

La pasibilidad e impasibilidad de Dios en la cristología de Cirilo de Alejandría y Jürgen
Moltmann: Una evaluación de sus cristologías desde un contexto del sufrimiento humano

Elberth Hanz Herrera Rayo

Kevin Johnson, M. Div.

Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia

Facultad de Teología

Medellín, noviembre de 2021

Agradecimientos

A nuestro Dios y Padre celestial que por su amor ha salido al encuentro de los marginados para redimirnos y darnos una nueva identidad en su bello Hijo Jesucristo, el más divino humano que he conocido.

A mi esposa, padres y hermana porque condujeron sus oraciones al cielo para que la oscuridad no triunfara sobre mi vida. Sin ellos no habría sido posible llegar hasta acá.

A las iglesias, El Redil Laureles y Luterana Emaús, porque me acogieron sin reparos y me permitieron servir en sus comunidades.

A mis profesores, cuyas vidas me han dejado ver una porción del amor, bondad y sabiduría divina. En especial, a la memoria de Gloria García quien me pastoreó con amor genuino y esperanzado.

A mi asesor, Kevin Johnson, por su compromiso, responsabilidad, paciencia y rigor. Me inspiró a ser un estudiante cuidadoso de la teología sistemática.

Resumen

Palabras clave: Pasibilidad, impasibilidad, *communicatio idiomatum*, *hipóstasis*, naturaleza, *prosopon*, *kénosis*, sufrimiento, metafísica.

Este proyecto tiene como propósito investigar la continuidad y discontinuidad entre la teología de la cruz en Cirilo de Alejandría y Jürgen Moltmann. Se enfocará especialmente en la pregunta de cómo entender la relación entre Dios y el sufrimiento de Jesús, buscando aclarar las bases bíblicas y teológicas de las perspectivas de Cirilo y Moltmann sobre el tema y la manera que el acercamiento de cada autor estudiado se relaciona con el ambiente intelectual de su contexto histórico.

La investigación es de tipo documental con un enfoque histórico-hermenéutico, es decir, se quiere ubicar y orientar al lector en el tema del sufrimiento de Dios con base en las propuestas teológicas de los dos teólogos mencionados anteriormente.

Cirilo afirmó mediante un lenguaje paradójico el sufrimiento de Cristo, sosteniendo que el Verbo sufrió impasiblemente. Desde la perspectiva de Cirilo el sufrimiento solo tocó a la segunda persona de la Trinidad. Moltmann también afirma el sufrimiento de Dios, sin embargo, él considera que no solo fue el Hijo quien sufrió. Para él el Padre también experimentó el sufrimiento. Se encontraron aspectos teológicos en los que los dos teólogos coincidieron, pero también hubo aspectos en los que tomaban distancia sus apreciaciones teológicas. Finalmente se evidenció la relevancia del sufrimiento de Dios en relación con el sufrimiento de los habitantes de Granizal. Mediante esta investigación se procuró aportar esperanza para los asistentes de Misión Refugio en Granizal.

Índice de contenido

Introducción	6
I. El sufrimiento de Dios en la cristología de Cirilo de Alejandría	8
Contexto histórico de la obra <i>¿Por qué Cristo es uno?</i> , la controversia nestoriana	8
Exposición del acercamiento teológico de Cirilo sobre Dios y el sufrimiento	16
La unión hipostática	16
<i>Communicatio idiomatum</i>	19
El vaciamiento de Dios como fundamento de la unión hipostática	20
La pasibilidad e impasibilidad	24
Análisis de cómo Cirilo usa la Biblia para apoyar su postura	26
La encarnación del Verbo	27
El auto-vaciamiento del Hijo de Dios	31
Sufrimiento del Hijo de Dios	31
Comunicación de atributos	33
II. El sufrimiento de Dios en la cristología de Jürgen Moltmann	36
Contexto histórico de la obra <i>El Dios crucificado</i>	36
Exposición del acercamiento teológico de Moltmann sobre Dios y el sufrimiento	41
La muerte de Dios	41
El abandono del Padre	44
Clave trinitaria en relación al sufrimiento de Dios	48
La elección del sufrimiento	54
El escándalo de la cruz	56
Crítica a la metafísica de la tradición	58

Análisis de cómo Moltmann usa la Biblia para apoyar su postura **60**

El abandono de Dios **61**

La teología de la cruz **64**

III. Puntos de convergencia y divergencia entre la teología de Cirilo de Alejandría y

Jürgen Moltmann **66**

El concepto de Dios: ¿ser o acontecimiento? **66**

Mutabilidad e inmutabilidad divina **68**

Pasibilidad e impasibilidad divina **68**

Las dos naturalezas **70**

La *kénosis* divina **71**

El grito de abandono de Jesús en la cruz **72**

Libertad divina **73**

La teodicea **73**

IV. La teología del sufrimiento aplicada al contexto de la vereda Granizal en el marco de la

fundación de la Iglesia Misión Refugio del Redil Laureles **75**

Breve descripción del contexto demográfico, histórico y sociológico de la vereda

Granizal **75**

Breve descripción del proyecto de fundación de iglesia Misión Refugio en la vereda

Granizal por parte de la Iglesia Redil Laureles **77**

La encarnación, pasión y resurrección de Cristo como respuesta contextual al

sufrimiento de los habitantes de Granizal **78**

Conclusiones **85**

Bibliografía **90**

Introducción

El tema que ocupa esta investigación está en el marco de la teología sistemática, puntualmente tiene que ver con la cristología. El tema central es el debate sobre cómo Dios se relaciona con el sufrimiento. Si Dios sufre, ¿cómo hay que entender su sufrimiento?, ¿De qué manera el sufrimiento afecta a la Trinidad?, ¿Cómo se da la comunicación de los atributos divinos en la encarnación?, ¿Cómo se relaciona el sufrimiento de Dios con el sufrimiento humano? Estas y otras preguntas han inquietado a la teología a lo largo de la historia. Varios sucesos históricos como la Ilustración, la industrialización, Primera y Segunda Guerra Mundiales (Auschwitz, Hiroshima), interpelaron a los círculos intelectuales, teológicos y filosóficos de la época moderna en relación a la teodicea y el lugar de Dios en la historia. Esto inevitablemente volcó la mirada sobre Dios y su responsabilidad en estos acontecimientos. Hizo que los círculos filosóficos y teológicos volvieran a reflexionar acerca de las doctrinas que se habían establecido en los primeros siglos, llegando a nuevas conclusiones sobre la doctrina de la encarnación y el sufrimiento de Dios. Para estos fines se estudiarán las obras *¿Por qué Cristo es uno?*, de Cirilo de Alejandría, teólogo de la patrística quien representa el teísmo clásico, y *El Dios crucificado*, del teólogo alemán Jürgen Moltmann, quien provee un acercamiento teológico moderno que cuestiona algunos postulados centrales del teísmo clásico.

Se investigará la continuidad y discontinuidad entre la teología de la cruz en Cirilo de Alejandría y Jürgen Moltmann. Se enfocará especialmente en la pregunta de cómo entender la relación entre Dios y el sufrimiento de Jesús, buscando aclarar las bases bíblicas y teológicas de las perspectivas de Cirilo y Moltmann sobre el tema y la manera que el

acercamiento de cada autor estudiado se relaciona con el ambiente intelectual de su contexto histórico.

En Colombia se ha sufrido violencia de forma constante desde hace seis décadas, la iglesia local no ha sido ajena a esta realidad, por esa razón es relevante entender la manera en la que el Dios cristiano se relaciona con el sufrimiento humano. Esto ayudará a proveer esperanza al pueblo evangélico en Colombia, especialmente a la iglesia Misión Refugio en la vereda Granizal. Se procurará articular una respuesta frente al sufrimiento para los habitantes de la vereda Granizal que han sido víctimas de las diferentes manifestaciones de violencia.

La investigación está constituida de cuatro capítulos. El primer capítulo está orientado al contexto histórico de la controversia nestoriana, los aspectos teológicos sobre el sufrimiento de Dios expuestos por Cirilo de Alejandría y la manera como Cirilo emplea la Escritura para sostener su perspectiva. El segundo capítulo está enfocado hacia el contexto histórico de la obra *El Dios crucificado*, los aspectos teológicos sobre el sufrimiento de Dios expuestos por Jürgen Moltmann y la manera como Moltmann emplea la Escritura para sostener su perspectiva. El tercer capítulo es una puesta en diálogo de las teologías de Cirilo de Alejandría y Jürgen Moltmann, analizando sus puntos de convergencia y divergencia. El capítulo cuarto es una aplicación de la teología del sufrimiento al contexto de la vereda Granizal del municipio de Bello, Antioquia, en el marco de la plantación de la iglesia Misión Refugio del Redil Laureles.

I. El sufrimiento de Dios en la cristología de Cirilo de Alejandría

En el centro de la fe cristiana se encuentra la crucifixión de Jesucristo, Dios encarnado. Su pasión, muerte y resurrección son hechos históricos sobre los cuales se fundamenta la cristología. En la encarnación se encuentra a Dios revelado, pero también a Dios y sus misterios. En este capítulo se abordará el contexto de la controversia nestoriana y el más notable opositor del nestorianismo, Cirilo de Alejandría.

Se hará un acercamiento a la propuesta teológica de Cirilo de Alejandría. Se analizarán los aspectos más relevantes de su teología relacionados con el tema de la pasibilidad e impasibilidad de Dios Padre y Dios Hijo. Se observará el uso que le da a la Escritura para apoyar sus puntos de vista. Para tales propósitos se abordará el texto de Cirilo de Alejandría *¿Por qué Cristo es uno?*, libro que contiene los temas que defendió Cirilo frente a la controversia nestoriana.

Contexto histórico de la obra *¿Por qué Cristo es uno?*, la controversia nestoriana

El nestorianismo fue una herejía que surgió en el siglo V d.C. Uno de los teólogos más destacados que defendió y sostuvo dicha postura fue Nestorio, un presbítero y monje, perteneciente a la tradición teológica antioqueña. Se hizo patriarca de Constantinopla en el año 428 y «...fue finalmente condenado en el Concilio de Éfeso, en el año 431».¹ Él recibió su influencia teológica de la escuela antioqueña que se caracterizaba por hacer énfasis en la humanidad de Cristo. En la época de la controversia nestoriana había dos centros intelectuales, Alejandría y Antioquía. La escuela «alejandrina, simpatizante del

¹ Luigi Leone, «Introducción», en Cirilo de Alejandría *¿Por qué Cristo es uno?*, 2.^a ed., trad. de Santiago García-Jalón, Biblioteca de patrística, vol. 14, (Madrid: Ciudad Nueva, 1998), 14.

pensamiento platónico y de la interpretación alegórica de la Sagrada Escritura»² y la otra facción era la escuela «antioqueña, que prefería la filosofía aristotélica, en la que se inspiraban por su mentalidad positiva, que prefería el sentido histórico o literal de la Sagrada Escritura en vez de la alegoría».³ Se cree que fue Luciano de Antioquía quien puntualmente aportó la exégesis histórico-gramatical a su contexto antioqueño.⁴

El debate comenzó porque Nestorio respaldó al capellán Anastasio al sostener que María no era madre de Dios (*theotokos*),⁵ sino paridora de Cristo (*christotokos*).⁶ María no había llevado en su vientre a la divinidad, sino a un hombre que fue instrumento de la divinidad.⁷ Lo que Nestorio buscaba salvaguardar era las diferentes personas de Cristo, dado que él «veía en la aplicación del título “Madre de Dios” a María una confusión de lo divino y lo humano en Jesucristo. Según él, resulta aceptable llamar a María “Madre de Cristo”, pero no “Madre de Dios”».⁸ González menciona el planteamiento de Nestorio:

Al explicar su oposición a este término, Nestorio decía que en Jesucristo Dios se ha unido a un ser humano. Puesto que Dios es una persona, y el ser humano es otra, en Cristo ha de haber, no sólo dos naturalezas, sino también dos personas. Fue la persona y naturaleza humana la que nació de María, y no la divina. Por tanto, la Virgen es Christotokos (paridora de Cristo) y no Theotokos (paridora de Dios). Entre estas dos personas, la unión que existe no es una confusión, sino una conjunción, un acuerdo o una «unión moral».⁹

² Leone, «Introducción», 10.

³ Leone, «Introducción», 10-11.

⁴ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano*, Colección Historia, (Barcelona: Clie, 2010), 282.

⁵ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 294.

⁶ Justo L. González, *Historia del Cristianismo: Obra completa, desde la Era de los Mártires hasta la Era Inconclusa*, (Miami, FL: Unilit, 2009), 294.

⁷ Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas* (Madrid: Trotta, 1999), 417.

⁸ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 294.

⁹ González, *Historia del Cristianismo*, 294.

Esto da a entender que en Cristo se da la relación de dos personas y naturalezas completas sin mezcla. Nestorio asignó un *prósopon*¹⁰ (persona) a cada una de las naturalezas de Cristo. Este consideraba que:

- 1) En Cristo existen dos naturalezas completas y distintas: la divina con su «Yo» divino y la humana con su «yo» humano.
- 2) En Cristo no existe una unión hipostática real, sino sólo una unidad moral del Verbo con el hombre: ésta se da por el hecho de que Cristo Dios habita en el Cristo hombre como en un templo.¹¹

Es necesario ampliar la idea que Nestorio tiene de los conceptos de naturaleza y *prósopon*. Nestorio creía que había naturalezas completas y naturalezas incompletas, por ejemplo, el alma y el cuerpo unidas eran una naturaleza completa, o sea, la naturaleza humana. Una naturaleza completa es aquella que posee un «conjunto de “distinciones”, “diferencias”, o “características”; es decir, lo que Nestorio llama su “separación”»,¹² y no le llama «separación» porque estén alejadas, lo usa para demostrar una «distinción, ese carácter particular, que hace que una naturaleza sea definible y cognoscible».¹³ Y «[s]on incompletas las naturalezas que al unirse a otras forman una nueva naturaleza - es decir, que dan origen a un “compuesto natural”». ¹⁴ El alma sola, o el cuerpo solo, serían naturalezas incompletas.

¹⁰ «Coinciden todos los que han investigado este término en que su significación originaria es la de rostro, la cual ha perdurado en el tiempo llegando incluso a la lengua griega actual. Se identifica claramente ya en Homero (s. VIII a.C.) y en los primeros trágicos, principalmente para referirse al rostro humano... Y si bien en Polibio (s. II a.C.) se localiza un texto en el que *prósopon* puede traducirse por individuo o persona humana, sólo con posterioridad es asumido dicho significado. Una última acepción es la de sujeto de derechos, que se incorpora muy tardíamente por influencia del término latino “persona”». Enrique Martínez, «El término *prósopon* en el encuentro entre fe y razón», *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 59, n.º 139 (2010): 176-177.

¹¹ Leone, «Introducción», 11.

¹² González, *Historia del pensamiento cristiano*, 299.

¹³ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 299.

¹⁴ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 298.

El segundo término que se debe aclarar acá es *prosopon* o *prosopon* natural.

Nestorio usa este término para definir una naturaleza completa, con sus características propias a la que se le asigna el calificativo de «*hipóstasis*». ¹⁵ Dado que hay una unión, o compuesto natural, dice Nestorio que:

Cada naturaleza completa se conoce y distingue por su *prosopon*. Luego en el caso de Cristo, si la humanidad y la divinidad han de subsistir como naturalezas completas, sin disolverse en una tercera, cada una de ellas deberá tener su *prosopon*». ¹⁶

Lo que deriva de este argumento es que en Cristo hay dos personas y dos naturalezas, por eso Nestorio considera que «hay dos *prosopa* en Jesucristo»¹⁷ y cada persona (*prosopon*) es una *hipóstasis*.

A la luz del párrafo anterior, se puede entender la razón que llevó a Nestorio a negar que el Verbo de Dios y la naturaleza humana se hayan unido al punto de conformar una unidad personal. De haber unidad, entonces habría que dar paso a una nueva naturaleza, pero eso no es posible desde la perspectiva nestoriana. Por lo tanto, Nestorio concluye que lo que allí sucede es una conjunción o unión moral. Como se mencionó anteriormente, dos naturalezas y dos personas habitan juntas.

Esta perspectiva de Nestorio no surgió de la nada. Él fue heredero de la tradición teológica antioqueña. Detrás de estas palabras se puede escuchar el eco de uno de sus antecesores, Diodoro de Tarso, que también abordó el problema de la relación entre la divinidad y humanidad de Cristo. Diodoro sostuvo que «el Verbo habitó en Jesús, “como en un templo”, o “como moró en los profetas del Antiguo Testamento”, aunque en el caso

¹⁵ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 299.

¹⁶ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 299.

¹⁷ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 299.

de Jesús esta unión es permanente». ¹⁸ Diodoro no afirma la *communicatio idiomatum*. Es decir, la unidad de Cristo al punto que los atributos de la humanidad pudiesen predicarse también del Verbo. ¹⁹ Diodoro propuso una cristología que «afirmaba que el Verbo se había unido a un hombre, y no solamente a una carne humana, pero le llevó también a establecer una distinción excesiva entre el Verbo y el “hombre asumido”». ²⁰ Lo anterior explica la razón por la cual Diodoro no afirmaba la comunicación de atributos en la encarnación de Cristo.

Teodoro de Mopsuestia sería el sucesor de Diodoro y también se puede notar en él la resonancia de un viejo colega suyo, Eustatio de Antioquía. Gavrilyuk comenta sobre Teodoro y Nestorio y dice que en los dos hay la misma propensión por guardar la impasibilidad de Dios. Teodoro, comentando el credo niceno, trató de mostrar la insalvable distancia entre «lo creado de lo increado, lo temporal de lo eterno, lo corruptible de lo incorruptible». ²¹ Al parecer no veía ninguna compatibilidad entre el creador y lo creado. Para Teodoro esto desembocó en llevar al extremo de la lógica el principio de la distinción de las naturalezas y personas. ²² Él consideraba que «la encarnación no acercó a Dios a la creación cualitativamente», ²³ es decir, las características divinas y humanas no se conjugaban como tal. Continuaba existiendo una distancia entre la condición humana y la divina, pues las cualidades humanas no se podían predicar de la divinidad. En ese caso, lo

¹⁸ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 282.

¹⁹ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 283.

²⁰ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 283.

²¹ Paul L. Gavrilyuk, *El sufrimiento del Dios impasible*, trad. de Juan García Baró, Verdad e Imagen, vol. 188, (Salamanca: Sígueme, 2012), 178.

²² Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 179.

²³ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 179.

que él ve es que la encarnación debe entenderse cuantitativamente.²⁴ Esto quiere decir que Jesús fue «el primero en ser declarado digno de habitación por el Espíritu en un grado superior al del resto de la humanidad».²⁵ Para Teodoro la trascendencia de Dios era un factor importante en su teología. Él procuraba salvar la impasibilidad de Dios sosteniendo que Jesús fue un hombre de alta moral, lo que le permitió ser receptor de la divinidad. Según lo anterior, no habría comunicación de atributos.²⁶

Nestorio sostenía la necesidad de hacer notar una clara diferencia entre las naturalezas de Cristo ya que había que «prevenir la atribución de las acciones divinas y de los dolores humanos al mismo sujeto».²⁷ En palabras de Gavrilyuk:

La conjunción (συνάρθεια) de los sujetos divino y humano en Cristo tenía que ser concebida en la línea de la diferencia ontológica entre el creador y lo creado. Es absolutamente necesario, insistía Nestorio, empezar por «proclamar la distinción de las naturalezas» al aproximarse al problema de la encarnación. Solo así podemos prevenir la atribución de las acciones divinas y de los dolores humanos al mismo sujeto. El hombre asumido y el Dios que lo asumió han de distinguirse claramente.²⁸

Tiempo después el nestorianismo concentró todo lo dicho en una fórmula doctrinal que recogió la reflexión y estableció los dogmas de los nestorianos:

Creemos en una naturaleza divina, eterna, sin principio, que vive y se mueve en todo, poderosa, creadora de todo poder, sabia, impartidora de todo saber, espíritu sencillo, infinito, incomprensible, no compuesto y carente de partes, incorpóreo, invisible e inmutable, impasible e inmortal; en ella no cabe jamás cambio o sufrimiento, ni por sí misma, ni a través de otro, ni por otro... y porque el Padre es impasible e inmutable, así también se confiesa que el Hijo y el Espíritu están, como él, libres de sufrimiento y cambio... Porque la (divina) sustancia no puede caer bajo la necesidad del cambio y el sufrimiento, porque si la divinidad sufriera cambio, no habría revelación, sino corrupción de lo divino; y si, por su parte, la humanidad

²⁴ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 179.

²⁵ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 179.

²⁶ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 179.

²⁷ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 179.

²⁸ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 179.

quedara separada de su naturaleza no habría salvación, sino extinción de la humanidad.²⁹

Este fue el credo del nestorianismo del siglo VII y buscaba salvaguardar la impasibilidad de la naturaleza divina. Los nestorianos se opusieron rotundamente a que, en la encarnación, de alguna manera, la divinidad padeciera algún tipo de sufrimiento. Era necesario mantener las diferencias entre el creador y lo creado, así las características de Dios no pueden confundirse con las características de lo humano.

Todo lo visto hasta el momento representa la tradición teológica antioqueña con sus respectivos proponentes. Ahora se abordará la tradición alejandrina, puntualmente se enfocará en Cirilo de Alejandría, empoderado de la oposición teológica al nestorianismo.

Acerca de la vida de Cirilo no se tiene mucha información. Lo que se sabe de él es que era sobrino del patriarca Teófilo, del que se hizo sucesor con los años. Vivió entre los ermitaños durante algún tiempo, lo que formó en él un espíritu ascético.³⁰ Se hizo patriarca de la ciudad de Alejandría y fiel defensor de la tradición ortodoxa. Él alentó la confrontación teológica y llevó la bandera contra la herejía del nestorianismo. Cirilo realizó varios escritos, clasificados en «exegéticos, dogmáticos y polémicos, cartas pascuales, sermones y cartas».³¹ El libro de Cirilo que se estudiará es *¿Por qué Cristo es uno?*. Esta obra la escribió Cirilo después del Concilio de Éfeso³² y se encuentra dentro de la clasificación de escritos polémicos. Está orientada a refutar las afirmaciones cristológicas del nestorianismo. Como se expuso en líneas anteriores, el centro de la controversia del

²⁹ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 180.

³⁰ Leone, «Introducción», 5.

³¹ Leone, «Introducción», 7.

³² Leone, «Introducción», 17.

nestorianismo era: «Si en Cristo, Hombre-Dios, existe perfecta unidad personal, un solo “Yo”, en el que se resuelva realmente la dualidad de las naturalezas, y si este único “Yo” es divino, o sea, la persona del Verbo».³³ Cirilo afirmaba radicalmente la unidad personal de Cristo, contrario a lo que defendía Nestorio. En el libro *¿Por qué Cristo es uno?* Cirilo explica por qué en Cristo se da la unión de la divinidad con la humanidad, o lo que él llama unión hipostática.

Cirilo como patriarca de Alejandría defendió con ahínco lo que él consideraba correcto ante las ideas nestorianas. Lo primero que hizo para defender sus ideas, fue que en la «homilía pascual del año 429, y después ese mismo año, en una carta circular a todos los monjes de Egipto, Cirilo rechazó los errores de Nestorio, sin nombrarlo».³⁴ Luego de forma más evidente Cirilo escribió dos cartas en las que sí rechazaba taxativamente los postulados de Nestorio. Pero este no procedió de forma conciliatoria, todo lo contrario «expuso sus ideas tanto al Papa Celestino como al emperador Teodosio, lo cual indujo a Cirilo a hacer lo mismo, escribiendo *Sobre la verdadera fe* a Teodosio y *Sobre la verdadera fe* a las Augustas».³⁵ El Papa había pensado darle diez días a Nestorio para que se revocara de lo dicho, pero no fue así. A Cirilo se le encomendó «hacer valer la autoridad del Pontífice, el cual, por otra parte, no había precisado en qué términos debía retractarse Nestorio».³⁶ Cirilo consideró que la forma en la que debía retractarse Nestorio era mediante doce anatemas que Cirilo había escrito. Esos anatemas contenían las doctrinas de las que Nestorio debía retractarse, de lo contrario sería depuesto:

³³ Leone, «Introducción», 12.

³⁴ Leone, «Introducción», 13.

³⁵ Leone, «Introducción», 13.

³⁶ Leone, «Introducción», 13.

Desgraciadamente, en estos anatemas formulados por san Cirilo se usaba una terminología que Cirilo creía haberla sacado de san Atanasio pero que, sin embargo, estaba entretrejida de apolinarismo; esto hizo que muchos obispos orientales levantaran las espadas en alto, por lo que Cirilo tuvo que defenderse con tres *Apologías* para explicar e interpretar lo que había escrito en estos anatemas.³⁷

Desafortunadamente Nestorio no se retractó. González comenta al respecto que:

«Aun cuando Nestorio hubiese sido un hombre prudente, la vieja tensión entre alejandrinos y antioqueños, y el deseo de la sede alejandrina de no ser suplantada por Constantinopla, hubiesen bastado para crearle serias dificultades».³⁸ Esto se evidencia en el juicio que se le hizo a Nestorio en el Concilio de Éfeso, en el año 431, ya que este no tuvo oportunidad de defender públicamente su postura, simplemente fue condenado y retirado de su cargo.³⁹

A continuación, se observarán los argumentos teológicos que Cirilo esgrime en favor de la unidad personal de Cristo, la *communicatio idiomatum* y el sufrimiento de Cristo. Paso seguido se analizará la manera como él emplea la Escritura para sustentar sus argumentos teológicos.

Exposición del acercamiento teológico de Cirilo sobre Dios y el sufrimiento

La unión hipostática. Cirilo afirma que en Cristo hay una unión indisoluble conformada de la divinidad y la humanidad. Una sola es «la naturaleza divina del Verbo»,⁴⁰ que no sufre ningún cambio en su sustancia, es decir, la humanidad y la divinidad no se mezclan hasta convertirse en una sola sustancia. «Lo que nosotros decimos es que hay un solo Hijo y que una sola es la naturaleza del Hijo, aunque se admita que ha asumido carne

³⁷ Leone, «Introducción», 13.

³⁸ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 293.

³⁹ González, *Historia del Cristianismo*, 294.

⁴⁰ Cirilo de Alejandría, *¿Por qué Cristo es uno?*, 2.^a ed., trad. de Santiago García-Jalón, Biblioteca de patrística, vol. 14 (Madrid: Ciudad Nueva, 1998), 68.

dotada de alma intelectual». ⁴¹ Cirilo expresa que en Cristo de manera extraordinaria la divinidad y la humanidad se unen y en esa unidad no hay confusión. ⁴² El centro de su argumento es la unidad de la divinidad y la humanidad en Cristo, es decir, la unión hipostática. Según Cirilo, en la unión hipostática las características distintivas de la divinidad y la humanidad se deben predicar de un sujeto, Cristo. ⁴³ En él la divinidad y la humanidad se unen. A diferencia del nestorianismo, que sostenía una clara y enfática distinción de personas y naturalezas, Cirilo habla de la unidad en la persona de Cristo. En palabras más precisas:

Por razón de lo que a cada una de ellas le es propio, una cosa es la divinidad y otra cosa es la humanidad. Mas en Cristo, de un modo sorprendente e inexpresable, sin cambio ni confusión, ambas han convenido en una sola unidad. Cómo se hayan unido es cosa por entero imposible de comprender. ⁴⁴

Cirilo recalca la unidad de la persona de Cristo diciendo que la naturaleza del Hijo de Dios es una naturaleza divina, sin embargo, en dicha naturaleza no hay transformación de la substancia del Hijo:

Lo que nosotros decimos es que hay un solo Hijo y que una sola es la naturaleza del Hijo, aunque se admita que ha asumido carne dotada de alma intelectual. Según dije, hizo suyo lo humano y en ese sentido, y no en ningún otro, lo confesamos nosotros Dios y hombre al mismo tiempo. ⁴⁵

Thomas Weinandy hace una apreciación acerca de la cercanía que hay entre la postura de Cirilo de Alejandría y el Concilio de Calcedonia: ⁴⁶

⁴¹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 68.

⁴² Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 62.

⁴³ Comentario editorial n. 188 de Leone en *Cirilo, ¿Por qué Cristo?*, 110.

⁴⁴ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 68.

⁴⁵ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 68.

⁴⁶ Thomas G. Weinandy, "Cyril and the Mystery of the Incarnation", en *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, eds. Thomas G. Weinandy y Daniel A. Keating (London: T&T Clark, 2003), 43.

Debido tanto a las preocupaciones de los antioqueños como las del Tomo de León, escrito en respuesta al monofisismo de Eutiques, el Concilio de Calcedonia (451) declaró que el Hijo fue ‘dado a conocer en dos naturalezas’ (ἐν δύο φύσεσιν) en lugar de afirmar que el Hijo fue compuesto ‘de’ (ἐκ δύο) dos naturalezas. Esto aclaró las ambigüedades persistentes dentro de la cristología de Cirilo.⁴⁷

Esto aclaró las ambigüedades de la cristología de Cirilo. Weinandy sugiere que hay que leer el credo de Calcedonia con los lentes de Cirilo, si se quiere leer bien.⁴⁸ El credo hace uso de las expresiones propuestas por Cirilo, por ejemplo:

Tres veces el Concilio emplea la frase cirílica «uno y el mismo» (ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν) y cinco veces habla de «el mismo» (τὸν αὐτὸν). Quien es «uno y el mismo» y «el mismo» no es otro que la persona del Hijo. Es el mismo Hijo quien es «perfecto en Deidad» y «perfecto en humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre...consustancial (ὁμοούσιον) con el Padre en Deidad, y al mismo tiempo consustancial (ὁμοούσιον) con nosotros en la humanidad». Este es el mismo Hijo, quien existió eternamente con el Padre, quien vino a existir como hombre.⁴⁹

Las líneas anteriores evidencian la influencia teológica que tuvo Cirilo de Alejandría en las controversias de su época y en el credo de Calcedonia. «Al hablar así, el Concilio apoyó completamente la comprensión personal/existencial de Cirilo de la Encarnación».⁵⁰ Además el Concilio declaró que las dos naturalezas estaban unidas «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación».⁵¹

Es oportuno aclarar que Cirilo, al usar el término «carne», se refiere a la naturaleza humana íntegra, o sea, cuerpo y alma racional.⁵² Cuando Cirilo afirma que el Hijo de Dios fue entregado por todos nosotros no se debe pensar que fue el «Verbo en sí, sin carne, sino al Verbo cuando tomó carne. Y no va en detrimento de su honor, el que se hable de

⁴⁷ Weinandy, “Cyril and the Mystery”, 43.

⁴⁸ Weinandy, “Cyril and the Mystery”, 43.

⁴⁹ Weinandy, “Cyril and the Mystery”, 43.

⁵⁰ Weinandy, “Cyril and the Mystery”, 43.

⁵¹ Weinandy, “Cyril and the Mystery”, 43.

⁵² Gavriilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 202.

sufrimientos, pues sufrió, no en la naturaleza divina, sino en la carne que era suya propia».⁵³ En las líneas anteriores se pudo notar que el sufrimiento del Verbo fue posible por medio de la carne que asumió en la encarnación. Gracias a que el Verbo asumió la carne fue posible la justificación de la naturaleza humana, «para que nosotros viviéramos en Él y por Él».⁵⁴

Communicatio idiomatum. Cirilo propiamente no hace uso explícito del término *communicatio idiomatum*. Normalmente alude a él cuando habla de la unión hipostática. Las siguientes palabras de Cirilo hacen referencia a este tema: «Hay un solo Hijo, el Verbo, hecho hombre por nosotros y todo es suyo, palabras y acciones, tanto las divinas como las humanas».⁵⁵ Otra mención de esto es: «Según dije, hizo suyo lo humano y en ese sentido, y no en ningún otro, lo confesamos nosotros Dios y hombre al mismo tiempo».⁵⁶ En las dos referencias, «todo es suyo» e «hizo suyo», se puede ver que hay una apropiación de la humanidad.

González, hablando en el contexto del énfasis que hizo Diodoro de la distinción entre humanidad y divinidad, aporta una definición de la comunicación de atributos:

Esta cristología alejandrina tenía toda la razón al insistir en la necesidad de que la unión entre la divinidad y la humanidad en Cristo fuese tal que se diese en Él la *communicatio idiomatum*- es decir, que los atributos de la humanidad pudiesen predicarse también del Verbo.⁵⁷

Una manera de entender la comunicación de atributos es verla como el resultado de la unión hipostática. Müller lo define de la siguiente manera:

⁵³ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 122.

⁵⁴ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 123.

⁵⁵ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 110.

⁵⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 68.

⁵⁷ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 283.

El Logos se ha sometido realmente a las leyes del mundo. De la unidad de la hipóstasis se deriva también el intercambio de los predicados y de las propiedades de ambas naturalezas, pero no en el nivel de las naturalezas, sino en lo referente al sujeto portador, esto es, al Dios-hombre Jesucristo.⁵⁸

Hay una gran cercanía entre las tres definiciones anteriores. Cabe mencionar que Cirilo ante dicha cuestión no busca definir el término con exactitud, más bien aboga por el misterio:

Por razón de lo que a cada una de ellas le es propio, una cosa es la divinidad y otra la humanidad. Mas en Cristo, de un modo sorprendente e inexpresable, sin cambio ni confusión, ambas han convenido en una sola unidad. Cómo se hayan unido es cosa por entero imposible de comprender.⁵⁹

De esta manera se concluye el tema de la comunicación de idiomas y se da paso al vaciamiento de Dios. Para ser más precisos anonadamiento, término que usa Cirilo para hablar del despojamiento que sufrió Dios de sí mismo.

El vaciamiento de Dios como fundamento de la unión hipostática. El fundamento de Cirilo para sostener la unión hipostática es Filipenses 2:5-11, el cual sienta las bases del vaciamiento de Dios en el proceso de la encarnación:

Haya, *pues*, en vosotros esta actitud que hubo también en Cristo Jesús, el cual, aunque existía en forma de Dios, no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse, sino que se despojó a sí mismo tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres. Y hallándose en forma de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le confirió el nombre que es sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús SE DOBLE TODA RODILLA de los que están en el cielo, y en la tierra, y debajo de la tierra, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre. (LBLA)

⁵⁸ Gerhard Ludwig Müller, *Dogmática: Teoría y práctica de la teología*, 2.^a ed., trad. de Marciano Villanueva (Barcelona: Herder, 2009), 344.

⁵⁹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 68.

El andamiaje del argumento teológico sobre el vaciamiento de Dios se encuentra apoyado principalmente en este pasaje. Durante la controversia, Cirilo procuró ser consistente con la idea de un vaciamiento voluntario por parte de la persona del Hijo de Dios. Cirilo entiende que la única manera de justificar la humanidad era que el Verbo asumiera la carne para acercarnos a él. Para dicho propósito el Hijo de Dios se vació de sí mismo y se encarnó, rebajándose al anonadamiento. El vaciamiento visto desde la perspectiva de Cirilo tenía que ver con el acercamiento del Verbo o Hijo de Dios a la humanidad, o sea, «“Dios descendió a los límites de la humanidad” y permitió “que las limitaciones...humanas ejercieran su dominio sobre él...”».⁶⁰ Si se quiere ampliar la idea se podría decir que «la sumisión de la Palabra a las limitaciones de la existencia humana implicaba una serie de restricciones temporales a su poder divino y a sus otras perfecciones».⁶¹ Paul Gavrilyuk lo expresa en las siguientes líneas: «Dios hizo de la vida humana su propia...vida. La *kénosis*, para Cirilo, era...apropiación de características humanas».⁶² Este concepto teológico de la apropiación lo recoge Cirilo y defiende, pero fue establecido anteriormente por Atanasio de Alejandría en el debate contra el arrianismo.⁶³

El auto-vaciamiento de Dios tiene su fundamento en las palabras del apóstol Pablo y se desarrollará más detalladamente con teólogos de la modernidad bajo el concepto de *kénosis*. No sobra aclarar que el término *kénosis* viene del verbo griego *ekénosen*, esto se traduce «se vació».⁶⁴ Según Cirilo el Señor se despojó de su gloria como Dios rebajándose

⁶⁰ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 197.

⁶¹ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 197.

⁶² Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 201.

⁶³ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 201.

⁶⁴ Louis Berkhof, *Teología sistemática*, 4.^a ed., trad. de Rvdo. Felipe Delgado Cortés (Grand Rapids, MI: Desafío, 2005), 389.

a un estado sin gloria en el momento que se encarnó.⁶⁵ Cirilo usa constantemente el término anonadamiento para referirse al vaciamiento de Dios. Sostiene que este vaciamiento es el medio por el cual puede acercarse a la humanidad. Este anonadamiento o vaciamiento posibilita que haya comunicación de atributos y unidad en la persona de Cristo. En palabras de Cirilo:

Hay un solo Hijo, el Verbo, hecho hombre por nosotros y todo es suyo, palabras y acciones, tanto las divinas como las humanas...una vez hecho hombre y sometido al anonadamiento, ¿qué agravio puede inferirle que se le atribuyan? Como decimos que la carne ha venido a ser suya, así también pensamos que sean suyas las debilidades de la carne en virtud de una apropiación conveniente a la economía salvadora y en razón del modo de unión. Pues Él se hizo en todo semejante a sus hermanos, excepción hecha del pecado...se ha apropiado de las debilidades de la carne y, por consiguiente, también de los ultrajes que le venían de fuera...⁶⁶

Cabe resaltar la diferencia que hubo en la concepción del vaciamiento de Dios entre Nestorio y Cirilo. Teodoro, antecesor de Nestorio, había hecho una diferencia entre el sujeto divino y el sujeto humano, es decir, «“aquel con forma de Dios” de “aquel con forma de esclavo”». ⁶⁷ El sujeto, entonces, era aquel de quien se podía hacer un predicado. En este caso, Nestorio, adhiriéndose a lo que Teodoro había sostenido, creía que «el sujeto del vaciamiento era “la forma de esclavo”, un hombre pasible inhabitado por la Palabra». ⁶⁸ Es decir que «el hombre portador de Dios se empobreció, padeció, fue vaciado de vida humana y murió». ⁶⁹ Para Nestorio era imposible que Dios hubiera participado del vaciamiento pues esto iba en detrimento de su impasibilidad. ⁷⁰

⁶⁵ Cirilo, *¿Por qué Cristo ?*, 134.

⁶⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo ?*, 110-111.

⁶⁷ Gavriilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 189.

⁶⁸ Gavriilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 189.

⁶⁹ Gavriilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 189.

⁷⁰ Gavriilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 189.

Gavrilyuk dice: «Para Cirilo, esta forma de entender la unión de naturalezas en Cristo no hacía justicia a la fuerza de Jn 1, 14»,⁷¹ por ejemplo: «Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros...» (LBLA). Cirilo asevera que en la encarnación Dios mismo decidió hacerse carne y no una mera apariencia de humanidad. Hubo un sometimiento por parte de Dios al nacer de una virgen:

Por «hombre celeste» ha de entenderse Cristo. Pero no en el sentido de que haya traído su carne de lo alto, del cielo, sino porque siendo Dios, el Verbo descendió del cielo y asumiendo nuestra semejanza, sometiéndose al nacimiento de una mujer según la carne, siguió, sin embargo, siendo lo que era: de lo alto, de los cielos, como corresponde a Dios, bien que se haya unido a la carne.⁷²

«Cirilo insistía en que el sujeto de cada afirmación sobre Cristo no era un hombre habitado por Dios, sino la Palabra hecha carne».⁷³ Cirilo tiene claro que el vaciamiento no puede ser un acto de la naturaleza humana, debe ser un acto de la persona divina. Debido a que el ser humano es carente de por sí, el estado de la humanidad es un vacío o pobreza naturalmente, entonces lo vacío no puede vaciarse más. Solo el que está en condición de tener algo, o que sus atributos muestran que su naturaleza no es carente de algo, es el que puede y tiene la facultad de vaciarse. En este caso es la divinidad la que encarnándose se coacciona a las limitaciones de la humanidad.⁷⁴ Gavrilyuk expresa lo que dice Cirilo en las siguientes palabras: «Solo aquel en quien Dios habitaba plenamente pudo vaciarse, solo quien era rico estaba en posición de desprenderse de sus riquezas para beneficiar a otros. El vaciamiento de un mero hombre no era vaciamiento en absoluto».⁷⁵ Todo lo anterior

⁷¹ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 190.

⁷² Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 44-45.

⁷³ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 190.

⁷⁴ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 191.

⁷⁵ Gavrilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 192.

responde al planteamiento de Nestorio que sostenía la imposibilidad de que Dios se hubiera vaciado.

La pasibilidad e impasibilidad. Cirilo consideraba que Cristo había padecido los sufrimientos en su carne y es al Hijo a quien le fue posible sufrir gracias a la unión hipostática: «Y no va en detrimento de su honor, el que se hable de sufrimientos, pues sufrió, no en la naturaleza divina, sino en la carne que era suya propia».⁷⁶ Cirilo aclara que fue en la carne y no en su divinidad: «Aunque se diga que ha padecido en su carne, se salvaguarda su impasibilidad en cuanto Dios».⁷⁷ Para salvar a la humanidad era necesario que se encarnara y padeciera en su carne:

Pero, mi querido amigo, ¡se trataba de salvar a todo el mundo! Como quiso sufrir por esta salvación, y siendo Dios no podía sufrir por naturaleza, tomó sobre sí carne capaz de padecer y la declaró suya propia, para que también de Él pudiera decirse que sufría: no era el cuerpo de otro cualquiera, sino el suyo propio el que sufría. Por consiguiente, como la finalidad de la economía salvadora le permitía, sin dar lugar a reproches, querer sufrir en su carne sin sufrir en su divinidad, porque Él mismo era Dios y hombre... Parecería que con sólo elegir querer sufrir, el Verbo se echaba encima una especie de culpa, cuando en realidad se trata de una gloria. El hecho de ser superior a la muerte y a la corrupción por ser Dios, y en cuanto tal, ser la vida misma y el dador de la vida, lo manifiesta la resurrección, pues Él resucitó su templo.⁷⁸

En la cristología de Cirilo se puede observar un acercamiento paradójico que ayuda a preservar las cuestiones del misterio. Él procuraba demostrar que en Cristo Dios sufría impasiblemente:⁷⁹ «...hizo suyo un cuerpo capaz de gustar la muerte, pero también capaz de resucitar, para que, aun permaneciendo impasible, pudiera decirse en razón de su carne

⁷⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 122.

⁷⁷ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 126.

⁷⁸ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 127-128.

⁷⁹ Gavriilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 185.

que se sometió al sufrimiento». ⁸⁰ Para Cirilo el sufrimiento de Dios es una posibilidad siempre y cuando se entienda que fue el Verbo. Es decir, el Hijo de Dios sufrió en su carne, pero hay que ser muy cuidadosos, dice él, de endilgar a la naturaleza divina el sufrimiento. Cirilo usa un ejemplo que logra ilustrar la manera como la comunicación de atributos le permite al Verbo participar del sufrimiento. El ejemplo es el siguiente:

Igual que el hierro o cualquier otra materia semejante, sometido a la acción del fuego, recibe en sí el fuego y soporta con dolor la llama y si es golpeado por alguien, el metal padece el daño, pero no el fuego que en él subsiste, así sucede también en cierto modo con el Hijo, cuando se dice de Él que sufre en la carne, pero no en la divinidad. ⁸¹

De lo anterior se deriva que hubo participación de la divinidad en el sufrimiento de Cristo, pero no porque Dios pudiera sufrir en su naturaleza divina, sino gracias a que se apropió de la carne que fue sacrificada por nosotros. Quien se ofreció como sacrificio no fue un sencillo hombre sino el Verbo encarnado. Era necesario que la apropiación de la carne fuera real para que el derramamiento de sangre expiara las culpas de la humanidad por el sacrificio de Jesucristo. Dios naturalmente no podía sufrir, pero gracias a que se encarnó pudo padecer:

Hizo suyo un cuerpo sometido a la corrupción según las leyes naturales, para que, siendo Él la vida misma, por haber sido engendrado de la vida del Padre, introdujera con aquel cuerpo el bien que le pertenece, o sea la vida. ⁸²

Finalmente se puede ver en Cirilo la preocupación por defender la impasibilidad de Dios y la pasibilidad del Hijo en la carne. Cirilo no niega el sufrimiento verdadero del Hijo de Dios, pero metodológicamente lo hace incorporando un lenguaje paradójico que va más allá del mero ejercicio explicativo, pues recoge en sí el inefable misterio de la encarnación.

⁸⁰ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 140-141.

⁸¹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 145-146.

⁸² Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 138.

La paradoja central estriba en la persona de Cristo, ya que en él se puede ver la divinidad y la humanidad relacionándose de manera misteriosa bajo la unidad de la persona de Jesús.

Análisis de cómo Cirilo usa la Biblia para apoyar su postura

A lo largo del libro *¿Por qué Cristo es uno?*, Cirilo emplea una metodología exegética que apela a la historicidad y literalidad del texto. Hace uso de la Escritura para defender sus puntos de vista. Por ejemplo, Cirilo suele hablar de la Biblia como la Sagrada Escritura, expresión que resalta la autoridad de sus contenidos para defender y apoyar sus argumentos. Él parte del presupuesto que la Palabra es de carácter divino: «Pues bien, los intérpretes del mensaje divino, que no pueden mentir, afirman que todos nosotros hemos recibido de la plenitud de Cristo».⁸³ Este ejemplo evidencia la manera que Cirilo ve la autoridad de la Escritura.⁸⁴ Se puede interpretar que Cirilo da importancia a que los argumentos esbozados en favor de toda su argumentación sean bíblicos. Por ejemplo, reconoce la inspiración de la Palabra: «En mi opinión es necesario admitir cuanto llevamos dicho, pues hemos hablado sabiamente y con acierto y en perfecto acuerdo con la Escritura inspirada».⁸⁵ Él considera que las respuestas hay que buscarlas en la Escritura: «Examinemos la Sagrada y Divina Escritura para encontrar respuesta a lo que deseamos».⁸⁶ Afirma la encarnación del Hijo de Dios y niega rotundamente que haya sido un hombre el que se unió al Verbo:

¿Habremos de oponernos, por consiguiente, a creer o a decir que un hombre ha sido unido a Dios Verbo y ha participado de su dignidad y obtenido la adopción como como hijo en virtud de una gracia? Rotundamente: Sí. La Sagrada Escritura no

⁸³ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 87.

⁸⁴ Ejemplo de esto se puede observar en las siguientes páginas: 37, 60, 84, 89, 109, 114, 118, 139, 143.

⁸⁵ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 36-37.

⁸⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 60.

reconoce como suyas esas afirmaciones que son sólo invención de un espíritu deseoso de novedades...⁸⁷

Defiende la adecuada interpretación de la Biblia y rechaza la interpretación que los nestorianos hacen de la Escritura: «Para defender sus opiniones están dispuestos a deformar la verdad y a corromper las mismas Escrituras».⁸⁸ Cuestiona la falta de profundidad en la interpretación bíblica: «Según parece, porque haya quien no acierte a penetrar la profundidad de las Sagradas Escrituras es necesario introducir otro Cristo, Hijo y Señor».⁸⁹ Confronta la falta de fundamentos bíblicos de sus oponentes y la tergiversación de los mismos: «¿Pueden ellos hallar fundamento a sus opiniones en las Sagradas Escrituras? ¿O no sucederá, más bien, que quieren innovar la fe *anunciando visiones de su corazón, no lo que procede de la boca del Señor*, según está escrito».⁹⁰ Los ejemplos mencionados anteriormente demuestran la conciencia que tiene Cirilo de la exégesis bíblica.

La encarnación del Verbo. El argumento exegético que hace Cirilo en favor de la encarnación está fundamentado en las palabras del Evangelista Juan: «*Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad*» (1:14).⁹¹ Él cita el texto del evangelista Juan para responder a Nestorio acerca de la maternidad de María. Nestorio rehúsa creer que María sea Madre de Dios (*theotokos*) y afirma que: «La santa Virgen no es Madre de Dios, sino más bien Madre de Cristo y Madre del hombre».⁹² Cirilo responde basado en el texto de la anunciación en Mateo 1:23, el cual tiene como trasfondo la profecía de Isaías 7:14 que

⁸⁷ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 84.

⁸⁸ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 89.

⁸⁹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 114.

⁹⁰ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 118.

⁹¹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 33.

⁹² Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 31.

habla del *Emmanuel*, que significa Dios con nosotros.⁹³ En este primer argumento lo que se discute de fondo es el tema de la encarnación. Según la perspectiva de Nestorio María no puede ser Madre de Dios, porque «el Verbo de Dios es coeterno con Dios Padre».⁹⁴ Entonces, el encarnado no tuvo inicio puesto que ha sido eterno y pensar que el Eterno ha nacido de una mujer implica que tuvo su inicio en el vientre de María. Esto en consecuencia sería contradictorio. Por el contrario, Cirilo ve en el cumplimiento de las palabras del profeta Isaías un argumento contra lo que dice Nestorio. Inmediatamente Cirilo se refiere al Salmo 135:12 y Deuteronomio 5:15, diciendo que la presencia y respaldo de Dios estuvo con Moisés y Josué, pero que a ninguno de ellos se les llamó *Emmanuel*. Pues este nombre fue reservado únicamente para el que habría de venir, el Dios encarnado: «se reservó el nombre sólo para quien fue engendrado según la carne milagrosamente de una mujer».⁹⁵ Los argumentos que Cirilo ha usado hasta el momento deben llevar a la conclusión que el encarnado Hijo de Dios es el *Emmanuel*.

Como se mencionó al inicio, el punto de partida de Cirilo es: «El Verbo se ha hecho carne».⁹⁶ Quien nació de la Virgen fue Dios hecho hombre y no un simple hombre. Cirilo defiende la idea de que en la encarnación del Hijo de Dios la substancia del Hijo no sufrió cambio. Tanto Nestorio como Cirilo defienden la inmutabilidad de Dios. Sin embargo, Nestorio cuestiona la postura de Cirilo, pues ve en ella una contradicción. Esto se debe a que si se asevera la inmutabilidad de Dios entonces no puede afirmarse que el Verbo de Dios se haya hecho carne. Desde la perspectiva de Nestorio la encarnación, según como la

⁹³ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 31-32.

⁹⁴ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 31.

⁹⁵ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 32.

⁹⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 33.

plantea Cirilo, conlleva un cambio o mutación de la substancia divina. Esa es la razón por la que Nestorio afirma dos naturalezas y dos personas en Cristo, debido a que él considera que el Verbo no pudo haber cambiado su substancia al encarnarse. Él lleva el concepto de la inmutabilidad al extremo lógico. Cirilo afirma la inmutabilidad, pero no de la misma forma que lo hace Nestorio. Cirilo ofrece una respuesta dando dos ejemplos, basados en la Biblia, para resolver la cuestión. El primer ejemplo, Cirilo lo toma de los Salmos 93:22 y 89:1, en cuyos textos se expresa que: «*El Señor se ha convertido en un refugio*».⁹⁷

Responde a Nestorio sosteniendo que la expresión «*se ha convertido*» no debe entenderse de manera textual:

Entonces, cuando en el salmo se canta *el Señor se ha convertido en un refugio para mí, o Señor, tú te has constituido en refugio nuestro de generación en generación*, ¿cómo debemos concluir? ¿Tal vez que Dios, glorificado aquí, dejando de ser Dios, ha cambiado su naturaleza para convertirse en un refugio, transformándose de modo que comenzara a ser algo que antes no era?⁹⁸

Cirilo defiende el atributo de la inmutabilidad de Dios y se podría afirmar que lee los pasajes bíblicos a la luz de este atributo divino: «Siendo por naturaleza inmutable, sigue siendo absolutamente lo que era y siempre es, por mucho que de Él se diga que se ha convertido en “*refugio*” para alguien».⁹⁹ En la Escritura hay varios ejemplos de expresiones que corresponden a recursos como ilustraciones, alegorías o antropomorfismos. Si estos recursos se entendieran literalmente, entonces Dios habría mutado su substancia cada vez que en la Biblia se le atribuye una característica o cambio. «Por consiguiente, tratándose de Dios, si se emplea la palabra “*hacerse*” es absurdo e impío pensar que esa

⁹⁷ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 34.

⁹⁸ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 34.

⁹⁹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 34.

palabra significa una mutación». ¹⁰⁰ Cirilo busca que el término *hacerse* sea entendido en correspondencia con un sentido más acorde a los atributos de Dios: «¿No convendrá más esforzarse por entenderla de otro modo para adecuarla con prudencia a aquello que corresponde al Dios inmutable y que de Él se predica de modo absoluto?». ¹⁰¹ Lo anterior es el argumento que Cirilo esgrime para defender la inmutabilidad de Dios. Se podría decir en favor de Cirilo que allí Dios no ha cambiado su naturaleza para convertirse en un refugio. El salmista está haciendo uso de un recurso literario para expresar lo que Dios significa para él. Por lo tanto, Cirilo quiere dejarle claro a Nestorio que el término, *hacerse*, no debe interpretarse literalmente o al menos no debe entenderse como un cambio en la substancia de Dios.

El segundo ejemplo tiene que ver con el auto-vaciamiento del Verbo de Dios. Cirilo se enfoca en la siguiente pregunta: «¿cómo entonces diremos del Verbo que se ha hecho carne, respetando al mismo tiempo la inmutabilidad y la inalterabilidad que le son propias, esenciales e innatas?». ¹⁰² Es posible observar en Cirilo uno de los principios de la exégesis bíblica, de interpretar la Escritura a la luz de la Escritura. Es importante aclarar que este principio puede ser anacrónico aplicarlo a Cirilo. Sin embargo, esto no desvirtúa que Cirilo responde a la pregunta, hecha en líneas anteriores, y al postulado del evangelista, «se hizo carne», con las palabras de Pablo en Filipenses 2:5-8. A continuación se hablará del vaciamiento (*kénosis*) de Dios para responder a la pregunta en cuestión.

¹⁰⁰ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 34.

¹⁰¹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 34.

¹⁰² Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 34.

El auto-vaciamiento del Hijo de Dios. Cirilo se apoya en las palabras del apóstol Pablo en Filipenses 2:5-8 y encuentra en ellas el camino para responder, de manera bíblica, cómo opera la encarnación del Hijo de Dios y la comunicación de atributos en Jesucristo.

En palabras del apóstol Pablo:

Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: el cual, siendo de condición divina no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre. Y se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz.¹⁰³

Cirilo usa la expresión «anonadamiento»¹⁰⁴ para referirse al despojo de sí mismo por parte del Hijo de Dios. Al mismo tiempo Cirilo reconoce estar argumentando sus planteamientos teológicos basado en la Escritura: «Hemos hablado sabiamente y con acierto y en perfecto acuerdo con la Escritura inspirada».¹⁰⁵ Cirilo procura ser consecuente con los argumentos bíblicos y demuestra que las afirmaciones hechas de Cristo, a partir de la Escritura, derivan en nuevas implicaciones. Por ejemplo: después de haber hablado de cómo Cristo se encarnó invita a pensar en el sufrimiento del mismo: «La idea de la Encarnación comporta también los sufrimientos, por ejemplo el hambre y el cansancio, que, por razón de la economía salvadora, le sobrevinieron como consecuencia de la Encarnación a aquel que voluntariamente se sometió al anonadamiento».¹⁰⁶

Sufrimiento del Hijo de Dios. Cirilo cita las palabras del apóstol Pablo en Romanos 8:32: «*el que no perdonó a su propio Hijo, antes bien, le entregó por todos*

¹⁰³ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 35.

¹⁰⁴ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 134.

¹⁰⁵ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 36-37.

¹⁰⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 38.

*nosotros, ¿cómo no nos dará con Él graciosamente todas las cosas?».*¹⁰⁷ Deja claro que al ser entregado por nosotros fue el Verbo que asumió la carne. No debe entenderse la entrega expiatoria como la entrega de Dios el Padre, o sea, fue el Verbo encarnado quien se entregó: «Cristo sufrió, pero no lo hizo en su naturaleza divina, sino en la carne que era suya propia».¹⁰⁸ Para respaldar esto cita las palabras del apóstol Pablo en 2 Corintios 5:21: «a quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros»¹⁰⁹; fue destinado a «sufrir la muerte en su carne, aunque en cuanto es Dios permaneciera más allá de todo sufrimiento».¹¹⁰ Afirma que no sufrió en cuanto Dios: «Aunque se diga que ha padecido en su carne, se salvaguarda su impasibilidad en cuanto Dios».¹¹¹ Cirilo respalda esta afirmación con 1 Pedro 3:18: «Pues también Cristo, para llevarnos a Dios, padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, muerto en la carne, vivificado en el espíritu».¹¹² Cirilo interpreta las palabras de Pedro y sostiene que el apóstol dice claramente y hace énfasis en que el sufrimiento que padeció fue «en la carne».¹¹³ Refuerza su argumento diciendo que: «Por eso le atribuye la impasibilidad, considerándolo como Dios, y añade muy prudentemente “en la carne”, porque era en la carne donde debía padecer».¹¹⁴ Es posible concluir que Cirilo procura respaldar sus argumentos a la luz de la Palabra y se puede notar que es consecuente con ellos.

¹⁰⁷ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 122.

¹⁰⁸ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 122.

¹⁰⁹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 122.

¹¹⁰ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 123.

¹¹¹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 126.

¹¹² Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 126.

¹¹³ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 126.

¹¹⁴ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 126.

Comunicación de atributos. Cirilo emplea la Escritura en favor de la unión hipostática del Hijo de Dios. La manera en la que este rasgo de la unión se presenta es mediante la continuidad de la identidad del Hijo de Dios, una vez encarnado. Por ejemplo, Cirilo cita las palabras de Juan 17:5: *«Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese»*.¹¹⁵ A Jesús le correspondía por naturaleza recibir gloria, y por lógica él no podía reclamar una gloria que no le fuera inherente ya, entonces cuando Jesús eleva esta oración al cielo se puede entender que quien ora es Dios mismo encarnado, el mismo que existía antes de la creación. Otro pasaje bíblico que cita Cirilo es 1 Juan 4:2-3: *«Podréis conocer en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios, y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios»*.¹¹⁶ Cirilo toma el pasaje de Hebreos 2:9-17 como fundamento de su argumento en favor de la unión hipostática.¹¹⁷ Cristo tuvo que encarnarse para que la expiación tuviera lugar, no en la carne de un ser humano corriente, sino en la carne asumida por el Verbo de Dios:

Él realmente ha hecho suyo todo cuanto pertenece a su carne y *soportó la cruz sin miedo a la ignominia*. Decíamos, así pues, que ha sido sacrificado por nosotros, no un simple hombre, colmado de honores, por su unión, no sé de qué manera, con el Verbo, sino que es el mismo Señor de la gloria quien ha sido crucificado.¹¹⁸

El trasfondo de estas líneas en Cirilo apunta al pasaje de Hebreos. La lógica de su argumento es que la redención de la humanidad solo tiene sentido si el que se encarnó fue realmente el Verbo de Dios. Solo mediante el acto de la encarnación en la que la divinidad

¹¹⁵ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 80.

¹¹⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 83.

¹¹⁷ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 121.

¹¹⁸ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 124.

se une a la humanidad puede haber una verdadera comunicación de atributos, donde las acciones humanas son atribuidas a la persona del Hijo. Por esa razón el sacrificio solo puede ser legítimo si hay verdadera *communicatio idiomatum*. Lo anterior representa la confianza de Cirilo en la Escritura para demostrar sus argumentos a favor de la encarnación, unión *hipostática* y comunicación de atributos en el Hijo de Dios.

Finalmente, se puede ver en Cirilo el intento de proveer respuestas, en la medida de sus posibilidades, acordes con la Escritura. Se evidencia su deseo de salvaguardar la unidad de la persona de Cristo, algunas veces a riesgo de ser ambiguo en su exposición. Cirilo procura estar dentro de los límites de la ortodoxia en sus afirmaciones. Cirilo ha buscado la forma de afirmar la encarnación del Hijo de Dios sin comprometer la inmutabilidad de Dios. Ha afirmado el sufrimiento del Hijo de Dios sin comprometer la impasibilidad de Dios. ¿Cómo lo hace? Mediante la lógica paradójica, así fue que logró afirmar que Dios sufrió impasiblemente. También supo guardar silencio cuando una pregunta no era posible responderla. Por ejemplo, Cirilo constantemente hace alusión al misterio inefable de la encarnación: «Se trata de algo absolutamente inefable y ninguna mente es capaz de desentrañar cosas tan sutiles y elevadas».¹¹⁹ Es importante reconocer en las líneas anteriores la humildad del patriarca ante los misterios que superan nuestra racionalidad o contemplación acerca de los misterios de Dios. Cirilo evita imponerle a la Escritura un acercamiento exageradamente lógico. Lo cual deriva en dificultades irresolubles o heréticas. Ejemplo de lo anterior fue Nestorio, quien mostró un acercamiento muy lógico a todo el misterio de la encarnación y desembocó en una herejía.

¹¹⁹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 145.

La influencia teológica de la tradición alejandrina representada en Cirilo de Alejandría fue contundente. En cierto sentido se podría afirmar que la causa de Cirilo fue la causa de la ortodoxia cristiana la cual pervive hasta nuestros días. A continuación, se adentrará en el pensamiento de otro teólogo que ha tenido un impacto enorme en la manera que se ha abordado el tema de Dios y su relación con el sufrimiento: el teólogo alemán reformado Jürgen Moltmann. En Moltmann se verá un acercamiento moderno al tema que parte desde presuposiciones bastante distintas de las de Cirilo.

II. El sufrimiento de Dios en la cristología de Jürgen Moltmann

Contexto histórico de la obra *El Dios crucificado*

Moltmann es un teólogo alemán. Nació el 8 de abril de 1926 en Hamburgo. Fue formado en un hogar de masones. Su padre y su abuelo eran líderes de esta secta. Así que no hubo influencia religiosa del cristianismo directamente en su niñez. Transcurría la Segunda Guerra Mundial y el joven Jürgen de 17 años de edad fue reclutado por el ejército alemán en el año 1943. A los 18 años de edad fue tomado como prisionero por parte del ejército inglés y transcurrieron tres años antes de su libertad. En medio de la privación de su libertad tuvo la oportunidad de leer la Biblia por primera vez, fue así como conoció el evangelio.¹²⁰

Después de conseguir su libertad decidió estudiar teología en la Universidad de Gotinga en donde se doctoró como teólogo. Es de esta forma que transcurrió su proceso educativo, el cual lo llevaría a conocer la obra de diferentes teólogos que han influido su obra. Uno de sus primeros referentes fue el teólogo Hans Joachim Iwand. Fue mediante este que pudo conocer la obra de Lutero, en especial la teología de la cruz. En sus primeros años como docente en Wuppertal conoció a Ernst Block quien a través de su obra filosófica incidió en la obra de Moltmann respecto al principio de la esperanza y teología política.¹²¹

Fueron las experiencias de la guerra las que lo acercaron a Dios y a la teología, y fue esta la que lo condujo ante la teología de la cruz, la cual articula toda su obra teológica: «Aunque no lo noten siempre con claridad ni los amigos de mi *Teología de la esperanza*

¹²⁰ Jürgen Moltmann, *Esperanza para un mundo inacabado, Conversación con Eckart Löhr*, trad. de Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 2017), 14.

¹²¹ Moltmann, *Esperanza mundo inacabado*, 15.

(que publiqué en 1964) ni sus críticos, creo que la teología de la cruz es el hilo conductor constante de mi pensamiento teológico». ¹²² Moltmann escribe la obra *El Dios crucificado* en la época de la postguerra y fue publicado el viernes santo de 1972. ¹²³ El ambiente social e intelectual de la época se encontraba escéptico de la religión y los grandes meta-relatos. Los círculos intelectuales de la cultura europea del siglo XX veían en la Primera y Segunda Guerra Mundial acontecimientos que desvirtuaban la confianza que se tenía en la institución de la iglesia, por un lado, y, por otro lado, en el uso de la razón como directriz del progreso humano. En medio de este contexto, un tanto convulsionado, Moltmann escribe su obra teológica, entrando en diálogo con diferentes facciones del pensamiento teológico y filosófico de la modernidad. Hay dos aspectos puntuales que pueden notarse en la atmósfera de su obra, una es el ateísmo de protesta, y la otra, la teología después de Auschwitz.

El ateísmo de protesta es una respuesta de ciertos sectores intelectuales de la época moderna ante los sucesos de las guerras mundiales. Este ateísmo, al igual que la teología metafísica, se basan en el mismo método para llegar a sus aseveraciones. El método que emplean Moltmann lo denomina «método conclusivo». ¹²⁴ Su método consiste en analizar y observar la creación y la esencia de lo creado. De esta manera se llega a la esencia de Dios, el creador. Según este método hay una relación causa-efecto entre todas las cosas. Su principio base es que «tiene que haber una realidad accesible al hombre mediante la

¹²² Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, 3.^a ed., trad. de Severiano Talavera Tovar, Verdad e Imagen, vol. 41, (Salamanca: Sígueme, 2010), 23.

¹²³ Ángel Cordovilla Pérez, «Presentación: El Dios crucificado, Dios de la justicia y la esperanza», en Moltmann, *Dios crucificado*, 12.

¹²⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 240.

experiencia y la contemplación, relacionada al mismo tiempo con Dios y que le corresponda, pues de lo contrario no habría conocimiento de Dios inmediatamente accesible para todo». ¹²⁵ El ateísmo de protesta se basa en esta lógica, pero su finalidad es cuestionar el mundo que supuestamente refleja la bondad de Dios. Moltmann considera que este ateísmo «no duda de la existencia de Dios en sí, existencia que nada interesaría a ningún ser que no sea divino, sino que lo que duda es que el mundo experimentable esté fundado en el ser divino y dirigido por él». ¹²⁶ En consecuencia, este ateísmo ve en la creación la ausencia del Dios justo y bueno. Lo que realmente observa en el mundo es «un demonio caprichoso, un destino ciego, una ley maldita o la destructora nada». ¹²⁷ En palabras más radicales: «Tal y como el mundo realmente está hecho, es más fácil creer en el diablo que en Dios». ¹²⁸ Esta crítica es el fundamento del ateísmo de protesta, y es uno de los aspectos del contexto en el que se desarrolla este libro. El otro aspecto es la teología después de Auschwitz que se abordará a continuación.

La pregunta acerca del sufrimiento de Dios lleva consigo la pregunta del sufrimiento de los seres humanos. La intersección entre el suceso de Auschwitz y la teología de la cruz propuesta por Moltmann es la *Shoah*. ¹²⁹ Así como el acontecimiento de la cruz propone la pregunta ¿Dónde estás Padre?, de la misma manera Auschwitz levanta la pregunta ¿Dónde estás Dios? De esta manera el sufrimiento de Cristo en la cruz por causa del abandono del Padre encuentra su paralelo en las víctimas del holocausto al

¹²⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 240.

¹²⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 251.

¹²⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 252.

¹²⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 252.

¹²⁹ El significado literal de Holocausto es «quemado en su totalidad» y se refiere a un rito religioso en el que la ofrenda del sacrificio se quemaba por completo. Raffaele Mantegazza, *El olor del humo: Auschwitz y la pedagogía del exterminio*, trad. de M. Dolores Ramírez Almazán, (Barcelona: Anthropos, 2006), 11, n 1.

experimentar el abandono de Dios. Contrario a lo que comúnmente se ha creído, Auschwitz no fue un suceso de la irracionalidad humana. Todo lo opuesto, fue la manifestación de la razón instrumental en su máxima expresión, «la razón es razón *instrumental* porque sólo puede individuar, construir o perfeccionar los *instrumentos* o medios adecuados para la obtención de *finés* establecidos y controlados por el “sistema”». ¹³⁰ Lo que busca la razón instrumental es emplear los medios más eficientes para llegar a un fin determinado. Por esta razón, Auschwitz es el claro ejemplo de la organización metódica de la razón. Su objetivo era el exterminio sistemático de la vida de millones de judíos. Pero, Auschwitz no se agota en este exterminio sistemático. Este suceso representa la eliminación de lo humano: «Este es el verdadero horror del mal radical: la insignificancia del ser hombre, su completa funcionalización en un proceso de aniquilación que lo convierte en puro material». ¹³¹ El suceso de la *Shoah* no debe ser visto desde una perspectiva cuantitativa que busca definir con precisión el número de muertes que dejó esta barbarie; tampoco busca centrar la atención crítica en los procesos de tecnificación que permitieron las muertes sistemáticas:

La *Shoah* es la aniquilación total de todo cuanto constituye la raíz de la existencia del ser humano sobre la tierra. La singularidad de la *Shoah* radica en el carácter totalizador del poder absoluto puesto en práctica en los campos de concentración y exterminio nazis, en el hecho de que ese poder sobrepasara ampliamente todas las formas de poder históricamente conocidas, haciendo suyos algunos elementos y métodos anteriores, pero combinándolos de un modo nuevo y concreto y elevándolos a su máxima expresión. Poder absoluto respecto a su fin. La singularidad radica en su esencia de poder organizado e infinitamente delegado; poder ilimitado de clasificación de los individuos; poder libre de toda justificación ideológica que sólo en sí mismo y en su ejercicio encuentra la legitimación. ¹³²

¹³⁰ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia de la filosofía: De Nietzsche a la escuela de Frankfurt*, 2.ª ed., trad. de Jorge Gómez, vol. 6 (Bogotá: San Pablo y Universidad Pedagógica Nacional, 2010), 724.

¹³¹ José A. Zamora, «H. Arendt y Th. W. Adorno: Pensar frente a la barbarie», *Arbor Pensamiento y Cultura*, 36, n.º 742 (2010): 247.

¹³² Mantegazza, *El olor del humo*, 16.

Ante el suceso de la *Shoah* todo intento por hacer del ser humano un ser civilizado queda en entredicho. La presunción de la razón como máxima de la Ilustración y la modernidad se vacía de sus encumbrados anhelos y se convierte en suceso de horror y oscuridad. Un suceso de tamañas proporciones que eliminó una cantidad considerable de judíos, vio en este suceso un puro problema técnico y logístico. Esto evidencia la fragilidad de los cimientos sobre los que se había fundamentado la esperanza de la razón.¹³³

«Auschwitz representa pues una *quiebra en el proceso civilizador* que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso».¹³⁴

Este suceso interpeló a las diferentes esferas, como: la académica, política, social, religiosa, entre otras. Justamente, Moltmann usa como trasfondo de su reflexión teológica, acerca del abandono de Cristo en la cruz, la pregunta ¿dónde está Dios? Pregunta que también lo interpeló personalmente, pues él participó en uno de los frentes de batalla durante la Segunda Guerra Mundial. «En ese tiempo está Moltmann, junto con un amigo, destinado en Aussenalster como auxiliar de artillería antiaérea. En uno de los bombardeos, este amigo, que estaba de pie junto a él, es alcanzado por el fuego y pierde la vida».¹³⁵ A partir de este momento Moltmann se preguntaría «Dios mío, ¿dónde estás?».¹³⁶

El hilo conductor entre el suceso de Auschwitz, la guerra y pérdidas que padeció Moltmann y el acontecimiento de la cruz de Cristo es el sufrimiento. Ante este sufrimiento la pregunta que asoma vez tras vez es ¿dónde estaba Dios en Auschwitz, en la guerra, en la

¹³³ Zamora, «Pensar frente a barbarie», 250.

¹³⁴ Zamora, «Pensar frente a barbarie», 250.

¹³⁵ Moltmann, *Esperanza mundo inacabado*, 13.

¹³⁶ Moltmann, *Esperanza mundo inacabado*, 13.

cruz? Esta pregunta es fundamental y transversal en el proceso teológico de Moltmann y de la propuesta del libro *El Dios Crucificado*.

Exposición del acercamiento teológico de Moltmann sobre Dios y el sufrimiento

Moltmann teje un robusto entramado en la exposición de su acercamiento al sufrimiento de Dios, por lo tanto, es necesario identificar los diferentes hilos que constituyen su teología y exponer cómo entiende él, el sufrimiento de Dios. Se debe afirmar que Moltmann sí considera que Dios sufre, sin embargo, esta afirmación no es equiparable a la postura de Cirilo de Alejandría, o a la respuesta que la tradición de la ortodoxia ha dado. Su acercamiento a la pasibilidad de Dios tiene su inicio en el acontecimiento de la cruz. Moltmann considera que el suceso de la cruz debe ser el punto de partida de la teología cristiana:

La muerte de Jesús en la cruz es el *centro* de la teología cristiana. No es su único tema, pero sí constituye la puerta de entrada a sus problemas y respuestas en la tierra. Todas las afirmaciones cristianas sobre Dios, la creación, el pecado y la muerte señalan al Crucificado.¹³⁷

A la luz de lo anterior, se puede afirmar que el acontecimiento de la cruz es el fundamento de la identidad de la fe cristiana.

La muerte de Dios. La idea central sobre la que se fundamenta la teología cristiana es la muerte de Dios. Moltmann evalúa la importancia que tiene la teología de la muerte de Dios para nosotros hoy y considera que este tema ha llevado a la teología a fijar su mirada en el acontecimiento de la cruz, «lo que en concreto significa hacer teología escuchando el grito de muerte de Jesús».¹³⁸ Él opina que «prácticamente todas las tradiciones teológicas

¹³⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 233.

¹³⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 228.

han tratado la cruz y resurrección de Jesús en el horizonte de la soteriología»,¹³⁹ y aunque no niega que eso sea verdad, piensa que «no es lo suficientemente radical».¹⁴⁰ Apoya su punto de vista con la perspectiva de Althaus, quien sostiene que: «Jesús murió por Dios antes que por nosotros».¹⁴¹ Tanto Moltmann como Althaus creen que ver la muerte de Jesucristo únicamente con fines a la salvación es una deficiencia en la tradición teológica protestante.¹⁴² La tradición concentró su atención e interpretación del suceso de la cruz en la soteriología, pasando por alto que este suceso tiene su inicio en la relación entre el Padre y el Hijo.¹⁴³ Ante su cuestionamiento y opinión acerca del significado del suceso de la cruz, él elabora una serie de preguntas que en sí mismas van creando el planteamiento de su respuesta. Por ejemplo, aquí algunas de ellas: «¿Qué significa la cruz de Jesús para Dios mismo?»¹⁴⁴; «¿cómo puede ser la “muerte de Jesús” un *predicado divino*?»¹⁴⁵; «¿hasta qué punto es “alcanzado” y “afectado” Dios mismo por la suerte de Jesús en la cruz?»¹⁴⁶; «¿[h]a sufrido en sí mismo o sólo en otro?»¹⁴⁷; «¿[v]a tan lejos ese afectar que se puede identificar “la muerte de Jesús *como* la muerte de Dios?»¹⁴⁸; «¿[q]uién o qué se quiere decir con “Dios”?».¹⁴⁹

¹³⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 228.

¹⁴⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 229.

¹⁴¹ Paul Althaus, *Theologische aufsätze*, Gütersloh 1929, 23. (*Non vidi*) citado en Moltmann, *Dios crucificado*, 229.

¹⁴² Moltmann, *Dios crucificado*, 229.

¹⁴³ Moltmann, *Dios crucificado*, 229.

¹⁴⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 229.

¹⁴⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 229.

¹⁴⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 229-230.

¹⁴⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 230.

¹⁴⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 230.

¹⁴⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 233.

Estas preguntas son planteadas mientras Moltmann se acerca a los diferentes proponentes de la teología moderna, tanto católica como protestante.¹⁵⁰ Aunque no responde a todas ellas sistemáticamente, sí se pueden establecer los planteamientos que Moltmann hace de «la muerte de Dios como origen de la teología cristiana». A continuación, una exposición general de los aspectos más relevantes de la teología de la muerte de Dios.

La encarnación del Hijo de Dios es un suceso que involucra a las tres personas de la Trinidad. El culmen de la encarnación de Jesucristo es la muerte en la cruz porque allí el Hijo sufre el abandono del Padre.¹⁵¹ En la encarnación Jesús asume lo que ningún ser humano quiere experimentar. «Dios no se hizo hombre según la medida de nuestras ideas de la humanidad. Se hizo hombre como nosotros no queremos serlo: un rechazado, maldito, crucificado».¹⁵² Al encarnarse, Jesucristo no buscó identificarse con la humanidad de cualquier manera, sino que su encarnación estuvo orientada a la experiencia específica de la vulnerabilidad, de todo lo que nosotros como seres humanos rechazamos y despreciamos. Es decir, se hizo el humano que nosotros no queremos ser. La humanización del Hijo de Dios es completa cuando es crucificado, por eso al pensar en la encarnación se debe tener presente el horizonte de su pasión y muerte. La *kénosis* del Hijo de Dios hasta terminar en la muerte de cruz es la revelación de toda la Trinidad, por lo tanto este acontecimiento nos deja ver la esencia de Dios.¹⁵³ «Dios no es más grande que en este rebajamiento. Dios no es

¹⁵⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 229-233. Estos proponentes son: Karl Rahner, Hans Urs Von Balthasar, Heribert Mühlen, Hans Küng, Karl Barth, Paul Althaus, Eberhard Jüngel, Hans George Geyer.

¹⁵¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 234.

¹⁵² Moltmann, *Dios crucificado*, 234.

¹⁵³ Moltmann, *Dios crucificado*, 236.

más glorioso que en esta entrega. Dios no es más poderoso que en esta impotencia. Dios no es más divino que en esta humanidad». ¹⁵⁴ El acontecimiento de la cruz se debe comprender en el ser de Dios, o sea, el concepto “Dios” no se debe pensar desde lo ontológico. Dios es un acontecimiento que sucede en la cruz entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por esa razón la muerte de Dios es una muerte en Dios, cuando se piense en esta muerte se debe tener en el horizonte el acontecimiento de Dios. ¹⁵⁵

El abandono del Padre. Moltmann considera que la muerte de Jesús fue una muerte completamente inusual si se compara con la muerte de otros personajes de la historia. Por ejemplo: el filósofo Sócrates lo condenaron «por “impiedad” (fue acusado de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a los jóvenes...)», ¹⁵⁶ se vio obligado a tomar la cicuta y morir; ¹⁵⁷ los mártires zelotes que al enfrentar al imperio, en diferentes revueltas, encontraban la muerte «por su justa causa, la de la justicia de Dios, conscientes de que ésta acabaría por triunfar de sus enemigos»; ¹⁵⁸ o el teólogo y pastor alemán Dietrich Bonhoeffer, quien en franca oposición al régimen nazi «participó en una actividad política-conspiradora, emprendida por amor al pueblo alemán para derrocar a Hitler»; ¹⁵⁹ fue llevado al cadalso y «asesinado por los nazis, a los 39 años». ¹⁶⁰ Estos líderes «marcharon a la muerte con una “esperanza contra toda esperanza”». ¹⁶¹ Los ideales que defendieron los

¹⁵⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 234.

¹⁵⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 236.

¹⁵⁶ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia de la filosofía: Filosofía pagana antigua*, 2.ª ed., trad. de Jorge Gómez, vol. 1 (Bogotá: San Pablo y Universidad Pedagógica Nacional, 2010), 149.

¹⁵⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 175.

¹⁵⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 175.

¹⁵⁹ Hans Rothfels, «Introducción», en Dietrich Bonhoeffer, *Yo he amado a este pueblo*, trad. de Greta Mayena (Buenos Aires: La Aurora, 1969), 6.

¹⁶⁰ Reale y Antiseri, *Historia de la filosofía*, 562.

¹⁶¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 176.

llevaron a la muerte, pero aun esta situación no logró arrancar de ellos la causa que habían defendido. Sin embargo, el caso de Jesús fue distinto. Se podría decir en un sentido que él era la causa encarnada. Es decir, «para Jesús...el asunto por el que vivió y trabajó estaba tan íntimamente unido a su propia persona y a su vida, que su muerte tenía que ser también la muerte de su causa».¹⁶² Su muerte no fue una muerte gloriosa en el sentido humano, o como dice Moltmann, una «bella muerte».¹⁶³ No, en el suceso de su pasión no hay triunfalismos: «Jesús murió, sin duda, con todos los síntomas de un profundo espanto».¹⁶⁴

Moltmann opina que otro factor que hace especial la muerte y sufrimiento de Jesús es la «relación con su Dios y Padre, cuya cercanía y gracia él mismo había proclamado».¹⁶⁵ La cercanía de Dios para los israelitas se había basado en el cumplimiento de la ley, pero ahora Jesús anuncia el reino de los cielos mediante la gracia y salvación para los marginados. Moltmann hace una apreciación acerca de esto al decir que:

En su relación con el Dios de este reino, se había salido él del contexto tradicional de la alianza divina de Israel, en la que se comunicaba la cercanía de Dios a su pueblo mediante la alianza, la Ley y Moisés. Continuamente se dice que Jesús llamaba a Dios, a menudo de forma exclusiva, «mi Padre». Esto manifiesta una comunión con Dios no proporcionada ya por la alianza, pueblo y tradición, y por ello una comunión que hay que calificar de inmediata.¹⁶⁶

Es justamente la cercanía de Jesús con su Padre lo que acentúa el drama del abandono y lo que hace de su muerte algo inusual. Ya que su abandono y muerte deben ser vistos en el marco de la unidad de la relación entre Padre e Hijo. Por estas razones el abandono que sufre Jesús por parte de su Padre, se podría considerar como el culmen de su

¹⁶² Moltmann, *Dios crucificado*, 179.

¹⁶³ Moltmann, *Dios crucificado*, 176.

¹⁶⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 176.

¹⁶⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 176.

¹⁶⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 177-178.

sufrimiento. En los Evangelios queda registrado el acontecimiento de la cruz cuando «Mc 15, 34 transmite el grito del Jesús moribundo, sirviéndose de las palabras del Sal 22, 2: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”». ¹⁶⁷ El Padre entrega a su Hijo en manos de la muerte, el rechazo y el abandono. Esta cercanía se ve afectada por el juicio de Dios Padre hacia Jesucristo, y consecuentemente ocasiona la separación entre Jesús y el Padre, «sentirse abandonado por él y ser entregado a la muerte de un rechazado, eso es el tormento infernal». ¹⁶⁸ Para entender la profundidad de este sufrimiento basta con entender que Jesús vivió su vida para el Dios por el cual fue abandonado:

Jesús vivió... como persona pública nutrida de la cercanía de su Dios y Padre y en orden a su Reino futuro. El esplendor de su vida y el terror de su muerte sólo se entienden a la luz de Aquel de quien y para quien vivió. ¹⁶⁹

Desde la perspectiva bíblica el apóstol Pablo en la Epístola a los Romanos usa el término «entregar», «como expresión de ira y el juicio de Dios y, por tanto, del estado de perdición del hombre». ¹⁷⁰ Dios manifiesta su juicio entregando a la humanidad a su propia voluntad, nos abandona a nuestra maldad: «La ira de Dios a causa de la impiedad de los hombres se revela en que los entrega a su piedad y monstruosidad». ¹⁷¹ Para el pensamiento judío «culpa y castigo» ¹⁷² son dos caras de la misma moneda. El juicio de Dios significa que él abandona a los hombres a la perdición que ellos escogieron. Pero la salvación para la humanidad viene justamente del crucificado que resucitó puesto que padeció el juicio de Dios. De esta manera el abandono que padece Jesús debe entenderse desde la radicalidad

¹⁶⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 176-177.

¹⁶⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 178.

¹⁶⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 179.

¹⁷⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 279.

¹⁷¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 179.

¹⁷² Moltmann, *Dios crucificado*, 279.

con la que Dios juzga a los hombres, Moltmann se sirve de las palabras del apóstol Pablo para evidenciar la radicalidad del abandono:

Pablo adopta un radical cambio de sentido del «entregado», al reconocer y anunciar el abandono de Jesús por parte de Dios no en el contexto histórico de su vida, sino en el escatológico de su resurrección. Rom 8, 31-32 dice: «Si Dios está por nosotros, ¿quién estará contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos iba a regalar todo con él?». Según eso, Dios entregó, abandonó, rechazó y entregó a la muerte maldita a su propio Hijo. Todavía con más energía dice Pablo: «Lo hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21), y: «Se hizo maldición por nosotros» (Gál 3, 13). Así pues, en el abandono total, desesperado, de Jesús por parte de su Dios y Padre, ve Pablo la entrega del Hijo por el Padre en favor de los hombres impíos y abandonados de Dios. Al «no perdonar» Dios a su Hijo, se implica en ello un perdón para todos los impíos. En cuanto impíos no están abandonados de Dios, porque él abandonó a su propio Hijo, entregándolo por ellos.¹⁷³

La radicalidad de este juicio nos lleva a pensar en la soledad de la cruz, pero dicho estado debe ser visto en clave trinitaria, de lo contrario, se perpetuaría el callejón sin salida que afrontó la Iglesia antigua al pensar el abandono del Hijo de Dios en el marco de la cristología patristica, el cual desde el punto de vista de Moltmann no proveyó una solución satisfactoria al problema del abandono.¹⁷⁴ Las razones por las que Moltmann considera que la cristología patristica no aportó una solución al problema del sufrimiento descansan en dos aspectos. El primero tiene que ver con el fundamento filosófico del concepto de Dios, ya que creían que Dios era «imperecedero, invariable, indivisible, incapaz de sufrimiento e inmortal».¹⁷⁵ Respecto al ser humano se pensaba lo opuesto, o sea, era «perecedero,

¹⁷³ Moltmann, *Dios Crucificado*, 279-280.

¹⁷⁴ Moltmann, *Dios Crucificado*, 263. Moltmann observó que Cirilo de Alejandría no fue capaz de responder al abandono de Cristo: «Siendo consecuente con su cristología unitaria, tenía que relacionar el grito del abandono de Cristo en la cruz con la persona, divino-humana, del Hijo: “Pero de esto no es capaz Cirilo...”». Según Moltmann Cirilo relaciona el grito del abandono a la naturaleza humana, mas no a la divina, pues la divina no sufrió el abandono, fue su humanidad. Por esta razón dice Moltmann que Cirilo vacila ante este suceso, pues restringe el abandono a la naturaleza humana. O sea, que este abandono no toca a la Trinidad.

¹⁷⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 262.

variable, divisible, capaz de sufrir y mortal». ¹⁷⁶ La cristología patristica partía de estos presupuestos para entender la unión personal de las dos naturalezas de Cristo. Esto por supuesto ocasionó tensiones y dificultades a la hora de explicar el abandono y sufrimiento que experimentó Jesús.

El segundo aspecto es la perspectiva soteriológica, pues la cristología patristica reducía el acontecimiento de la cruz a la salvación del alma. Esto impedía que la reflexión en relación a la pasión de Cristo se llevara fuera de los límites tradicionales. Ante esto Moltmann considera que:

El concepto teísta de Dios, según el cual él no puede morir, y la esperanza de salvación, conforme a la cual el hombre debe inmortalizarse, hacían imposible considerar a Jesús verdaderamente Dios y, al mismo tiempo, abandonado por él. ¹⁷⁷

Clave trinitaria en relación al sufrimiento de Dios. El origen del sufrimiento divino está relacionado íntimamente con el abandono de Dios Padre en la cruz a su Hijo. Por esa razón Moltmann afirma que: «El sufrimiento sigue siendo lejanía de Dios». ¹⁷⁸ Moltmann considera que la manera de abordar el tema del sufrimiento de Dios debe entenderse desde una perspectiva dinámica al interior de la Trinidad, por lo tanto, hay dos aspectos a tener en cuenta: el primero es la Trinidad y el segundo es pensar a Dios como acontecimiento. El Padre, la primera persona de la Trinidad, ha sufrido junto con el Hijo, pero su sufrimiento no es igual al del crucificado. El Padre ha sufrido por tener que entregar y abandonar a la muerte a su Hijo mediante el juicio y el amor que mana de su ser. Hay que aclarar que Moltmann es cuidadoso de no afirmar un patripasianismo, «o sea...no se puede

¹⁷⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 262.

¹⁷⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 263.

¹⁷⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 81.

decir...que el Padre sufrió y murió». ¹⁷⁹ El Padre sufrió porque perdió a su Hijo. Dicho de una forma dramática, el Padre entregó a su Hijo a la muerte. Si hay una idea que pueda recoger el planteamiento del sufrimiento intratrinitario es esta:

El Hijo sufre a causa de su amor el abandono del Padre en su muerte. El Padre sufre a causa de su amor el dolor de la muerte del Hijo. Lo que surge del acontecimiento entre el Padre y el Hijo se ha de entender como el Espíritu de la entrega del Padre y del Hijo, como el Espíritu que da amor a los abandonados, que vivifica lo muerto. Se trata del amor incondicional y, por tanto, infinito que sale del dolor del Padre y de la muerte del Hijo y que viene sobre los abandonados para darles la posibilidad y fuerza de la nueva vida. ¹⁸⁰

Lo anterior evidencia el punto de Moltmann respecto al cual el sufrimiento debe ser visto desde la perspectiva de las relaciones intratrinitarias en la cruz. El Hijo sufrió la soledad del abandono. La pasión de Cristo puede interpretarse como ese profundo amor por el Padre y por la humanidad que lo condujo voluntariamente a la muerte en la cruz.

El segundo aspecto del sufrimiento de Cristo tiene que ver con «el acontecimiento de Dios». Desde los primeros siglos el cristianismo cultivó la idea de la unidad e indivisibilidad de Dios, o sea la doctrina simple de Dios. Esto ocasionó que la teología cristiana, desde el tiempo de los padres de la Iglesia, se viera enfrentada a la dificultad de explicar la encarnación, pasión y muerte del Hijo de Dios a la luz de dicha doctrina. Dios se pensaba a partir del concepto metafísico, esto es, un Dios inmutable, impassible, eterno, etc. Ahora Moltmann redefine este concepto y propone que Dios no debe ser pensado desde estas presuposiciones. Hay que pensar a Dios trinitariamente porque «cuanto más se interpreta todo el acontecimiento de la cruz como suceso de Dios, tanto más se rompe el

¹⁷⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 280.

¹⁸⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 282.

simple concepto de Dios. Al que lo analiza se le deshace a la vez trinitariamente». ¹⁸¹ La cruz nos revela el acontecimiento de Dios y este acontecimiento nos habla de las relaciones del Padre, Hijo y Espíritu en la crucifixión, o sea, cuando se habla de «Dios» realmente se está apuntando al suceso que tuvo lugar en la cruz, lo que sucedió entre las tres personas de la Trinidad. El concepto simple de Dios debe ser cambiado por un concepto trinitario, propiamente y en palabras de Moltmann, el *acontecimiento de Dios*. Cuando se piense en Dios lo que se debe tener en el horizonte es el suceso de la cruz y lo que allí aconteció entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. A continuación, el planteamiento de Moltmann:

Pienso que la unidad de la tensa y dialéctica historia de Padre, Hijo y Espíritu en la cruz sobre el Gólgota se puede designar, en tal caso *-a posteriori*, por así decirlo-, como «Dios». En ese caso, la teología trinitaria de la cruz ya no interpreta el acontecimiento allí ocurrido en el contexto y el nombre de un concepto de Dios que se presupone y es de cuño metafísico o moral -hemos mostrado que esto no está acorde con la cruz, sino que la vacía-, sino que desarrolla a partir de esta historia lo que hay que entender por «Dios». Quien hable cristianamente de Dios, tiene que narrar la historia de Jesús como realizada entre el Hijo y el Padre. Por «Dios» se entiende entonces no otra naturaleza o una persona divina o una instancia moral, sino de hecho un «acontecimiento». No es ciertamente el de la co-humanidad, sino el del Gólgota, el del amor del Hijo y del dolor del Padre, del que brota el Espíritu que abre perspectivas de futuro y vivifica. ¹⁸²

Esta propuesta resignifica el concepto de Dios que tradicionalmente se ha pensado. Ahora al hablar de Dios no se referencia a un sujeto del cual se predica que es tres personas, sino un acontecimiento que nos recuerda que las relaciones intratrinitarias participaron de un acontecimiento histórico y escatológico orquestado mediante el amor que las une y formalizado en la crucifixión. El suceso de la cruz nos lleva de la idea de un

¹⁸¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 233.

¹⁸² Moltmann, *Dios crucificado*, 284-285.

Dios personal,¹⁸³ según lo propuesto por la tradición, a un Dios visto como acontecimiento de la Trinidad en el Gólgota.

En relación a la doctrina simple de Dios es pertinente aclarar que dicha doctrina tiene su origen en la patrística y progresivamente fue madurando hasta ver su concreción en el pensamiento del teólogo Tomas de Aquino. Aquino no fue el único adepto de esta doctrina, pero es él quien la estructura de una forma sistemática en su *Suma teológica*. He aquí dos de los planteamientos base para entender esta doctrina:

Dios no está compuesto de partes de ningún tipo (físicas o metafísicas, como materia y forma, sujeto y naturaleza, sustancia y accidente, o esencia y ser); Dios es idéntico con cualquier propiedad que se le pueda atribuir con verdad. Esta doctrina fue sostenida de manera unánime por el teísmo clásico (Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, etc.), por razones fundamentalmente metafísicas, en la medida en que se consideraba que todo aquello que es compuesto es dependiente en su ser de los elementos de los que está compuesto. En efecto, si Dios es la causa primera que produce todas las demás cosas en el ser, entonces no puede depender de ninguna otra cosa para ser.¹⁸⁴

Esta idea la expone Moltmann de una forma menos elaborada, sin embargo, hace un eco de los postulados del Aquinate: «Para la metafísica, la esencia del ser divino está determinada por su unidad e indivisibilidad, su carencia de principio y fin, su inmovilidad e inmutabilidad».¹⁸⁵ Moltmann afirma que: «Este es el concepto divino que hasta hoy ha tomado la teología cristiana de la teología filosófica».¹⁸⁶ Una de las dificultades de pensar a Dios desde la perspectiva metafísica es que «aplicando este concepto de Dios a la muerte de Cristo en la cruz, entonces *hay que* “vaciar” de divinidad la cruz, pues Dios, por

¹⁸³ Moltmann, *Dios crucificado*, 285.

¹⁸⁴ Agustín Ignacio Echavarría, «Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica», *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 68, n.º 157 (2019): 120.

¹⁸⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 245.

¹⁸⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 245.

definición, no puede sufrir ni morir. Él es pura causalidad». ¹⁸⁷ Él considera que la teología debe repensar el concepto de Dios, de lo contrario va camino a la pérdida de su identidad y autodestrucción, ¹⁸⁸ pues si se piensa a Dios desde la perspectiva metafísica no se podría afirmar un Dios pasible o mortal. ¹⁸⁹ La crítica de Moltmann se orienta hacia el concepto de Dios construido desde la metafísica debido a que este Dios es apático, distante, frío, ¹⁹⁰ es un Dios proyectado hacia el cielo desde las necesidades de la psiquis del ser humano, ¹⁹¹ un Dios *Pantocrátor*. ¹⁹² Un Dios aburguesado, ese fue el Dios que representó las causas de los vencedores, fue el Dios de los emperadores que hicieron del cristianismo la religión del Estado. ¹⁹³ Fue el Dios de la fe cristiana hasta que se originó la reforma protestante, pues Lutero confrontó la teología de la gloria con la teología de la cruz y evidenció que eran distintos los dioses que cada doctrina representaba. ¹⁹⁴ Moltmann comenta que:

El «Dios» de los pobres, de los campesinos y esclavos ha sido siempre el Cristo que sufre, el Cristo pobre indefenso, mientras que el Dios de los ricos y dominadores fue casi siempre el «pantocrátor», el Cristo dominador desde los cielos. ¹⁹⁵

El Dios de la metafísica era inmutable, todopoderoso, impasible, por lo tanto, el Dios de la cruz subvirtió la idea que se había tenido durante mucho tiempo. La realidad según Moltmann es que la cruz es dureza, vergüenza y subvierte las lógicas de los sistemas poderosos. La cruz en su esencia es arreligiosa. ¹⁹⁶ Ese carácter arreligioso se debe a que el

¹⁸⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 245.

¹⁸⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 245.

¹⁸⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 245.

¹⁹⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 246.

¹⁹¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 247.

¹⁹² Moltmann, *Dios crucificado*, 70.

¹⁹³ Moltmann, *Dios crucificado*, 360.

¹⁹⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 99.

¹⁹⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 70-71.

¹⁹⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 62.

contenido de la cruz confronta todos los sistemas que el ser humano ha construido a partir de su deseo de auto-divinización, pues la cruz se ha vaciado de divinización y se ha mostrado como los seres humanos no quisieran ser: monstruosa, rechazada, marginal:

Volverse hacia el Crucificado obliga a la fe cristiana a discernir constantemente sus propios ideales religiosos y seculares, lo que en concreto significa distinguirse del «mundo burgués cristiano» y del cristianismo como «religión de la sociedad actual».¹⁹⁷

Moltmann considera que desafortunadamente el cristianismo vive en el mundo moderno en medio de dos tensiones. Por un lado, su protagonismo en el mundo moderno la lleva al punto de abandonar su identidad de la dureza de la cruz y convertirse a lo que las necesidades del mundo moderno demandan, perdiendo así su fuerza crítica y finalmente agendándose con las necesidades del mundo burgués. Por otro lado, está el perder su protagonismo al punto de ser reemplazada por otras religiones paganas.¹⁹⁸ Pues si llegase a buscar ser influyente a partir del contenido de la dureza de la cruz, entonces con toda seguridad su aspecto profundamente crítico la haría perder favoritismo y así pasaría a ser sustituida. Por eso Moltmann considera que: «[e]l abandono o eliminación moderna de la doctrina de la Trinidad hasta convertirla en una fórmula vacía, ortodoxa, es señal de la asimilación del cristianismo a las religiones de consumo de las sociedades modernas».¹⁹⁹

El concepto de Dios que introduce el cristianismo subvierte el concepto del Dios metafísico, pues construye sus presupuestos a partir de lo que sucede en la cruz. «Tiene que pensar el sufrimiento de Cristo como fuerza de Dios y la muerte de Cristo como posibilidad esencial de Dios. Y, viceversa, tiene que pensar la libertad frente al sufrimiento y la muerte

¹⁹⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 63.

¹⁹⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 360-361.

¹⁹⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 246.

como posibilidad del hombre». ²⁰⁰ La teología debe partir de la cruz para hablar del ser de Dios. ²⁰¹

Finalmente, lo que hizo posible este acontecimiento de Dios fue el amor, y «Dios es amor». La esencia de Dios es amor y el acontecimiento de la cruz reflejó su esencia, pues fue su amor el que lo llevó a entregar a su Hijo para que el acontecimiento de la cruz fuera un hecho. «No se trata de la interpretación del amor como idea, *como* poder celeste o mandamiento, sino del amor como acontecimiento en un mundo sin amor». ²⁰² Gracias al amor incondicional de la Trinidad, la humanidad entera es acogida en el abrazo salvador. «Así como el amor incondicional de Jesús hacia los marginados le ganó la enemistad de los fariseos y lo llevó a la cruz», ²⁰³ de la misma forma ese amor debe llevarnos a acercarnos a lo diferente, lo otro. Justamente en el reconocimiento de eso diferente como lo hizo Jesús respecto a la humanidad desprovista de divinidad, en su pura vulnerabilidad, es que la cruz nos acerca a las realidades del otro, por ejemplo, del marginado, de lo feo, de lo que es diferente a nosotros.

La elección del sufrimiento. Otro de los hilos del entramado teológico de Moltmann es el sufrimiento activo de Dios. El autor observa que la Iglesia tuvo que afirmar la impasibilidad de Dios de manera radical como respuesta al monofisismo, sin embargo, hay que buscar el sentido de esa afirmación. Cuando se afirma que Dios no puede sufrir lo que se debe pensar es que él no sufre de la misma manera que lo hacen los seres humanos. Desafortunadamente la Iglesia antigua lo que veía que le podía hacer contrapeso a la idea

²⁰⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 246.

²⁰¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 247.

²⁰² Moltmann, *Dios crucificado*, 285.

²⁰³ Moltmann, *Dios crucificado*, 285.

de la pasibilidad era la impasibilidad o apatía.²⁰⁴ Él propone que «entre el sufrimiento involuntario causado por otro y la impasibilidad sustancial hay otras formas de sufrimiento, o sea, el activo, el del amor, en el que uno se abre libremente para ser alcanzado por otro».²⁰⁵ Ante lo anterior se podría afirmar que la vía media entre sufrimiento involuntario e impasibilidad sustancial es el amor activo de Dios. Este es el punto de quiebre de la perspectiva metafísica de Dios. Moltmann ve en la afirmación «Dios es amor» el blindaje contra la concepción metafísica de Dios. Pues, «si Dios fuera impasible en todos los sentidos y, por tanto, absolutamente, también sería incapaz de amor».²⁰⁶ Por lo tanto, si Dios ama entonces también sufre, «pues se abre a sí mismo a los sufrimientos que acarrea el amor, siendo superior a ellos por la fuerza de su amor».²⁰⁷ Se podría entender que el planteamiento de Moltmann propone pensar la impasibilidad no de manera absoluta, o sea, Dios sí sufre, pero no de la misma forma que los seres humanos. Su sufrimiento es activo. Él decidió sufrir por amor a nosotros, esto evidencia su libertad como sujeto para elegir amar y sufrir.²⁰⁸

El párrafo anterior ratifica la libertad del Hijo y el Padre para caminar hacia el sufrimiento. Esto fue posible porque Dios es amor y Jesús en obediencia a su Padre decide libremente beber la copa. Este suceso transparenta la unidad volitiva entre Padre e Hijo. Las palabras de Juan lo resumen en esta sentencia: “Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito...».²⁰⁹ Moltmann va mostrando progresivamente lo que se desprende de este

²⁰⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 264-265.

²⁰⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 265.

²⁰⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 265.

²⁰⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 265.

²⁰⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 265.

²⁰⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 281.

abandono y amor, por ejemplo: de este suceso se deriva la justificación de los impíos; que Dios se convierte en Padre de los entregados; Jesús se convierte en Señor de los muertos y vivos; se evidencia la afectación del Padre por la pérdida de su Hijo.²¹⁰ Moltmann observa en Gálatas 2:20 la participación activa de Jesús en el sufrimiento, pues Cristo es sujeto. «“El Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí”...no es solo el Padre el que entrega a Jesús a la muerte de cruz...sino que es también el Hijo el que se entrega».²¹¹ El Hijo voluntariamente decidió participar del sufrimiento y esto porque había un común acuerdo en la Trinidad. «Si en la muerte de cruz se ve tanto abandono de Dios históricamente como entrega escatológicamente, entonces en este acontecimiento entre Jesús y su Padre existe comunión en la separación y separación en la comunión».²¹²

El escándalo de la cruz. Según Moltmann: «La teología de la cruz es una especie de iconoclasmo en las concepciones cristológicas...».²¹³ La cruz es subversiva, por ejemplo: trastocó los dogmas preestablecidos del pueblo de Israel registrados en Deuteronomio 21:23. Los israelitas consideraban que todo el que moría colgado en un madero era maldito. La cruz fue un tropiezo para los judíos y locura para los griegos, decía Pablo (1 Cor. 1:23). Representó una dificultad para la fe de los judíos, ya que no pudieron creer que el Cristo era aquel que colgaba de la cruz. La idea de un Dios encarnado, muerto y resucitado era escandalosa, paradójica y lejana de toda idea religiosa y filosófica creída hasta ese momento. Una muerte como la de la cruz solo podía ocasionar rechazo por parte de la cultura de la época:

²¹⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 280.

²¹¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 280.

²¹² Moltmann, *Dios crucificado*, 281.

²¹³ Moltmann, *Dios crucificado*, 112.

También para las personas de la Antigüedad, tanto el Crucificado como aquellos que lo veneraban no podían inspirar más que rechazo. La crucifixión, castigo reservado a esclavos prófugos o a quienes se rebelaban con el imperio romano, era considerada «la más vergonzosa de las penas».²¹⁴

Jesús no solo tuvo que afrontar el abandono de su Padre, también se enfrentó al rechazo y humillación por causa de la misión que le fue encomendada. La manera como era vista la cruz en la época de Jesús era muy distinta a como se ve hoy día. La religión del crucificado era vista con desprecio a los ojos de los diferentes círculos sociales, los creyentes de la época eran objeto de escarnio.

Por aquel entonces, la cruz no era todavía el «signo en que se triunfa», el símbolo de victoria de las iglesias, ni un adorno en los tronos imperiales... sino un signo de contradicción y escándalo que frecuentemente acarrea el rechazo y la muerte.²¹⁵

A través de los siglos la cruz perdió su carácter de escándalo, ya que ha sido despojada de su drama, su dureza y fue reemplazada por una cruz de victoria en la que solo se veía un acontecimiento soteriológico, pero se olvidó el costo y las implicaciones que la Trinidad tuvo que afrontar en esa cruz. En palabras de Moltmann:

A medida que el humanismo poscristiano se desprende de las «rosas» religiosas y humanísticas de la cruz, tanto más la fe cristiana se ve hoy empujada a confrontarse con la cruz desnuda, sin todas aquellas rosas de la tradición. No puede seguir siendo fe tradicional en aquellas rosas que vuelven la cruz de Cristo agradable y salvadora. Ahora es conducida a la plena e indisimulable dureza y soledad del viernes santo, para hacerse allí verdadera fe.²¹⁶

La cruz representa la muerte del Hijo de Dios y un cambio de paradigma en la manera de ver a Dios y las relaciones trinitarias. La revelación de Dios inicia justamente allí en la muerte de cruz. Moltmann se adhiere a las palabras de Rahner al decir que:

²¹⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 57.

²¹⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 58.

²¹⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 59-60.

«Puesto que no se debe aceptar que esta muerte “no toque a Dios”, “precisamente esta muerte nos revela a Dios”. “La muerte de Jesús pertenece a la automanifestación de Dios”». ²¹⁷

Crítica a la metafísica de la tradición. Moltmann, a lo largo del libro, articula progresivamente una crítica hacia la adopción de los presupuestos metafísicos del concepto de Dios insertados en las doctrinas de la teología cristiana. La influencia de la teología filosófica en la teología cristiana se erige como muro de contención ante la pasibilidad del Dios cristiano revelado en la cruz. Por lo tanto, para echar abajo ese muro se debe ver la cruz como lugar en el que se revela Dios, y abrazarlo en su manifestación cruciforme. Es necesario vaciar la cruz de los presupuestos metafísicos y en su lugar poner el acontecimiento de la cruz.

Moltmann sostiene que la palabra «teología» es portadora de la tradición del pensamiento filosófico, su procedencia es griega, el significado en sí es «tratado de Dios». ²¹⁸ Es inevitable asociar aspectos de la teología cristiana con la tradición filosófica griega pues al adaptar un término como el de «teología», y acomodarse a él, recibe el influjo de las corrientes del pensamiento helénico y las inserta entre las líneas de sus doctrinas. «En el Nuevo Testamento no aparece la expresión “teología”. Por eso es comprensible que la Iglesia antigua en ambiente griego se le brindara primordialmente el concepto filosófico de teología y que lo aceptara». ²¹⁹ Es así que progresivamente la

²¹⁷ Karl Rahner, *Sacramentum mundi: enciclopedia teológica*, vol. IV, (Barcelona: Herder, 1973), 66-67, (non vidi) citado en Moltmann, *Dios crucificado*, 229.

²¹⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 92.

²¹⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 92.

tradición teológica cristiana inserta concepciones del pensamiento helénico a sus doctrinas.

En relación a las influencias que ha recibido la tradición cristiana Hernández opina que:

Si bien en el recorrido histórico por la teología de la cruz se señaló que la cruz fue tema relevante en la teología patristica, los desarrollos que quedaron fijados para el futuro del cristianismo, fueron aquellos que desarrollaron y asumieron el axioma de la impasibilidad divina para salvaguardar cualquier tipo de reducción antropológica o histórica y librarse de cualquier cuestionamiento acerca de la veracidad universal de la ahora religión del Imperio. Este contexto apologético, antiherético e imperial, concentraría progresiva y particularmente la atención de diversos teólogos de la época en este axioma, llegando a provocar un cambio de perspectiva de un acontecimiento como el de la cruz, en el que se condensaba la cuestión del pathos divino.²²⁰

Moltmann analiza el acercamiento de Lombardo a la luz de Lutero y las tesis propuestas por él. Moltmann ve que el punto de partida del teísmo se convierte en un problema a la hora de dialogar con la teología de la cruz, pues su concepción de Dios dista del concepto que Moltmann defiende, por ejemplo: «Para la metafísica, la esencia del ser divino está determinada por su unidad e indivisibilidad, su carencia de principio y fin, su inmovilidad e inmutabilidad».²²¹ Otra diferencia reside en la vía para conocer a Dios, la vía de la «*theologia naturalis*».²²² El método de la teología natural parte de las obras de Dios, de lo creado al creador, de los efectos a la causa, de las obras del autor al autor de la obra.²²³ La vía natural defendida, en este caso, por Pedro Lombardo se encuentra influida por el pensamiento metafísico. Lombardo considera que el ser humano por encontrarse en una condición de superioridad frente a las demás criaturas y de ser similar a la creación puede ver la esencia de Dios en lo creado.²²⁴ Moltmann ve que el método conclusivo de

²²⁰ Heyner Hernández Díaz, «La teodicea, el pathos de Dios y el crucificado en la teología de Jürgen Moltmann: Una lectura contemporánea», *Veritas* n.º 40 (2018): 131.

²²¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 245.

²²² Moltmann, *Dios crucificado*, 238.

²²³ Moltmann, *Dios crucificado*, 238.

²²⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 239.

Lombardo no es una dificultad en sí mismo. La dificultad estriba en el presupuesto del que parte dicha lógica, «el que todo lo que existe corresponda a Dios, relacionándose con su ser mediante analogías esenciales».²²⁵ Otro reparo es que «a Dios no se le piensa por sí mismo sino a causa de otro, por razón del ser finito».²²⁶

La vía natural no debe ser el camino para llegar al conocimiento de Dios. Moltmann se apoya en Lutero y lo que dice 1 Corintios 1:21: «puesto que los hombres, de hecho, no conocieron a Dios por la creación»,²²⁷ antes bien terminaron rindiendo culto a los ídolos «por eso plugo a Dios salvar por una predicación necia (la del crucificado) a los que creen en ella».²²⁸ Finalmente Moltmann pregunta si «es aplicable la fe cristiana al concepto teísta de Dios».²²⁹ De ninguna manera tienen similitud. Tienen un punto de partida de presupuestos completamente distintos: «hemos visto que la fe cristiana se contrapone al concepto teísta de Dios en sus variedades filosóficas, políticas y morales».²³⁰

Análisis de cómo Moltmann usa la Biblia para apoyar su postura

Moltmann es un teólogo que diáloga con diferentes fuentes. En su escrito se puede notar la influencia de la Escritura como sustrato de su reflexión teológica, pero no se restringe a ella. También diáloga con la tradición dogmática católica y protestante, la historia, la filosofía y la psicología. A continuación, un análisis del uso que Moltmann le da a la Escritura.

²²⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 240.

²²⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 241.

²²⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 241.

²²⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 241.

²²⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 247.

²³⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 247.

El abandono de Dios. El abandono de Jesús en la cruz es uno de los hilos conductores de la argumentación bíblica de Moltmann en favor del sufrimiento de Dios. Él expone este tema en el marco del tema «*Jesús y Dios: “el abandono de Dios”*», y sostiene que la muerte de Jesús, a diferencia de lo que fue la muerte de filósofos, líderes espirituales, caudillos políticos, mártires, fue una muerte espantosa, llena de tormento, «murió de otra manera. La suya no fue una “bella muerte”». ²³¹ Cita varios pasajes bíblicos en los que se evidencia el uso de la Escritura para respaldar el sufrimiento de Jesús. Por ejemplo, «Los sinópticos hablan unánimes de su “temblor y temor” (Mc 14, 34)...Afrontó su final “con grandes gritos y lágrimas” (Heb 5, 7). Según Mc 15, 37, expiró dando un grito fuerte, inarticulado». ²³²

El texto principal en el que Moltmann se apoya para sostener su argumento en favor del abandono que sufre Jesús en la cruz es Marcos 15:34. Moltmann considera que la descripción que hace la comunidad postpascual en el texto de Marcos acerca del grito de Jesús, se acerca al acontecimiento histórico de la muerte de Jesús. ²³³ El autor sobrepone la versión de Marcos a las versiones de Lucas o Juan. No busca armonizar las tensiones de los diferentes relatos del grito de Jesús presentadas en los otros Evangelios, antes bien se acoge únicamente a la versión de Marcos. Por ejemplo, Moltmann considera que Lucas suprime el grito del abandono y reemplaza estas palabras por «las confiadas de la oración judía de la noche, tomadas del Sal 31, 6: “Padre en tus manos pongo mi espíritu” (23, 46)». ²³⁴ Según Moltmann, en el relato lucano «los discípulos no huyeron de la cruz, pues para ellos Jesús

²³¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 176.

²³² Moltmann, *Dios crucificado*, 176.

²³³ Moltmann, *Dios crucificado*, 176-177.

²³⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 177.

murió no “abandonado de Dios”, sino como un mártir ejemplar». ²³⁵ En relación al texto de Juan opina lo siguiente: «por diferentes motivos teológicos, en Juan encontramos otro texto: “todo está cumplido” (19, 30), pues para él la lucha de Jesús acaba con la victoria y su glorificación en la cruz». ²³⁶ Queda evidenciada la opinión que le merecen los textos de Lucas y Juan al autor. Finalmente él recalca que «es el texto más difícil de Marcos el que más se acerca a la realidad histórica». ²³⁷

La exposición de Moltmann del texto bíblico de Marcos 15:34, para algunos autores como Alfaro, no refleja un diálogo con el resto del Evangelio, por el contrario, parece una argumentación descuidada y aislada del contexto de todo el libro. En respuesta crítica a las palabras de Moltmann, Alfaro considera que:

Son famosos los casos de Moltmann y Sobrino, entre otros, que hablan no sólo de una separación sino también de un abandono de Jesús por parte del Padre durante la cruz. También teólogos conservadores se unen a aquella separación, aunque por motivos diferentes. Los dos grupos, con todo, afirman que Jesús muere abandonado por su Padre. Todo surge, creo yo, de una lectura “atomística” de Marcos 15:34. Surge de no leer este versículo en unión con todo el evangelio de Marcos. Surge también de nociones teológicas preconcebidas e impuestas al versículo. Surge de creer que podemos interpretar la historia de Jesús sin la ayuda de la interpretación de la iglesia primitiva tal como se ve reflejada en los Evangelios, en este caso, el de Marcos. Es mi certeza de que si seguimos todo el evangelio de Marcos poniéndole atención al comportamiento de Dios y al de Jesús, nunca podríamos llegar a la conclusión de que en 15:34 Jesús se sintió abandonado por Dios, y mucho menos que Dios lo haya abandonado. ²³⁸

Es claro que Moltmann no interactúa de manera cuidadosa con el texto de Marcos y la crítica de Alfaro tiene sentido al expresar que puede haber una lectura «atomística» de Marcos. Sin embargo, Moltmann sí hace una reflexión más extensa respecto a lo que dice el

²³⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 177.

²³⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 177.

²³⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 177.

²³⁸ Gerardo A. Alfaro González, «Jesús y el abandono de Dios en Marcos 1-8», *Kairos* n.º 58-59, (2016): 109.

Salmo 22:2 «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». ²³⁹ Moltmann considera que no es apropiado interpretar el grito de Jesús a la luz del Salmo 22:2, sino que debe ser interpretado en el sentido contrario, es decir, a la luz de la situación que está afrontando Jesús en la cruz. ²⁴⁰ El contexto del Salmo 22 está enmarcado en la alianza de Dios y su pueblo, por eso cuando el orante expresa «mi Dios» lo hace pensando en el Dios de la alianza, además el orante ha sido «fiel a la alianza», es un «justo sufriente» y se encuentra «abandonado». En la situación de Jesús el grito «Dios mío» contiene el contexto de Jesús, esto es, lo que él ha predicado del Padre, por ejemplo, un Dios cercano y bondadoso. ²⁴¹ Por esa razón cuando esas palabras son puestas en boca de Jesús por la comunidad, la misma, a criterio propio, considera que la situación de Jesús amerita que las palabras del orante del Salmo le sean endilgadas a Jesús en la cruz. En palabras del Moltmann:

Ya no se trata exclusivamente del Dios de la alianza con Israel, al cual grita. En tal supuesto hubieran podido concordar los zelotes que crucificaron con él. Se trata de “su” Dios y Padre, al que se dirige gritando. No es que sea otro Dios, pero sí una relación con él de cuño especial en comparación con las tradiciones de Israel, relación que Jesús expresa. En correspondencia con esto, el “yo” del abandonado no es simplemente idéntico con el yo de un fiel a la alianza del ambiente del Antiguo Testamento, sino que hay que interpretarlo, de modo especial, como el yo del Hijo. ²⁴²

Hay que hacer algunas observaciones respecto a lo que Moltmann comenta del Salmo 22:2. El autor sostiene que: «Asumimos que la comunidad ha tratado con ello de aclarar su grito de muerte y estimamos que tal explicación es la más acertada». ²⁴³

Moltmann apela al criterio de la comunidad y a renglón seguido dice que esta es la

²³⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 177.

²⁴⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 180.

²⁴¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 180.

²⁴² Moltmann, *Dios crucificado*, 180.

²⁴³ Moltmann, *Dios crucificado*, 180.

«explicación más acertada». O sea, él reconoce que el criterio de la comunidad a la hora de explicar las palabras de Marcos es la más cercana a los hechos históricos, tal y como se había comentado en líneas anteriores. Sin embargo, expresa en el mismo párrafo que:

Normalmente la exégesis interpreta el grito de Jesús a la luz del Sal 22. Mas el hecho de que dos digan lo mismo no implica que quieran decir lo mismo, lo cual fácilmente pasa inadvertido a una consideración que sólo se fija en la historia de la tradición.²⁴⁴

Con estas líneas desvirtúa, en cierto sentido, lo que él mismo está diciendo acerca del criterio que tuvo la comunidad al poner las palabras del salmista en boca de Jesús. El corolario que el autor saca de esto es que el salmo debe ser interpretado a la luz de la situación que está viviendo Jesús en la cruz.

La teología de la cruz. Moltmann toma como punto de partida lo que el apóstol Pablo dice acerca de la teología de la cruz en 1 Corintios 1:18: «Porque la palabra de la cruz es necesidad para los que se pierden, pero para nosotros los salvos es poder de Dios» (LBLA). Acá se habla de la liberación que el acontecimiento de la cruz nos ha traído, pero esto va más allá de “si Pablo con su polémica ataca al judaísmo histórico, fiel a la ley y el helenismo histórico, adicto a la sabiduría”.²⁴⁵ Moltmann considera que esta palabra liberadora es subversiva que confronta y deshace los viejos paradigmas. Se erige como una antítesis que libera de los presupuestos. Él, en este pasaje, enfoca la cruz de frente al dios que los seres humanos llevan por dentro, y el cual quiere gloriarse a costa de la gloria de Dios. La cruz libera a la humanidad de ese deseo de ser como Dios, y los crucifica por querer ser como Dios. Considerando su acercamiento al texto base de la teología de la cruz,

²⁴⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 180.

²⁴⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 98.

es importante destacar que él lleva a un nivel de reflexión profundo lo que la teología de la cruz representa para la condición humana.

Finalmente se puede notar en Moltmann una teología preocupada por acercar a Dios al sufrimiento humano. Para lograr esto el autor buscó en la génesis del pensamiento cristiano, rastreando la procedencia de la teología de la gloria y sus presupuestos, hasta llegar a las influencias de la metafísica aristotélica por un lado y del pensamiento platónico por el otro. Toda esta tradición se insertó en la concepción del Dios *pantocrátor*, pero Moltmann con una profunda sensibilidad teológica logró interpelar dicha tradición y poner de cara al mundo teológico la teología de la cruz. Teología que desafía a toda institución religiosa a buscar en el acontecimiento de la cruz su verdadera identidad cristiana. A continuación, se abordará el diálogo entre las propuestas teológicas de Jürgen Moltmann y Cirilo de Alejandría. Se identificarán los puntos de convergencia y divergencia entre los dos teólogos.

III. Puntos de convergencia y divergencia entre la teología de Cirilo de Alejandría y Jürgen Moltmann

En este capítulo se abordarán los planteamientos teológicos de Cirilo de Alejandría y Jürgen Moltmann. Se buscará establecer los puntos de convergencia y divergencia entre sus perspectivas teológicas. El capítulo está estructurado de forma concéntrica, se iniciará por el aspecto general que tiene que ver con la forma en que Cirilo y Moltmann conciben a Dios. Después se desarrollarán los aspectos que derivan de este concepto, tal como los atributos divinos de la inmutabilidad e impasibilidad. Luego las doctrinas de las dos naturalezas y la *kénosis*. Finalmente, se abordarán los temas del abandono del Hijo, la libertad de Dios y la teodicea. Es importante recordar que entre los dos teólogos han transcurrido quince siglos. La teología ha sufrido cambios considerables en la manera de ver a Dios y la Escritura. Lo anterior se menciona con el ánimo de poder entender a cada autor desde su momento histórico.

El concepto de Dios: ¿ser o acontecimiento?

Los presupuestos de los que parten Cirilo y Moltmann respecto al concepto de Dios son divergentes en ciertos aspectos y encuentran unidad en otros. No se puede afirmar que haya una completa armonía en su concepción de Dios, pero tampoco es posible afirmar completamente lo contrario.

Cuando Cirilo habla de Dios tiene en el horizonte a las personas de la Trinidad. Su lenguaje refleja la doctrina trinitaria. También se puede notar que él ve a Dios desde la categoría ontológica, es decir, como un ser. Cirilo se refiere a las personas de la Trinidad como Dios Padre, Verbo de Dios y Espíritu Santo. Por ejemplo: «Jesús es, por una parte,

Dios, Hijo del verdadero Dios, el solo y único Hijo en cuanto Verbo de Dios Padre...».²⁴⁶

Otra mención en relación con el Espíritu Santo: «Por eso fue engendrado en la carne por medio del Espíritu Santo...».²⁴⁷ Tanto Cirilo como Moltmann tienen un concepto de Dios claramente trinitario. Ahora, toman distancia en cuanto a que Cirilo ve a Dios desde la categoría ontológica. Moltmann, por el contrario, ve en el concepto de Dios un acontecimiento, o sea, un hecho histórico. Moltmann considera que el concepto de Dios es «*a posteriori*»²⁴⁸, es decir, primero debe pensarse a Dios como acontecimiento trinitario en la cruz y después, sí, se configura el concepto de Dios. Pero no como ser, sino como suceso histórico.

Moltmann propone pensar a Dios fuera de las instancias del concepto planteado por la metafísica. Es decir: «Para la metafísica, la esencia del ser divino está determinada por su unidad e indivisibilidad, su carencia de principio y fin, su inmovilidad e inmutabilidad»²⁴⁹ y su impasibilidad. En Moltmann el concepto de Dios se vacía de estos presupuestos de la teología filosófica helenista y se define a partir de la encarnación, pasión y muerte de Jesucristo. Para Moltmann el concepto de Dios se convierte en un acontecimiento. ¿Cuál acontecimiento? El del Gólgota entre Padre, Hijo y Espíritu Santo.²⁵⁰ Cuando se hable de Dios debe tenerse en mente todo lo que allí aconteció, la pasión, abandono, muerte y resurrección del Hijo de Dios. Todo esto fue un evento intratrinitario. Así que desde la

²⁴⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 64.

²⁴⁷ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 47.

²⁴⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 284.

²⁴⁹ Moltmann, *Dios crucificado*, 245.

²⁵⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 284-285.

perspectiva de Moltmann, Dios es un acontecimiento histórico-dialéctico entre las personas de la Trinidad.

Mutabilidad e inmutabilidad divina

Cirilo habla claramente de la inmutabilidad de Dios: «Siendo por naturaleza inmutable, sigue siendo absolutamente lo que era y siempre es...».²⁵¹ Para Cirilo Dios no puede sufrir ninguna transformación o cambio. Ahora, en relación a Moltmann, él apoya la idea de la inmutabilidad divina de manera matizada. Es decir, Dios no cambia, pero esto no es una afirmación absoluta. Él no cambia «como la hace la criatura».²⁵² Dios puede sufrir cambios de manera activa, o sea, cuando esos cambios sean infligidos por él mismo, o cuando él permite que esos cambios efectuados por otro lo cambien a él. En ningún momento podrá una criatura menor a él cambiarlo a menos que él lo permita. Entonces, hay que afirmar que los dos teólogos afirman la inmutabilidad divina, Cirilo lo hace de manera absoluta, pero Moltmann lo hace de una manera matizada.

Pasibilidad e impasibilidad divina

En este punto Cirilo y Moltmann afirman el sufrimiento de Dios, pero lo hacen de manera distinta. Cirilo plantea una fórmula paradójica: «Dios sufrió impasiblemente».²⁵³ Cirilo sí afirma el sufrimiento, pero él sostiene que fue la segunda persona de la Trinidad quien sufrió en su carne: «Por eso le atribuye la impasibilidad, considerándolo como Dios, y añade muy prudentemente “en la carne”, porque era en la carne donde debía padecer».²⁵⁴ Es decir, el Verbo encarnado hizo suya una carne que le permitió experimentar el

²⁵¹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 34.

²⁵² Moltmann, *Dios crucificado*, 264.

²⁵³ Gavriilyuk, *Sufrimiento del Dios impasible*, 185.

²⁵⁴ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 126.

sufrimiento, pero este sufrimiento no toca al Padre y al Espíritu. Solo fue posible en virtud del cuerpo asumido por el Verbo:

¡Claro que no puede sufrir en su propia naturaleza! Estando, en cuanto Dios, desprovisto de cuerpo, queda por completo al margen de cualquier sufrimiento. Pero como, según sus propias palabras expresadas por la lira del salmista, el Padre le preparó un cuerpo, adquirió ese cuerpo para poder cumplir su voluntad.²⁵⁵

Cirilo limita el sufrimiento a la encarnación del Verbo de Dios en la humanidad asumida. Lo que posibilitó el sufrimiento del Hijo fue el cuerpo asumido, por lo tanto, Padre y Espíritu al no tener un cuerpo no les es transmisible el sufrimiento.

Moltmann va más allá de Cirilo al afirmar el sufrimiento del Hijo de Dios y de Dios Padre. El Hijo sufre el abandono del Padre y el Padre sufre la entrega y muerte de su Hijo: «El Hijo sufre a causa de su amor el abandono del Padre en su muerte. El Padre sufre a causa de su amor el dolor de la muerte del Hijo».²⁵⁶ Como resultado de este cuadro de sufrimiento y muerte surge el Espíritu que da amor a los abandonados.²⁵⁷ Dios Padre y Dios Hijo fueron afectados por el sufrimiento, cada uno de manera distinta, cada uno de acuerdo al rol que tienen dentro de la Trinidad. Moltmann considera que el sufrimiento de Dios es posible porque él decide activamente sufrir, es decir, nadie le impone sufrir, él mismo por elección libre lo hace.²⁵⁸ Se puede concluir que Cirilo y Moltmann afirman el sufrimiento de Dios, pero se distancian en relación al número de personas de la Trinidad que resultan afectadas por el sufrimiento.

²⁵⁵ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 132.

²⁵⁶ Moltmann, *Dios crucificado*, 282.

²⁵⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 282.

²⁵⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 265.

Las dos naturalezas

Cirilo y Moltmann se encuentran en consonancia al afirmar la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana. Esta unión se da en la persona de Jesucristo. De esta unión se deriva consecuentemente la comunicación de atributos. En virtud de esta comunicación de atributos se puede afirmar que la persona del Hijo sufrió gracias a la encarnación. La unión de las dos naturalezas en la *hipóstasis* de Cristo hace posible la paradoja de la encarnación y sufrimiento del Hijo de Dios. En la propuesta de Cirilo de la unión personal se da la *anhipóstasis*, es decir, la naturaleza humana «no subsiste por sí misma, sino que el principio de su subsistencia está en el Verbo».²⁵⁹ Moltmann también sigue el hilo del planteamiento de la *anhipóstasis*. Él afirma que: «Originariamente la naturaleza divina es idéntica con la persona de Cristo, en cuanto que ésta es la segunda de la Trinidad, el eterno Hijo de Dios. Es decir, la naturaleza divina actúa en Cristo no como naturaleza, sino como persona».²⁶⁰ O sea, el núcleo esencial de la segunda persona de la Trinidad es Cristo y al unirse a la naturaleza humana se da la unidad hipostática. «La naturaleza divina se muestra en Cristo hipostáticamente como persona, mientras que la naturaleza humana lo hace ahipostáticamente como existencia concreta de esta persona divina».²⁶¹ Se puede afirmar que el aspecto de las dos naturalezas es un punto de convergencia entre los dos teólogos.

²⁵⁹ González, *Historia del pensamiento cristiano*, 302.

²⁶⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 267.

²⁶¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 267.

La *kénosis* divina

Cirilo y Moltmann afirman el vaciamiento divino. El fundamento escritural de la *kénosis* es Filipenses 2:5-11. Cirilo hace uso del término anonadamiento para referirse a este tema. Cirilo afirma el vaciamiento de la segunda persona de la Trinidad. Él no afirma el vaciamiento del Padre. Restringe este aspecto al Hijo. Se apoya en Juan 14:28, que dice: «El Padre es mayor que yo»,²⁶² para hacer notar la diferencia circunstancial entre Jesús y el Padre. Estas palabras las interpreta Cirilo no para hacer notar una diferencia substancial entre Jesús y el Padre. Sino para orientar al acontecimiento del despojo o anonadamiento, a la restricción que sufrió el Hijo de su gloria mientras estuvo encarnado: «Él no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que, por decirlo así, se abajó a un estado sin gloria en su manifestación humana».²⁶³ Entonces, para Cirilo la *kénosis* afecta únicamente a la persona de Cristo. En Moltmann este aspecto va más allá de la persona de Cristo. Moltmann considera que en la cruz se dio «la revelación de toda la Trinidad».²⁶⁴ No fue solo Cristo quien participó de ese acontecimiento. La *kénosis* debe ser vista en clave trinitaria. Moltmann considera que debe ir más allá de la doctrina de las dos naturalezas:

Lo que quiere decir que tiene que interpretar el acontecimiento de la cruz trinitaria y personalmente en el ser de Dios. A diferencia de la doctrina de las dos naturalezas en la persona de Cristo, tiene que partir del aspecto total de esa persona, interpretando la muerte del Hijo en su relación con el Padre y el Espíritu.²⁶⁵

De alguna manera se puede decir que Moltmann subordina la doctrina de las dos naturalezas y la *kénosis* al acontecimiento de la cruz. A la luz de este acontecimiento,

²⁶² Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 134.

²⁶³ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 134.

²⁶⁴ Moltmann, *Dios crucificado*, 236.

²⁶⁵ Moltmann, *Dios crucificado*, 235.

considera él, se deben interpretar los aspectos anteriores. Finalmente, el matiz que diferencia a Moltmann respecto de Cirilo es justamente que para Moltmann la *kénosis* debe ser vista en clave trinitaria, fue un evento que afectó a la Trinidad y no únicamente a la persona de Cristo como lo sostiene Cirilo.

El grito de abandono de Jesús en la cruz

Cirilo interpreta el grito de abandono de Jesús como un suceso en el que el Hijo de Dios intercede en favor de nosotros: «Imploraba la benevolencia del Padre no sobre Él, sino sobre nosotros mismos».²⁶⁶ Explica que el abandono de Dios fue dirigido hacia los seres humanos por causa del pecado y es justamente el abandono del Padre hacia la humanidad lo que origina el grito intercesor: «Cuando incurrimos en la maldición por el pecado de Adán, caímos en las redes de la muerte al ser abandonados por Dios. Pero en Cristo todo ha sido renovado y hemos regresado a nuestra situación primera».²⁶⁷ Cirilo niega enérgicamente que el abandono haya sido de parte del Verbo a la carne asumida: «Es insensato, entonces, y se halla en pleno desacuerdo con las Sagradas Escrituras, pensar y decir que el hombre asumido ha usado expresiones humanas porque había sido abandonado por el Verbo al que estaba unido».²⁶⁸ Finalmente se opone a la idea de que el abandono del Padre haya tocado al Verbo: «También yo comprendo que eso no puede aplicarse al Verbo engendrado por Dios Padre...».²⁶⁹ Cirilo y Moltmann toman distancia una vez más. El teólogo alemán lleva al límite estas afirmaciones. Él parte del hecho que el Verbo sufrió el abandono de Dios Padre en la cruz: «El Hijo sufre a causa de su amor el abandono del Padre en su

²⁶⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 109.

²⁶⁷ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 108.

²⁶⁸ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 109.

²⁶⁹ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 103.

muerte»²⁷⁰ y «Jesús sufrió y murió en soledad».²⁷¹ Este abandono no solo afectó al Hijo, también afectó al Padre: «Así, hay que decir que en la cruz agoniza no sólo Jesús, sino igualmente aquel por quien él vivió y habló, es decir, su Padre».²⁷² El Padre sufre la pérdida de su Hijo. La afectación no queda restringida al Hijo abandonado en la cruz, toca a la Trinidad. El grito de abandono debe entenderse como un asunto entre el Padre y el Hijo, su grito de abandono representa el mayor tormento experimentado por él.²⁷³

Libertad divina

En este punto los dos teólogos están de acuerdo en afirmar que Dios escogió sufrir voluntariamente. Cirilo afirma la libertad del Verbo de Dios para hacerse esclavo: «Él, de suyo libre, apareció con la forma de esclavo»²⁷⁴; «...quien por naturaleza es libre se sometió a los confines de la servidumbre».²⁷⁵ El Verbo «quiso»²⁷⁶ encarnarse y entregarse para salvar a la humanidad. Moltmann habla de la libertad de Dios para amar y sufrir activamente.²⁷⁷ Fue un sufrimiento activo el que vivió Jesús: «Él sufrió a causa de la palabra liberadora de Dios y murió por razón de su comunión liberadora con los esclavos».²⁷⁸

La teodicea

Es preciso hacer una aclaración de este concepto. A lo largo de esta investigación la teodicea no se ha abordado explícitamente, aunque está relacionada con el sufrimiento.

²⁷⁰ Moltmann, *Dios crucificado*, 282.

²⁷¹ Moltmann, *Dios crucificado*, 81.

²⁷² Moltmann, *Dios crucificado*, 181.

²⁷³ Moltmann, *Dios crucificado*, 179.

²⁷⁴ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 45.

²⁷⁵ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 65.

²⁷⁶ Cirilo, *¿Por qué Cristo?*, 140.

²⁷⁷ Moltmann, *Dios crucificado*, 265.

²⁷⁸ Moltmann, *Dios crucificado*, 77.

Gottfried Leibniz fue un filósofo alemán quien abordó este concepto de manera significativa. Él buscaba elaborar la defensa de Dios, debido a que en la Ilustración los hombres, empoderados de la diosa razón, pensaron enjuiciar a Dios por causa del sufrimiento en el mundo.²⁷⁹ Bien, ya se ha notado que el sufrimiento divino tal y como lo plantea Moltmann tiene cercanía al sufrimiento humano. Y esto se debe a que Dios no se manifiesta ausente o distante de los padecimientos terrenales. Él se acerca a la humanidad mediante la encarnación y pasión de Cristo. Moltmann se preocupa por elaborar una respuesta relevante al problema del sufrimiento. Puede que no solucione el problema, más bien lo acerca a Dios y teje un camino de encuentro entre la divinidad y la humanidad. Ahora Dios no está sentado en la silla esperando ser juzgado tal y como sucedió en la Ilustración. Dios se encuentra en medio del dolor de la humanidad como copartícipe. Cirilo, por el contrario, no manifestó explícitamente preocupación por el problema del sufrimiento. Puede que a razón de que en su época no era una preocupación defender a Dios de estas cuestiones. O a lo mejor las preocupaciones de su tiempo obedecían más al carácter metafísico de Dios, poder entender la doctrina de Dios y sus implicaciones para las doctrinas básicas del cristianismo. Sea cual sea la razón de Cirilo para no abordar el tema de la teodicea, es importante considerar que él respondió a los desafíos de su tiempo. Acá finaliza el tema de los aspectos convergentes y divergentes entre la teología de Cirilo de Alejandría y Jürgen Moltmann. A continuación, se abordará la relevancia del sufrimiento de Dios aplicada al contexto de la Iglesia colombiana, específicamente en Granizal, Antioquia.

²⁷⁹ Xabier Pikaza Ibarrondo, *Teodicea: itinerarios del hombre a Dios*, Lux Mundi, vol. 94, (Salamanca: Sígueme, 2013), 23.

IV. La teología del sufrimiento divino aplicada al contexto de la vereda Granizal en el marco de la fundación de la Iglesia Misión Refugio del Redil Laureles

Una de las misiones del creyente es anunciar el Evangelio. A la luz de esta misión la iglesia Redil de Laureles ha iniciado el proyecto de plantación de una misión en la vereda Granizal del municipio de Bello. En este capítulo se abordará de manera sucinta la descripción del contexto sociodemográfico de esta vereda. Pero, sobre todo, lo que se busca es transmitir un mensaje de esperanza a los habitantes de esta comunidad. Para tal fin y con base en los aspectos teológicos del sufrimiento de Dios propuestos por Cirilo y Moltmann se busca ofrecer una respuesta contextual a las realidades de los habitantes de la vereda Granizal.

Breve descripción del contexto demográfico, histórico y sociológico de la vereda Granizal

La vereda Granizal pertenece al municipio de Bello. «Limita al sur con el municipio de Medellín, al norte con el municipio de Copacabana y con el municipio de Guarne al oriente». ²⁸⁰ Se encuentra constituida de ocho barrios. Es un entorno rural que se encuentra en la periferia del Área metropolitana del Valle de Aburrá. Su poblamiento se ha dado de forma progresiva desde la década de los años 70 y masivamente desde los años 90. ²⁸¹ Es uno de los lugares con mayor concentración de desplazados en el país. ²⁸² Según investigaciones recientes, se estima que en la vereda habitan aproximadamente 18.000

²⁸⁰ Isabel Serna Montoya, «Retos y desafíos institucionales en asentamientos informales. Estudio de caso de la vereda Granizal del municipio de Bello, Antioquia» (tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2018), 45.

²⁸¹ Claudia J. Rengifo González, et al. *Memorias de poblamiento y resistencia vereda Granizal: Rutas de memoria colectiva, paz territorial y pedagogía crítica comuna 3 de Medellín y vereda Granizal de Bello* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2017), 6.

²⁸² Rengifo, et al. *Memorias de poblamiento*, 6.

personas en condición de víctimas del desplazamiento forzado.²⁸³ Los habitantes detentan la tenencia de las tierras, sin embargo, ninguno de ellos tiene escrituras de las propiedades.²⁸⁴ El nivel educativo de los habitantes es bajo: solo el 0.1% de los habitantes cuenta con título universitario profesional; el 0.1% título tecnólogo; el 1.4% título técnico; el 9.5% secundaria completa; el 22.7% secundaria incompleta; el 9.8% primaria completa; el 35% primaria incompleta y el 21.4% ningún estudio.²⁸⁵ «Solo el 18,4% presenta condiciones laborales dignas a través de la legalización de la relación con empleador».²⁸⁶

Los habitantes de la vereda tienen niveles de ingresos muy bajos, por ejemplo:

Se encuentra que la mayor cantidad de población genera menos de un salario mínimo legal vigente, con un 60,2%; un salario mínimo el 25,3%; entre 1 y 2 salarios mínimos el 9,9%; solo el 0,7% genera más de dos salarios mínimos.²⁸⁷

El acceso a bienes y servicios de primera necesidad es parcial. Aunque tiene servicio de energía, no cuentan con servicio de acueducto y agua potable. Algunos hogares no cuentan con condiciones dignas de vivienda.²⁸⁸ Están expuestos a la extorsión de los grupos armados ilegales (GAI) que controlan la zona. Los niños pueden ser reclutados por estas bandas para el microtráfico. Estos son los rasgos generales de la población y sus condiciones socioeconómicas en la vereda Granizal. A continuación, se abordará el proyecto Misión Refugio de la iglesia Redil Laureles.

²⁸³ Lina Giraldo Agudelo, Juan Esteban Rodríguez Gómez, Edison Gabriel Brand Monsalve, «Caracterización sociodemográfica de la población desplazada de la vereda Granizal del municipio de Bello, Antioquia», *Espacios* 38, n.º 43 (2017): 2.

²⁸⁴ Giraldo, Rodríguez, Brand, «Caracterización sociodemográfica», 7.

²⁸⁵ Giraldo, Rodríguez, Brand, «Caracterización sociodemográfica», 8.

²⁸⁶ Giraldo, Rodríguez, Brand, «Caracterización sociodemográfica», 10.

²⁸⁷ Giraldo, Rodríguez, Brand, «Caracterización sociodemográfica», 11.

²⁸⁸ Serna, «Retos y desafíos institucionales», 53.

Breve descripción del proyecto de fundación de iglesia Misión Refugio en la vereda Granizal por parte de la Iglesia Redil Laureles

La iglesia Redil Laureles es una de las 15 iglesias pertenecientes a la Federación de Iglesias Bautistas Evangélicas de Colombia (FIBEC).²⁸⁹ La iglesia Redil Laureles en obediencia al llamado de la gran comisión (Mr. 16:14), en consecuencia con la misión de hacer discípulos y a la luz del Capítulo XI (Los Ministerios y Su Liderazgo), Artículo 41 de los «Estatutos del Redil Iglesia Bautista» ha iniciado el proyecto de plantación Misión Refugio en el mes de diciembre del año 2020. Este proyecto busca intervenir la realidad de esta comunidad a través de la fundación de una iglesia hija en el sector del Pinar, barrio perteneciente a la vereda Granizal del municipio de Bello, Antioquia. La vereda Granizal es el asentamiento más grande de desplazados del municipio de Bello y uno de los más grandes de Colombia. Por esta razón la Iglesia Redil Laureles de cara al posconflicto asume la participación y responsabilidad de ser una actora de paz y agente de transformación social mediante la anunciación de las buenas nuevas del evangelio. Se reconoce la supremacía del Señor Jesucristo como modelo de justicia social. Se entiende que la transformación de una sociedad empieza por la transformación del corazón humano. De esta manera lo que se busca es que los habitantes del sector Pinar sean reconciliados con Dios y unos con otros.

²⁸⁹ Federación iglesias bautistas evangelicas de Colombia, *Iglesias el Redil, comunidades cristianas*. <https://redil.org/>, último acceso 01 de junio de 2021.

La encarnación, pasión y resurrección de Cristo como respuesta contextual al sufrimiento de los habitantes de Granizal

Hay tres mensajes para compartir con la comunidad Misión Refugio en Granizal como fruto de la reflexión de esta investigación.

El primer mensaje está relacionado con la encarnación del Verbo de Dios. La encarnación fue un acto de la iniciativa divina. La divinidad buscó acercarse a la humanidad mediante su Hijo Jesucristo. En este primer acto se encuentra a Dios cercano a los círculos más vulnerables. Su entrega tuvo una preferencia por aquellos que padecían las injusticias. Esta iniciativa divina es la iniciativa del amor. Es decir, la iniciativa del Hijo de Dios de entregarse por otros. La grandeza de Jesús como Señor descansa en la entrega de su vida por los demás. Su abajamiento, y vaciamiento de sí mismo es el mayor ejemplo de negación propia: «Es en su entrega a los demás donde reside precisamente su señorío».²⁹⁰

Los sufrimientos padecidos por los habitantes de Granizal encuentran un sufrimiento comparable en los sufrimientos de la persona del Hijo de Dios. Esto en primera instancia es un factor esperanzador para la comunidad de Granizal, porque encuentran que Dios no se quedó en los cielos viendo desde su trono como sufrían. No, él libremente se condujo hacia las realidades de la humanidad caída en desgracia, para sufrir juntamente con ellos. En este caso junto a los habitantes de Granizal. La encarnación de la divinidad enseña que lejos está él de ser un Dios inhumano, insensible o distante. Todo argumento que acuse a Dios de ser indolente pierde su fuerza ante su encarnación. Pues esta es la mayor muestra de su

²⁹⁰ Justo L. González, *Teología liberadora: Enfoque desde la opresión en una tierra extraña*, trad. de Samuel Grano de Oro (Buenos Aires: Kairos, 2006), 253-254.

acercamiento a la humanidad. «Por ello, la humanidad de Cristo, en cuanto verdadera, deberá ser presentada también como victoria sobre lo inhumano».²⁹¹

Ante lo anterior hay que evocar la propuesta de Moltmann respecto a vaciar a Dios del concepto de la metafísica y resignificarlo a la luz del acontecimiento de la cruz. Pues el Dios que se encarnó, se dio a los demás y ocupó un lugar en la historia de los marginados. Este Dios dista del Dios *pantocrátor* reforzado por los presupuestos de la metafísica. Dios se hizo un humano como ninguno de los humanos quiso ser. Se hizo «un rechazado, maldito, crucificado».²⁹² Justo González conceptualiza la encarnación y amor del Verbo de una forma muy apropiada:

Si uno se pregunta entonces si todo eso hacía a Jesús más divino o más humano, todavía no entiende el punto central de la encarnación. Y es que lo divino y lo humano no son polos opuestos, como en el espectro lo serían el color rojo y el violeta. Por ser más humano, Jesús no se vuelve menos divino. Jesús manifiesta su plena divinidad cuando se da por los demás, y de igual modo es ahí donde se manifiesta su plena humanidad. Dios es «el ser que se da». Esto es lo que la afirmación bíblica implica cuando dice que «Dios es amor» (1Jn 4.8). Amar es darse a los demás.²⁹³

Hay que ser consecuentes con lo mencionado anteriormente. Esto debe ayudar a articular una respuesta para los habitantes de Granizal en relación a la bondad de Dios. Hay que invitarlos a que dirijan su mirada y reflexión hacia el amor de él. Allí en el acto del amor de Dios hacia ellos pueden, tal vez, encontrar algunas respuestas. Pero, sobre todo, pueden hallar consuelo, compasión, esperanza y solidaridad para su sufrimiento. Lo que el amor de Dios tiene para decirles es que este fue el conductor de su encarnación, muerte y resurrección. En su acto de amor no solo se entrega por su pueblo, se entrega por la

²⁹¹ Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 274.

²⁹² Moltmann, *El Dios crucificado*, 234.

²⁹³ González, *Teología liberadora*, 254.

humanidad: «Pero “Dios es amor” también significa que Dios ama al mundo. El cuarto Evangelio dice que “tanto amó Dios al mundo”. El carácter de Dios es el darse a los demás».²⁹⁴ Se podría afirmar que todo el acto de Dios en la historia de la humanidad queda subordinado a su amor: «Por eso la creación, preservación, juicio, redención y consumación son acciones del amor de Dios».²⁹⁵ No se apegó a su gloria, sino que se despojó de sí mismo: «El Dios que se dio a sí mismo en Jesucristo es el que al crear renuncia a su existencia en esplendor solitario, quien en Abraham ama a un arameo errante, y quien en el Éxodo ama a un pueblo esclavizado».²⁹⁶ Estas afirmaciones deben procurarles y afirmarles en la identidad de hijos amados, de humanidad amada por Dios. Uno de los aspectos que pueden verse afectados por haber sido objeto de la violencia es sentirse abandonados o poco amados por Dios. El amor de Dios ha tocado a la humanidad, y puntualmente a los habitantes de Granizal. Ellos ahora pueden ver en la encarnación del Verbo la mayor muestra y seguridad del amor de Dios para sus vidas.

El segundo mensaje está relacionado con el sufrimiento de Cristo. Este tiene para decirles que ahora tienen junto a sí un compañero de sufrimientos. El abandono, desprecio, soledad, abuso, violencia, exclusión y otros tantos padecimientos que ellos han padecido, también fueron afrontados por el Hijo de Dios. Esto refleja la solidaridad de Dios con el sufrimiento humano. Sobrino lo expresa de la siguiente manera:

En esto no hay que ver ni sublimación ni justificación del sufrimiento. A lo que Dios anima es a la encarnación real en la historia, pues sólo así la historia será salvada, *aunque* eso lleve a la cruz. El *Dios crucificado* no es, entonces, más que otra expresión, provocativa y chocante, equivalente a la del *Dios solidario*. De nuevo, queda la pregunta de por qué la solidaridad se tenga que mostrar de esa

²⁹⁴ González, *Teología liberadora*, 254.

²⁹⁵ González, *Teología liberadora*, 254.

²⁹⁶ González, *Teología liberadora*, 254.

manera, por qué hasta el mismo Dios, para ser solidario, lo tenga que ser a la manera crucificada. Pero los seres humanos entendemos muy bien –sin encontrar explicación lógica– que en la historia no hay amor sin solidaridad y no hay solidaridad sin encarnación. Una solidaridad que no esté dispuesta a participar en la suerte de aquellos con quienes se solidariza sería paternalismo, por decirlo suavemente, o llevaría al despotismo. Una solidaridad en un mundo de víctimas que no estuviera dispuesta a llegar a ser víctima acabaría no siendo solidaridad.²⁹⁷

La radicalidad de estas palabras deja ver que la encarnación y sufrimiento del Hijo de Dios no fue algo discursivo, fue una realidad. Él asumió en su cuerpo el sufrimiento que le procuró la pasión. Su sufrimiento fue el resultado de la solidaridad que tuvo con la humanidad al decidir hacerse hombre. Los asistentes a Misión Refugio tienen en común con Cristo que han sido objeto del amor de Dios y también objeto de la maldad humana. El acontecimiento de la cruz tiene para decirles que Dios Padre también perdió a su Hijo Jesucristo, él quedó *huérfilo*.²⁹⁸ También sufrió persecución y desplazamiento al tener que huir con sus padres del rey Herodes (Mt 2:13-18). Experimentó el abandono de su Padre (Mr 15:34) y finalmente murió. Jesucristo, al igual que los asistentes a Misión Refugio, fue víctima en la historia. Estos padecimientos son cercanos a los que las personas de la comunidad el Refugio han tenido que padecer, si no los mismos. Frente a ellos la cruz de Cristo se erige como acontecimiento dialéctico entre el sufrimiento y la esperanza. Puede que la cruz no les responda todas las preguntas, pero con seguridad sí le ofrecerá esperanza a su condición de sufrimiento. Este mensaje permite que la comunidad del Refugio encuentre en las personas de la Trinidad un referente de los padecimientos que ellos mismos han padecido. Ese Dios no es más el Dios distante, impasible a quien no lo toca la

²⁹⁷ Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 3ª ed. (Madrid: Trotta, 1991), 311.

²⁹⁸ «La voz *huérfilo* es un neologismo no generalizado en el uso que se ha propuesto recientemente para referirse a la persona que ha perdido a un hijo». Real Academia Española, *Observatorio de palabras*, <https://www.rae.es/observatorio-de-palabras/huerfilo-huerfila>, último acceso 30 de mayo de 2021.

realidad humana. Su trascendencia ya no es más un factor inhibitor de la compasión divina. Saber esto ahora se debe convertir en esperanza ante los sufrimientos que han atravesado.

El tercer mensaje está relacionado con la esperanza. La resurrección del crucificado trae esperanza, justamente porque venció la muerte. ¡Cristo resucitó! La muerte no detuvo su avance hacia la gloria y la revelación de su reino. Para los habitantes de Granizal saber que él venció la muerte debe conferirles esperanza sobre el diabólico sistema de muerte, corrupción, impunidad y violencia en Colombia. Él tiene para decirles que no deben temer perder la vida o cualquier tipo de bien, pues él mismo lo perdió todo, o le fue arrebatado, y aun así triunfó sobre el mal. Todo sufrimiento será y es convertido en gloria. Él encamina y da sentido a los padecimientos que se han de atravesar durante la vida. El *Catecismo de la iglesia católica* sostiene que:

Así, con el tiempo, se puede descubrir que Dios, en su providencia todopoderosa, puede sacar un bien de las consecuencias de un mal, incluso moral, causado por sus criaturas: "No fuisteis vosotros, dice José a sus hermanos, los que me enviasteis acá, sino Dios [...] aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pensó para bien, para hacer sobrevivir [...] un pueblo numeroso" (*Gn* 45, 8;50, 20; cf *Tb* 2, 12-18 vulg.). Del mayor mal moral que ha sido cometido jamás, el rechazo y la muerte del Hijo de Dios, causado por los pecados de todos los hombres, Dios, por la superabundancia de su gracia (cf *Rm* 5, 20), sacó el mayor de los bienes: la glorificación de Cristo y nuestra Redención.²⁹⁹

La esperanza en Dios finalmente es el motor que debe movilizar a los habitantes de Granizal, y puntualmente a los asistentes de Misión Refugio, hacia el futuro utópico. Como sostiene Mosquera, esta utopía se origina en los «deseos individuales y colectivos insatisfechos. Las falencias, inexactitudes, limitaciones y condicionamientos del presente jalonan al hombre a la construcción de utopías, las cuales son anteriores a los proyectos

²⁹⁹ La Santa Sede, *Catecismo de la iglesia católica*, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p4_sp.html, último acceso 08 de junio de 2021.

sociales e históricos que una comunidad construye». ³⁰⁰ Esta utopía debe estar en correspondencia con la búsqueda de justicia social que se propone desde el Antiguo Testamento y que tuvo su mayor representante en el Jesús de los Evangelios, quien se solidarizó con las víctimas de la injusticia.

La esperanza cristiana debe insertarse mediante el amor en los asistentes de Misión Refugio. Ellos necesitan abrazar la idea de que en el presente se vislumbra la esperanza futura. Esto debe llevarlos a vivir en una actitud que fomente la esperanza de trabajar por una mejor vereda. Que Granizal se convierta en territorio de paz, esperanza y oportunidad para los habitantes y participantes del Refugio. La esperanza no solo debe reducirse a la vida en el más allá, debe empezar por mejorar las condiciones de vida en el más acá. Hay que llevarlos a reconocer la fidelidad de Dios en sus vidas. Ellos mismos deben leer la historia de sus vidas en clave de esperanza. Esto significa reconocer en su historia las formas en las que Dios obró en favor de ellos en el pasado. Las formas como obra en el presente y lo que hace falta por obrar en el futuro. De esta manera se siembra en ellos una perspectiva resiliente y dialéctica. Resiliente porque al releer sus vidas a la luz de la esperanza en Dios encontrarán el valor para continuar hacia delante. La esperanza los debe llevar a pensar, desear y trabajar por un mejor presente para ellos y los suyos. Dialéctica porque la perspectiva que han tenido de sus vidas debe entrar en actitud reflexiva y dialogante respecto a su doloroso pasado, su concreto presente y su soñado futuro. Este último abre el camino para la posibilidad de la utopía. Mosquera opina que:

³⁰⁰ Fernando Abilio Mosquera Brand, *Utopía y esperanza* (Medellín: Libros Compartir y Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia, 2003), 9.

Pretender construir utopía es legítimo dado que la utopía es el motor impulsor de la historia. En efecto, la utopía señala a una determinada sociedad el rumbo que debería seguir para encontrar soluciones a los profundos, complejos y agudos problemas que la aquejan. La utopía nos ha hecho ver que detrás de cada fracaso hay una posibilidad de construcción y de interacción social.³⁰¹

³⁰¹ Mosquera, *Utopía y esperanza*, 11.

Conclusiones

Hay que partir de un aspecto fundamental para hacer justicia al pensamiento de cada autor. Entre Cirilo de Alejandría y Jürgen Moltmann han transcurrido quince siglos de historia. Los dos teólogos vivían bajo paradigmas y cosmovisiones que distaban considerablemente la una de la otra. Esto invita a tener las debidas consideraciones a la hora de valorar las obras teológicas de cada autor.

Cirilo de Alejandría tuvo en su momento defender lo que él consideraba la ortodoxia teológica. Se le puede tener por un teólogo preocupado por guardar los límites de la divinidad y humanidad de Cristo, de tal manera que se afirmara la pasibilidad restringida a la persona del Verbo. Esta afirmación de la pasibilidad divina fue matizada por una interpretación paradójica del sufrimiento. Es decir, Cirilo sí afirmó el sufrimiento, pero solo fue la persona de Cristo quien sufrió y fue gracias a que asumió carne humana. Entonces se afirma que Cristo sufrió impasiblemente. Hay que recordar que sus afirmaciones sobre el sufrimiento del Verbo y todo lo concerniente a la comunicación de atributos respondió a la controversia nestoriana. O sea, su argumentación se articuló en función de una labor apologética. Cirilo estaba convencido de ser un defensor de la ortodoxia y debía defender la doctrina de la encarnación, comunicación de atributos y la unidad personal de Cristo. Se nota que buscó fundar sus afirmaciones de Cristo basado en la Escritura. Ejemplo transmisible a la hora de predicar o enseñar acerca de la Palabra de Dios en Granizal, pues no es alejado de la realidad que hay iglesias en el sector que no son ortodoxas en la predicación y enseñanza bíblica. Buscó afirmar la unidad divina y humana de Cristo sin negar la pasibilidad del Verbo encarnado. Supo guardar silencio y respetar el misterio de

Dios. Esto deja como enseñanza la humildad que se debe tener a la hora de reflexionar acerca de preguntas que pueden no tener respuesta.

El teólogo Jürgen Moltmann influyó en la teología moderna del ala católica y protestante mediante su obra *El Dios crucificado*. Obra que se ha constituido como referente para la Teología de la Liberación en Latinoamérica.³⁰² Su aporte a la teología del sufrimiento en relación con las víctimas de la vereda Granizal es que tanto Padre como Hijo afrontan la soledad, abandono y sufrimiento que suscitó el acontecimiento de la cruz. En Granizal muchos fueron los que sufrieron pérdidas familiares por causa de la violencia. No hay lugar para sentirse solos en la pérdida, pues la Trinidad también padeció como ellos la pérdida. Dios el Padre perdió a su Hijo y el Hijo fue separado del Padre.

Moltmann también contribuye con la crítica hecha al teísmo clásico y propiamente a los presupuestos del concepto del Dios de la metafísica. Logra evidenciar la distancia que hay entre el Dios de la metafísica y el Dios que propone la Escritura. Pues el Dios de la Escritura es un ser que se muestra cercano y compasivo hacia la humanidad. Este Dios pasible se erige como defensor de los desprotegidos, por esa razón la propuesta de Moltmann tiene relevancia para la teología de las minorías. Su propuesta es relevante para las víctimas de la violencia e injusticia social en América Latina, pues él muestra que por la encarnación el Verbo se identificó con los marginados. Moltmann también rescata la doctrina de la Trinidad y la pone en el centro junto con la cruz. Trinidad y teología de la cruz toman protagonismo nuevamente y se afirman como centro de la fe cristiana.

³⁰² Alberto Ramírez, «La conferencia de Medellín y la Teología de la Esperanza», *Cuestiones Teológicas* 35, n.º 84 (2008): 249.

Aunque esta investigación no buscaba elaborar una respuesta frente a la teodicea, ni mucho menos una explicación de la procedencia del mal en el mundo, sí es posible ver en Moltmann la intención de elaborar una respuesta cristiana al asunto del sufrimiento de Dios y los seres humanos. En relación al sufrimiento de Dios Moltmann va más allá que Cirilo, pues este último afirmó el sufrimiento del Hijo de Dios, pero restringido a la persona del Hijo y solo en su encarnación. Moltmann lleva más allá esa afirmación y establece que el sufrimiento tocó también al Padre. El sufrimiento de Dios en Moltmann no se ve restringido únicamente a la encarnación. Él evidencia como ese *pathos* de Dios está presente desde el Antiguo Testamento. Es preciso aclarar que Moltmann no propone que la esencia de Dios sea el sufrimiento. Él muestra que el sufrimiento es una consecuencia de la libertad humana al rechazar a Dios. Dios amó al mundo independientemente de la respuesta que el mundo tuviera ante él.

En relación a la concordancia entre los aspectos teológicos de los dos autores se pudo notar que hubo puntos de convergencia y divergencia en sus perspectivas. Por ejemplo, un aspecto en el que los dos teólogos muestran cercanía es justamente en la afirmación del sufrimiento de Dios. Sin embargo, esta afirmación no es igual. Como ya se mencionó anteriormente Cirilo afirmó el sufrimiento del Hijo de Dios solo en virtud del cuerpo asumido y únicamente durante su permanencia en esta tierra. Moltmann afirma el sufrimiento del Padre y del Hijo, propone que el sufrimiento de Dios no es restrictivo a la encarnación. Es decir, hay evidencia de un *pathos* divino desde el momento en el que Dios creó al mundo. Cirilo y Moltmann se encuentran en consonancia al afirmar la unión de las dos naturalezas, la divina y la humana. En virtud de esta unión se da la comunicación de atributos que desemboca a su vez en la afirmación del sufrimiento de la persona del Hijo.

Los dos autores afirman la doctrina de la *kénosis*, sin embargo, se distancian en relación a las personas de la Trinidad que participan de este vaciamiento. En relación al grito de abandono de Jesús en la cruz toman distancia los dos teólogos. Cirilo interpreta este grito como una intercesión del Hijo de Dios en favor de los seres humanos, Moltmann por el contrario sí afirma un abandono radical de Dios Padre hacia su Hijo. En relación a la libertad de Dios para elegir el sufrimiento los dos están de acuerdo.

Finalmente, de la investigación se pudo extraer una respuesta aplicativa acerca del sufrimiento para los habitantes de la vereda Granizal. Tres mensajes les dejó esta investigación. El primero tiene que ver con la encarnación del Verbo de Dios. La encarnación mostró la cercanía de Dios a la humanidad. El segundo mensaje tiene que ver con la pasión de Cristo. Dios sufrió y con esto muestra la solidaridad divina ante el sufrimiento humano. El tercer mensaje tiene que ver con la resurrección. La victoria de Cristo sobre la muerte debe ser un motor de esperanza para los creyentes.

El Dios bíblico tiene presencia en la historia a veces al punto de convertirse en víctima y sufrir. Este Dios sufriente es cercano a las realidades de los habitantes de Granizal. Este es el Dios que se conmueve y siente compasión por su pueblo. Este no es el Dios de las minorías de la burguesía cristiana, es el Dios de las mayorías pobres y vulneradas de América Latina. Este es el Dios movido a misericordia por las vidas de los creyentes y no creyentes de Granizal. La necesidad de afirmar un Dios pasible tiene que ver con los contextos de pobreza y sufrimiento en los que habitan las personas de Granizal. Un Dios pasible es visto por las víctimas como un Dios solidario, cercano, compasivo, capaz de padecer junto al pueblo sufriente. El asunto del sufrimiento humano es uno de los ejes centrales de la teología pastoral y su quehacer. Todo ser humano en algún momento se ha

visto o se verá interpelado por la pregunta del sufrimiento y ante esta pregunta esta investigación cobrará valor.

Finalmente, todo discurso teológico debe ser encarnado por aquel que lo expresa, esto evoca las palabras del evangelista «la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1:14, LBNP).

Bibliografía

- Alfaro González, Gerardo A. «Jesús y el abandono de Dios en Marcos 1-8». *Kairos* n.º 58-59 (2016): 107-133.
- Berkhof, Louis. *Teología sistemática*. 4.^a ed. Trad. de Rvdo. Felipe Delgado Cortés. Grand Rapids, MI: Desafío, 2005.
- Cirilo de Alejandría. *¿Por qué Cristo es uno?*, 2.^a ed. Trad. de Santiago García-Jalón. Introducción y Notas de Luigi Leone, Biblioteca de patrística, Vol. 14, Madrid: Ciudad Nueva, 1998.
- Cordovilla Pérez, Ángel. «Presentación: El Dios crucificado, Dios de la justicia y la esperanza». En *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Jürgen Moltmann, 9-22, 3.^{ra} ed. Trad. Severiano Talavera Tovar, Verdad e Imagen, vol. 41. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Echavarría, Agustín Ignacio. «Simplicidad divina y libertad del acto creador: Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica». *Espíritu: Cuadernos del instituto filosófico de Balmesiana*, vol. 68, n.º 157 (2019): 119-148.
- Federación Iglesias Bautistas Evangelicas de Colombia. *Iglesias el Redil, comunidades cristianas: Home*. <https://redil.org/>. Último acceso 01 de junio de 2021.
- Gavrilyuk, Paul L. *El sufrimiento del Dios impasible*. Trad. de Juan García-Baró. Verdad e Imagen vol. 188. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Giraldo Agudelo, Lina, Juan Esteban Rodríguez Gómez y Edison Gabriel Brand Monsalve. «Caracterización sociodemográfica de la población desplazada de la Vereda Granizal del municipio de Bello, Antioquia». *Espacios* 38, n.º 43 (2017): 8-13.

González, Justo L. *Historia del Cristianismo: Obra completa, desde la Era de los Mártires hasta la Era Inconclusa*. Miami, FL: Unilit, 2009.

_____. *Historia del Pensamiento Cristiano*. Colección Historia. Barcelona: Clie, 2010.

_____. *Teología Liberadora: enfoque desde la opresión en una tierra extraña*. Trad. de Samuel Grano de Oro. Buenos Aires: Kairos, 2006.

Hernández Díaz, Heyner. «La teodicea, el pathos de Dios y el crucificado en la teología de Jürgen Moltmann: Una lectura contemporánea». *Veritas* n.º 40, (2018): 121-144.

La Santa Sede, *Catecismo de la iglesia católica*,

https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p4_sp.html. Último acceso 08 de junio de 2021.

Leone, Luigi. «Introducción». En *¿Por qué Cristo es uno?, Cirilo de Alejandría, 5-24*. 2.^a ed. Trad. de Santiago García-Jalón. Biblioteca de patristica, vol. 14. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

Mantegazza, Raffaele. *El olor del humo: Auschwitz y la pedagogía del exterminio*. Trad. de M. Dolores Ramírez Almazán. Barcelona: Anthropos, 2006.

Martínez, Enrique. «El término πρόσωπον en el encuentro entre fe y razón». *Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 59, n.º 139 (2010): 173-193.

Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*. 3.^a ed. Trad. de Severiano Talavera Tovar. Verdad e Imagen, vol. 41, Salamanca: Sígueme, 2010.

_____. *Esperanza para un mundo inacabado: Conversación con Eckart Löhr*. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2017.

- Mosquera Brand, Fernando Abilo. *Utopía y esperanza*. Medellín: Libros Compartir y Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia, 2003.
- Müller, Gerhard Ludwig. *Dogmática: Teoría y práctica de la teología*. 2.^a ed. Trad. de Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, 2009.
- Pikaza Ibarondo, Xabier. *Teodicea: Itinerarios del hombre a Dios*. Lux Mundi, vol. 94, Salamanca: Sígueme, 2013.
- Ramírez, Alberto. «La conferencia de Medellín y la teología de la esperanza». *Cuestiones teológicas* 35, n.º 84 (2008): 235-254.
- Real Academia Española. *Observatorio de palabras*. <https://www.rae.es/observatorio-de-palabras/huerfilo-huerfila>. Último acceso 30 de mayo de 2021.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia de la filosofía: Filosofía pagana antigua*. 2.^{da} ed. Trad. de Jorge Gómez. Vol. 1. Bogotá: San Pablo y Universidad Pedagógica Nacional, 2010.
- _____. *Historia de la filosofía: De Nietzsche a la escuela de Frankfurt*. 2.^{da} ed. Trad. de Jorge Gómez. Vol. 6. Bogotá: San Pablo y Universidad Pedagógica Nacional, 2010.
- Rengifo González, Claudia J. et al. *Memorias de poblamiento y resistencia vereda Granizal: Rutas de memoria colectiva, paz territorial y pedagogía crítica comuna 3 de Medellín y vereda Granizal de Bello*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2017.
- Rothfels, Hans. «Introducción». En Dietrich Bonhoeffer. *Yo he amado a este pueblo*, 3-8. Trad. de Greta Mayena. Buenos Aires: La Aurora, 1969.

Serna Montoya, Isabel. «Retos y desafíos institucionales en asentamientos informales:

Estudio de caso de la vereda Granizal del municipio de Bello». Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2018.

Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. 3.^a ed. Madrid: Trotta, 1991.

_____ *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.

Weinandy, Thomas G. «Cyril and the Mystery of the Incarnation». En *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, eds. de Thomas G. Weinandy y Daniel A. Keating, 22-54. London: T&T Clark, 2003.

Zamora, José A. «H. Arendt y Th.W. Adorno: Pensar frente a la barbarie». *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura* 186, n.º 742 (2010): 245-263.