: «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 inexcrutable e indecible “dolor” de padre engendrará sobre todo la admirable economía del amor redentor en Jesucristo».

314. *Ibid.*, p. 170. El siguiente capítulo de Weinandy «The Incarnation-The Impassible Suffers» (pp. 172-213) contiene algunas referencias a la cuestión del sufrimiento de Dios (pp. 199-206). El autor analiza la cuestión de la comunicación de idiomas y su relación con el sufrimiento de Dios. Las conclusiones que ofrece Weinandy se sitúan en la línea de lo indicado por Enrico Zoffoli. Cfr. Capítulo III, 4.2

## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	249
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN .....	253
ÍNDICE DE LA TESIS .....	255
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	257
ABREVIATURAS DE LA TESIS .....	265
LA CUESTIÓN DEL «SUFRIMIENTO» DE DIOS. UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO TEOLÓGICO CONTEMPORÁNEO .....	267
I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN .....	267
II. UN DIOS QUE «SUFRE» .....	276
III. UN DIOS QUE TRASCIENDE EL SUFRIMIENTO .....	298
NOTAS .....	321
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	335

