
CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucia Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	Del dolor del hombre al sufrimiento de Dios
<i>Lucio Florio</i>	5	Aunque es de noche. La nocturnidad del mal y la figura del crucificado
<i>Silvia Anselmino</i>	13	Aproximación a la experiencia de la enfermedad y del acompañamiento
<i>Francisco Bastitta</i>	21	La pasión de los niños
<i>Angeles Zambrano</i>	31	Los chicos de la calle
<i>Alberto García Hamilton</i>	33	El corazón que late tras las rejas
<i>Juan Torbidoni</i>	41	Sufrimiento humano y sufrimiento divino en la cultura griega antigua
<i>Emmanuel Housset</i>	49	La misericordia como sufrimiento de amor
<i>Alejandro Mingo</i>	63	“Uno de la Trinidad santa padeció en la carne”
<i>Inés Vaccarezza</i>	79	“La luz del corazón” en Gonzalo de Berceo

«Uno de la Trinidad santa padeció en la carne»

La cuestión del sufrimiento de Dios en W. Kasper

*Alejandro Mingo**

El conjunto de la teología de Kasper aborda una pluralidad muy variada de temas¹. Como observa N. Madonia, “los estudios principales responden a un proyecto preciso de indagar los temas singulares de la teología dogmática y las cuestiones más debatidas”². Con la publicación de *El Dios de Jesucristo (= DJC)*³, uno de los “hitos” de toda su producción teológica⁴, el teólogo de Tubinga ofrece una presentación sistemática de la doctrina trinitaria en el marco más amplio

¹ Cf. los elencos bibliográficos: J. Drumm, *Bibliographie Walter Kasper 1960-1992*, en: E. Schockenhoff-P. Walter (eds.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Mainz 1993, 294-333; J. Drumm-Chr. Hermes, *Bibliographie Walter Kasper 1992-1998*, en: W. Kasper, *Theologie und Kirche II*, Mainz 1999, 269-281. Este último incluye el listado de literatura secundaria hasta 1997.

² Id., *Bibliografía di e su Walter Kasper*, en: *Ho Theólogos 3* (1996), 293-314. 293. Cf. también O. González de Cardedal, *Walter Kasper*, en: Chr. Duquoc y Otros, *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1977, 251-265, esp. 255-257.

³ La primera edición del texto en alemán es de 1982; la última (*Der Gott Jesuchristi*, Mainz, 1995) tiene un nuevo y breve prólogo (pp. I-II), lamentablemente no traducido en la más reciente edición española (Sígueme, 1998). Allí Kasper *reafirma ideas* ya formuladas, puntualiza un *significativo proceso cultural* para el discurso sobre Dios durante el tiempo transcurrido y replantea la *necesidad de un punto de partida histórico salvífico* de la doctrina trinitaria.

⁴ Cf. J. Vidal Talens, *El mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*, Valencia 1988, 15. Según Vidal Talens, los otros dos “hitos” son el trabajo de habilitación acerca de la filosofía tardía de Schelling, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (1965), y el conocido tratado cristológico, *Jesús el Cristo* (1974). De este último ya se han publicado diez ediciones en español.

de lo que llama “la cuestión de Dios hoy”⁵. En este texto confluyen originalidad y opciones propuestas en trabajos previos, a la vez que desarrolla los principios ya enunciados en sus escritos programáticos anteriores⁶. Según M. González, la obra representa el inicio de una nueva fase, a partir de los ’80, de “consolidación y expansión” en el itinerario de renovación de los estudios sobre Dios⁷. Además, es uno de los puntos de referencia privilegiados de la sistemática trinitaria actual⁸.

Con la presente contribución me propongo exponer, de modo acotado, los principales acentos de la *doctrina trinitaria* de Kasper. En este marco, y más detenidamente, su comprensión de la cuestión del *sufrimiento de Dios*.

1. Confesión y doctrina trinitaria de Dios

A partir de la formulación de fe del credo niceno constantinopolitano, Kasper considera que Dios (Padre) es el misterio fundamental que se especifica definitivamente en el acontecimiento Jesucristo y se nos revela en el Espíritu Santo, nueva autocomunicación de Dios a nosotros. La *confesión de fe*, entendida como interpretación del *hecho salvífico* de la revelación del Dios trino, es un “punto de partida” para abordar la cuestión de Dios en la teología y en el contexto de la cultura actual. La confesión trinitaria debe ser la “gramática de toda la teología” y la explicitación del único misterio de nuestra salvación. Aquella confesión es la síntesis de la revelación del mis-

⁵ Cf. *DJC*, 14-158. Desde entonces, Kasper no ha variado sustancialmente su propuesta.

⁶ Cf. P. Coda, *Acontecimiento pascual. Trinidad e historia*, Salamanca, 1994, 130 nota 114.

⁷ Cf. *El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio*, en: M. González y Otros, *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires, 1998, 9-97, 69-70: “El primer síntoma de afianzamiento de la teología trinitaria y de sus nuevas claves es la aparición de la obra de W. Kasper «*El Dios de Jesucristo*». Este libro representa un momento de *svolta* en el tratamiento sistemático del misterio trinitario, que había permanecido casi sin variantes desde la Suma Teológica de Tomás de Aquino (...) el comienzo de una serie de manuales con títulos y estructuras muy similares”. Según González, Rahner y Balthasar son los autores representativos de las dos fases anteriores.

⁸ Presento un panorama de la recepción de *DJC* en estos veinte años en mi trabajo (inédito) *El misterio trinitario en Walter Kasper. Análisis y recepción de El Dios de Jesucristo*, Buenos Aires, 2001, 128-159.

terio divino, de la manifestación concreta del carácter oculto de Dios, origen, fin y paradigma de toda revelación⁹.

A mi juicio, la confesión de fe trinitaria es una *clave articuladora* o gozne estructurante de toda la reflexión kasperiana: *revelación escatológica* de Dios en Jesucristo mediante la acción del Espíritu Santo –*confesión trinitaria de fe*– *doctrina y vida cristiana* son los ejes vertebrales de toda la presentación sistemática sobre la cuestión de Dios. En el pensamiento de Kasper *confesión de fe* y *doctrina trinitaria* se distinguen en una relación de intrínseca continuidad. Más precisamente, la doctrina trinitaria presupone la confesión de la Iglesia, e intenta desentrañarla en su último fundamento y su última meta. Es posible distinguir “entre los enunciados mismos de la fe y la reflexión sobre estos enunciados. El enunciado mismo es la confesión de la acción salvífica de Dios en Jesucristo por el Espíritu santo. Esta profesión en la trinidad económico-salvífica hay que distinguirla de la trinidad inmanente. Los enunciados sobre la Trinidad inmanente o la preexistencia de Cristo no son enunciados inmediatos de fe, sino enunciados de la reflexión teológica”¹⁰.

Estos enunciados revisten una doble pretensión. Por una parte, re-decir reflexivamente, de manera diversa y más sublime, lo dicho inmediatamente en la confesión de fe; por otra parte, mantener la indeducibilidad e irreductibilidad intrahistórica de la fe en Cristo, dándole firmeza y consistencia en la eternidad misma de Dios. Así, “Dios en la historia sólo puede ser vida y amor que se comunica porque en sí mismo *es* vida y amor. De este modo, la doctrina de la Trinidad no dice otra cosa sino que Dios se ha revelado en Jesucristo como el que *es*. Los enunciados trinitarios no añaden, por consiguiente, ningún contenido nuevo, sino que explicitan el enunciado originario de la fe histórico-salvífica en un contexto mental y verbal de tipo metafísico¹¹”. En este sentido, el *objeto material* de la doctrina trinitaria es toda la confesión de fe trinitaria, expresada en las tres partes del credo reinterpretadas teológicamente: la paternidad divina como libertad per-

⁹ Cf. *DJC*, 9; 156-158; 258.

¹⁰ W. Kasper, *Introducción a la fe*, Salamanca, 1982, 123. Cf. *DJC*, 354.

¹¹ *Introducción a la fe*, 124. Según mi parecer, el esquema del tratamiento propiamente trinitario en dos secciones de *DJC* (“II El mensaje sobre el Dios de Jesucristo” y “III El misterio trinitario de Dios”) muestra esta relación indisoluble entre confesión de fe y doctrina trinitaria.

fecta, cuyo enfoque personalista y bíblico se plantea superador de la definición metafísica tradicional; la filiación divina de Jesucristo, cuyo enfoque kenótico hace fecundas las profundas intuiciones de la cristología del Logos, y el Espíritu Santo como don y amor vivificante. El *objeto formal* de la doctrina trinitaria es Dios mismo como fundamento y fin de todos estos enunciados confesionales¹². En este sentido, “Con perfecta lógica afirma Tomás de Aquino que el acto de la fe no tiene por objeto la fórmula de fe, sino el «asunto» expresado en ella; dice que se refiere a Dios, que se comunica y transmite a nosotros a través de Jesucristo en el Espíritu Santo¹³”.

Para Kasper el *acto de fe* es un acto fundamental del hombre. Se plantea allí donde se trate de la totalidad de nuestra existencia humana. Es el acto sobre el que se funda la totalidad de la existencia humana y donde se nos abre el sentido de la totalidad de la realidad. Es una opción fundamental, autoentrega personal a Dios; es fundar sin reservas la existencia en Él, comprometiendo la inteligencia y la voluntad, relevante tanto personal como socialmente¹⁴. “*La fe significa la reacción global del hombre a la actio primaria de automanifestación de Dios: un confiar y reposar en Dios, un permanecer en él, un decir amén a Dios con todas sus consecuencias*”¹⁵.

Ahora bien, las tres Personas divinas de la confesión de fe explicitan el *contenido de la fe*. Este no es para Kasper “una fórmula abstracta, ni un fundamento innominado y profundo de la realidad, sino el Dios que ha hablado y actuado en la historia y destino de Jesucristo”¹⁶. He aquí el núcleo y el centro de la fe cristiana, al cual está remitida toda predicación posterior. A su vez, ésta debe explicitarlo y actualizarlo de nuevo. Sólo al Dios trinitario se refiere la fe de un modo inmediato; Él constituye su contenido auténtico y propio. Por tanto, así comprendida la fe, el ser divino de Dios, revelado y realizado en Jesucristo y comunicado en su Espíritu Santo, es el fundamento de la humanidad del hombre, y la respuesta a las preguntas y a la pregunta

¹² Cf. *DJC*, 183; 227; 355.

¹³ W. Kasper, *La tradición como principio del conocimiento teológico*, en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, 94-134, 124.

¹⁴ Cf. *Introducción a la fe*, 94; 98.

¹⁵ *DJC* 148.

¹⁶ *Introducción a la fe*, 113.

que es el hombre como tal. Esta convicción teológica anima a Kasper en su interpretación de la confesión de fe a partir de los interrogantes y los conflictos más profundos de la humanidad de ayer y de hoy. Desde esta perspectiva teológica propone una concepción integral de la salvación, verdadero desafío en la teología actual¹⁷.

En el pensamiento de Kasper, la categoría (compuesta) “*libertad en el amor*” es muy importante para describir la identidad de las Personas divinas. Como tema de una melodía, esta idea surca transversalmente el desarrollo de toda su reflexión¹⁸. Respecto de la esencia de *Dios (Padre)*, su trascendencia es libertad en el amor, por lo que se revela históricamente como condescendencia divina en la inmanencia. Esta libertad en el amor se explica por la libertad *personal* de Dios. Y porque la personalidad implica relacionalidad, enajenación en el amor, el sentido del ser aparece en el horizonte de la persona como amor. “Esta tesis es fundamental para comprender la personalidad de Dios. *La personalidad de Dios significa entonces que Dios es el ser subsistente y que el ser subsistente es libertad en el amor*”¹⁹. La soberanía de Dios, instaurada definitivamente por *Jesucristo*, es reino de la libertad en el amor. La cruz, objetivo final de la encarnación y autodefinición insuperable de Dios, es la manifestación de Dios como libre y como libertad en el amor. Esta autorrevelación escatológica de Dios postula que Dios debe ser en sí mismo libertad en el amor y amor en libertad. Kasper concluye que Dios debe ser desde

¹⁷ Cf. W. Kasper, *Situación y tareas actuales de la teología sistemática*, en *Teología e Iglesia*, 7-27, 9.

¹⁸ Cf. por ejemplo, *Jesús el Cristo*, Salamanca, 1998, 309-310, 312: “Cristo es también la revelación de la *libertad de Dios en su amor*. Esta libertad pertenece también a la eterna esencia de Dios. Esto significa que Padre e Hijo no se agotan en su amor mutuo. Esta sobreabundancia y desbordamiento de la *libertad en el amor* entre Padre e Hijo es el Espíritu, al menos siguiendo la teología trinitaria griega (...). En el Espíritu se exterioriza la esencia más íntima de Dios, su *libertad en el amor*. En él, como *libertad en el amor*, tiene Dios, al mismo tiempo, la posibilidad de producir algo fuera de sí, es decir, una creatura (...). En él (el Espíritu) Dios puede no sólo revelar su *libertad en el amor* de manera histórica, sino también realizarlo (...). La *libertad del amor* en el Espíritu Santo tiene su propia plausibilidad, su fuerza de convicción, su esplendor, su luz, y su belleza, con los que impresiona al hombre sin forzarlo” (cursiva mía). Respecto de la última expresión, Kasper se confiesa deudor de Balthasar, cf. *ibid.*, 312 nota 70.

¹⁹ *DJC*, 184. Estas afirmaciones merecen un tratamiento más detenido, que no desarrollo aquí. A propósito, y a modo de intento de interpretación de las expresiones kasperianas, cf. L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, 1998, 304-306.

la eternidad amor autocomunicante. Aquí radica la razón de la comprensión de la identidad de la Trinidad como amor autocomunicante. El mismo nos es revelado escatológicamente por el *Espíritu Santo*. Si es la posibilidad subjetiva de la revelación definitiva del amor, entonces debe «ser» esta libertad en el amor, el amor de Dios en persona²⁰.

En definitiva, para Kasper la esencia íntima de Dios es amor autocomunicante en libertad. Dios (Padre) es la libertad perfecta que habla y obra en originaria libertad personal. En su personalidad reside la razón de su comunicabilidad, de su relacionalidad amorosa. En virtud de esta definición de Dios como libertad perfecta en el amor se plantea la relación de paternidad eterna respecto del Hijo eterno y la realización personal de esta esencia amor en el Espíritu Santo. Este planteo se propone como un pensamiento que procura asumir la moderna filosofía de la libertad y reinterpretar las categorías clásicas, superándolas²¹.

Otros dos aspectos importantes para el teólogo alemán son la “reinserción” de la reflexión trinitaria en la vida del creyente cristiano, y la vinculación entre la fe en Dios uno y único y la confesión trinitaria de fe en las Personas divinas. En palabras del mismo Kasper, “*la confesión trinitaria es el monoteísmo concreto*”. Esta fórmula sintetiza la respuesta teológica a las aspiraciones más profundas y originarias de la humanidad y a la situación de ateísmo cultural. En este marco, cobra valor su pretensión de mostrar la concordancia entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, y la relectura correctiva del axioma fundamental rahneriano. Es un aporte reconocido por muchos en la teología actual, aún en disenso, sea con la interpretación kasperiana del *Grundaxiom*, sea con la reformulación que propone²².

Por último, para Kasper la reinterpretación de la doctrina trinitaria debe realizarse en la recepción creativa de la tradición desde “el

²⁰ *Ibid.*, 196; 228; 259.

²¹ La propuesta de Kasper de desarrollar el esquema del tratado «De Deo uno» como doctrina de Dios Padre (cf. *DJC*, 176ss.) ha recibido serias objeciones. A propósito, cf. J.H. Nicolás, *Le discours sur Dieu*, en *RThom* LXXXV (1985), 635-657, esp. 651-654; W. Pannenberg, *Teología sistemática* vol. I, Madrid 1992, 353, nota 204.

²² Cf. mi artículo, de próxima aparición, *Hacer teología después de Rahner. La recepción de la cuestión trinitaria en W. Kasper*.

testimonio de la Biblia, documento originario de la fe²³. De allí que, tanto en su propia perspectiva sistemática como en la valoración crítica de los diversos momentos de la conformación de la doctrina trinitaria, el criterio de discernimiento teológico debe ser la mayor o menor *impostación bíblica*.

Este punto de partida, indiscutible en la teología actual y en la propuesta del teólogo alemán, posibilita una integración fecunda de soteriología neotestamentaria y doxología cristiana; además, es motivo del reconocimiento de importantes consecuencias pastorales para la vida del creyente y de la Iglesia. Sin embargo, será susceptible de observaciones y críticas, a propósito de las opciones exegéticas con las que trabaja en cada caso.

2. La cuestión del sufrimiento de Dios trino

Como para muchos teólogos hoy, también para Kasper, el horizonte en el que se plantea la pregunta por la cuestión de Dios es antropológico. Desde los inicios, la confesión trinitaria de Dios es concretamente salvífica. El objeto de la fe, expresada en el credo cristiano, es Dios para nosotros, el Dios de Jesucristo. Creemos en un *Dios de los hombres* (cf. Hb 11,16), un Dios que es la salvación de los hombres²⁴. A la vez, somos testigos, y en cierto modo protagonistas durante estos últimos tiempos, de indescriptibles tragedias, de dolores horribles para tantos seres humanos. Este horizonte y la propia confesión de fe exponen al creyente y a la reflexión teológica ante la actualísima pregunta por el origen y el sentido del mal y del sufrimiento injusto, en sus diversas manifestaciones²⁵. La salida a esta encrucijada hay que buscarla, según el autor, en la concreta imagen del hombre. Dado que su libertad está siempre situada (en “situación de

²³ DJC, 344.

²⁴ Cf. DJC, 187; cf. también W. Kasper, «Uno de la Trinidad...» *Nueva fundamentación de una cristología espiritual en una perspectiva de la teología trinitaria*, en *Teología e Iglesia*, 297-321, 313: “Cuando los tiempos modernos formulan la pregunta acerca de Dios la sitúan no ya en el horizonte de la cosmología, sino en el de la antropología. El hombre es el punto de partida para preguntar por el sentido del todo, también para formular la pregunta acerca de Jesucristo”.

²⁵ Para Kasper, la teología judía y las utopías modernas, del progreso y revolucionaria marxista, son intentos diversos de respuesta al problema.

desgracia universal”) y su finitud mortal es constitutiva, el *sufrimiento* es inherente a la condición humana; más aun, es su núcleo y raíz. En el sufrimiento el hombre experimenta su propia situación existencial. En palabras de Kasper, “*el interlocutor de la teología actual es el hombre doliente*” y de esta experiencia constitutiva debe partir la teología. Por tanto, si el Dios cristiano es un Dios de los hombres y la cuestión del sufrimiento nos define, ambas cuestiones –la cuestión de Dios y la cuestión del sufrimiento– son *correlativas*.

Esta correlatividad se manifiesta también en el contraste que se advierte en todo hombre. Tomamos conciencia del sufrimiento porque está en nosotros la idea de la vida plena, de la salvación, al menos latente e implícita²⁶. Nuestra miseria es una palabra elocuente o silenciosa de nuestra grandeza. Anhelamos, de uno u otro modo, otra cosa que el dolor y el sufrimiento. En él cada ser humano “se experimenta como el ser que se supera infinitamente, sabiendo de su finitud ni más ni menos que por esa razón”²⁷. La propia finitud se convierte en referencia, signo y símbolo de trascendencia. Las experiencias de lo absurdo, de lo sin-sentido, deben tomarse tan en serio como los signos y huellas de sentido. De ahí que la *esperanza*, inseparable de la vida humana, es el único modo posible de aceptar el sentido absoluto. Dicha esperanza de un nuevo comienzo –de justicia, verdad y felicidad– habrá de provenir de una instancia ulterior a todas las injusticias, a todo dolor, capaz de pronunciar una palabra definitiva de salvación al final de la historia. Sólo desde la plenitud de salvación es posible la esperanza ante el fracaso²⁸. Dios, poder liberador del futuro y origen absoluto de toda la realidad, se nos muestra en la Escritura y en la tradición cristiana como oferta a la esperanza del hombre. Dios toma en serio el dolor y sufrimiento humanos. Por tanto, la cuestión del sufrimiento no sólo es correlativa a la cuestión de Dios, sino que *la modifica* significativamente.

²⁶ Cf. W. Kasper, *Introducción a la fe*, 48: “Injusticia y sufrimiento pueden ser comprendidas como enajenaciones del hombre, de un ser humano pleno, hechas realidad histórica y de las que, por tanto, hay que responder históricamente; enajenaciones, pues, transformables históricamente, al menos hasta un cierto grado”.

²⁷ W. Kasper, *Jesús el Cristo*, 66.

²⁸ Cf. *ibid.*, 304.

Kasper apunta que la teodicea ha sido el ensayo de articulación de ambas cuestiones. Esta, de modo rescatable pero insuficiente, ha intentado *justificar a Dios* frente al mal: presupuesto que el mal no proviene de Dios, ni es en sí mismo un principio independiente, Dios sólo puede permitir el mal, providencialmente, en orden al bien. Sin embargo, esta mediatización del mal –opina Kasper– lo despoja de su carácter de mal, al tiempo que no reconoce ni toma en serio la libertad humana. Además, en una doctrina de estas características, no parece concederse al sufrimiento de cada hombre su verdadera relevancia. Ciertamente el mal es relativo al bien, en cuanto ausencia del mismo, y por ello una realidad secundaria. Pero el teólogo alemán advierte que, para una adecuada comprensión mutua de mal y bien, es necesario profundizar en el carácter contradictorio e intrínsecamente negativo del mal. Según la Biblia el mal es algo negativo, no es simple nada. Por tanto, “*el problema no es la justificación de Dios, sino la justificación del pecador*”²⁹. El hecho de que el pecador siga viviendo es la prueba de la superación del pecado por un amor siempre mayor, que justifica al pecador y desenmascara, y vence, al mal en su negatividad. Para ello, según los testimonios de la Escritura, mediante la encarnación de su Hijo, Dios se identifica con el sufrimiento y la muerte del hombre –la cuestión de la compasión divina– redimiéndolo por un amor siempre mayor. Esta identificación con el pecador aniquila el pecado, superándolo desde dentro. He aquí el fundamento de la esperanza en el acontecimiento del amor absoluto.

En este sentido, para la fe cristiana, la *cruz* de Jesucristo es el lugar donde se resuelve la cuestión de Dios, y la respuesta a la cuestión del sentido del sufrimiento humano y del mal. El es uno de la Trinidad que ha padecido en nuestra condición humana³⁰, es el bien al que Dios ordena todo, por cuyo medio se creó todo, en quien todo tiene su consistencia y el destino concreto de la realidad (cf. Col 1,16s; Ef 1,4). *La cristología da cuenta de la problemática cuestión del sufrimiento de Dios.*

²⁹ DJC, 192.

³⁰ La “rimbombante” fórmula “Uno de la Trinidad santa padeció en la carne”, proveniente de la disputa teopasiana del siglo VI, atribuida a los monjes escitas e incluida en el Constantinopolitano II (DH 432), suena, a juicio de Kasper, “un tanto estridente en nuestros oídos”. Sin embargo, es “perfectamente válida” pues inscribe la “equivocadamente” llamada cristología de las dos naturalezas en el marco más amplio de la relación personal, en último término trinitaria, entre Padre e Hijo, y está al servicio de ella; cf. *Uno de la Trinidad*, 304; 317.

Según Kasper, la especulación cristológica se ha planteado en la historia de la teología fundamentalmente en dos direcciones: la cristología clásica del Logos y la cristología de la kenosis. Valorando la *cristología clásica de la palabra*, señala su innegable grandeza, profundidad y consistencia, a la vez que su arraigo en la Biblia y en la tradición³¹. Dicha cristología permite explicar cómo Jesucristo es el revelador de la esencia íntima de Dios y cabeza, mediador y sentido de toda la realidad. Sin embargo, el autor se pregunta: en primer lugar, si esta cristología no es más filosófica que teológica; en segundo lugar, si filosóficamente expresa de manera adecuada, partiendo de la conversación interior del alma, el sentido de la palabra y del lenguaje; por último, si desde un punto de vista teológico traduce suficientemente las intenciones del prólogo joánico, teniendo en cuenta lo que significa, en este contexto, el punto culminante de la encarnación de la palabra (cf. Jn 1,14).

Una respuesta a estos interrogantes se esboza en la *cristología de la kenosis*. Según ésta, Dios se enajena en Jesucristo, manifestándose en cierto modo en su contrario. Siguiendo a Balthasar³², Kasper afirma que el punto de partida de la reflexión cristológica debe ser la *entrega del Hijo por el Padre* y la *autoentrega del Hijo al Padre por todos*, ya que la cruz es el objetivo de la encarnación, el sentido del acontecimiento Cristo y la meta final de todo³³. A partir de *Flp* 2,6-11 y tomando en serio el despojo cristológico, sin sustraerlo ni vaciarlo de su divinidad, Kasper se pregunta acerca de la mutabilidad del Dios inmutable y cómo la historia de Dios en Jesucristo lo afecta realmente, es decir, sea verdadera historia de Dios sin dejar de ser Dios. En definitiva, se plantea el gran problema de la posibilidad del padecimiento de un Dios impasible. Para responder al cuestionamiento, la reflexión teológica debe vérselas con la *cuestión* ineludible del *sufri-*

³¹ Se encuentra desarrollada en el Evangelio de Juan e históricamente, en Ignacio de Antioquía, Justino, Atenágoras, Ireneo de Lyon, y sobre todo, en Agustín y Tomás de Aquino; cf. *DJC*, 215-219.

³² Kasper se refiere al conocido artículo *El misterio pascual* publicado en *Misterium Salutis*; cf. *DJC*, 220 nota 102.

³³ Kasper parece tomar distancia de Balthasar cuando observa que la inclusión de la *kenosis* salvífico-económica en la Trinidad inmanente misma, propuesta por el teólogo suizo, requeriría una “discusión específica”; cf. *Uno de la Trinidad*, 304, nota 18.

*miento de Dios*³⁴. Kasper reconoce que la teología actual es un gran intento de reinterpretación, a partir de la cruz de Jesucristo, del concepto de Dios y de su inmutabilidad. Dicha reinterpretación procura dar un nuevo realce a la concepción bíblica del Dios de la historia³⁵.

Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento aluden a los sentimientos de Dios y de Jesús, respectivamente, y refieren cómo el sufrimiento de los hombres afecta a Dios (cf. Gn 6,6; Sal 78,41; Is 63,10; Os 11,8; Jr 31,20; Mc 3,5; 6,34; 15,34; Mt 27,46; Lc 19,41; Hb 4,15; 5,2.8.18; Tt 3,4). Los Padres, sin deformar el testimonio bíblico del Dios de la historia, aunque influenciados por la filosofía griega, proponen la paradoja de los sentimientos de un Dios impassible (Ignacio de Antioquía, Ireneo, Melitón, Tertuliano) como expresión de su poder y libertad (Gregorio Taumaturgo, Hilario, Agustín, Gregorio Niseno), más aún, de su amor compasivo. La compasión por nuestra miseria, sentida por el Hijo y por el Padre desde la eternidad, es el motivo de la encarnación y de la muerte libre en la cruz (Orígenes).

La tradición escolástica, según Kasper orientada unilateralmente en la metafísica, apenas se refirió a esta perspectiva, a excepción de la *theologia crucis* de Lutero (doctrina de la *communicatio idiomatum*). A partir de esta doctrina, en los siglos XVI/XVII, se produce la disputa kenótica de las escuelas de Giessen y de Tubinga. La filosofía del idealismo alemán reelaboró conceptualmente la doctrina bíblica de la *kenosis*, en la doctrina de la necesaria autoenajenación del absoluto hegeliano, el viernes santo especulativo, de irreductible ambigüedad³⁶. Sus peligros latentes se manifiestan en la teología

³⁴ Este (y la muerte de Dios) es “el gran problema” si, como sucedió en la tradición teológica, en contra de la intención de Nicea y Constantinopla, la idea de Dios sigue dominada por la concepción de la inmutabilidad, impassibilidad y carencia de pasiones (*apátheia*) de Dios, cf. *Jesús el Cristo*, 222.

³⁵ Cf. *DJC*, 225.

³⁶ Cf. *Jesús el Cristo*, 227: “Especulativamente la cruz se hace diáfana, se suprime y se reconcilia dialécticamente. No es más que la representación y visión de lo que ocurre y ocurrió eternamente en el espíritu absoluto. No es acontecimiento inderivable, histórico del amor, sino expresión de un principio-amor, ya no es acontecimiento libre, histórico, sino necesaria fatalidad (...). Pero si a la muerte de Dios se la considera como necesaria, ¿se la sigue tomando en serio? ¿No se pasa también por alto toda la profundidad del sufrimiento humano? ¿No es entonces el hombre, su sufrimiento y su muerte, un momento necesario en el proceso del

kenótica de los siglos XIX y XX³⁷. Actualmente, teólogos católicos y evangélicos replantean el problema en una perspectiva distinta³⁸.

A juicio de Kasper, tanto el intento de concebir a Dios y a Jesucristo desde la *kenosis*, como el de responder a la cuestión del sufrimiento de Dios, no deben partir de la filosofía, sea de la a-patía de la metafísica clásica, sea de la autoenajenación necesaria del idealismo o de la moderna filosofía procesual, sino del *testimonio de la Biblia*³⁹. Desde este punto de partida, describe el núcleo de la cristología de la *kenosis* en dos fases: en primer lugar, desde la perspectiva de la encarnación salvífica de Dios, la *cruz* es su objetivo y lo que da sentido al acontecimiento Cristo. Es la autodefinición insuperable de Dios y expresión de la fidelidad incondicional a su promesa (cf. 2 Tim 2,13). No se trata de la desdivinización de Dios sino de la revelación del Dios divino. La cruz es el punto extremo del amor efusivo de Dios. Es la revelación de su *omnipotencia*, la que manifiesta su amor generoso, en virtud del cual se da totalmente, *hasta la impotencia*. En la impotencia del amor, Dios “*padece de modo divino*” y entra en el sufrimiento y en la muerte, dándoles muerte. En su pasión y muerte de cruz, su obediencia voluntaria y su servicio vicario alcanzan la cima, dándole a la historia humana concreta, entretejida de culpa y

espíritu absoluto, suprimiéndose tanto la libertad del hombre como la de Dios?” (cursiva mía). Sin embargo, la crítica a Hegel, añade Kasper, no debe hacer olvidar que aquél le brinda al teólogo medios intelectuales que le ayudan a tener en cuenta el acontecimiento Cristo, mejor de lo que le era posible a la tradición de impronta metafísica.

³⁷ Por ejemplo en los alemanes G. Thomasius, F. H. R. Frank, W. F. Gess; los anglicanos Ch. Gore, F. Weston, C. E. Rolt, W. Temple, R. Brasnett; los ortodoxos Soloviev, Taraiev, Bulgakov y Berdiaiev, cf. *DJC*, 224-225.

³⁸ Entre ellos, K. Rahner, H. U. von Balthasar, H. Mühlen, J. Galot, H. Küng, el mismo W. Kasper, J. Moltmann, E. Jüngel, G. Koch; la teología procesual de Ch. Hartshorne, J. B. Cobb, Sch. Ogden y K. Kitamori.

³⁹ En la época de los macabeos se forjó la importancia del sufrimiento y muerte de los justos para la expiación vicaria. El sufrimiento inmerecido y el martirio del justo representan la satisfacción por los propios pecados y por los de los demás, convirtiéndose en un signo de la compasión de Dios. El cuarto cántico del siervo de Yahvé es la cima de esta teología del sufrimiento vicario en el Antiguo Testamento (Is 52,13-53,12), figura de uno que ha de venir. Sin embargo, como observa Kasper, *el judaísmo jamás se atrevió a aplicar estas afirmaciones del sufrimiento al mesías esperado*. Fue la cruz la que abrió la interpretación a tal sentido del Antiguo Testamento; cf. *Jesús el Cristo*, 266.

sufrimiento, una nueva cualidad y un nuevo comienzo⁴⁰. En la cruz, *su pasión es expresión de su libertad; Dios no es atrapado por el sufrimiento, sino que se deja libremente alcanzar por él*. Dios se manifiesta en la cruz como libre y como libertad en el amor. A diferencia de la criatura, que sufre por deficiencia en el ser; “*sufre por amor y en su amor, que es la superabundancia (Überfluss) de su ser*”⁴¹. En este sentido, añade Kasper, el devenir y el sufrimiento de Dios nos permite concebirlo como plenitud de ser y pura actualidad, superabundancia de vida y amor. Dios, que es la omnipotencia del amor (*die Allmacht der Liebe*), puede realizar la impotencia del amor (*die Ohnmacht der Liebe*).

En segundo lugar, esta manifestación económica permite concluir que, en sí mismo y desde la eternidad, Dios debe ser *libertad en el amor y amor autocomunicante en la libertad*. Esta es, según Kasper, una perspectiva adecuada para concebir la Trinidad que permite comprender el fenómeno de la autoenajenación propia del amor; dicha perspectiva –el amor autoenajenante– integra, tanto las intuiciones de la cristología del Logos, y la filosofía actual del lenguaje, como el aporte de la tradición, particularmente Orígenes, Agustín y Ricardo de san Víctor. Se trata de un amor que acoge y afirma al otro en su alteridad, ofreciéndose a sí mismo, autolimitándose y dejándose afectar activamente, haciéndose vulnerable al amor. Por tanto, “*amor y sufrimiento se corresponden (...)*. Siendo Dios amor, puede padecer y manifestar su divinidad”⁴².

Claramente, ambos aspectos se vinculan entre sí. Kasper concluye: la eterna distinción intradivina entre el Padre y el Hijo es la *condición teológico-transcendental de posibilidad del autodespojo*

⁴⁰ Kasper sugiere que deberíamos volver a concentrarnos en toda la profundidad de la *idea cristiana de la sustitución* y asociarla a la *idea moderna de solidaridad*. De esta articulación dependerá, en gran medida, el futuro de la fe. En este sentido, la pasión y la muerte vicaria del Hijo del hombre arrojan una luz nueva a toda la historia de la humanidad. Por una parte, la solidaridad incondicional entre los hombres, constitutivamente finita, es posible sólo en Dios, como imitación y participación en el amor incondicional de Dios para con cada hombre. Por otra parte, Dios, que es señor de la vida y de la muerte, puede hacer justicia, solidariamente, a los sufrimientos, e incluso a los muertos del pasado, acabando con el poder de la muerte en la muerte y por la resurrección de su Hijo; cf. *Jesús el Cristo*, 275-280.

⁴¹ DJC, 226.

⁴² *Ibid.*, 228.

de Dios en la encarnación y en la cruz. Desde la eternidad hay en Dios espacio para un verdadero *sym-pathein* con el sufrimiento de cada uno de los hombres. El Dios de Jesucristo simpatiza con el sufrimiento del hombre para redimirlo. Dios no diviniza el sufrimiento sino que lo transforma desde dentro, transforma su pesar en esperanza. La cristología de la *kenosis* trascendida en una cristología pascual de la exaltación y transfiguración, en estrecha relación con la pneumatología, es la respuesta definitiva a la cuestión planteada en la teodicea. Así, la confesión trinitaria de Dios es el marco y la respuesta a la cuestión del sufrimiento.

El planteo de la cuestión del padecimiento de Dios en Kasper es valioso y superador. Sin embargo, cabe añadir que, si es cierto que la *persona del Hijo* padece realmente por su encarnación, no se puede decir lo mismo de la *persona del Padre*. Tal como lo plantea A. Patfoort⁴³, interpretando a Tomás de Aquino, la “compasión del Padre” nos remite a la cuestión del *amor misericordioso* de Dios. La misericordia implica una genuina afectividad espiritual, no pasional. Atendiendo a lo formal en la pasión, hay pasiones como el amor y el gozo que no designan imperfección y se atribuyen a Dios con propiedad en cuanto acto voluntario y no en cuanto pasión o sufrimiento⁴⁴. Además, la misericordia implica un *dolor* y desagrado por el mal ajeno, dolor que es *virtud espiritual* y no *pasión* ni sufrimiento sensible porque es movimiento de la voluntad y no del apetito sensible⁴⁵. Este dolor espiritual no es carencia sino consecuencia de la “*mutua inhesión*” operada en el *amor de amistad*, no sólo del amado en el amante sino del amante en el amado. Precisamente el mismo Tomás dirá que “Dios sólo se compadece por el amor, en cuanto que nos ama como algo de sí mismo”⁴⁶, entendiendo esta compasión como *unión afectiva* y no *unión física*. Por tanto, como señala R. Ferrara, por vía de negación y de eminencia, logramos entrever en la intimidad de la vida divina, el misterio de un amor vulnerable al pecado y a la traición, *un amor misericordioso que asume el dolor* pero que, al transformar la

⁴³ Cf. A. Patfoort, *Il mistero del Dio vivente*, Roma, 1983, 140 s.

⁴⁴ Cf. Tomás de Aquino, *STh* I q. 20, 1,2m.

⁴⁵ Cf. *STh* II-II q. 30, 3c.

⁴⁶ *STh* II-II q. 30 a 2 ad 1m.

pena en gracia, *la sublima en el gozo*⁴⁷.

En definitiva, para Kasper, la cuestión del sufrimiento de Dios es un problema cristológico-estaurológico y, por lo tanto, el único marco posible de comprensión del problema del sufrimiento es el trinitario. La Trinidad es gnoseológicamente (*quoad nos*) una consecuencia de la cristología. En cambio, desde un punto de vista ontológico (*in se*), la Trinidad es el requisito teológico-trascendental de la cristología. La unidad diferenciada de Dios y hombre en Jesucristo encuentra su gramática y condición en la unidad trinitaria, en la distinción relacional de Padre, Hijo y Espíritu.

Ahora bien, esta fórmula trinitaria y cristológica, en la que a mayor unidad corresponde mayor diferencia y autonomía, constituye también el modelo básico para determinar cristianamente la relación entre Dios y el mundo o entre Dios y hombre. El *amor* se convierte en el sentido del ser. Una teología planteada en estos términos (cristología trinitaria) se postula como base de un nuevo humanismo cristiano⁴⁸. Todo lo humano, también el sufrimiento asumido por el Dios de Jesucristo, tiene sentido salvífico.

⁴⁷ Cf. *El Espíritu Santo: Persona-amor*, en: R. Ferrara-C. Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires 1998, 55-81, 60.

⁴⁸ Cf. W. Kasper, *Uno de la Trinidad*, 317-319.