

ROB LISTER

# DIOS ES IMPASIBLE Y APASIONADO

---

UNA TEOLOGÍA DE  
LA EMOCIÓN DIVINA



# Tabla de contenido

[Título](#)

[Derechos de autor](#)

[Contenido](#)

[Esquema ampliado](#)

[Prólogo de Bruce A. Ware](#)

[Prefacio](#)

[Expresiones de gratitud](#)

[Abreviaturas](#)

[1 Impasibilidad: ¿Qué hay en un nombre?](#)

[Parte 1: La doctrina de la impasibilidad divina en el contexto histórico](#)

[2 Contextualización del pensamiento patrístico sobre la impasibilidad divina: la hipótesis de la helenización](#)

[3 modelos patrísticos de la impasibilidad divina](#)

[4 reflexiones medievales y reformistas sobre la impasibilidad divina](#)

[5 Evaluación del rechazo generalizado de la impasibilidad divina en la teología moderna](#)

[6 El pensamiento impasibilista contemporáneo y la reflexión evangélica sobre la impasibilidad divina](#)

[Parte 2: Un argumento contemporáneo para entender a Dios como impasible y apasionado](#)

[7 Impasible y apasionado: hacia una hermenéutica teológica](#)

[8 Impasible y apasionado: perspectivas interpretativas](#)

[9 Impasible y apasionado: un modelo teológico](#)

[10 Impasibilidad y encarnación: una reflexión cristológica final](#)

[Conclusión](#)

[Bibliografía](#)

[Atrás](#)

Gracias por descargar este libro de Crossway.

Suscríbase al boletín Crossway para recibir actualizaciones sobre ofertas especiales, nuevos recursos y emocionantes iniciativas del ministerio global:  
[\*\*Boletín informativo de Crossway\*\*](#)

O, si lo prefieres, nos encantaría conectarnos contigo en línea:

[\*\*Facebook\*\*](#)

[\*\*Gorjeo\*\*](#)

[\*\*Google +\*\*](#)

“Aunque es un erudito evangélico joven y prometedor, Rob Lister ha hecho una contribución muy significativa a una de las doctrinas teológicas más difíciles, la impasibilidad de Dios. Al combinar la teología histórica, la interacción con teorías no evangélicas contemporáneas, un método teológico retroductivo, una reflexión metafísica circunspecta sobre la revelación divina, la teología bíblica y la teología sistemática (especialmente la teología propiamente dicha y la cristología), Lister ofrece un argumento convincente de que Dios es a la vez impasible y apasionado. ¡Este libro establece el estándar en este tema y es un modelo de erudición evangélica en su máxima expresión!”

**Gregg R. Allison**, profesor de teología cristiana en el Southern Baptist Theological Seminary; autor de *Historical Theology* y *Sojourners and Strangers: The Doctrine of the Church*

“Aunque el concepto de pasibilismo divino, apropiado en algunos aspectos para una cultura profundamente sentimentalizada, está de moda en la teología moderna, durante la mayor parte de la historia de la iglesia, Dios fue visto como impasible. ¿Por qué fue así y cómo la Biblia moldeó esta perspectiva de Dios? ¿Y podemos construir un modelo en este sentido que haga justicia a lo que las Escrituras y la historia de la iglesia dicen sobre Dios y que también se relacione con las sensibilidades modernas? Este estudio de Rob Lister es extremadamente útil para responder a estas preguntas: es preeminentemente escritural, toma muy en serio la historia de *la Rezeptionsgeschichte* de esta doctrina y responde satisfactoriamente a las preocupaciones actuales”.

**Michael AG Haykin**, Profesor de Historia de la Iglesia y Espiritualidad Bíblica, Seminario Teológico Bautista del Sur

“Rob Lister se atreve a ir donde pocos evangélicos han ido antes en este estudio muy útil sobre cómo entender mejor lo que dicen las Escrituras sobre las emociones de Dios. Lister elimina las caricaturas de la tradición patristica como si se hubiera vendido a la filosofía griega, examina las posiciones evangélicas contemporáneas sobre la impasibilidad divina y proporciona un método hermenéutico constructivo y un modelo teológico para hacer justicia tanto a la tradición impasibilista como al lenguaje bíblico sobre las emociones divinas. Como observa G. K. Chesterton, "una pulgada es todo cuando estás en equilibrio", y hay que reconocerle a Lister que completa su rutina sin caerse de la barra de equilibrio que es la teología sistemática”.

**Kevin J. Vanhoozer**, profesor de investigación de teología sistemática, Trinity Evangelical Divinity School

“Entender cómo un Dios infinito se relaciona con criaturas finitas es el núcleo de la mayoría de las dificultades teológicas. ¿Cómo puede Dios ser santo y soberano y personal y relacional? Que Dios sea trascendente e inmanente es central para entender al Dios de la Biblia. En este libro, Rob Lister nos ha brindado una tremenda ayuda para navegar estas profundas aguas teológicas. Su método teológico es un modelo fantástico y muy necesario de análisis sintético con fundamento bíblico que incorpora percepciones exegéticas agudas bien

informadas por la teología histórica. Lister ofrece una comprensión bíblicamente equilibrada de la vida emocional de Dios para que se preserven su majestad soberana y su intimidad de pacto. Las implicaciones de este estudio para comprender a Dios, la humanidad, Cristo, las relaciones y las emociones en general son de largo alcance y vitales. Ruego que las conclusiones y el método teológico de esta excelente obra sean profundas y ampliamente influyentes para la gloria de Dios”.

**Erik Thoennes**, profesor de teología, Facultad de teología Talbot, Universidad de Biola; pastor, Grace Evangelical Free Church, La Mirada, California; autor de *Life's Biggest Questions*

“En este volumen bien organizado y bien escrito, Rob Lister desafía la visión de que la versión de los padres de la iglesia sobre la impasibilidad divina excluía la manifestación de emociones de Dios. Nada contra la corriente contra el pasibilismo moderno y se opone a aquellos evangélicos que rechazan la impasibilidad en nombre de la afirmación de la pasión divina. Me impresionó la precisión y la amabilidad de Lister cada vez que se opone a las opiniones de los demás. La obra es en gran parte positiva y constructiva, en lugar de negativa y reactiva. Lister defiende "apasionadamente" la visión de que Dios es a la vez impasible y apasionado, aunque es a la vez trascendente e inmanente. La obra de Lister demuestra múltiples áreas de competencia (histórica, bíblica, teológica y filosófica) y es matizada, al sostener que "la pasión de Dios trasciende la pasión humana tanto ontológica como éticamente". Por lo tanto, me complace recomendarla a los lectores para que la consideren seriamente”.

**Robert A. Peterson**, Profesor de Teología Sistemática, Covenant Theological Seminary

“El hecho de que Dios esté sujeto al sufrimiento no es una cuestión reciente, pero es un tema que los cristianos contemporáneos se han visto obligados a reflexionar cuidadosamente para proporcionar respuestas bíblicamente medidas y templadas en una generación que prefiere concebir y adorar a un Dios forjado a semejanza humana. A pesar de la profundidad de este tema y la dificultad inherente de dar una expresión adecuada a si Dios es pasible o impasible, Rob Lister proporciona accesibilidad y claridad a este tema de una manera gobernada por las Escrituras, admirablemente equilibrada y manifiestamente humilde. Involucra a teólogos antiguos y modernos como sus compañeros de conversación teológica mientras guía a los lectores a través de los muchos escollos y peligros que amenazan con enredarnos principalmente en dos visiones antitéticas pero igualmente defectuosas de Dios: o bien convertirlo en nuestra imagen y semejanza o bien proyectar sobre él un distanciamiento que lo vuelve frío, incluso grotesco. Lister insiste acertadamente en que, para dar respuestas bíblicamente arraigadas a las preguntas que plantea, es fundamental reconocer y aceptar el abismo que distingue al Creador de sus criaturas. Sin embargo, igualmente crucial es el hecho de que el Creador creó a la humanidad, la criatura, a su imagen y semejanza, porque éste es el nexo revelador de Dios por el cual Dios se nos da a conocer como impasible y como apasionado.

**Ardel B. Caneday**, profesor de Estudios del Nuevo Testamento y Teología

Bíblica, Northwestern College; coautor de *The Race Set Before Us*

“Este es un excelente estudio de teología sistemática que ejemplifica una investigación detallada en teología bíblica y teología histórica, y las integra en una construcción sistemática coherente con relevancia para la vida contemporánea. Encontré instructivos y agudos los análisis hermenéuticos y teológicos de Lister de los argumentos pasibilistas e impasibilistas. El proyecto está bien concebido y sigue una metodología explícita con barandillas sistemáticas de las Escrituras para enmarcar los difíciles detalles bíblicos y teológicos. Lister ha manejado hábilmente preguntas difíciles que afectan la impasibilidad de Dios y su apasionado involucramiento con sus creaciones: la relación de Dios con el tiempo y la eternidad, el sufrimiento encarnado, los relatos bíblicos del arrepentimiento de Dios, la teodicea y la inmanencia y trascendencia de Dios. A pesar de las dificultades, Lister proporciona distinciones definitorias cuidadosas y claridad de comunicación en un estilo de escritura sorprendentemente ligero que es poco común en la teología académica”.

**John E. McKinley**, profesor asociado de estudios bíblicos y teológicos, Facultad de Teología Talbot, Universidad de Biola; autor de *Tempted for Us*

Dios es  
impasible  
Y  
APASIONADO

ROB LISTER

DIOS ES  
IMPASIBLE Y  
APASIONADO

---

UNA TEOLOGÍA DE  
LA EMOCIÓN DIVINA





*Dios es impasible y apasionado: hacia una teología de la emoción divina*

Derechos de autor © 2013 por Rob Lister

Publicado por Cruce de caminos

Calle Crescent 1300

Wheaton, Illinois 60187

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida en ninguna forma por ningún medio, electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otro, sin el permiso previo del editor, excepto según lo dispuesto por la ley de derechos de autor de los EE. UU.

Diseño de portada: Studio Gearbox

Diseño de interiores y composición tipográfica: Lakeside Design Plus

Primera impresión 2012

Impreso en los Estados Unidos de América

Las citas bíblicas proceden de la Biblia ESV<sup>®</sup> (*La Santa Biblia, Versión Estándar en Inglés*<sup>®</sup>), copyright © 2001 por Crossway. Utilizada con permiso. Todos los derechos reservados.

Todos los énfasis en las citas bíblicas han sido agregados por el autor.

Libro de bolsillo comercial ISBN: 978-1-4335-3241-2

PDF ISBN: 978-1-4335-3242-9

ISBN: 978-1-4335-3243-6

Libro electrónico ISBN: 978-1-4335-3244-3

---

### **Datos de catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso**

Lister, Rob, 1974–

Dios es impasible y apasionado: hacia una teología de la emoción divina / Rob Lister.

pág. cm.

Incluye referencias bibliográficas e índice.

Número de publicación: 978-1-4335-3241-2

1. Sufrimiento de Dios. I. Título.

BT153.S8L57 2013

231'.4—dc23 2012021322

---

Crossway es un ministerio editorial de Good News Publishers.

Vicepresidente 25 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13

14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Para Lu

*Muchas mujeres lo han hecho excelentemente,  
pero tú los superas a todos.*

Proverbios 31:29

## **Contenido**

[Esquema ampliado](#)

[Prólogo de Bruce A. Ware](#)

[Prefacio](#)

[Expresiones de gratitud](#)

[Abreviaturas](#)

[1 Impasibilidad: ¿Qué hay en un nombre?](#)

[\*\*Parte 1: La doctrina de la impasibilidad divina en el contexto histórico\*\*](#)

[2 Contextualización del pensamiento patrístico sobre la impasibilidad divina: la hipótesis de la helenización](#)

[3 modelos patrísticos de la impasibilidad divina](#)

[4 reflexiones medievales y reformistas sobre la impasibilidad divina](#)

[5 Evaluación del rechazo generalizado de la impasibilidad divina en la teología moderna](#)

[6 El pensamiento impasibilista contemporáneo y la reflexión evangélica sobre la impasibilidad divina](#)

[\*\*Parte 2: Un argumento contemporáneo para entender a Dios como impasible y apasionado\*\*](#)

[7 Impasible y apasionado: hacia una hermenéutica teológica](#)

[8 Impasible y apasionado: perspectivas interpretativas](#)

[9 Impasible y apasionado: un modelo teológico](#)

[10 Impasibilidad y encarnación: una reflexión cristológica final](#)

[Conclusión](#)

[Bibliografía](#)

## Esquema ampliado

### **1 Impasibilidad: ¿Qué hay en un nombre?**

La cuestión

Factores definitorios relacionados con la impasibilidad

La impasibilidad en el pensamiento cristiano primitivo

Impasibilidad, patripasianismo y teopasquitismo

La pasibilidad en el pensamiento cristiano moderno

La impasibilidad y el vocabulario de la “emoción”

Impasible y apasionado

**Parte 1: La doctrina de la impasibilidad divina en el contexto histórico**

### **2 Contextualización del pensamiento patrístico sobre la impasibilidad divina: la hipótesis de la helenización**

La hipótesis de la helenización explicada

Una breve discusión sobre la filosofía helenística

Estoicismo

Platonismo medio

neoplatonismo

Una respuesta preliminar a la hipótesis de la helenización

### **3 modelos patrísticos de la impasibilidad divina**

El modelo de impasibilidad cualificada

Ireneo

Tertuliano

Origen

Gregorio Taumaturgo

Lactancio

Atanasio

Gregorio de Nacianceno

Gregorio de Nisa

Agustín

Cirilo de Alejandría

El modelo de impasibilidad extrema

Justino Mártir

Clemente de Alejandría

El modelo de extrema pasibilidad

Conclusión: La impasibilidad en la teología patrística

### **4 reflexiones medievales y reformistas sobre la impasibilidad divina**

Reflexiones medievales sobre la impasibilidad divina

Anselmo

Tomás de Aquino

Conclusión: La impasibilidad en el pensamiento de Anselmo y Tomás de Aquino

Reflexiones sobre la impasibilidad divina desde la corriente de la Reforma

Martín Lutero

Juan Calvino

Esteban Charnock

Conclusión: El pensamiento reformador sobre la impasibilidad divina

## **5 Evaluación del rechazo generalizado de la impasibilidad divina en la teología moderna**

[El rechazo moderno a la tradición de la impasibilidad](#)

[Una visión pasibilista de la Encarnación y la Cruz](#)

[Una teodicea pasibilista](#)

[Una lectura pasibilista de la Escritura](#)

[Una visión pasibilista del amor divino y la capacidad de respuesta](#)

[Una aplicación pasibilista de la regla de Rahner](#)

[Respuesta al rechazo moderno de la tradición de la impasibilidad](#)

[Sobre el tratamiento pasibilista de la Encarnación y de la Cruz](#)

[Sobre la teodicea pasibilista](#)

[Sobre la lectura pasibilista de la Escritura](#)

[Sobre la visión pasibilista del amor divino y la capacidad de respuesta](#)

[Sobre la aplicación pasibilista de la regla de Rahner](#)

[Los resultados del pasibilismo moderno: un cambio de definición, una nueva metafísica y un problema teológico](#)

## **6 El pensamiento impasibilista contemporáneo y la reflexión evangélica sobre la impasibilidad divina**

[La nueva minoría: defensores contemporáneos de la impasibilidad divina](#)

[Richard Creel](#)

[Thomas Weinandy](#)

[Los estratos de la reflexión evangélica sobre la impasibilidad divina](#)

[Afirmaciones evangélicas de la impasibilidad divina](#)

[Gerald Bray](#)

[Pablo Helm](#)

[Rechazos evangélicos de la impasibilidad divina](#)

[Juan Stott](#)

[John Feinberg](#)

[Modificaciones evangélicas de la impasibilidad divina](#)

[Marco de Juan](#)

[Millard Erickson](#)

[Conclusión: La impasibilidad en la teología evangélica](#)

## **Parte 2: Un argumento contemporáneo para entender a Dios como impasible y apasionado**

### **7 Impasible y apasionado: hacia una hermenéutica teológica**

[Sobre la extracción de conclusiones metafísicas a partir de la revelación bíblica](#)

[Impasibilidad e historia redentora](#)

[Relacionalidad intratrinitaria eterna](#)

[Creación previa al otoño](#)

[La caída](#)

[Redención](#)

[Nueva creación](#)

[Interpretando el lenguaje de la Pasión Divina: La importancia de la analogía](#)

### **8 Impasible y apasionado: perspectivas interpretativas**

[Una consideración selecta de datos bíblicos relevantes](#)

[Invulnerabilidad divina](#)

[Trascendencia](#)

[Autosuficiencia](#)

[Omnisciencia](#)

[Soberanía](#)

[Inmutabilidad](#)

[Emoción divina](#)

[Inmanencia](#)

[Amor intratrinitario](#)

[Celos](#)

[Provocado a la ira](#)

[Amor constante](#)

[Alegría/Deleite](#)

[Arrepentimiento/Lamento/Perdón](#)

[Aflicción](#)

[Deseo](#)

[Conclusiones interpretativas](#)

## **9 Impasible y apasionado: un modelo teológico**

[Distinción entre creador y criatura](#)

[Trascendencia e inmanencia correctamente relacionadas](#)

[Autosuficiencia y condescendencia](#)

[Atemporal y temporal](#)

[Excursus: La diferencia entre la visión de Paul Helm y la mía](#)

[Las dos maneras de Dios de querer \(y de expresar emociones\)](#)

[Omnisciencia, providencia e impasibilidad](#)

[Inmutabilidad, amor divino e impasibilidad](#)

[Cuestiones trinitarias: cómo relacionar correctamente las trinitades inmanente y económica](#)

[Hacia una teodicea más bíblica](#)

[Conclusiones: ¿Cómo debemos entender la impasibilidad y el apasionamiento de Dios?](#)

[Trascendencia ontológica](#)

[Trascendencia ética](#)

[¿Debe el sufrimiento, en particular, atribuirse a Dios?](#)

## **10 Impasibilidad y encarnación: una reflexión cristológica final**

[Impasibilidad y cristología](#)

[Las emociones de Jesús](#)

[El sufrimiento y la muerte de Jesús: los datos bíblicos](#)

[La narrativa de la pasión](#)

[Getsemaní](#)

[Grito de abandono](#)

[Hechos 20:28](#)

[1 Pedro 3:18–4:2](#)

[Hebreos 2:9–18](#)

[¿ Encarnación, expiación e impasibilidad? Hacia una comprensión encarnacional](#)

[Comunicación de modismos](#)

[Un modelo de dos mentes, regulado por el espíritu y con acceso asimétrico](#)

[Extra Calvinístico](#)

[Conclusión](#)

**Conclusión**

Resumen

Contribuciones

Implicación

Una última palabra

## Prefacio

El equilibrio teológico, al igual que el equilibrio físico, es normalmente un signo de salud y bienestar. La razón por la que este equilibrio es “normalmente”, pero no “exclusivamente”, el mejor es simplemente que, en algunas situaciones, el desequilibrio es claramente necesario. Así que, físicamente, mantener el equilibrio de forma equilibrada sobre ambas piernas con una postura erguida sostenida es normalmente lo mejor, pero si uno desea sumergirse en una piscina, debe aceptar el desequilibrio de inclinarse completamente hacia adelante, una posición que, si se hace “normalmente”, daría lugar a un sinfín de hemorragias nasales y fracturas de cráneo.

Algo así es cierto también en el ámbito teológico. La historia de la teología está plagada de desequilibrios de propuestas teológicas equivocadas y, a veces, de herejías. Pensemos, por ejemplo, en los desequilibrios tanto del subordinacionismo ontológico de Arrio como del modalismo monárquico de Sabelio. De diferentes maneras, ambos afirmaron la “unidad” de Dios (monoteísmo), y seguramente tenían razón al hacerlo, pero no podían equilibrarla correctamente con la “trinidad” de Dios (trinitarismo), porque percibieron (erróneamente) que una apelación a la genuina “trinidad” divina serviría inevitablemente para comprometer y socavar la verdadera “unidad” del monoteísmo. Atanasio y más tarde Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno y Agustín percibieron, en cambio, la importancia —de hecho, la necesidad— de equilibrar la “unidad” con la “trinidad” para concebir correctamente el monoteísmo trinitario que, por sí solo, podía explicar la plenitud de la autorrevelación de Dios en la Escritura y en Cristo.

O consideremos el desequilibrio de la doctrina de Wesley sobre la entera santificación, donde se afirma (correctamente) la novedad de la vida de resurrección en Cristo, pero de tal manera que no logra ser equilibrada por la enseñanza de las Escrituras sobre la realidad de la lucha continua del cristiano con el pecado (Gálatas 5:16-17), la inevitabilidad del fracaso (Santiago 3:2a) y la necesidad del perdón regular (Mateo 6:12; 1 Juan 1:9). Por el lado opuesto, algunos defensores de la reforma parecen a veces enfatizar la realidad permanente de la “batalla de la fe” y la inevitabilidad de seguir pecando, de modo que se pierde el viento de las velas del Nuevo Testamento que de otro modo nos llenarían de confianza en que somos, fundamentalmente, nuevas criaturas en Cristo (2 Cor. 5:17), templos del Espíritu Santo (1 Cor. 3:16; 6:19), hijos adoptivos del Dios viviente (Gal. 4:6; Efe. 1:5), y unidos a Cristo en su muerte y resurrección a una nueva vida (Rom. 6:2-7). Es necesario equilibrar la novedad de vida con la “carne” permanente contra la que luchamos si queremos tener una comprensión teológica que dé cuenta correcta y fielmente de toda la enseñanza bíblica y evite los excesos (de ambos lados) que pueden hacer gran daño a las almas.

Se podrían multiplicar los ejemplos de la sabiduría, incluso de la importancia crucial, del equilibrio teológico normativo. Sin embargo, el desequilibrio teológico también marca a veces el estrecho camino de la veracidad y la fidelidad bíblica. Cuando los obispos y apologistas católicos romanos del siglo



XVI pidieron un equilibrio teológico de la fe y las obras para la salvación, los reformadores elogiaron con razón su propia adhesión totalmente desequilibrada a *la sola teología*. Cuando los pluralistas contemporáneos instan a la cultura a adoptar la visión equilibrada de muchos salvadores de muchas religiones, los herederos de esta misma herencia de la Reforma denuncian ese equilibrio por la declaración exclusiva de *la unidad* . *Christus* . Cuando los protestantes liberales y los defensores de la izquierda evangélica elogian la experiencia y la tradición junto con las Escrituras como el nexo multiplexado de autoridad última de la iglesia, los verdaderos evangélicos sostienen y declaran correctamente *la sola Scriptura* . Sí, a veces el desequilibrio es tan importante para la fidelidad teológica como el equilibrio, pero sigue siendo cierto que normalmente el equilibrio teológico marca la verdadera salud y fidelidad, aunque a veces los desequilibrios son necesarios en ciertas cuestiones. ¿Cómo sabemos cuándo seguir el camino del equilibrio o el del desequilibrio? Respuesta: el que sea necesario para ser fiel a la Escritura en todas sus enseñanzas, y el que promueva la verdad con la expresión más plena y la menor distorsión: ese es el camino que debe ser elogiado.

El libro que tiene ante usted es un estudio de caso sobre la importancia que tienen el equilibrio y el desequilibrio teológicos en el desarrollo de la doctrina. Los compromisos de Rob Lister lo alinean claramente como partidario y practicante de *la sola Scriptura* . Su instinto le lleva a “seguir la Biblia”. Y adonde esto lo lleva en esta doctrina, a través de los sinuosos caminos que requiere este viaje, es a navegar cuándo y dónde recomendar el equilibrio donde previamente se ha instado al desequilibrio, o recomendar el desequilibrio donde el equilibrio ha distorsionado la pureza de la verdad revelada en la Escritura. La doctrina de la impasibilidad divina es uno de los atributos de Dios más desafiantes para comprender, evaluar y desarrollar. La claridad sobre dónde y cuándo prevalecerá el equilibrio o el desequilibrio es el núcleo de este desafío, y Lister exhibe una atención magistral tanto a los matices de la doctrina histórica como a los aspectos de la enseñanza bíblica al hacer una propuesta muy prometedora sobre cómo entender mejor esta doctrina.

Admiro enormemente tanto la profundidad de la erudición de este volumen como su claridad de expresión. Especialmente cuando se trata de un tema conceptualmente difícil (¡y la doctrina de la impasibilidad divina ciertamente califica bajo tal descripción!), se necesita a alguien que dirija la discusión y desarrolle las facetas de la historia de la doctrina y la base bíblica, que pueda aligerar la carga conceptual mediante una descripción clara y un desarrollo esclarecedor. Más allá de esto, si esta guía teológica también puede proporcionar una perspectiva que haga avanzar el argumento y saque a la luz mejores formas de concebir cómo se puede entender la doctrina, usted sabe que tiene un guía superior y de quien puede beneficiarse mucho. Lister demuestra estas cualidades que hacen que un libro que de otro modo podría ser inaccesible no solo sea claro e interesante, sino incluso inspirador para la fe e iluminador de la grandeza y la gloria de Dios.

El mundo evangélico está en deuda con Rob Lister por el arduo trabajo y la perspicacia reflejados en las páginas de este libro. Solo podemos esperar que sea leído ampliamente por el rigor teológico y la sabiduría que muestra. Elogio tanto

la erudición como la elegancia del libro que tienen ante ustedes y espero que encuentren, como yo, que esta historia que se va desarrollando los ayudará a conocer mejor a Dios. Hasta ese día en que la tierra esté tan llena del conocimiento de Dios como las aguas que cubren el mar (Isaías 11:9), que podamos crecer hacia ese fin, y que este libro nos ayude en el camino.

Bruce A. Ware  
Profesor de Teología Cristiana  
El Seminario Teológico Bautista del Sur  
Louisville, Kentucky

## Prefacio

El estudio de la impassibilidad divina se produce en la intersección de varias cuestiones teológicas más amplias, entre ellas los atributos de Dios y las doctrinas de la Trinidad, la encarnación y la expiación. En términos más generales, todo este tema se enmarca en la antigua cuestión de cómo entender y equilibrar mejor la trascendencia e inmanencia de Dios. Es importante señalar, entonces, que si bien este estudio procurará prestar una cuidadosa atención a la reflexión teológica en estas y otras áreas, no es mi intención proporcionar un tratamiento doctrinal a gran escala de ninguna de estas preocupaciones doctrinales más amplias. Tampoco es mi intención proporcionar discusiones exhaustivas de las propuestas interpretativas relacionadas con un texto determinado. De manera similar, este estudio no es un trabajo de especialistas en teología histórica o filosófica. No pretendo ofrecer un análisis definitivo en ninguna de estas áreas. Dicho esto, sin embargo, el valor potencial de este estudio se encuentra en el hecho mismo de que intenta, en fidelidad a los contextos estrechos y amplios de las Escrituras, aprovechar todas estas vertientes disciplinarias con vistas a articular una visión de “panorama general” de cómo formular y comprender mejor estos temas doctrinales interrelacionados de la impassibilidad divina y la pasión divina. <sup>1</sup>

Por supuesto, también existen otras limitaciones que limitan este estudio. Mi compromiso no sólo con cuestiones teológicas relacionadas, sino también con diversas tradiciones teológicas es, necesariamente, no exhaustivo. Por ejemplo, no rastree el tratamiento de la impassibilidad divina en las teologías de la liberación o feministas. <sup>2</sup> Esto es en parte producto de las limitaciones de espacio y en parte un reflejo del valor ponderado que atribuyo a las contribuciones de estas tradiciones a la doctrina de la impassibilidad divina. Esta última observación también refleja mi intención reconocida de escribir este volumen como alguien que aborda este tema desde una perspectiva evangélica histórica, una perspectiva, debo agregar, que está muy poco representada en el debate contemporáneo sobre este tema.

Es importante reconocer que, como en cualquier proyecto académico, trato mi tema en el marco de una serie de supuestos importantes que no me tomo la molestia de justificar aquí. Por supuesto, eso no significa necesariamente que estos supuestos sean injustificables. Más bien, es el producto de las limitaciones espaciales y de la incapacidad básica de decir todo sobre la teología sobre la que me baso en un contexto determinado. En la medida en que soy un evangélico confesional, mis supuestos doctrinales relevantes relacionados con este proyecto incluyen la creencia en *la sola fe . Scriptura* ; <sup>3</sup> la unidad general de la Biblia en medio de toda su gloriosa diversidad, y por lo tanto la posibilidad de hacer teología canónica completa; <sup>4</sup> la inspiración, inerrancia y autoridad de la Escritura; <sup>5</sup> el trinitarismo ortodoxo; <sup>6</sup> la cristología calcedonia; <sup>7</sup> y la posibilidad epistémica de comprender la revelación de Dios verdaderamente, aunque no de manera exhaustiva. <sup>8</sup>

Por último, en lo que respecta al esquema de este libro, el núcleo de este

proyecto consiste en nueve capítulos principales que se dividen en dos mitades. Los capítulos 2 a 6 son principalmente de naturaleza histórica, mientras que los capítulos 7 a 10 son más prescriptivos en términos de presentar mi propia propuesta. El capítulo 2 intentará contextualizar la discusión de las opiniones patrísticas sobre la impassibilidad divina mediante un breve análisis de la “hipótesis de la helenización”. Esta hipótesis es una de las principales acusaciones hechas por muchos teólogos modernos sobre los Padres. En términos generales, la hipótesis de la helenización afirma que los Padres, aunque no fuera intencionalmente, permitieron que la revelación dinámica de Dios en la Escritura fuera abrumada y subyugada por las influencias extrabíblicas de la filosofía helenística. La doctrina patrística de la impassibilidad divina, en particular, se presenta a menudo como evidencia de esta deficiencia. Dada la gravedad de esta acusación, requiere un análisis y una respuesta. Porque, si la hipótesis fuera cierta, socavaría drásticamente el valor de la reflexión patrística sobre la impassibilidad divina. En este capítulo, pues, intentaré examinar los parámetros clave de la filosofía helenística para determinar si estos rasgos invadieron y dominaron la doctrina patrística de la impassibilidad divina. En general, la evidencia demostrará que no fue así.

Después del análisis contextual del capítulo 2, todavía nos queda la pregunta: ¿qué creían realmente los principales teólogos de la iglesia primitiva acerca de la impassibilidad divina? El capítulo 3 documentará la respuesta a esta pregunta examinando las fuentes primarias clave en sí mismas y no simplemente repitiendo las acusaciones populares sobre el pensamiento patrístico acerca de la impassibilidad divina. Este es un tema crítico que cubrir, ya que la era patrística fue fundamental para la formulación de la doctrina de la impassibilidad divina. En particular, este capítulo demostrará que la mayoría de los Padres notables tenían un equilibrio de “dos puntas” en su doctrina de la impassibilidad divina. Es decir, que basándose en sus propias declaraciones, la mayoría de los Padres afirmaron tanto la impassibilidad de Dios como la participación apasionada de Dios en su creación. Nuevamente, veremos que no querían decir, por impassibilidad, que Dios estaba desprovisto de emoción. Por lo tanto, deberíamos entender la visión patrística dominante de la impassibilidad —y, de hecho, la formulación fundacional de la impassibilidad— como una versión *calificada* de la impassibilidad divina, en oposición a la versión absolutizada que los críticos modernos a menudo han acusado a los primeros teólogos de sostener. En su propia opinión, los Padres utilizaron la impassibilidad para establecer límites a la manera en que se entendían las emociones de Dios y no para negar su existencia por completo. Esto constituye una idea profunda y prometedora, a la que también me adhiero y que trataré de desarrollar en la propuesta formativa de la segunda mitad del libro.

El capítulo 4 proporcionará documentación histórica del pensamiento sobre la impassibilidad divina por parte de teólogos representativos tanto de la época medieval como de la Reforma. Habiendo documentado extensamente la época patrística fundacional de la formulación de la doctrina de la impassibilidad divina por parte de la iglesia, podemos examinar esta historia más brevemente. Sin embargo, incluso en medio de algunas modificaciones (notablemente de Lutero) a la creencia patrística sobre la impassibilidad divina, este breve examen de

teólogos medievales y de la Reforma seleccionados sobre el tema demostrará una continuidad sustancial con la tradición, un hallazgo que pondrá aún más de relieve el contraste con la opinión teológica moderna sobre la doctrina de la impassibilidad divina.

En la teología moderna se produjo un cambio fascinante en la opinión dominante sobre la impassibilidad divina. Mientras que la doctrina había sido ampliamente afirmada anteriormente, la teología moderna la anatematizó en esencia. ¿Por qué se produjo este cambio radical, radical y repentino? En el capítulo 5 se buscará una respuesta a esta pregunta examinando las fuentes pasibilistas para entender los argumentos más destacados que ofrecen los pasibilistas modernos para rechazar el consenso previo de la Iglesia sobre la impassibilidad divina. Tras una investigación del fundamento pasibilista, ofreceré una crítica de varias deficiencias clave del pasibilismo moderno.

A pesar del predominio del pasibilismo moderno, parece que en los últimos años hemos comenzado a ver un pequeño resurgimiento del impassibilismo. Mi propósito en la primera mitad del capítulo 6 es, entonces, analizar las opiniones de dos de los primeros y más notables miembros de esta nueva recuperación con el fin de representar con precisión el impassibilismo contemporáneo. A continuación, examinaré las opiniones únicas y diversificadas de teólogos evangélicos seleccionados sobre el tema de la impassibilidad divina. Es interesante observar que la opinión evangélica varía desde la afirmación de la tradición hasta la modificación y el rechazo. Analizar las distintas corrientes de la reacción evangélica ayudará a enmarcar el contexto principal en el que mi propia propuesta busca ganar audiencia.

En este punto del libro, el énfasis pasará de la descripción del pensamiento pasibilista e impassibilista a mi propia propuesta prescriptiva sobre cómo podemos entender mejor la impassibilidad divina y el afecto divino. En el capítulo 7, comenzaré por esbozar lo que creo que es la metodología más adecuada para extraer conclusiones teológicas y metafísicas sobre la experiencia afectiva de Dios a partir de su propia autorrevelación en la Escritura. Al igual que con la doctrina de la Trinidad, este debate no se puede ganar con una apelación simplista a una selección de textos de prueba. Más bien, los datos bíblicos relevantes deben interpretarse con un compromiso consciente de formular la doctrina en el contexto de una "espiral hermenéutica", la interacción entre los contextos canónicos estrechos y amplios de un pasaje, enmarcados por los principales parámetros de la historia redentora. El capítulo 7 también observará el valor de un método de interpretación analógica que se basa en una comprensión equilibrada de la trascendencia e inmanencia de Dios tal como se revela en la Escritura.

El capítulo 8 intentará, de manera representativa, hacer una aplicación interpretativa de la teoría metodológica presentada en el capítulo anterior a pasajes relevantes de las Escrituras. Al hacerlo, veremos que hay dos vertientes de datos bíblicos —aquí denominados textos de invulnerabilidad divina y textos de emoción divina— que deben unirse en nuestra formulación doctrinal. Mi objetivo aquí será interpretar los textos relevantes con integridad en sus propios contextos, al tiempo que mostraré cómo podemos honrar mejor la intención de ambos conjuntos de datos.

El capítulo 9 culminará mi contribución al tema principal de este estudio. En este punto, me basaré en las ideas metodológicas e interpretativas de los dos capítulos anteriores en el esfuerzo por formular una explicación teológica holística de los sentidos apropiados de impassibilidad y apasionamiento que pertenecen a Dios. Consideraré el impacto de las doctrinas acompañantes sobre la impassibilidad divina. También argumentaré que esta visión de dos puntas se presta a una teodicea mejor y más precisa que la de la construcción pasibilista. Al final de este capítulo, resumiré la conclusión general de que este modelo de dos puntas resulta en un reconocimiento de que la experiencia afectiva de Dios trasciende la nuestra, como humanos, tanto ontológica como éticamente. Mi observación final en este capítulo será abordar la cuestión de si deberíamos predicar específicamente *el sufrimiento*, en cualquier sentido, a Dios.

Aunque mi objetivo principal en este libro es abordar la cuestión de la impassibilidad divina como atributo de Dios, esta cuestión está inevitablemente entrelazada con las implicaciones cristológicas de la experiencia de Cristo en la encarnación. Por lo tanto, es necesario explicar cómo esta propuesta yuxtapone la impassibilidad divina con la encarnación. Intentaré hacerlo en el capítulo 10, primero examinando varios textos bíblicos clave que hablan de manera destacada sobre esta cuestión. Luego, basándome en esas ideas interpretativas, intentaré delinear un modelo para entender la encarnación que sea a la vez completamente ortodoxo y totalmente consonante con nuestras conclusiones sobre la impassibilidad como atributo divino. Una vez más, me basaré en las ideas importantes de propuestas anteriores, al tiempo que sugeriré también algunos desarrollos modestos. La conclusión ofrecerá un resumen y señalará una implicación clave del modelo que propongo.

---

<sup>1</sup> Es decir, si bien todas las corrientes disciplinarias son componentes necesarios de una doctrina integral de la impassibilidad divina, ninguna de ellas es *individualmente* suficiente como base para la formulación doctrinal en su totalidad. Como evangélico confeso, tengo la plena intención de privilegiar la Escritura como la “norma normativa” de la teología. Sin embargo, mi punto aquí es que la resolución *bíblica exitosa* de esta cuestión requiere un análisis más profundo —una hermenéutica teológica, por así decirlo— que el que permite la simple comprobación textual.

<sup>2</sup> Para un examen del manejo de la impassibilidad divina en la teología de la liberación latinoamericana y la teología negra norteamericana, se puede consultar Amuluche Gregory Nnamani, *The Paradoja de a Sufrimiento Dios* (Frankfurt: Peter Lang, 1995), 227–309.

<sup>3</sup> Por apelación a *sola Scriptura*, simplemente quiero decir que las Escrituras tienen primacía en la formulación teológica, y no que otros factores como la tradición cristiana deban ignorarse por completo.

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, DA Carson, “Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: la posibilidad de una teología sistemática”, en *Scripture y Verdad*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Baker, 1992), 65–95.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Norman L. Geisler, ed., *Inerrancy* (Grand Rapids: Zondervan, 1980).

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, la útil discusión histórica y teológica en Robert Letham, *The Santo Trinidad : En Escritura , Historia , Teología y Adoración* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2004).

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Craig A. Blaising, “Chalcedon and Christology: A 1530th Anniversary”, *Bibliotheca Sacra* 138 (1981): 326–37.

[8](#) Véase, por ejemplo, John M. Frame, *The Doctrina de Dios* (Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 2002), 199–207.

## Expresiones de gratitud

Nunca podría haber escrito *Dios Es Impasible y Apasionado*, aparte de la inestimable ayuda y apoyo de compañeros demasiado numerosos para enumerarlos. Una y otra vez, mientras trabajaba en este proyecto, Dios demostró su gracia hacia mí brindándome el apoyo justo, a través de la persona justa, en el momento justo. Y por eso, estoy profundamente agradecido a Dios y a estos compañeros que han sido sus instrumentos de bondad para conmigo.

Este libro comenzó como una tesis doctoral que se completó en el otoño de 2007 bajo la supervisión de Bruce Ware. Bruce, que no sólo es un mentor sino también un querido amigo, ha moldeado profundamente mi mente y mi corazón como teólogo, y la formulación que sigue en estas páginas es un testimonio masivo de sus huellas en mi pensamiento sobre Dios y sobre la vida vivida para su gloria. También estoy profundamente agradecido a los otros miembros de mi comité —Stephen Wellum y Michael Haykin— junto con Robert Peterson, mi lector externo, por brindarme su valioso tiempo y sus valiosos comentarios, todo lo cual sirvió para mejorar significativamente la calidad de mi argumento.

También me siento honrado por la asociación que he formado con Crossway. Allan Fisher, Justin Taylor, Jill Carter y su equipo en Crossway me brindaron un gran apoyo y aliento cuando aceptaron este proyecto para su publicación. Ha sido un placer trabajar con mi editor, Thom Notaro, y su ojo agudo hizo que el proyecto fuera inconmensurablemente mejor al ayudarme a guiarme a través del proceso de transformar una disertación en un libro. Por supuesto, los errores que queden en este trabajo son míos. Como la mayor parte de la investigación y la escritura para *Dios Es Impasible y Aunque* terminé *Impassioned* en 2007, debo señalar que solo he tenido una capacidad limitada para trabajar con materiales académicos publicados desde entonces e incorporarlos.

También debo expresar mi más sincero agradecimiento a mis colegas de la Universidad de Biola por hacer de este lugar un lugar tan gratificante para trabajar. Varios de ellos merecen una mención especial por su apoyo a este proyecto en particular. Mis decanos de la Escuela de Teología Talbot, Mike Wilkins y Dennis Dirks, sin duda se destacan en este sentido. Mike me dio sabios consejos en múltiples ocasiones sobre la búsqueda de la publicación, y Dennis consiguió fondos cruciales para mí que fueron fundamentales para darme el tiempo libre necesario para hacer las revisiones editoriales necesarias. Darian Lockett también jugó un papel fundamental en la búsqueda de esos fondos de licencia de investigación en mi nombre, y mis colegas de la división de pregrado de estudios bíblicos aprobaron mi solicitud de otra beca de investigación que me permitió tener tiempo libre. Mis colegas de departamento Erik Thoennes y Jason Oakes leyeron varias partes de este manuscrito, y John McKinley lo leyó todo, y cada uno lo mejoró con sus observaciones y comentarios. Roger Overton, un estudiante de maestría, también leyó y dio valiosos comentarios sobre todo el manuscrito. En varios momentos, los asistentes de enseñanza Dane Bundy, Ellie MacDonald, Michael Towson y Seong Hoon Kim ayudaron con la adquisición de materiales de investigación.

En cuanto a las bendiciones y el apoyo de mi familia, mi hermano, Ryan



Lister, profesor adjunto de Estudios Cristianos en el Louisiana College, corrigió generosamente todo mi manuscrito y, lo que es más importante, oró por mí durante todo este proceso. No podría estar más agradecido a mi padre y a mi madre, Glenn y Jane Lister, que me han apoyado con amor y oraciones desde antes de que naciera. Esa deuda nunca podrá ser saldada, y este proyecto no ha sido una excepción. También estoy agradecido a los padres de mi esposa, Vic y Joan Jones, por su amor y sus oraciones. Me resulta difícil imaginar que pueda haber un grupo de suegros que me brinden más apoyo.

Mi esposa y mis hijos han sido para mí fuentes continuas de profunda alegría, no sólo en este proyecto, sino en toda la vida. Después de trece años de matrimonio, estoy más asombrado ahora de la gracia de Dios al darme a LuWinn como esposa que al principio. Durante estos años ella, más que cualquier otro ser humano, ha sido el canal principal de la gracia de Dios para mí y la evidencia de su favor sobre mí. Su capacidad de amarme y de amar a nuestros hijos es sencillamente asombrosa para mí. Estoy seguro de que surge de su fe madura en Dios y de su amor por él. También estoy completamente convencido de que la publicación de este libro es tanto su logro como el mío, pues sin su servicio amoroso y su sacrificio voluntario, simplemente no habría podido completar este proyecto. Es a ella, entonces, a quien dedico este trabajo.

Nuestros cuatro preciosos hijos —Eli, Emma, Eliza y Ethan— me han ayudado a aprender, por experiencia propia, como lo he experimentado académicamente en este proyecto, algo así como el deleite que siente un padre por sus hijos. Aunque no puedan siquiera empezar a entender el discurso que sigue, espero que el beneficio que se derive de este estudio les sirva, mientras busco, por la gracia de Dios, aproximarme en mi amor por ellos a algo de la estabilidad y el deleite inquebrantable que nuestro Padre celestial proporciona a su familia de fe. ¡A Él sea la gloria!

## Abreviaturas

|                                         |                                                                                                                                                                                                                                            |
|-----------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ACO                                     | <i>Acta Conciliariorum oecumenicorum</i> · Editado por E. Schwartz. Berlín: de Gruyter, 1927–                                                                                                                                              |
| ANF                                     | <i>El Ante - Niceno Padres</i> · Editado por A. Roberts y J. Donaldson. 10 vols. Buffalo: Literatura cristiana, 1885–1896. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1994                                                                     |
| Grupo de<br>Acción Básica               | Bauer, W., F. W. Danker, W. F. Arndt y F. W. Gingrich. <i>Griego - Inglés Léxico de el Nuevo Testamento y Otro Temprano cristiano Literatura</i> · 3. <sup>a</sup> edición. Chicago: University of Chicago Press, 1999                     |
| BDB                                     | Brown F., SR Driver y CA Briggs. <i>A hebreo y Inglés Léxico de el Viejo Testamento</i> · Boston: Houghton, Mifflin, 1906. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999                                                                     |
| Licenciatura en<br>Ciencias<br>Sociales | Corpus Christianorum: Serie Latina. Turnhout: Brepols, 1953–                                                                                                                                                                               |
| CO                                      | <i>de juan calvin trabajar cual se quedan</i> todo Editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Brunswick: Schwetschke e hijo, 1834-1900                                                                                                     |
| CSEL                                    | Corpus de escritos eclesiásticos latinos. Londres: Tempusky, 1866–                                                                                                                                                                         |
| GCS                                     | Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Berlín: Akademie, 1897–                                                                                                                                         |
| LCL                                     | Biblioteca clásica de Loeb. Cambridge, MA: Prensa de la Universidad de Harvard; Londres: William Heinemann, 1912–                                                                                                                          |
| LW                                      | <i>De Lutero Obras : Americana Edición</i> · Editado por J. Pelikan. 55 vols. Saint Louis: Concordia; Philadelphia: Fortress, 1955–1986                                                                                                    |
| Nicnt                                   | El Nuevo Comentario Internacional del Nuevo Testamento                                                                                                                                                                                     |
| NICOT                                   | El Nuevo Comentario Internacional sobre el Antiguo Testamento                                                                                                                                                                              |
| NIDOTA                                  | <i>Nuevo Internacional Diccionario de Viejo Testamento Teología y Exégesis</i> · Editado por W. A. VanGemeren. 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1997                                                                                       |
| NIGTC                                   | Comentario del Nuevo Testamento Griego Internacional                                                                                                                                                                                       |
| NFPN <sup>1</sup>                       | <i>A Seleccionar Biblioteca de el Niceno y Poste - Niceno Padres de el cristiano Iglesia</i> · Primera serie. Editado por P. Schaff. Nueva York: Christian Literature, 1887. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999                   |
| NFPN <sup>2</sup>                       | <i>A Seleccionar Biblioteca de el Niceno y Poste - Niceno Padres de el cristiano Iglesia</i> · segunda serie. Editado por P. Schaff y Henry Wace. Nueva York: Christian Literature, 1887–1994. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999 |
| Sistema                                 | <i>juan el bautista calvin opera</i> selecta Editado por P. Barth y G. Niesel.                                                                                                                                                             |

|                   |                                                                                                                                                        |
|-------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>operativo</i>  | Múnich: Káiser, 1926-1959                                                                                                                              |
| PG                | Patología Graeca. Editado por J.-P. Migne. 162 vols. París, 1857–1866                                                                                  |
| PL                | Patología Latina. Editado por J.-P. Migne. 217 vols. París, 1844–1864                                                                                  |
| PNTC              | El pilar Comentario del Nuevo Testamento                                                                                                               |
| <i>SCG</i>        | <i>Resumen contra gentiles</i>                                                                                                                         |
| <i>STASCG</i>     | <i>Smo. tomás Aquino Resumen Contra</i> gentiles Garden City, Nueva York: Hanover, 1955. Reimpresión, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975 |
| <i>CALLE</i>      | <i>Resumen teologiae</i>                                                                                                                               |
| <i>RÁPIDO</i>     | <i>San Luis tomás Aquino Resumen</i> Teologías Londres: Eye & Spottiswoode; Nueva York: McGraw-Hill, 1965-1974                                         |
| <i>Washington</i> | <i>D. Martín Luterus Obras : críticas Gesamtausgabe</i> · Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883–                                                    |

# 1

## Impasibilidad

### *¿Qué hay en un nombre?*

Los SS ahorcaron a dos hombres judíos y a un joven delante de todo el campo. Los hombres murieron rápidamente, pero la agonía del joven duró media hora. “¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?”, preguntó alguien detrás de mí. Mientras el joven seguía colgado en la horca, atormentado, después de mucho tiempo, oí al hombre gritar de nuevo: “¿Dónde está Dios ahora?”. Y oí una voz dentro de mí que respondía: “¿Dónde está? Está aquí. Está colgado allí en la horca”. <sup>1</sup>

Así comenzó un poderoso alegato a favor de la creencia en un Dios sufriente tras el icono de la injusticia y la maldad del siglo XX. La prosa es fascinante. El referente histórico del Holocausto es inquietante. Y en la medida en que se relaciona con las preocupaciones específicas de este estudio, la teología que informa esta famosa cita representa un cambio radical en la evaluación teológica moderna de la doctrina de la impassibilidad divina.

### **La cuestión**

Curiosamente, en esta cita de Jürgen Moltmann, en la que adapta un relato de *La noche de Elie Wiesel*, parece que Moltmann bien podría haberse apartado de los sentimientos originales de Wiesel. <sup>2</sup> Lo que está bastante claro, sin embargo, es que el propio Moltmann recomienda a sus lectores la teología de un Dios sufriente. Aunque analizaremos los detalles con mayor precisión a medida que avancemos, basta por ahora decir que en el mundo de la teología académica, una afirmación del sufrimiento divino se conoce típicamente como una creencia en la pasibilidad divina. La pasibilidad divina, a su vez, es, obviamente, la antítesis de la impassibilidad divina, la visión de que, *en alguno importante sentido en Por lo menos*, Dios trasciende (es decir, no puede ser afligido por) el sufrimiento. El cambio de pensamiento sobre este tema en la teología moderna ha sido verdaderamente sísmico. Mientras que hasta la era moderna la iglesia podía ser ampliamente caracterizada como afirmadora de alguna noción de impassibilidad divina, la teología moderna ha rechazado ampliamente el consenso anterior y ha defendido la pasibilidad divina en su lugar. Como consecuencia, hemos sido testigos, en palabras de Ronald Goetz, del “surgimiento de una nueva ortodoxia”. <sup>3</sup>

Parte de la razón de esta dramática revisión doctrinal en la teología moderna es que muchos pasibilistas contemporáneos han entendido (erróneamente, argumentaré) que la impassibilidad divina significa que Dios no tiene capacidad emocional ni interés en su creación. <sup>4</sup> Hastings Rashdall, por ejemplo, critica las afirmaciones patrísticas y escolásticas de la impassibilidad como respaldos de un Dios que es “frío, sin pasión y sin amor”. <sup>5</sup> Tal vez aún más crudamente, Vincent Tymms afirma que el Dios del impassibilismo no es nada más que un “iceberg

infinito de metafísica”. [6](#)

Tal como se desarrolla en la argumentación teológica, los pasibilistas contemporáneos han presentado una serie de razones para abandonar el impassibilismo de siglos anteriores. En su opinión, el impassibilismo debe ser criticado por (1) descartar las lecturas directas de numerosos textos bíblicos que muestran poderosamente la pasión divina, (2) no tomar en serio el amor de Dios y, según se nos dice, la posibilidad de una relación significativa con Dios, (3) no tomar en serio la encarnación y la cruz, y (4) no tomar en serio el problema del mal y el sufrimiento. En términos generales, entonces, el pasibilismo tiende a ver el impassibilismo como un fracaso en mantener el equilibrio adecuado entre la trascendencia y la inmanencia divinas, en el sentido de que enfatiza demasiado la primera y descuida la segunda. [7](#)

Aunque los impassibilistas pueden encontrarse en una posición minoritaria en la historia más reciente, no obstante han intentado defender sus propias opiniones y las opiniones de su tradición con lo que creen que son respuestas adecuadas. Así, los impassibilistas han contrarrestado las acusaciones pasibilistas con afirmaciones de que (1) el método teológico que sustenta gran parte de la exégesis pasibilista es simplista y (2) en su intento de tomar en serio el amor de Dios, la relación con Dios, la encarnación y la cruz de Cristo y el problema del mal, los pasibilistas a menudo son ellos mismos o reduccionistas o extrabíblicos. En un sentido amplio, entonces, el impassibilismo tiende a ver al pasibilismo como un fracaso en la defensa del equilibrio adecuado entre la trascendencia y la inmanencia divinas, en el sentido de que enfatiza demasiado esta última en detrimento de la primera. [8](#)

Mi propósito en este libro es abordar este aparente impasse teológico. Al concluir las investigaciones históricas y bíblicas, ofreceré mi propia explicación de cómo la impassibilidad divina y el apasionamiento divino, cuando se entienden correctamente, pueden y deben ir juntos. Como veremos, esta conclusión se alinea, en principio, con lo mejor de la tradición de la impassibilidad en términos de esta yuxtaposición de temas, aunque intento desarrollar y expandir un poco este fundamento. [9](#) Sin embargo, antes de seguir adelante, deberíamos prestar cierta atención a la importante cuestión de la terminología involucrada en este debate.

## **Factores definitorios relacionados con la impassibilidad**

Si bien la base para la definición de impassibilidad tendrá que demostrarse en los capítulos que brindan análisis histórico, vale la pena comenzar este proyecto con algunos comentarios preliminares sobre la definición a fin de proporcionar el marco básico necesario para entrar en el debate.

### ***La impassibilidad en el pensamiento cristiano primitivo***

Podemos comenzar nuestras observaciones ampliando un poco la observación de que, en comparación con la iglesia primitiva, muchos teólogos modernos reflejan una profunda divergencia con la tradición, no sólo en su evaluación de la impassibilidad divina, sino también en su comprensión básica de lo que se cree

que significa la impasibilidad divina en primer lugar. Marc Steen ha captado muy bien la fuerza de este punto.

La “apatía”, tal como se entendía antes, no es necesariamente idéntica a lo que se entiende por ella hoy. En el primer texto sistemático que trata nuestro tema, es decir, en el tratado del siglo III de Gregorio Taumaturgo dirigido a Teopompo, se nos informa de que un Dios amoroso debe ser “impasible”. Hoy en día está en boga el razonamiento inverso: si Dios es amor, entonces debe ser “pasible”. Una mala comprensión de esta diferencia conceptual conduce a una verdadera torre de Babel. Combatir el teísmo tradicional en la actualidad como si introdujera la noción de un “apático”, es decir, un Dios frío e indiferente, parece a menudo una batalla como la de Don Quijote. En cualquier caso, es necesario reconocer que el término “(im)pasibilidad” no tiene siempre y en todas partes una y la misma connotación. [10](#)

Es difícil exagerar la importancia de este punto. Para decirlo sin rodeos, tanto los defensores antiguos como los críticos contemporáneos de la impasibilidad divina utilizan la misma terminología, pero a menudo quieren decir cosas muy diferentes cuando explican lo que significa que Dios sea impasible. [11](#)

Si bien ya hemos visto que los pasibilistas contemporáneos han afirmado con frecuencia que la doctrina de la impasibilidad divina transmite la ausencia de emoción de Dios, las afirmaciones más representativas de la tradición clásica no afirman, de hecho, la indiferencia de Dios hacia la creación y su distanciamiento de ella, ni tampoco afirman que Dios estuviera desprovisto de afecto vibrante. Más bien, en lo fundamental, la tradición clásica simplemente trató de preservar la noción de que, como soberano autodeterminado, Dios no está sujeto a los afectos emocionales que sus criaturas le arrancan *involuntaria* o *inesperadamente*. [12](#) Como veremos más adelante, esta dimensión de la autodeterminación de Dios casi siempre fue sostenida en tándem con una afirmación de la experiencia emocional significativa de Dios por los principales defensores del modelo clásico de la impasibilidad.

Jl Packer expresa claramente este sentimiento clásico acerca de Dios cuando afirma que la impasibilidad es

no impasibilidad, despreocupación y desapego impersonal ante la creación; no insensibilidad e indiferencia ante las angustias de un mundo caído; no incapacidad o falta de voluntad para empatizar con el dolor y la pena humanos; sino simplemente que las experiencias de Dios no le llegan como nos llegan las nuestras, porque las suyas son conocidas de antemano, queridas y elegidas por él, y no son sorpresas involuntarias que le son impuestas desde afuera, aparte de su propia decisión, en la forma en que las nuestras lo son regularmente. [13](#)

Si nos adentramos en una investigación histórica más completa, estas afirmaciones pueden considerarse una especie de definición provisional de la visión clásica de la impasibilidad divina.

### ***Impasibilidad, patripasianismo y teopasquitismo***

Dicho todo esto, también es necesario distinguir la impasibilidad de dos términos teológicos relacionados que formaban parte del panorama de la doctrina de la

iglesia primitiva: el patripasianismo y el teopasquitismo. *El patripasianismo* es otro nombre para la herejía trinitaria del monarquismo modalista o sabelianismo. <sup>14</sup> En el debate contemporáneo, a veces se acusa a los teólogos pasibilistas de defender el patripasianismo. <sup>15</sup> Sin embargo, en realidad se trata de una acusación imprecisa, porque pasa por alto una distinción matizada entre pasibilidad y patripasianismo. Podríamos decirlo de esta manera: es posible —como ocurre con la mayoría de los principales pasibilistas contemporáneos— negar el patripasianismo y aún así afirmar la pasibilidad. Es decir, ambos conceptos abordan el sufrimiento de Dios, pero lo hacen de diferentes maneras. El patripasianismo afirma que el Padre sufre en la cruz debido a una comprensión modalista. La mayoría de los pasibilistas contemporáneos, por otra parte, permiten la distinción trinitaria de personas y, sin embargo, sostienen que el Padre también sufrió en la cruz, aunque de manera distintiva. <sup>16</sup> Al buscar la máxima precisión, entonces, debemos reconocer esta importante distinción entre pasibilidad y patripasianismo y no equiparar estrictamente a ambos.

*El teopasquismo* se centra más propiamente en la cuestión cristológica. En sus inicios, la fórmula teopasquita fue defendida a veces por los monofisitas, y como tal fue condenada en varias ocasiones. Sin embargo, en el año 553, en el Segundo Concilio de Constantinopla, la fórmula fue aprobada. Probablemente ya no esté vinculada con el monofisismo, el décimo anatema del concilio dice: «Si alguno no confiesa que nuestro Señor Jesucristo, que fue *crucificado*, en el <sup>17</sup> [En esta formulación madura, entonces, todo lo que se afirmó explícitamente](#) fue el hecho de que el *Cristo* encarnado sufrió en la carne. La fórmula no ofreció una afirmación específica acerca de cómo o si la naturaleza divina de Cristo estaba implicada en la experiencia de los sufrimientos encarnados de Jesús. <sup>18</sup> Una vez más, parece que *el teopasquitismo* —como *el patripasianismo*— es suficientemente distinto de *la pasibilidad* como para que, en aras de la claridad, debamos tratar de evitar usos superpuestos.

### ***La pasibilidad en el pensamiento cristiano moderno***

En contraste con sus homólogos antiguos, cuando los teólogos contemporáneos afirman que Dios es pasible, parece que la mayoría de las veces pretenden afirmar que Dios sufre, y suelen entender este sufrimiento en un sentido predominantemente psicológico, en la medida en que mantienen una creencia en la incorporeidad de Dios. <sup>19</sup> Como ha observado Thomas Weinandy con respecto al medio contemporáneo, “la cuestión de la pasibilidad de Dios se centró principalmente y, a veces casi exclusivamente, en la cuestión de si Dios podía sufrir. El catalizador para afirmar la pasibilidad de Dios, que todavía está intensamente operativo, es el sufrimiento humano... Sucintamente”, han concluido los pasibilistas, “Dios es pasible porque Dios debe sufrir”. <sup>20</sup> Así, se nos recuerda nuevamente que no sólo los pasibilistas y los impasibilistas extraen conclusiones diferentes sobre la naturaleza de la emoción divina, sino que también a menudo operan con diferentes definiciones desde el principio.

### ***La impasibilidad y el vocabulario de la “emoción”***

Otro aspecto que añade complejidad a este desafiante tema es el hecho de que, si bien, en términos populares, hay una gran superposición conceptual en el vocabulario contemporáneo de la “emoción”, hay, no obstante, un lugar para la precisión técnica y los matices cuando se utiliza dicho vocabulario en ciertos campos de especialización. Por lo tanto, reconozco desde el principio que, si bien me interesa, por ejemplo, lo que la psicología y la filosofía modernas tienen que decir sobre la definición de varios términos del vocabulario de la emoción, no escribo sobre este tema como especialista en la psicología o la filosofía de la emoción. En general, por lo tanto, a lo largo de este estudio, pretendo hacer uso de los términos principales del vocabulario de la emoción (por ejemplo, emoción, pasión, afecto, sentimientos) con un grado de intercambiabilidad similar al del profano. <sup>21</sup> Sin embargo, habrá excepciones en las que, por algún propósito histórico o teológico particular, distinga entre estos términos con más especificidad y precisión. Esas excepciones a mi práctica más normal quedarán claras en el contexto.

### Impasible y apasionado

En cuanto a mi propia formulación, mi enfoque central está en el dominio de la teología propiamente dicha, aunque no descuido vincular esta formulación con el componente encarnacional, vitalmente entrelazado, del debate sobre la impasibilidad divina. Con respecto a la teología propiamente dicha, mi tesis principal es que, cuando se entiende adecuadamente, una lectura holística de la Escritura misma obliga a la conclusión de que los sentidos adecuados tanto de impasibilidad *como* de apasionamiento son ciertos en relación con Dios. <sup>22</sup> Para ampliar un poco más, considero que Dios es *impasible* en el sentido de que no puede ser manipulado, abrumado o sorprendido para que interactúe emocionalmente con alguien que no desea tener o que no permite que suceda. Pero esto no es en absoluto lo mismo que decir que Dios está desprovisto de emoción, ni es el equivalente a decir que no se ve afectado por sus criaturas. Por el contrario, Dios es *apasionado* (es decir, *perfectamente* vibrante en sus afectos), y puede ser afectado por sus criaturas, pero como Dios, lo es de maneras que concuerdan, en lugar de entrar en conflicto, con su voluntad de ser afectado por aquellos a quienes, en amor, ha creado. El desarrollo de esta tesis requerirá un examen integrado de las dimensiones metodológicas, hermenéuticas y teológicas superpuestas invocadas por el esfuerzo de proporcionar una lectura holística de las Escrituras en lo que respecta a este tema.

Por supuesto, no debería sorprendernos la dualidad requerida bíblicamente aquí, ya que muchos participantes en esta discusión reconocen inmediatamente que, en vista tanto de la distinción Creador/criatura como del estado humano como *imagen Dei*, debe haber tanto similitud como disimilitud en cómo la misma terminología emocional se aplica a Dios y a los hombres. En consecuencia, uno de los componentes metodológicos subyacentes de esta propuesta es la guía interpretativa de lo que a veces se conoce como método teológico reformado. <sup>23</sup> Este método de interpretación, que, según sostengo, nos llega en última instancia desde el marco de la Escritura, nos ayuda a navegar por el equilibrio analógico entre la pasión divina y humana a medida que



examinamos textos bíblicos relevantes. Además, exponer esta dualidad teológicamente requerirá que desarrollemos este modelo de impasibilidad a la luz de las ideas que nos llegan de otras estructuras teológicas más amplias en la doctrina de Dios (por ejemplo, la trascendencia y la inmanencia), así como de los atributos acompañantes (por ejemplo, la omnisciencia, la inmutabilidad y el amor divino).

En cuanto a las implicaciones cristológicas de mi tesis, sostengo —contra las intuiciones pasibilistas— que la encarnación y la expiación no anulan los compromisos clave de la impasibilidad divina. Más bien, la encarnación nos proporciona el ejemplo supremo de la doble afirmación bíblica de la autosuficiencia divina y la condescendencia misericordiosa (p. ej., Fil. 2:5-8). En consecuencia, vemos que la segunda persona de la Trinidad tuvo que encarnarse para superar la impasibilidad divina *natural* (es decir, la impasibilidad de la *naturaleza divina*) y, de ese modo, cumplir la meta redentoramente necesaria de experimentar *humanamente* el sufrimiento y la muerte en nombre de los pecadores. Este relato de la encarnación y la expiación es importante, porque nos recuerda que el propósito de la misión encarnacional del Hijo era salvar a los pecadores y no manifestar el sufrimiento eterno de Dios, como algunos han argumentado.

---

<sup>1</sup> Jürgen Moltmann, *El Crucificado Dios*, trad. R. A. Wilson y John Bowden (Nueva York: Harper & Row, 1974; reedición, Minneapolis: Fortress, 1993), 273-74. Moltmann añade a la cita el siguiente comentario: “Cualquier otra respuesta sería una blasfemia. No puede haber otra respuesta cristiana a la cuestión de este tormento. Hablar aquí de un Dios que no pudiera sufrir haría de Dios un demonio. Hablar aquí de un Dios absoluto haría de Dios una nada aniquiladora. Hablar aquí de un Dios indiferente condenaría a los hombres a la indiferencia”. *Ibíd.*, 274.

<sup>2</sup> Hay que observar algunas inconsistencias factuales interesantes sobre el uso que hace Moltmann de esta cita. En primer lugar, según Marcel Sarot: “Mientras sugiere que cita a Wiesel, Moltmann da un resumen en sus propias palabras de la historia de Wiesel. Además, Moltmann sugiere que el evento que se relata ocurrió en Auschwitz, cuando en realidad ocurrió en Buna. Mucho peor, sin embargo, es el hecho de que Moltmann sugiera que Wiesel en la historia del joven en la horca relata una experiencia religiosa del Dios sufriente... Moltmann presenta a Wiesel como una víctima de Auschwitz que fue consolada por la conciencia de que Dios estaba presente sufriente en Auschwitz... Esta es una burda caricatura del relato de Wiesel en *La noche*, que pierde toda probabilidad como interpretación de lo que Wiesel quiso decir tan pronto como uno lee no sólo el resumen de Moltmann de esta historia, sino el libro entero”. Después de varias citas extensas de Wiesel que indican claramente su propia rebelión contra Dios (no su consuelo en Dios), Sarot concluye: “En Buna Wiesel no se sintió reconfortado por la presencia de un Dios sufriente; en Buna Wiesel se rebeló contra Dios porque ya no podía creer en Su justicia. Para Wiesel, no fue Dios quien murió en la horca... sino su fe en Dios”. Marcel Sarot, “Auschwitz, la moral y el sufrimiento de Dios”, *Modern Theology* 7 (1991): 137, 138. Estos hallazgos, por supuesto, nos llevan a cuestionar la validez del uso que hace Moltmann de la historia, y sin embargo es precisamente su uso de la historia lo que interesa a este estudio. En la nota 5 del mismo artículo, por ejemplo, Sarot señala que, en el momento de su artículo, más de treinta volúmenes hacían referencia a la historia de Wiesel, muchos de los cuales simplemente citan el resumen de Moltmann (con ubicaciones incorrectas y todo).

<sup>3</sup> Ronald Goetz, “El sufrimiento de Dios: el surgimiento de una nueva ortodoxia”, *The cristiano Siglo* 103

(1986): 385–89.

[Con pequeñas excepciones](#), el estudio histórico que sigue demostrará la falsedad general de la afirmación que equipara la visión clásica de la impassibilidad divina con la indiferencia divina.

[5](#) Hastings Rashdall, *El Idea de Expiación en cristiano Teología* (Londres: Macmillan, 1925), 452.

[6](#) T. Vincent Tymms, *El cristiano Idea de Expiación* (Nueva York: Macmillan, 1904), 312. Véase también Clark H. Pinnock, “Teología sistemática”, en *La Franqueza de Dios : Un Bíblico Desafío a el Tradicional Comprensión de Dios* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), 103.

[7](#) Es cierto que no todos los pasibilistas suscriben todos estos argumentos, y algunos invocan otros. En el capítulo 5 intentaremos ofrecer una explicación más detallada de la argumentación pasibilista.

[8](#) Por supuesto, los impassibilistas también han ofrecido argumentos positivos, por ejemplo, el argumento de la aseidad y el argumento de la inmutabilidad. En los capítulos 3 y 4 se realizará una investigación más detallada de la historia del pensamiento impassibilista.

[9](#) Debo confesar que este hallazgo me sorprendió un poco al principio. Como para muchos otros, mi primer contacto con los debates sobre la impassibilidad divina se produjo desde la perspectiva de los numerosos críticos modernos de la doctrina. Naturalmente, por tanto, al principio desconfié de la doctrina patrística de la impassibilidad divina. No fue hasta que leí a los propios Padres que me di cuenta de lo marcadamente diferentes que parecían ser sus puntos de vista en comparación con las interpretaciones que de ellos hacían sus críticos modernos.

[10](#) Marc Steen, “El tema del Dios 'sufriente': una exploración”, en *Dios y Humano Sufrimiento*, ed. Jan Lambrecht y Raymond F. Collins (Lovaina, Bélgica: Peeters, 1990), 86–87.

[11](#) Dada esta situación, entonces, debe juzgarse como un procedimiento inaceptable tratar de establecer, por ejemplo, la visión patrística de la impassibilidad divina simplemente sobre la base de la apelación a argumentos etimológicos pertenecientes al mundo del pensamiento helenístico. Paul L. Gavrilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios : El Dialéctica de Patrístico Pensamiento* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 2.

[12](#) Véase, por ejemplo, GL Prestige, *Dios en Patrístico Thought* (Londres: SPCK, 1952), 6–7. Además, la adhesión clásica a la impassibilidad divina no fue descartada en el caso de la encarnación. Sin embargo, los teólogos clásicos tampoco descartaron a la ligera los sufrimientos de Cristo encarnado. Cómo y por qué estos pensadores consideraron importante afirmar tanto la impassibilidad divina como la plena realidad de los sufrimientos de Cristo encarnado serán considerados en los capítulos 3 y 4.

[13](#) JI Packer, “El teísmo para nuestro tiempo”, en *Dios OMS Es Rico en Mercy*, ed. Peter T. O'Brien y David G. Peterson (Grand Rapids: Baker, 1986), 17. Véase también su declaración de que la impassibilidad “significa, no que Dios es impassible e insensible (un malentendido frecuente), sino que ningún ser creado puede infligirle dolor, sufrimiento y angustia por su propia voluntad. En la medida en que Dios entra en el sufrimiento y el dolor (lo que los muchos antropatismos de las Escrituras, más el hecho de la cruz, muestran que lo hace), es por su propia decisión deliberada; nunca es la víctima desventurada de sus criaturas. La corriente principal cristiana ha interpretado la impassibilidad como que significa no que Dios es ajeno al gozo y al deleite, sino más bien que su gozo es permanente, no empañado por ningún dolor involuntario”. J. I. Packer, “God”, en *New Diccionario de Teología*, ed. Sinclair Ferguson, David F. Wright y J. I. Packer (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 277. Para otra declaración valiosa de Packer, véase *Knowing Dios*, edición del 20º aniversario. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993), 121.

[14](#) JND Kelly, *temprano cristiano Doctrinas*, ed. rev. (San Francisco: Harper Collins, 1978), 119–23.

[15](#) Si bien reconoce que solo uno de los seis aceptaría la etiqueta de patripasianista, Warren McWilliams concluye que Jürgen Moltmann, James Cone, Geddes MacGregor, Kazoh Kitamori, Daniel Day Williams y Jung Young Lee podrían ser llamados, “sin demasiada distorsión, los nuevos patripasianistas”. *Pasión de Dios : Divino Sufrimiento en Contemporáneo protestante Teología* (Macon, GA: Mercer University Press,

1985), 21.

[16](#) Encontramos negaciones explícitas del patripasianismo, por ejemplo, en los escritos de estos notables pasibilistas: Jürgen Moltmann, *The Crucificado Dios*, 243; Jung Young Lee, *Dios Sufre para EE.UU Sistemático Consulta en a Concepto de Divino Pasibilidad* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1974), 74; y Kazoh Kitamori, *Teología de el Dolor de Dios*, 5ª ed. (Richmond, VA: John Knox, 1965), 15.

[17](#) *El Anatemas de el Segundo Concejo de Constantinopla*, en *Credos de el Iglesias*, ed. John H. Leith, 3ª ed. (Louisville: John Knox, 1982), 50, énfasis mío.

[18](#) Alister McGrath comenta: “La fórmula puede interpretarse en un sentido perfectamente ortodoxo... Sin embargo, se consideró que podía inducir a error y generar confusión... y la fórmula gradualmente cayó en desuso”. Alister E. McGrath, *Christian Teología : Una Introducción*, 3ª ed. (Malden, MA: Blackwell, 2001), 278.

[19](#) Sin embargo, no todos los pasibilistas han mantenido una afirmación de la incorporeidad divina. Véase, por ejemplo, Marcel Sarot, *Dios, pasibilidad. y Corporalidad* (Kampen: Kok Pharos, 1992).

[20](#) Thomas G. Weinandy, *¿Qué es? Dios ¿Sufrir?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 2.

[21](#) Es en este sentido no técnico, por ejemplo, que utilizo el término *apasionado* en el título de este libro. James Beck y Bruce Demarest señalan la superposición semántica, en la comprensión contemporánea, de términos ingleses como “afectos, pasiones, apetitos, temperamento y sentimientos” y la capacidad de “paraguas” de al menos estos tres términos: *sentimiento*, *afecto* y *emoción*. James R. Beck y Bruce Demarest, *The Humano Persona en Teología y Psicología : A Bíblico Antropología para el Veintiuno Century* (Grand Rapids: Kregel, 2005), 284. Por el contrario, en el discurso más técnico sobre la emoción anterior a mediados del siglo XIX, los términos *pasión* y *afecto*, por ejemplo, eran muy distintivos. Thomas Dixon, “Teología, antiteología y ateología: de las pasiones cristianas a las emociones seculares”, *Modern Theology* 15 (1999): 302. También es interesante destacar el argumento histórico, propuesto por Dixon, de que el cambio de “pasiones y afectos” a “emociones” representa una clara secularización de la comprensión dominante de la emoción. La forma completa de ese argumento se puede encontrar en Thomas Dixon, *From Pasiones a Emociones : Las Creación de a Secular Psicológico Categoría* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[22](#) Vale la pena repetir que, para mí, ese compromiso se sitúa en una continuidad consciente con la idea fundamental del modelo clásico dominante de la impasibilidad divina. Por mucho que la literatura contemporánea intente retratar el modelo clásico como inerte y estático, la yuxtaposición de impasibilidad y pasión proviene, como veremos, del modelo clásico dominante, y no a pesar de él.

[23](#) Ampliaré este enfoque metodológico cuando exponga mi propia propuesta. Un resumen breve pero útil de este enfoque se puede encontrar en Michael S. Horton, “Hellenistic or Hebrew? Open Theism and Reformed Theological Method”, en *Beyond el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo*, ed. John Piper, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth (Wheaton, IL: Crossway, 2003), 204-12.

PARTE **1**



LA DOCTRINA  
DE LA DIVINA IMPASIBILIDAD  
EN CONTEXTO HISTÓRICO

## 2

### Contextualizando el pensamiento patrístico sobre la impassibilidad divina

#### *La hipótesis de la helenización*

Los próximos capítulos de este libro se dedicarán a un estudio de la historia doctrinal de la impassibilidad divina. Al comienzo de este estudio, conviene repetir que este proyecto no pretende ser fundamentalmente una teología histórica exhaustiva de la impassibilidad divina. Más bien, el objetivo simple de este estudio es establecer los principales contornos doctrinales de la impassibilidad divina y, de ese modo, extraer ideas del contexto histórico para mi propia formulación doctrinal. <sup>1</sup>

Dicho esto, sin embargo, la importancia y complejidad de los asuntos históricos debería ser suficientemente evidente a partir de la inclusión de estos capítulos históricos. En muchos aspectos, la discusión histórica ayuda a poner de manifiesto los principales problemas al plantearnos preguntas clave como las siguientes: ¿Qué pretendía afirmar la corriente dominante de la tradición clásica en su apoyo a la impassibilidad divina? Por el contrario, ¿por qué el énfasis dominante en la teología moderna ha sido tan fuerte en rechazar lo que antes era tan ampliamente aceptado? Y, finalmente, ¿cuáles fueron las influencias filosóficas que afectaron a estos dos grupos y en qué grado estas influencias ejercieron control sobre sus respectivas conclusiones doctrinales? Estas preguntas, y otras similares, sólo pueden responderse examinando los contextos históricos en los que se desarrolló, promovió y finalmente rechazó la doctrina de la impassibilidad divina.

Entre estos capítulos históricos, el lector notará que he dedicado dos capítulos a analizar las reflexiones patrísticas sobre la impassibilidad divina. La razón de esta decisión es doble. En primer lugar, el pensamiento patrístico sobre este tema representa el período más fundacional en la historia de la Iglesia para establecer el marco de este atributo divino. En segundo lugar, es la visión patrística dominante sobre la impassibilidad divina la que hoy es muy discutida y en muchos casos rechazada.

A medida que se desarrolla nuestro estudio del pensamiento patrístico, el capítulo 3 (el próximo capítulo) constituirá el “estudio propiamente dicho” de los teólogos prominentes de la iglesia primitiva sobre la impassibilidad divina. El propósito del presente capítulo, entonces, es abordar una crítica moderna muy específica de la perspectiva dominante de la iglesia primitiva sobre la impassibilidad divina, y así contextualizar el análisis formal del pensamiento patrístico sobre la doctrina en el próximo capítulo. La crítica específica que se analiza aquí en el capítulo 2 es la acusación popular de muchos eruditos modernos de que los teólogos de la iglesia primitiva eran cautivos de la filosofía griega en sus formulaciones doctrinales. En lo que respecta a la impassibilidad divina, los pasibilistas modernos afirman que las presuposiciones filosóficas griegas llevaron a la corrupción de la asombrosa evidencia bíblica de la pasión

divina. Si la evidencia sostiene esta objeción, sería un golpe devastador para la visión clásica. En consecuencia, evaluar la fuerza y la precisión de esta afirmación será el objetivo central de este capítulo.

## La hipótesis de la helenización explicada

Para reiterar brevemente, lo que aquí llamamos la “hipótesis de la helenización” es la afirmación moderna de larga data de que la teología patrística fue abrumada por las influencias extrabíblicas de la filosofía helenística. <sup>2</sup> En forma general, Adolf von Harnack le dio a esta teoría una de sus primeras y más famosas voces cuando dijo, en el primer volumen de su gigantesca *Historia de Dogma*, “El dogma en su concepción y desarrollo es una obra del espíritu griego sobre la base del Evangelio”. <sup>3</sup> En una aplicación más centrada en la doctrina de la impassibilidad divina, la crítica rigurosa de T. E. Pollard es representativa de esta alegación.

Entre las muchas ideas filosóficas griegas importadas a la teología cristiana, y antes a la teología judía alejandrina, está la idea del Dios *impasible* ( ἀπαθής Θεός ), y esta idea nos proporciona una ilustración particularmente llamativa del daño que causa la asunción de presuposiciones filosóficas ajenas cuando se aplican a la teología cristiana. Tan ajena es la idea, tan ajena es al pensamiento hebreo-cristiano, que convierte en un sinsentido la revelación de Dios en el Antiguo Testamento, hace que la Encarnación no sea una Encarnación real y reduce los sufrimientos y la muerte de Cristo a una obra puramente humana. <sup>4</sup>

Según la teoría de la helenización, entonces, el axioma griego de impassibilidad fue absorbido acríticamente por los padres de la iglesia. <sup>5</sup> En consecuencia, según el argumento, la concepción clásica de Dios debe ser juzgada inadecuada porque se inclina ante alguna forma de suposiciones filosóficas platónicas o estoicas (por ejemplo, la noción de que las emociones no son aptas para la deidad) <sup>6</sup> en lugar de la vivaz representación de Dios en las Escrituras. <sup>7</sup> Detrás de este juicio se encuentra la suposición común de una vasta dicotomía entre el pensamiento griego y hebreo. <sup>8</sup> En la medida en que se refiere a las nociones de deidad, los teóricos de la helenización sostienen que las visiones hebreas de la deidad son religiosas, personales, concretas y dinámicas, mientras que los conceptos griegos son metafísicos, impersonales, abstractos y estáticos. <sup>9</sup>

Se dice que esta sucumbencia, por parte de los Padres, a principios metafísicos no bíblicos tiene al menos tres efectos nocivos para el teísmo clásico. En primer lugar, hace que Dios no sea relacional. Según Clark Pinnock y Robert Brow, por ejemplo, “la dificultad del teísmo clásico, tan influido por el helenismo, es que hace que Dios sea impassible e incapaz de relacionarse”. <sup>10</sup> En lo que respecta a los pasibilistas modernos, esta falta de reciprocidad relacional está en desacuerdo con el amor como característica esencial de la naturaleza de Dios. <sup>11</sup> Es en este sentido que Richard Bauckham ha sostenido que el “déspota benévolo e impassible” del teísmo clásico “ha tendido a dar paso a imágenes extraídas de relaciones humanas más íntimas en las que un amor que no se ve

afectado por el amado parece indigno de ser llamado amor, incluso si ese término se aplica analógicamente a Dios”. <sup>12</sup> En segundo lugar, se acusa al teísmo clásico de suprimir todo el lenguaje bíblico de la pasión divina en conformidad con el axioma de la apatía al descartar el lenguaje antropopático de las Escrituras como meramente simbólico. <sup>13</sup> Finalmente, se dice que la absorción de conceptos helenísticos se produce a expensas de la coherencia intelectual, lo que ha dado lugar a paradojas tontas sobre el sufrimiento del Dios impassible. <sup>14</sup> Jürgen Moltmann ha dado voz clásica a esta crítica particular.

La teología cristiana adquirió las formas de pensamiento de la filosofía griega en el mundo helenístico, y desde entonces la mayoría de los teólogos han mantenido simultáneamente la pasión de Cristo, el Hijo de Dios, y la incapacidad esencial de la deidad para sufrir, aunque fuera al precio de tener que hablar paradójicamente de “los sufrimientos de Dios que no puede sufrir”. Pero al hacer esto simplemente han sumado el axioma de la “apatía” de la filosofía griega y las afirmaciones centrales del evangelio. La contradicción permanece, y sigue siendo insatisfactoria.

<sup>15</sup>

En la actualidad, la acusación de helenización no es una acusación insignificante. Si es verdad que la mayor parte de la teología patrística se vio comprometida por la influencia de supuestos filosóficos griegos antibíblicos, entonces el teísmo clásico está plagado de errores, y la doctrina de la impassibilidad divina no es la menos importante de ellos. Sin embargo, en este punto queda por ver cómo los Padres hicieron uso de los conceptos filosóficos. ¿El uso de la terminología filosófica prevaleció sobre la autoridad bíblica y causó estragos en la teología patrística, o hubo algún otro motivo operativo en el uso de estos términos? Ahora nos ocuparemos de esta misma investigación, primero examinando las principales formas de filosofía helenística que habrían sido influyentes durante el período de la iglesia primitiva y, segundo, ofreciendo una respuesta inicial a la tesis de la helenización a nivel general. Después de ese análisis, la validez de la crítica específica de la impassibilidad como doctrina helenizada se pondrá a prueba en el capítulo 3 frente a las opiniones autodeclaradas de los Padres sobre la impassibilidad divina.

### **Una breve discusión sobre la filosofía helenística**

En sentido estricto, la era helenística comenzó con la muerte de Alejandro Magno en el 323 a. C. y terminó con la anexión del último gran imperio helenístico en el 30 a. C. <sup>16</sup> Sin embargo, en términos más generales, la cultura helenística se extendió también al Imperio romano. <sup>17</sup> Es en este sentido más genérico que el término *helenización* se utiliza con más frecuencia en este debate. Dentro de este amplio espectro de la filosofía helenística, tres candidatos específicos reciben una atención pronunciada como los precursores más plausibles de la doctrina cristiana de la impassibilidad: a saber, el estoicismo, el platonismo medio y el neoplatonismo. <sup>18</sup> A continuación, esbozaré brevemente las características de estas escuelas de pensamiento que son más relevantes para el presente estudio. <sup>19</sup>



## Estoicismo

Tomando primero el estoicismo, observamos que, para los propósitos de esta discusión, el rasgo más importante del pensamiento estoico fue su evaluación de la *pathē* o emociones. <sup>20</sup> En general, los estoicos sostenían que las *pathē* eran “movimientos voluntarios, pero irracionales de la razón”. <sup>21</sup> En otras palabras, los estoicos sostenían que todas las emociones son juicios (o más acertadamente, juicios erróneos) de la razón. <sup>22</sup> Esta conclusión estaba vinculada a otras características distintivas de los estoicos de la siguiente manera: (1) Los estoicos eran materialistas y panteístas. <sup>23</sup> (2) Según su cosmología, la *archē* del universo era el fuego, que a su vez equiparaban con la razón cósmica. <sup>24</sup> (3) Este principio racional impersonal, completamente inmanente, otorgó “*logoi seminales*” a toda la naturaleza. Estas semillas racionales entonces constituyeron la chispa de lo divino que conocemos como razón humana. <sup>25</sup> (4) Los estoicos enfatizaban el vivir conforme a la naturaleza, lo que en su caso significaba claramente vivir racionalmente, es decir, de acuerdo con el principio de la razón cósmica. <sup>26</sup> (5) Para los estoicos, entonces, vivir racionalmente es virtud, y es lo único que verdaderamente puede decirse que es bueno. <sup>27</sup> (6) Por el contrario, lo único que es verdaderamente malo según la mentalidad estoica es el vicio, o vivir en contra de esta naturaleza racional. (7) Todo esto llevó a los estoicos a la conclusión de que las emociones son juicios irracionales, en el sentido de que “en última instancia implican una evaluación errónea de las cosas, la suposición de que algo es bueno o malo, cuando en realidad no es ni lo uno ni lo otro”. <sup>28</sup> (8) En consecuencia, no es suficiente simplemente moderar las emociones (es decir, los juicios irracionales). Lo que se necesita para lograr el ideal estoico es la erradicación completa de las emociones. <sup>29</sup> Una vez que se entiende este contexto de la visión estoica de las emociones como juicios erróneos, no es difícil ver cómo, en términos estoicos, es una conclusión perfectamente natural y deseable luchar por la eliminación de tales errores racionales. <sup>30</sup>

Dicho todo esto, debo destacar que la doctrina estoica de la *apatheia* fue concebida como un ideal hacia el cual los humanos debían esforzarse. Este es un punto crítico en la explicación del estoicismo, porque algunos han sido tentados a inferir una doctrina estoica de la *apatheia divina* a partir del énfasis estoico en el ideal humano. <sup>31</sup> Pero además de la falta de apoyo para esta inferencia en la literatura estoica existente, Paul Gavrilyuk nos ha advertido sabiamente que “el concepto de *apatheia divina* tendría poco sentido, si es que tenía alguno” en el marco del pensamiento estoico, porque los estoicos hablaban principalmente de una deidad impersonal. Por lo tanto, como explica Gavrilyuk, para “los propios estoicos la cuestión de si esta deidad impersonal tenía emociones o no sería en gran medida irrelevante”. <sup>32</sup> Finalmente, en su crítica de la mitología popular, los estoicos alegorizaron las deidades mitológicas como poderes providenciales impersonales. Al hacerlo, han recibido críticas por ser antiantropomórficos. Sin embargo, como señala Amuluche Gregory Nnamani, esta respuesta a la mitología popular no nació tanto de tendencias antiantropomórficas como de un reproche —común en los círculos filosóficos— a la inmoralidad desenfrenada de



las deidades paganas. [33](#)

### **Platonismo medio**

Pasando ahora a considerar el platonismo medio (80 a. C.-250 d. C.), comenzamos señalando que la designación “medio” se aplica a esta versión del pensamiento platónico debido a su supuesta menor importancia, así como a su condición de transición entre el platonismo de la Antigua Academia y el desarrollo del neoplatonismo en el pensamiento de Plotino. [34](#) Como escuela de pensamiento identificable, el platonismo medio comenzó alrededor del año 80 a. C., afirmando ser un renacimiento del platonismo, al tiempo que afirmaba un “acuerdo sustancial” con el pensamiento aristotélico y estoico. [35](#) Sin embargo, a pesar de toda su diversidad filosófica y su naturaleza transicional, el platonismo medio es el sistema filosófico que con mayor probabilidad influyó en los primeros padres de la iglesia. [36](#)

Una investigación detallada de los individuos distinguidos de este movimiento queda fuera del alcance del presente estudio. [37](#) Para los propósitos actuales, bastará con resumir algunas de las características distintivas del movimiento en su conjunto y luego examinar un poco más de cerca el pensamiento del individuo a través del cual el platonismo medio tendría su mayor impacto en la tradición cristiana primitiva. En general, entonces, las principales contribuciones de la filosofía platónica media pertenecen al ámbito religioso/teológico y se resumen muy bien en dos citas de A. H. Armstrong. [38](#) Su primer pasaje describe la metafísica y la cosmología predominantes de los platónicos medios.

Si... tuviéramos que dar una imagen generalizada de la realidad tal como la veían los platónicos medios, sería algo así como esto: a la cabeza de la jerarquía se encuentra una Mente Suprema o Dios, inefablemente remota y exaltada, que combina el Motor Inmóvil de Aristóteles con la Forma del Bien de Platón. [39](#) Luego vienen los seres intermediarios -la Segunda Mente, [40](#) los dioses menores, las estrellas, los demonios- que gobiernan y ordenan, y algunos de ellos habitan el universo visible que es en sí mismo, como en el “Timeo”, un ser vivo animado por un Alma del Mundo. [41](#)

Posteriormente, Armstrong describe la práctica religiosa común del platonismo medio.

La religión de un platónico medio consistía en una devoción intelectual remota al Supremo remoto, cuya visión esperaba alcanzar en la próxima vida y quizás durante unos pocos momentos raros en ésta, combinada con una vigorosa práctica de la piedad pagana normal hacia los dioses inferiores, los dioses estelares y las otras deidades de la mitología y el culto público, que administraban los asuntos del universo visible y con quienes en esta vida estamos más estrechamente conectados. [42](#)

Ahora nos toca preguntar cómo llegó el pensamiento platónico medio a ejercer influencia sobre los primeros pensadores cristianos. La respuesta es que

esta influencia llegó a la comunidad cristiana primitiva —especialmente a apologistas alejandrinos como Orígenes y Clemente— principalmente a través de los trabajos de Filón <sup>43</sup>(ca. 20 a. C.-40 d. C.), un judío alejandrino y filósofo helenístico. <sup>44</sup>Su famosa especulación metafísica sobre la naturaleza divina intentó sintetizar el pensamiento helenístico con las Escrituras hebreas. Sin embargo, algunos han llegado a la conclusión de que al hacerlo subordinó el vivaz retrato de Dios del Antiguo Testamento a la filosofía pagana y, de ese modo, se convirtió en un instrumento para arrastrar a muchos de los padres de la iglesia a errores similares. <sup>45</sup>Sin embargo, antes de ofrecer una evaluación de esta crítica, necesitamos esbozar los lineamientos del sistema de pensamiento de Filón, especialmente en lo que respecta a la cuestión de la impassibilidad divina.

En términos generales, las características relevantes del pensamiento de Filón pueden resumirse de la siguiente manera: en primer lugar, Filón es famoso por su interpretación alegórica del Pentateuco, el método por el cual intentó armonizar el Antiguo Testamento con la filosofía griega. <sup>46</sup>En segundo lugar, la concepción de Dios de Filón resultó de combinar el Dios personal del judaísmo con la Mónada incognoscible <sup>47</sup>de la ontología griega. <sup>48</sup>Esta formulación produjo un Dios que, por un lado, es personal y activo pero, por el otro, se caracteriza por una trascendencia tan exaltada que su creación y gobierno no se ejercen directamente sino solo a través de poderes intermediarios. <sup>49</sup>Además de esta jerarquía del ser, la concepción teísta de Filón también requería una distinción rígida entre la existencia de Dios y su esencia. En consecuencia, Filón sostuvo que, si bien la existencia de Dios es discernible a través de la creación, su esencia es completamente incognoscible, lo que requiere su anonimato esencial. Como concesión a la debilidad humana, Filón creía que Dios se revelaba a los patriarcas mediante los títulos relacionales (no nombres propios) *theos* y *kyrios*. <sup>50</sup>

Centrando nuestra atención más concretamente en el pensamiento de Filón sobre la impassibilidad divina, comenzamos señalando que, de todos los escritores antiguos existentes, Filón fue el primero en escribir una evaluación de la inmutabilidad divina con la extensión de un tratado : *Dios inmutabilis* <sup>51</sup>En segundo lugar, Filón expresó críticas bien conocidas del lenguaje antropomórfico de Dios en las Escrituras. <sup>52</sup>Cuando las Escrituras describen a Dios como “arrepentido” o fluctuante emocionalmente, Filón sugiere que simplemente se estaban acomodando a la debilidad humana con fines pedagógicos. <sup>53</sup>En tercer lugar, Filón afirma claramente la inmutabilidad e impassibilidad de Dios. Sin embargo, la pregunta ante nosotros es, ¿cómo entiende Filón estos conceptos? ¿Es culpable de aferrarse a una inmovilidad metafísica y una impassibilidad absoluta, o su filosofía está más atemperada por su teología?

En el caso de la inmutabilidad, reflexiona sobre Génesis 6:5-7 y comenta:

Tal vez algunos de los investigadores negligentes supongan que el Legislador está insinuando que el Creador se arrepintió [ μετέγνων ] de la creación de los hombres cuando vio su impiedad, y que esta fue la razón por la que quiso destruir a toda la raza. Los que piensan así pueden estar seguros de que hacen que los pecados de estos hombres de la antigüedad parezcan leves y triviales debido

a la inmensidad de su propia impiedad. Pues ¿qué mayor impiedad podría haber que suponer que el Inmutable cambia [ τὸν ἄτρεπτον τρέπεσθαι ]? [54](#)

Unos párrafos más adelante, Filón pregunta retóricamente si alguien puede dudar de que “Él, el Bendito Imperecedero, . . . no conoce cambio de voluntad ( γνώμης μεταβολῇ ), sino que siempre se aferra a lo que se propuso desde el principio sin ninguna alteración”. [55](#)

Filón contrasta inmediatamente estos comentarios con dos ejemplos de mutabilidad humana, en los que indica los tipos de cambios que niega en Dios. En la primera ilustración, Filón señala que, mientras que nosotros los humanos podemos ser volubles con nuestras amistades, Dios es inquebrantable en su fidelidad. [56](#) En segundo lugar, Filón utiliza el ejemplo de los humanos que capitulan, a veces, ante la presión de los compañeros, mientras que Dios no es tan caprichoso con respecto a sus juicios, ya que su conocimiento previo es exhaustivo. [57](#) La conclusión de Joseph Hallman a partir de estos ejemplos es instructiva.

Los dos ejemplos de Filón expresan la visión religiosa que fundamenta su concepción de la inmutabilidad divina. Ambas formas de cambio, la pérdida de un amigo por negligencia y la conformidad por la presión de los compañeros, son imposibles para Dios, que es nuestro compañero constante y su voluntad es inquebrantable. Observemos que Filón nos dice concretamente qué tipo de cambio niega en Dios. No está necesariamente negando todos y cada uno de los tipos de mutabilidad y pasibilidad. [58](#)

Además de esto, en otro pasaje, encontramos a Filón articulando una forma de cambio en Dios. Dada la evaluación de Filón por parte de los pasibilistas modernos, este hallazgo puede parecer inicialmente sorprendente. Sin embargo, en *De En la obra de Filón, que se titula “plantatione”*, Filón dice de Dios que “en la medida en que Él es Gobernante, tiene ambos poderes, tanto para otorgar beneficios como para infligir el mal, cambiando [ συµμεταβαλλόμενος ] su trato según lo exija la recompensa debida al hacedor de cada acción”. [59](#) Aquí parece que Filón permite un sentido en el que Dios responde a las circunstancias cambiantes de las criaturas. [60](#) Si este es el caso, puede que no sea demasiado erróneo ver en el comentario de Filón algo parecido a lo que los eruditos contemporáneos podrían llamar “mutabilidad relacional”. [61](#)

Ahora bien, en lo que respecta a la impasibilidad, el primer punto que hay que señalar es que Filón se abstiene de atribuir *apatheia* a Dios. [62](#) Dicho esto, sin embargo, sigue siendo muy claro que Filón afirma una forma de impasibilidad divina. Comenta, por ejemplo:

Nuevamente, algunos al escuchar estas palabras [es decir, la traducción LXX de Gén. 6:7] supongamos que el Existente [ τὸ ὄν ] siente ira e ira [ θυμοῖς καὶ οργαίς ], mientras que Él no es susceptible [ λεπτὸν ] a ninguna pasión [ πάθει ] en absoluto. Porque la inquietud [ κινεῖν ] es propia de la debilidad humana [ ἀσθενείας ], pero ni las pasiones irracionales del alma [ τὰ ψυχῇ ἢ σὰ ἄλογα παθη ], ni las partes y miembros del cuerpo en general, tienen relación alguna con Dios.

Sin embargo, frente a declaraciones tan fuertemente impassibilistas, hay otros lugares donde el propio Filón caracteriza a Dios como misericordioso, amoroso, bondadoso, feliz e incluso enojado. [64](#)

Inevitablemente, esto plantea la cuestión de cómo debemos entender estos dos conjuntos de datos aparentemente contradictorios en el concepto de Dios de Filón. Como se mencionó anteriormente, Filón ya ha considerado que el apasionado lenguaje de Dios del Antiguo Testamento es una concesión antropomórfica/antropopática en beneficio de las masas sin educación. [65](#) Pero si tiene en tan baja estima estas adaptaciones lingüísticas, entonces nos queda preguntarnos por qué ocasionalmente usa el mismo lenguaje para describir a Dios. Algunos han sostenido que Filón es básicamente inconsistente en este punto. [66](#) Los defensores de esta interpretación generalmente sostienen que las inconsistencias de Filón surgen en última instancia de su incapacidad para resistir de manera integral la fuerza de las apasionadas descripciones de Dios del Antiguo Testamento. [67](#)

En mi opinión, aunque los defensores de la inconsistencia filónica admiten correctamente que la lealtad última de Filón es hacia las Escrituras del Antiguo Testamento, [68](#) sin embargo se equivocan al postular una inconsistencia fundamental en un momento tan clave en el pensamiento de Filón. Aquí, es importante notar que en varios pasajes clave Filón directamente -y por lo tanto aparentemente intencionalmente- yuxtapone los temas de la impassibilidad divina y la pasión divina. En quizás el más notable de estos pasajes ( *Deuteronomio* 1:11) *Abrahamo* 202–3), Filón comienza afirmando que mientras que la humanidad está “sujeta al dolor” y “temerosa de los males”, la naturaleza de Dios es “sin dolor [ ἄλγος ] o miedo [ ἄφοβος ] y completamente exenta de pasión de cualquier tipo [ παντὸς πάθους ἀμέτοχος ], y solo él participa de la felicidad y la dicha perfectas”. [69](#) Pero inmediatamente después, describe a Dios como bondadoso y amoroso hacia la humanidad. [70](#) Ante tal evidencia, parecería difícil no concluir que Filón sostuvo alguna forma de ambas opiniones intencionalmente. [71](#)

El análisis que hace Thomas Weinandy del pensamiento de Filón en este punto es esclarecedor, ya que sostiene que la yuxtaposición de estos dos conceptos no representa una inconsistencia ocasional, sino “el nacimiento de una distinción, no articulada por Filón y probablemente inconsciente, entre la impassibilidad de Dios y lo que podría llamarse la pasión de Dios”. [72](#) En otras palabras, Weinandy sostiene que Filón no tenía intención de formular una visión en la que Dios estuviera desprovisto de pasión. [73](#) Más bien, sugiere que, para Filón, la libertad de Dios respecto del tipo de flujo emocional experimentado por los humanos asegura la constancia de sus buenas emociones relacionales, como la bondad amorosa y la misericordia, hacia sus criaturas. [74](#) Si la interpretación de Weinandy es correcta, como me inclino a pensar que lo es, entonces Filón no negó por completo una forma apropiada de pasión divina. [75](#) Más bien, parece que su enfoque era diferenciar la pasión divina de la experiencia de emociones similares por parte de las criaturas.

En apoyo adicional de la interpretación de Weinandy, es importante observar

las formas contrastantes en que Filón atribuyó *alegría* e *ira* a Dios. Con respecto a la primera, descubrimos que la visión de Filón se distingue de la convención estoica con respecto a la *eupatheiai*. Mientras que los estoicos no atribuían la *eupatheiai* a su principio supremo, <sup>76</sup> Filón conscientemente hizo tal aplicación a su Dios, al menos con respecto a la alegría, la *eupatheia* que él consideraba suprema. <sup>77</sup> Es instructivo notar que sobre la atribución de alegría a Dios, Filón razonó de lo que podríamos llamar una manera teomórfica. En las secciones 204-7 de *Abr.* por ejemplo, Filón argumenta, de arriba hacia abajo, que la *eupatheia* de la alegría pertenece a Dios en una medida insuperable, aunque Dios otorga gustosamente una forma diluida de ella a sus criaturas que lo siguen sabiamente. Así, Filón afirma que la pasión del gozo es una experiencia típicamente divina, que nosotros, como seres humanos, también podemos experimentar, aunque de una manera mitigada, como criaturas. <sup>78</sup>

Por el contrario, cuando Filón atribuyó la ira a Dios, parecería que estaba razonando antropomórficamente en lugar de teomórficamente. En un pasaje revelador (*Deus* 71), Filón afirma que la ira, propiamente hablando, es atribuible a los hombres, pero solo se aplica metafóricamente a Dios. <sup>79</sup> En contraste con su discusión sobre la alegría, entonces, el punto de comparación, con respecto al *pathos* de la ira (una emoción irracional dentro del marco del pensamiento filónico), se mueve de abajo hacia arriba.

Si esta interpretación de la visión de Filón sobre la impassibilidad divina es correcta, entonces debe juzgarse incorrecto condenar a Filón como un prisionero absoluto de la filosofía pagana. Al permitir la predicación de pasiones particulares —a saber, las *eupatheiai* o buenas emociones— a Dios <sup>además</sup> de su insistencia en la impassibilidad divina, Filón trazó un nuevo rumbo en la filosofía helenística y demostró así que los supuestos filosóficos no tenían un dominio absoluto sobre él. Como sugiere Weinandy, Filón pudo hacer esta ruptura con la tradición filosófica predominante principalmente sobre la base de la distinción entre Creador/criatura, una doctrina que asegura tanto la alteridad de Dios como su presencia activa dentro del orden creado. <sup>81</sup>

Sin embargo, la formulación doctrinal de Filón no está exenta de problemas. Su versión del platonismo, que incluye una hipertrascendencia y creadores intermediarios, sin duda enturbió las aguas. El método alegórico de interpretación de Filón es problemático desde el punto de vista hermenéutico, y le proporcionó la capacidad de explicar las características del texto bíblico que resultaban incómodas para sus puntos de vista. Finalmente, Filón continuó descartando la *pathē* de la experiencia divina. Si bien la formulación de Filón de una doctrina de la pasión divina es, sin duda, superior a la de cualquiera de sus predecesores filosóficos (al menos tenía uno), parece que una presuposición extrabíblica incuestionable —a saber, que las *pathē* son inherente e inevitablemente irracionales— le prohibía atribuir *pathē* a Dios, aunque permitía la atribución de al menos algunas *eupatheiai*. <sup>82</sup> Ahora bien, es ciertamente comprensible en su contexto por qué Filón quería descartar emociones de Dios que su cultura entendía como irracionales por naturaleza. De hecho, si la premisa relativa a la inevitable irracionalidad de todas las emociones no *eufáticas* es correcta, entonces me atrevo a decir que nosotros, junto con Filón, desearíamos

negar su lugar en la vida de Dios. Pero, como sugerirá la parte formativa de este estudio, se trata de una premisa que necesita ser cuestionada. [83](#)

## **neoplatonismo**

Finalmente, podemos concluir estos resúmenes filosóficos helenísticos ofreciendo algunos breves comentarios sobre el neoplatonismo, un sistema filosófico de significativa influencia en Agustín. Sintetizado de manera más famosa por Plotino (205-270 d. C.), el neoplatonismo combinaba elementos del aristotelismo, el neopitagorismo y el estoicismo junto con los principales contornos del platonismo. [84](#) Centraremos nuestras observaciones específicamente en el pensamiento de Plotino, a quien A. H. Armstrong identificó como “el filósofo en quien la tradición helénica en pleno desarrollo y madurez se puso en contacto con los comienzos de la filosofía cristiana”. [85](#)

El sistema de Plotino ha sido descrito como la combinación de una metafísica especulativa y una forma de doctrina de salvación. [86](#) Según él, todo emana del Uno, y cada alma individual debe seguir el arduo camino de retorno y unión mística con el Uno. [87](#) Plotino explicó la existencia de otras entidades sobre la base de esta emanación, porque una doctrina de la creación requeriría la participación indeseable (para él) del Uno en el cosmos, lo que a su vez implicaría un cambio por parte del Uno. [88](#) En consecuencia, es útil notar la explicación de Armstrong de cómo, en el pensamiento de Plotino, la emanación del Uno ocurre sin que el Uno incurra en ninguna pérdida o disminución.

La mente procede del Uno... sin afectar en modo alguno a su Fuente. No hay actividad por parte del Uno, y menos aún voluntad, planificación o elección. Hay simplemente una entrega que deja la Fuente inalterada e intacta. Pero aunque esta entrega es necesaria, en el sentido de que no puede concebirse como algo que no sucede o como algo que sucede de otro modo, también es enteramente espontánea; no hay lugar para ningún tipo de atadura o restricción, interna o externa, en el pensamiento de Plotino sobre el Uno. La razón de la procesión de todas las cosas a partir del Uno es, dice Plotino, simplemente que todo lo que es perfecto produce algo más. La perfección es inevitablemente productiva y creativa. [89](#)

En este marco, no es difícil ver cómo Plotino incorporó una doctrina de la impasibilidad. En primer lugar, debido a la absoluta trascendencia e inefabilidad del Uno, ninguna denominación se aplica al dios de Plotino propiamente dicho. Por lo tanto, “decir que tal Dios era impasible era simplemente reconocer que trascendía la distinción entre pasible e impasible, tal como trascendía todo lo demás”. [90](#) Sin embargo, además, Plotino argumentó que la incorporeidad implica necesariamente impasibilidad e inmutabilidad. [91](#) Para él, el argumento de la incorporeidad se aplicaba a los seres no materiales de cualquier tipo, ya sea el Uno, el Nous o las almas de los humanos individuales. [92](#) En este sistema, entonces, podemos referirnos con precisión, si no técnicamente, al Uno de Plotino como impasible. Por último, vale la pena repetir que esta sensación de impasibilidad deriva de la total desvinculación del Uno de los órdenes inferiores del ser y del postulado de que la emoción y la susceptibilidad a la acción son



propiedades que pertenecen exclusivamente al reino creado.

### Una respuesta preliminar a la hipótesis de la helenización

Después de haber examinado las formas pertinentes de la filosofía helenística, deseo ahora considerar brevemente dos cuestiones en respuesta a la hipótesis de la helenización. El primer punto se refiere a la variación dentro de la propia filosofía helenística. La segunda cuestión se refiere al debate sobre si la doctrina de los Padres de la Iglesia sobre la impasibilidad divina sucumbió a presuposiciones antibíblicas tomadas de la filosofía helenística. Aunque aquí ofrezco una evaluación general de esta última cuestión, mi conclusión dependerá en última instancia de una investigación de los argumentos reales de los Padres en favor de la impasibilidad. Por lo tanto, mi evaluación final de esta segunda cuestión tendrá que esperar a la conclusión del estudio patrístico.

En cuanto a la primera cuestión, los resúmenes filosóficos anteriores han demostrado una amplia diversidad entre las opiniones helenísticas sobre la emoción y la participación divinas, de modo que acusar a los padres de la Iglesia de haber asimilado “la visión griega” es, en el mejor de los casos, simplista. <sup>93</sup> Además de la naturaleza diversa del pensamiento helenístico sobre esta cuestión, también parece que no hay un precedente preciso dentro de estos sistemas filosóficos para los conceptos (el más destacado, la supuesta negación exhaustiva de una capacidad divina para las emociones) que supuestamente asimilaron los padres de la Iglesia. En este sentido, es fundamental que recordemos exactamente lo que estas filosofías helenísticas afirmaron de hecho.

El estoicismo, por ejemplo, nunca atribuyó *apatheia* a su dios, porque afirmar o negar la experiencia emocional de un principio impersonal no habría tenido sentido. <sup>94</sup> También es cierto que Filón nunca aplicó el término *apathēs* a Dios. Aunque su sistema no está exento de problemas, lo que sí hizo Filón, en desviación de sus predecesores, fue atribuir al menos la *eupatheia* de la alegría a Dios. Plotino, por otro lado, afirmó la impasibilidad del Uno impersonal, pero lo hizo principalmente sobre la base de la incorporeidad del Uno <sup>95</sup> y la exclusión metafísica de la participación en órdenes inferiores del ser. <sup>96</sup> Sin embargo, en ninguno de estos sistemas filosóficos hay una adopción de una deidad personal, creadora, marcada por un absoluto desapego emocional de su creación. Como consecuencia de la diversidad de la filosofía helenística y de la falta de un precedente claro en ella sobre la supuesta deficiencia de los Padres, la tesis de la helenización empieza a parecer notablemente más inestable de lo que sus defensores inicialmente pueden hacernos creer. <sup>97</sup>

El segundo tema, y el más importante, para este debate se basa en una investigación de los Padres mismos. Aunque esa investigación más detallada se realizará en breve, unas cuantas observaciones preliminares comienzan a enmarcar el caso contra la tesis de la helenización. En primer lugar, es obvio para todos que los teólogos patrísticos tomaron prestada la lengua griega y utilizaron conceptos griegos. Sin embargo, ese préstamo en sí no es necesariamente problemático. De hecho, es necesario en todas las épocas y culturas volver a expresar las verdades de las Escrituras en lenguaje contemporáneo como un medio de expresar fielmente la instrucción bíblica a

cualquier sociedad dada. [98](#) La cuestión crítica, entonces, es discernir si la autoridad bíblica ha sido comprometida en el intento de expresar la verdad bíblica mediante terminología prestada. [99](#) Como respuesta a esta hipótesis, podemos señalar que, en términos generales, hay amplia evidencia en la teología patrística para demostrar que los Padres buscaron deferir a la autoridad bíblica en asuntos de doctrina cristiana, incluso en medio de sus influencias filosóficas. [100](#) Esta deferencia se puede discernir en gran medida de varios de los énfasis teológicos de los Padres que estaban dramáticamente en desacuerdo con los distintivos clave de la metafísica helenística. Entre los énfasis patrísticos notables, los Padres insistieron en una deidad personal, formularon y defendieron la doctrina de la Trinidad, defendieron la importancia de la *ex nihilo* creación, proclamó una encarnación del Logos y afirmó la bondad de la materia, todo lo cual contradecía las suposiciones filosóficas seculares prevalecientes. [101](#)

Ante unas convicciones bíblicas tan profundas, resulta difícil concebir cómo la influencia helenística pudo haber sido tan corruptora como se dice. Como alternativa a la hipótesis de la helenización, Gerald Hanratty presenta la visión más plausible de que los padres de la iglesia contextualizaron adecuadamente su teología sin hacerla antibíblica en el proceso.

No hay fundamento alguno [...] para la acusación, repetida con frecuencia, de que la Iglesia primitiva tomó prestado indiscriminadamente de la filosofía griega y comprometió así la fuerza original de la revelación. El objetivo de la reflexión apologética y patrística era la articulación precisa de las verdades contenidas en las fuentes de la revelación. Para explicar, salvaguardar y propagar estas verdades, la Iglesia primitiva tuvo que traducir el lenguaje concreto, descriptivo y kerigmático de la Biblia en categorías explicativas o filosóficas. [102](#)

Por lo tanto, sobre la base de los impulsos antihelenísticos enumerados anteriormente, parecería que estamos justificados en concluir que, en general, los Padres fueron a la vez críticos y selectivos en su postura hacia la filosofía de su época. [103](#) Al final, aunque los términos y conceptos fueron importados de la filosofía griega, estaban fundamentalmente sujetos al marco de una cosmovisión diferente. [104](#)

Dicho todo esto, sin embargo, todavía necesitamos investigar si los Padres adulteraron el mensaje bíblico en el caso específico de la impassibilidad divina. En otras palabras, todo lo que se ha demostrado hasta este punto es que los Padres generalmente buscaron adherirse a la primacía de las Escrituras en su teología. Como resultado, la acusación de que los Padres corrompieron la pureza de la enseñanza de las Escrituras se demostró, como regla general, falsa. Sin embargo, se requiere más especificidad si hemos de discernir si los primeros teólogos tal vez se desviaron de su deferencia normal a la autoridad bíblica en el caso particular de la impassibilidad divina. [105](#) Por lo tanto, es una investigación de las opiniones autodeclaradas de los Padres sobre esta doctrina a la que nos dirigimos ahora. Después de este estudio histórico, concluiré la sección patrística incorporando algunos comentarios finales sobre la tesis de la helenización entre



mis conclusiones más generales sobre el tratamiento patrístico de la impassibilidad divina.

<sup>1</sup> Por consiguiente, algunos “defensores” (por ejemplo, Arnobio) y algunos “adversarios” (por ejemplo, Eberhard Jüngel) de la impassibilidad divina se excluyen intencionadamente del análisis. Esto no significa que sus contribuciones particulares carezcan de importancia. Más bien, se trata de una reflexión procedimental del objetivo primordialmente constructivo de este libro. Para ello, el análisis histórico exige una revisión exhaustiva de los principales representantes de las diversas opiniones, pero no requiere un examen exhaustivo de cada uno de los “defensores” y “adversarios” de la impassibilidad divina.

<sup>2</sup> En un capítulo titulado “La apropiación del concepto filosófico de Dios como un problema dogmático de la teología cristiana primitiva”, Wolfhart Pannenberg ha reconocido la amplia aceptación de esta visión: “La tesis de que las comprensiones religiosas y metafísicas de Dios son irreconciliables y la evaluación correspondiente de la doctrina cristiana primitiva de Dios todavía se toman ampliamente como evidentes hoy en día, especialmente en el campo de la dogmática”. Wolfhart Pannenberg, *Basic Preguntas en Teología*, trad. George H. Kehm, vol. 2 (Filadelfia: Fortress, 1971; reedición, Filadelfia: Westminster Press, 1983), 121.

<sup>3</sup> Adolf von Harnack, *Historia de Dogma*, trad. Neil Buchanan, vol. 1 (Nueva York: Russell & Russell, 1958), 17. En otras palabras, para Harnack, la helenización fue un proceso en el que la pureza del evangelio fue contaminada por formas de pensamiento extranjeras y luego progresivamente osificada en un dogmatismo rígido. Esto fue cierto tanto en el caso de la “helenización aguda” del gnosticismo como de la ortodoxia, incluso si su proceso de helenización fue algo más gradual. *Ibíd.*, 43–57, 227–28; Harnack, *What Es ¿ Cristianismo ?*, trad. Thomas Bailey Saunders (Nueva York: Harper & Brothers, 1957; reedición, Filadelfia: Fortress, 1986), 199–208, 211–212. Véase también John Sanders, “Consideraciones históricas”, en *The Franqueza de Dios : Un Bíblico Desafío a el Tradicional Comprensión de Dios* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), 59–60, y Clark H. Pinnock, “Teología sistemática”, en *The Franqueza de Dios*, 103.

<sup>4</sup> TE Pollard, “La impassibilidad de Dios”, *escocés Diario de Theology* 8 (1955): 356, cursiva suya. Para una muestra de declaraciones similares, véase lo siguiente: Don Hudson, “The Glory of His Discontent: The Inconsolable Suffering of God”, *Mars Colina Reseña* 6 (1996): 27; Jürgen Moltmann, *La Trinidad y el Kingdom*, trad. Margaret Kohl (San Francisco: Harper & Row, 1981; reedición, Minneapolis: Fortress, 1993), 22; Richard Bauckham, “‘Sólo el Dios sufriente puede ayudar’: la pasibilidad divina en la teología moderna”, *Themelios* 9 (1984): 7; Francis H. House, “La barrera de la impassibilidad”, *Theology* 83 (1980): 414; O. T. Owen, “¿Sufre Dios?”, *Church Trimestral Reseña* 158 (1957): 177; Dennis Ngien, *El Sufrimiento de Dios De acuerdo a a Martín La “ Teología ” de Lutero Crucis ”* (Nueva York: Peter Lang, 1995; repr., Eugene, OR: Wipf y Stock, 2001), 7–8; Jaroslav Pelikan, *The Aparición de el católico Tradición ( 100–600 )*, vol. 1 de *La cristiano Tradición : A Historia de el Desarrollo de Doctrina* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 52.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Charles Ohlrich ha ofrecido la siguiente evaluación: “Desafortunadamente, la tradición teológica formal que se desarrolló dentro de la iglesia primitiva, como se refleja especialmente en la era anterior a Nicea y la era posterior a Nicea (aproximadamente 150-450 d. C.), estuvo fuertemente influenciada por la filosofía griega. Así, gran parte del pensamiento sobre un Mesías sufriente fue cortocircuitado por los supuestos filosóficos griegos sobre la naturaleza de Dios, en particular, su impassibilidad... En su mayor parte, estos primeros teólogos simplemente llevaron el argumento de Platón de que los dioses son exaltados por encima del placer y el dolor y la descripción de Aristóteles de Dios como la ‘causa primera’ o ‘motor inmóvil’”. Charles Ohlrich, *The Sufrimiento de Dios : Esperanza y Comodidad para Aquellos OMS Hurt* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1982), 39. Véase también el comentario

relacionado de Rem B. Edwards sobre la inmutabilidad divina: “Si los padres de la iglesia hubieran estado *lo suficientemente* en guardia contra Atenas, podrían haber evitado producir un 'cristianismo moteado'. Desafortunadamente, fueron seducidos por el dogma pagano de la absoluta inmutabilidad de Dios. La teología resultante ahora debe morir, porque el precio que el mundo occidental ha tenido que pagar por ella ha sido demasiado alto”. Rem B. Edwards, “El dogma pagano de la absoluta inmutabilidad de Dios”, *Religious Estudios* 14 (1978): 312-13, cursiva suya. Véase también Joseph M. Hallman, “La semilla del fuego: el sufrimiento divino en la cristología de Cirilo de Alejandría y Nestorio de Constantinopla”, *Journal de Temprano cristiano Estudios* 5 (1997): 369.

[6](#) Abraham J. Heschel, *El Profetas* (Nueva York: Harper & Row, 1962; repr., Nueva York: Perennial, 2001), 318–28.

[7](#) Jung Young Lee, por ejemplo, ha comentado: “La idea tradicional de la impasibilidad divina se basa en gran medida en una noción metafísica de la deidad en lugar del concepto bíblico de Dios”. Jung Young Lee, *Dios Sufre para EE.UU Sistemático Consulta en a Concepto de Divino Passibility* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1974), 46. En resumen, algunos sugieren que si simplemente prestáramos más atención a la Biblia, el prejuicio de larga data hacia un Dios impasible cedería ante el claro testimonio bíblico de la pasibilidad divina. Colin Grant ha argumentado, en este sentido, que “la fuente obvia del cambio de actitud respecto de la pasibilidad divina es la renovación del interés en la Biblia durante el último siglo. El examen de la Biblia misma expuso la insuficiencia del modelo inmutable e impasible de Dios”. Colin Grant, “Possibilities for Divine Passibility”, *Toronto Diario de Teología* 4 (1988): 9.

[8](#) Amuluche Gregory Nnamani, *El Paradoja de a Sufrimiento Dios* (Frankfurt: Peter Lang, 1995), 48-50, 56-57. Para una declaración clásica de las presuntas disparidades entre las formas de pensamiento griegas y hebreas, véase Thorlief Boman, *Hebrew Pensamiento Comparado con Griego*, trad. Jules L. Moreau (Londres: SCM Press, 1960). Las conclusiones de Boman se resumen en las páginas 205-208. Entre otras cuestiones, sugiere las siguientes dicotomías: “Descanso, armonía, compostura y autocontrol... Esta es la manera griega; movimiento, vida, emoción profunda y poder, esta es la manera hebrea... Así como el espacio era la forma de pensamiento dada para los griegos, para los hebreos era el tiempo... Para el hebreo, la realidad decisiva del mundo de la experiencia era la *palabra*; para el griego, era la *cosa* ... Para el hebreo, el más importante de sus sentidos para la experiencia de la verdad era el oído (así como varios tipos de sensaciones). ), pero para el griego tenía que ser la vista... Las impresiones obtenidas por medio del oído o percibidas sensorialmente... Las impresiones que obtenemos a través de la vista, las imágenes ... Las cosas visibles son estáticas en principio porque el ojo actúa como una cámara y, como todos saben, sólo puede registrar imágenes momentáneas o instantáneas... Por lo tanto, las impresiones visuales deben basarse principalmente en aquellas imágenes que tienen forma, objetividad, y la inmutabilidad”. *Ibíd.*, 205–7.

[9](#) Edwards, “El dogma pagano”, 308–9. Véase también Warren McWilliams, *The Pasión de Dios : Divino Sufrimiento en Contemporáneo protestante Teología* (Macon, GA: Mercer University Press, 1985), 11.

[10](#) Clark H. Pinnock y Robert C. Brow, *Sin límites Amor : A Bien Noticias Teología para el 21 Siglo* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), 50.

[11](#) Marcel Sarot, “¿Un motor movido? La (im)pasibilidad de Dios”, en *Entender el Atributos de Dios*, ed. Gijbert van den Brink y Marcel Sarot (Nueva York: Peter Lang, 1999), 129. Para muchos en el campo pasibilista, la naturaleza amorosa de Dios requiere explícitamente que Dios sufra. Paul Fiddes comenta: “Ahora bien, si Dios no es menos que personal, y si la afirmación de que 'Dios es amor' tiene alguna continuidad reconocible con nuestra experiencia normal del amor, la conclusión parece ineludible de que un Dios amoroso debe ser un Dios compasivo y, por lo tanto, sufriente”. Paul S. Fiddes, *The Creativo Sufrimiento de Dios* (Oxford: Clarendon, 1988), 17. Nótese la fuerza determinante que se le da a “nuestra experiencia normal del amor” al llegar a esta conclusión particular.

[12](#) Bauckham, “Only the Suffering God”, 10. Al igual que en la nota anterior, observe cómo Bauckham señala el razonamiento antropocéntrico en la dependencia pasibilista de las relaciones humanas en su visión

de la relacionalidad divina. Se trata de una suposición pasibilista crítica que requerirá más comentarios cuando lleguemos al examen de un sentido adecuado de la relacionalidad divina.

[13](#) McWilliams, *El Pasión de Dios* , 7, 11–12. Pollard, “La impasibilidad de Dios”, 360.

[14](#) Ngien, *El Sufrimiento de Dios* , 8–9. Ngien identifica a Ignacio e Ireneo como ejemplos de los primeros Padres que sostenían esa paradoja. Las citas pertinentes se considerarán en el análisis formal de los Padres de la Iglesia que se presenta a continuación. Por el momento, bastará con decir que lo que Ngien y otros identifican aquí como una debilidad en la formulación patrística puede llegar a ser una fortaleza conceptual que apunta a afirmar verdades variadas (aunque no mutuamente excluyentes) en las Escrituras.

[15](#) Moltmann, *El Trinidad y el Reino* , 22.

[16](#) Martin J. Walsh, *A Historia de Filosofía* (Londres: Geoffrey Chapman, 1985), 77.

[17](#) Ronald Nash ha señalado acertadamente que “la frase ‘el mundo helenístico’ se utiliza para referirse a toda la cultura del Imperio Romano. Si bien Roma alcanzó la supremacía militar y política en todo el mundo mediterráneo, adoptó la cultura del mundo helenístico que precedió a su ascenso al poder. Por lo tanto, mientras el control político del Mediterráneo pertenecía a Roma, la cultura continuó siendo helenística”. Ronald H. Nash, *The Evangelio y el Griegos : ¿Lo hicieron? el Nuevo Testamento Pedir prestado de Pagano ¿Pensamiento?* (Richardson, TX: Probe, 1992), 19. Nash incluye una útil descripción general de los rasgos distintivos más notables de la cultura helenística. *Ibid.*, 18-22.

[18](#) Roy Kearsley, “Fe y filosofía en la Iglesia primitiva”, *Themelios* 15 (1990): 81–82.

[19](#) Al resumir las características principales de estas escuelas, trataré cada una de ellas en su conjunto en lugar de intentar ofrecer un estudio detallado de todas las variantes y matices. Por lo tanto, pretendo considerar únicamente los factores que son ampliamente representativos de cada tradición.

[20](#) En este análisis del estoicismo, debo especialmente al tratamiento muy competente de Paul Gavrilyuk. Paul L. Gavrilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios : El Dialéctica de Patrístico* El estoicismo, concebido en términos amplios, abarca el período que va desde su fundación por Zenón de Citio (334-262 a. C.) hasta la muerte de su último representante importante, Marco Aurelio (121-80 d. C.). Nnamani , *The Paradoja de a Sufrimiento Dios* , 32. Para ser un poco más específico, el estoicismo se divide comúnmente en tres eras: temprana (desde la fundación de Atenas por Zenón hasta fines del siglo II a. C.), media (personificada por Panecio y Posidonio y un cambio en el epicentro lejos de Atenas) y tardía/imperial (siglos I y II d. C., que termina con Marco Aurelio). Jacques Brunschwig y David Sedley, “Hellenistic Philosophy”, en *The Cambridge Compañero a Griego y romano Filosofía* , ed. David Sedley (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 165. Para estudios más exhaustivos del pensamiento estoico sobre una gama más amplia de cuestiones, véase Everett Ferguson, *Backgrounds de Temprano Cristianismo* , 3.<sup>a</sup> ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 354–69, y J. M. Rist, *Stoic Filosofía* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

[21](#) Michael Frede, “La doctrina estoica de los afectos del alma”, en *The Normas de Naturaleza : Estudios en Helenístico Ética* , ed. Malcolm Schofield y Gisela Striker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 99-100. En la visión estoica, había cuatro *pathē principales* (angustia, placer, miedo y deseo) “bajo las cuales todas las demás emociones podían ordenarse como especies”. Richard Sorabji, *Emotion y Paz de Mente : Desde Estoico Agitación a cristiano Tentación* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 29.

[22](#) Esto los puso en desacuerdo con las tradiciones platónica y aristotélica de dos niveles que identificaban una parte irracional del alma como el dominio de las emociones. Esta noción de dos niveles, a su vez, permitía la posibilidad —muy en desacuerdo con la tradición estoica— de emociones razonables e irracionales, dependiendo en un caso dado de qué tan bien la respuesta emocional estaba sujeta a los dictados de la razón. Frede, “The Stoic Doctrine”, 94. Véase la útil explicación de Frede de cómo es que los estoicos a veces “hablan como si el afecto del alma fuera un juicio, pero en otras ocasiones dicen que el afecto tiene su origen en un juicio”. *Ibid.*, 102-3. Véase también Sorabji, *Emotion y Paz de Mente* , 29–46.

[23](#) Ferguson, *antecedentes de Temprano Cristianismo* , 356.

[24](#) Nash, *El Evangelio y el Griegos* , 68–69. Christopher Stead, *Filosofía en cristiano Antigüedad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 47.

[25](#) AH Armstrong, *Un Introducción a Antiguo Filosofía* , 3.<sup>a</sup> ed. (np: Rowman & Littlefield, 1989), 124–25.

[26](#) *Ibíd.*, 125. Su firme creencia en la ley natural era un corolario obvio de esta visión de la razón cósmica. *Ibíd.*, 128–29. Los estoicos eran deterministas rígidos, pero claramente mantenían el valor de la exhortación moral a la vida apática. Según Frederick Copleston, sostenían ambas proposiciones al sostener que “el hombre es racional y, por lo tanto, aunque seguirá las leyes de la naturaleza en cualquier caso, tiene el privilegio de conocer estas leyes y de asentir a ellas conscientemente. Por lo tanto, hay un propósito en la exhortación moral: el hombre es libre de cambiar su actitud interior”. Frederick Copleston, *Grecia y Roma : Desde el Pre - socráticos a Plotino* , vol. 1 de *A Historia de Filosofía* (Nueva York: Doubleday, 1993), 396.

[27](#) Copleston, *A Historia de Filosofía* , 1:396–97.

[28](#) Frede, “The Stoic Doctrine”, 107. Ferguson expone este punto muy bien cuando cita una ilustración estoica común en este sentido: “Sentir miedo si ves un león es un juicio falso, ya que lo único que hay que temer es una vida malvada. Está bien salvar tu vida, pero no sientas terror”. Ferguson, *Backgrounds de Temprano Cristianismo* , 358. Para un resumen breve pero útil de cómo los estoicos entienden las facultades racionales para descartar los *pathē* (juicios errados) cuando funcionan correctamente, véase David Winston, “La concepción de Filón de la naturaleza divina”, en *Neoplatonismo. y judío Pensamiento* , ed. Lenn E. Goodman (Albany: State University of New York Press, 1992), 25–26.

[29](#) Heschel, *El Profetas* , 322, 325, 327. Nnamani, *The Paradoja de a Sufrimiento Dios* , 37. En esto, los estoicos discrepaban de los peripatéticos y los platónicos, que sostenían que la moderación de las respuestas emocionales ( *metriopatheia* ) en lugar de la eliminación de ellas era característica del hombre sabio. Frede, “La doctrina estoica”, 93. Cabe señalar que el ideal estoico de erradicación no se ve controvertido por la afirmación de las *eupatheiai* . Estas *eupatheiai* (principalmente alegría, cautela y deseo) son sentimientos buenos (es decir, racionales), pero los estoicos no las consideraban *pathē* , porque se pensaba que eran contrapesos “no perturbadores” de la *pathē principal* mencionada anteriormente. Nicholas Wolterstorff, “Amor sufriente”, en *Filosofía y el cristiano Faith* , ed. Thomas V. Morris (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 201. Véase también Gavriilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios* , 27–28. Además, en la concepción estoica, estas *eupatheiai* operaban solo en el sabio, y “no está claro si los estoicos creen que alguien haya alcanzado ya la sabiduría. Es en gran medida un ideal”. Sorabji, *Emotion y Paz de Mente* , 47.

[30](#) También es evidente que el concepto estoico de las emociones difiere en gran medida de los supuestos modernos (tanto psicológicos como populares) sobre nuestras emociones. Gavriilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios* , 28.

[31](#) Por ejemplo, JK Mozley, *El Impasibilidad de Dios : Un Encuesta de cristiano Pensamiento* (Cambridge: Cambridge University Press, 1926), 38.

[32](#) Gavriilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios* , 29. Véase también la valoración de John Dillon: “En términos de la teoría estoica, la atribución de *eupatheiai* a Dios no tendría sentido, ya que Dios no es una persona sino una fuerza impersonal, y naturalmente no hay evidencia de tal atribución en las fuentes”. John Dillon, “La naturaleza de Dios en *Quod Deus* ”, en *Dos Tratados de Filón de Alejandría* , ed. John Dillon y David Winston (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 223–24.

[33](#) Nnamani, *El Paradoja de a Sufrimiento Dios* , 31–32, 37. Véase también Ferguson, *Backgrounds de Temprano Cristianismo* , 321.

[34](#) Nash, *El Evangelio y el Griegos* , 52.

[35](#) Stead, *Filosofía en cristiano Antigüedad* , 54. Según el resumen de Ferguson, “el platonismo medio fue un platonismo influenciado por la ética estoica, la lógica aristotélica y la metafísica, la religión y el

simbolismo numérico neopitagóricos”. Ferguson, *Antecedentes de Temprano Cristianismo* , 387–88.

[36](#) Pannenberg, *Básico Preguntas* , 122. El neoplatonismo, por supuesto, estuvo a menudo en el trasfondo de los Padres posteriores.

[Entre](#) los pensadores clave del platonismo medio se incluyen Plutarco (45-125 d. C.), Albino (siglo II d. C.), Apuleyo (nacido ca. 125 d. C.) y Ático (nacido ca. 176 d. C.).

[38](#) Para un excelente tratamiento académico del platonismo medio, véase John Dillon, *The Medio Platónicos : A Estudiar de platonismo 80 B . C . a 220 d. C. ( Londres : Duckworth, 1977) .*

[39](#) Los platónicos medios identificaron la forma del Bien de Platón como su Mente/Dios supremo y luego interpretaron las otras formas de Platón como ideas que subsisten eternamente en la mente de Dios. De esta manera, realmente fusionaron el pensamiento platónico y aristotélico al ubicar las formas de Platón en la Mente divina de Aristóteles, por así decirlo. Nash, *The Evangelio y el Griegos* , 54.

[40](#) En este modelo, esto se refiere al Creador.

[41](#) Armstrong, *Un Introducción a Antiguo Filosofía* , 152.

[42](#) *Ibíd.*, 154.

[43](#) Existe cierto debate entre los estudiosos filónicos sobre si Filón debería, de hecho, ser considerado un platónico medio. Está claro, por ejemplo, que se basó en ideas de otras escuelas cuando le convenía (por ejemplo, el estoicismo). Sin embargo, el consenso de los especialistas filónicos actuales, hasta donde yo sé, es que, si bien sería inapropiado clasificar a Filón como un platónico medio , *El platonismo medio* fue indiscutiblemente la influencia filosófica más significativa en él. Si bien sospecho que, en retrospectiva, esta es la evaluación correcta, debemos reconocer que, por su parte, Filón probablemente habría rechazado la etiqueta de platonista medio (o cualquier otra etiqueta filosófica, de hecho), ya que concibió sus trabajos principalmente en términos de desarrollar una filosofía mosaica. Esto es especialmente evidente en que sostuvo que todas las filosofías posteriores dependían de Moisés en primer lugar. Para seguir una discusión de especialistas filónicos que confirma y proporciona ampliamente este análisis al tiempo que proporciona documentación más detallada sobre el lugar de Filón en relación con el platonismo medio, consulte la sección especial titulada "Filón y el platonismo medio" en *The Estudio Filónica Anual : Estudios en Helenístico Judaísmo* , ed. David T. Runia, vol. 5 (Atlanta: Scholars Press, 1993), 95–155. Se incluyen artículos de Gregory E. Sterling, David T. Runia, David Winston, Thomas H. Tobin y John Dillon.

[44](#) Armstrong arroja una luz útil sobre la cultura alejandrina y el lugar que ocupa Filón en ella: “Los judíos de Alejandría eran los más helenizados de todos los judíos de la Dispersión. Leían las Escrituras en su propia traducción griega, la Septuaginta, y producían una considerable literatura religiosa en griego... Los jóvenes de sus familias más importantes eran educados en la filosofía griega, de la que Filón tiene un conocimiento muy extenso, aunque no siempre profundo. Pero a pesar de su helenización, los judíos de Alejandría siguieron siendo judíos practicantes y fundamentalmente ortodoxos, y Filón no es una excepción”. Armstrong, *An Introducción a Antiguo Filosofía* , 159–60.

[45](#) Véase, por ejemplo, el comentario de Edwards de que la supresión de las representaciones bíblicas de la pasión divina se “derivaba de las ideas griegas de perfección que se superpusieron a la interpretación de la religión bíblica primero por Filón... quien creó la teología sobrenaturalista conceptualmente inestable al fusionar (o confundir) las nociones griegas con las hebreas de perfección divina, luego por muchos Padres de la Iglesia primitiva como Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Ambrosio, etc., quienes aceptaron acríticamente la posición de Filón. Para la época de Agustín, la creencia de Filón en la absoluta inmutabilidad de Dios se había cristalizado en un dogma infalible e incuestionable... ¡Qué agonías y confusiones se podría haber evitado la teología occidental si los primeros Padres de la Iglesia no hubieran seguido a Filón al fusionar y confundir dos ideas de perfección bastante distintas y básicamente incompatibles, una dinámica y bíblica, y la otra estática y griega!”. Edwards, “El dogma pagano”, 308–9, 311–12.



[46](#) En el fondo de esta práctica se encontraba su suposición de que las verdades de las Escrituras y de la filosofía proceden ambas de Dios. De hecho, según Filón, los filósofos griegos adquirirían su sabiduría de las Escrituras hebreas. Henry Chadwick, “Filón y los comienzos del pensamiento cristiano”, en *The Cambridge Historia de Más tarde Griego y Temprano Medieval Filosofía*, ed. A. H. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 139.

[47](#) En ocasiones, Filón incluso se refirió a su principio supremo como “más primordial que la Mónada” o “superior al Uno, a la Mónada y al Origen”. Véase Dillon, *The Medio Platonists*, 156. Dillon sugiere que estas declaraciones son principalmente florituras retóricas. Weinandy, por otro lado, sugiere que su intención era enfatizar una distinción entre el Creador y la criatura: “Al decir que Dios estaba 'más allá de la Mónada', Filón no quería hacer a Dios abstracto e impersonal o incluso más allá del ser, sino que más bien quería asegurarse de que Dios no fuera 'numerado' como el primero en una serie y, por lo tanto, parte de esa serie. Como Creador, Dios no puede ser numerado ni colocado dentro de lo creado”. Thomas G. Weinandy, *Does Dios ¿Sufrir?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 75n9.

[48](#) Dillon, “The Nature of God”, 217. Filón encontró apoyo para esta ontología en la Septuaginta —la versión de las Escrituras del Antiguo Testamento que él leía y creía que era infalible— que traduce Éxodo 3:14 como *ho ōn* o “el que es”. Filón, a su vez, cambió esto al neutro y comenzó a llamar a Dios sobre o “lo Existente”. Joseph C. McLelland, *Dios el Anónimo : A Estudiar en alejandrino Filosófico Theology* (Cambridge, MA: The Philadelphia Patristic Foundation, 1976), 26, 32–33. Como resultado de sus conclusiones de la traducción de la Septuaginta, Filón entendió Éxodo 3:14 de la siguiente manera: “Mi naturaleza es ser, no ser hablado”. Filón, *De mutación nominum* 11 (trad. F. H. Colson y G. H. Whitaker, LCL 275 [1934]: 147).

[49](#) Principalmente, estos intermediarios son el Logos, junto con los dos poderes principales, la bondad y la soberanía, designados por los nombres *theos* y *kyrios*. Véase Filón, *De Abrahamo* 121–22 (LCL 289 [1935]: 62–65). La relación de estos intermediarios entre sí y con el Dios de Filón es complicada y confusa (quizás incluso para Filón), y aunque un examen detallado de esta característica particular del pensamiento de Filón no es necesario para el presente estudio, algunos comentarios ayudarán a arrojar algo de luz adicional sobre el asunto. Stead, por ejemplo, indica que “a menudo no está claro si estos 'poderes' representan la propia acción de Dios expresada en términos de condescendencia, o si son seres subsidiarios creados para servirlo y sustituirlo”. Stead, *Philosophy en cristiano Antigüedad*, 58–59. Al ofrecer su evaluación específica de la visión de Filón del Logos, Armstrong dice: “La función del Logos es instrumental e intermediaria. Es el instrumento por el cual Dios crea el mundo y el intermediario por el cual la inteligencia humana, al ser purificada, asciende nuevamente a Dios. El grado exacto de su existencia independiente debe seguir siendo dudoso porque Filón es muy vago al respecto, y ciertamente no se puede decir que sea una persona, y mucho menos una Persona Divina”. Armstrong, *An Introducción a Antiguo Filosofía*, 162. Para una discusión más profunda de las interrelaciones de estos poderes (incluido el lugar de Sofía en la jerarquía de Filón), véase Dillon, *The Medio Platonistas*, 155–65.

[50](#) David T. Runia, *Filón y el Iglesia Padres : A Recopilación de Papers* (Nueva York: Brill, 1995), 208–16. Como consecuencia de todo esto, Filón creía que “el hombre puede saber *que* Dios existe; *lo que* él es sigue siendo incomprensible”. McLelland, *God el Anónimo*, 35, cursiva suya. Para Filón, la incognoscibilidad de Dios es la causa de su recurso a la teología apofática. Volveremos sobre esta característica del pensamiento de Filón más adelante.

[51](#) Joseph M. Hallman, *El Descenso de Dios : Divino Sufrimiento en Historia y Teología* (Minneapolis: Fortress, 1991; repr., Eugene, OR: Wipf y Stock, 2004), 23. El tratado de Filón se ofrece en forma de comentario sobre Génesis 6:4–12.

[52](#) Véase especialmente Filón, *Quod Dios inmutabilis sentarse* 51–68 (LCL 247 [1930]: 36–45).

[53](#) Filón comentó: “De todos modos, el Legislador usa tales expresiones, en la medida en que sirven como

una especie de lección elemental, para amonestar a aquellos que de otra manera no podrían volver a la cordura”. *Ibíd.*, 52 (trad. F. H. Colson y G. H. Whitaker, 37).

[54](#) *Ibíd.*, 21-22. En cuanto al tratamiento que Filón da a la inmutabilidad divina, sigo especialmente la muy competente discusión de Hallman. Su investigación documenta la mayoría de los pasajes filónicos relevantes sobre la inmutabilidad divina. Hallman, *The Descenso de Dios*, 24-29.

[55](#) Filón, *Deus* 26 (trad. FH Colson y GH Whitaker, LCL 247:22-23).

[56](#) *Ibíd.*, 27-28.

[57](#) *Ibíd.*, 28-29. Véase también la sección 72. Además de identificar la importancia de estas dos ilustraciones para enmarcar el concepto de Filón de la inmutabilidad divina, Hallman también ha llamado la atención sobre el hecho de que Filón nunca utilizó el término *analloiōtos* para denotar la inmutabilidad de Dios. El término preferido de Filón para la inmutabilidad de Dios era *atreptos*. Hallman reconoce que un “argumento de omisión terminológica es ciertamente débil”. Pero a la luz del precedente filosófico para usar este término con respecto a Dios y en conjunción con la evidencia contextual más fuerte ya mencionada, Hallman cree que esta omisión indica que “Filón muestra que es consciente de que el Dios de Israel no puede ser descrito en un lenguaje extraído indiscriminadamente de la filosofía griega”. Hallman, *The Descenso de Dios*, 24, 29.

[58](#) Hallman, *El Descenso de Dios*, 25.

[59](#) Filón, *De plantación* 87 (trad. FH Colson y G. H. Whitaker, LCL 247 [1930]: 256-57).

[60](#) Esta interpretación de Filón depende, por supuesto, de una evaluación adecuada de la doctrina de Filón sobre los poderes subordinados. Como se mencionó anteriormente, este es un concepto difícil de comprender en Filón, e incluso es posible que él no haya permanecido completamente consistente en este punto a lo largo de sus escritos. En cualquier caso, si los poderes (que están claramente en vista en este contexto, véase *De plantatione* 86) son meras personificaciones de la actividad immanente de Dios en el mundo, entonces la interpretación anterior es decididamente más probable que si los poderes son, de hecho, deidades menores reales cuya función es preservar “al Existente” del contacto con la creación. Se ha sugerido anteriormente que, si bien la certeza sobre este punto es evasiva, en general parece más probable que estos poderes sean personificaciones que personas reales.

[61](#) Por ejemplo, Bruce A. Ware, “Una reformulación evangélica de la doctrina de la inmutabilidad de Dios”, *Journal de el Evangélico Teológico Sociedad* 29 (1986): 438-41. Desde esta perspectiva, las respuestas relacionales de Dios hacia sus criaturas no constituyen una violación de su inmutabilidad, sino más bien son una expresión de ella. En otras palabras, la naturaleza y el carácter inmutables de Dios exigen que se exprese de maneras que reflejen moralmente su carácter frente a las circunstancias morales cambiantes de los seres humanos.

[62](#) Hallman, *El Descenso de Dios*, 23-24. Nuevamente, como en el caso del tratamiento de la inmutabilidad por parte de Filón, no deseamos enfatizar demasiado un punto extraído de un caso de “omisión terminológica”. Sin embargo, debemos tomar nota de esto y luego agregarlo junto con otra evidencia (que se considerará más adelante) para ver qué se obtiene en la visión de Filón sobre la impassibilidad.

[63](#) Filón, *Deus* 52 (LCL 247:37). El comentario de Filón aquí refleja la comprensión estoica de las pasiones como enfermedades irracionales de la humanidad cuando las etiqueta como “las pasiones irracionales”.

[64](#) *Ibíd.*, 26 (felicidad), 74-76 (misericordia); Filón, *De labor mundo* 156 (LCL 226 [1929]: 122-24 [ira contra Adán y Eva]); Filón, *De sueños* 2.177-79 (LCL 275 [1934]: 522 [provocado a ira]); Filón, *De vida Moisés* 1,6 (LCL 289 [1935]: 278 [ira]); Filón, *Abr.* 203-4.

[65](#) Filón, *Deus* 52-55, 63-65 (LCL 247:36-38, 42). Aquí traza su famosa distinción entre dos principios teológicos, uno representado por la traducción LXX de Núm. 23:19, en la que “Dios no es como un hombre”, y el otro representado por la LXX de Deut. 8:5, en la que Dios es como un hombre porque proporciona instrucción a las masas, tal como un hombre entrena a su hijo (53-54). Por lo tanto, se nos dice

que la instrucción de Dios dada en términos antropomórficos o antropopáticos es “para entrenamiento y admonición, no porque la naturaleza de Dios sea tal” (54). En consecuencia, vemos que para Filón el principio representado por Núm. 23:19 tiene prioridad sobre el principio de Deut. 8:5 en que el primero, de acuerdo con la *vía negativa*, es una afirmación más veraz, mientras que el último principio simplemente representa una adaptación para aquellos “cuyo ingenio natural es más denso y aburrido” (63).

[66](#) Después de considerar extensamente las posibilidades, Dillon finalmente se decidió por esta conclusión como la más probable. Dillon, “The Nature of God”, pp. 222-26. Véase también Winston, “Philo's Conception of the Divine Nature”, pp. 24-32.

[67](#) Winston, por ejemplo, comenta de manera reveladora: “Podemos concluir que fue la frecuente aplicación de *eleos* a Dios en la Septuaginta, el texto canónico de Filón, lo que hizo que le fuera tan difícil evitar la atribución filosóficamente problemática”. *Ibíd.*, 32.

[68](#) Hallman lo reconoce y lo afirma (creo que correctamente) con más fuerza aún: “Filón no absorbe por completo la noción griega de inmutabilidad e impassibilidad divinas. Puesto que su objetivo es la reconciliación programática del retrato bíblico de Dios con la noción helenística, no se puede esperar que viera claramente cómo podrían diferir fundamentalmente. Sin embargo, el retrato bíblico permaneció en primer plano en su mente”. Hallman, *The Descenso de Dios*, 29.

[69](#) Filón, *Abr.* 202 (trad. FH Colson, LCL 289:99). Aquí Filón rompe con la práctica estoica al atribuir la alegría (una de las principales *eupatheiai*) a Dios. Este es un punto al que volveremos en breve.

[70](#) *Ibíd.*, 203.

[71](#) La interpretación alternativa (pero aparentemente menos persuasiva) es que Filón afirmó conceptos profundamente incompatibles —a veces incluso en pasajes adyacentes— pero era demasiado obtuso para notar los estragos que esto produjo en su propio sistema.

[72](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 78.

[73](#) De esta manera, Weinandy sostiene que las afirmaciones apofáticas de Filón sobre Dios (por ejemplo, que es *imposible* e *inmutable*) son limitadas en sus objetivos. Weinandy advierte que las afirmaciones negativas de Filón sobre Dios no tienen la intención de ser afirmaciones ontológicas expansivas. Más bien, sirvieron para captar las formas en que el Creador es distinto de sus criaturas. *Ibíd.*, 77. Esta interpretación de la teología negativa de Filón está respaldada por H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, *Harvard University Press*, 1998. *Teológico Reseña* 50 (1957): 145.

[74](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 79. Cabe señalar que Weinandy no comenta las afirmaciones ocasionales de Filón sobre la ira divina, un punto al que volveremos más adelante.

[75](#) Aunque presumiblemente limitaría el alcance de la pasión divina a aquellas emociones que podrían clasificarse bajo la rúbrica de *eupatheiai*.

[76](#) Recordemos la discusión anterior, en la que se enfatizó que la deidad estoica era impersonal y, por lo tanto, no era un sujeto apropiado de emociones en ninguna forma.

[77](#) Philo, *Abr.* 201–7. Véase también Winston, “Philo's Conception of the Divine Nature”, 29–30.

[78](#) Por ejemplo, la alegría de Dios se posee de manera permanente y es inquebrantable, mientras que la experiencia humana de la alegría es fluctuante y está sujeta a alteraciones debido a las circunstancias que nos suceden.

[79](#) En este contexto, parece que lo que Filón llamó la ira de Dios es simplemente la consecuencia natural de una acción nacida de “impulsos irracionales”, también llamados pecado. Dillon, “The Nature of God”, 222.

[80](#) Es cierto que, de las tres principales *eupatheiai*, Filón atribuye sólo la alegría a Dios. Sin embargo, es de suponer que hubiera considerado que sus descripciones de Dios como amoroso y misericordioso caían dentro de las categorías principales de las *eupatheiai*.

[81](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 79.

[82](#) Es cierto que Filón trató de fundamentar esta discrepancia en un principio teológico. Recordemos la



discusión anterior sobre el tratamiento que Filón da al lenguaje antropomórfico/antropopático en *Deus* 52-55, en la que Filón apeló a Núm. 23:19 y Deut. 8:5 como principios que enmarcan las maneras en que Dios es respectivamente semejante y distinto del hombre. Hacer un balance del razonamiento de Filón aquí requiere los siguientes comentarios. Primero, Filón debe ser elogiado por el hecho de que explícitamente apela a la Escritura y no a la metafísica platónica media como base de su discriminación. Segundo, en principio, es correcto buscar pautas escriturales para dirigir nuestra comprensión de cómo Dios es a la vez semejante y distinto del hombre. Como grupo, los evangélicos operan sobre la base de este tipo de principio con respecto a los antropomorfismos propiamente dichos. Por ejemplo, los evangélicos reconocen en general que, aunque en ciertos pasajes de las Escrituras se atribuyen partes corporales a Dios, en otros lugares esas mismas características se trascienden cuando aprendemos que Dios, por ejemplo, es omnipresente (Salmo 139) e incorpóreo (Juan 4). Pero como los textos particulares a los que Filón apela no transmiten la irracionalidad inherente e inevitable de la *pathē*, no podemos equivocarnos demasiado al suponer que sus interpretaciones estaban teñidas por un poco de eiségesis predispuesta filosóficamente.

[83](#) En la sección formativa de este proyecto será importante preguntar, por ejemplo, si la ira del Dios cristiano constituye una respuesta irracional o perfectamente adecuada al pecado de las criaturas.

[84](#) Ferguson, *antecedentes de Temprano Cristianismo*, 391.

[85](#) AH Armstrong, *El Arquitectura de el Inteligible Universo en el Filosofía de Plotino : Un Analítico y Histórico Estudio* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940; repr., Amsterdam: Hakkert, 1967), 120.

[86](#) Samuel Enoch Stumpf y James Fieser, *Filosofía : Historia y Problemas*, 6ª ed. (Nueva York: McGraw-Hill, 2003), 120.

[87](#) El Uno es incognoscible, absolutamente simple y más allá del ser. Emanando sucesivamente del Uno, en el pensamiento de Filón, están el Nous (mente), el Alma del Mundo, las almas humanas y el mundo material. Para una discusión más detallada de esta emanación y volver, ver Copleston, *A Historia de Filosofía*, 1:466–71.

[88](#) Stumpf y Fieser, *Philosophy*, 121. Si bien Plotino ciertamente habría rechazado cualquier cosa que se acercara a la doctrina cristiana de la creación, su sistema técnicamente tampoco equivale al panteísmo, porque cada nivel de emanación siempre es trascendido por el nivel superior. Copleston, *A Historia de Filosofía*, 1:467.

[89](#) Armstrong, *Un Introducción a Antiguo Filosofía*, 186. Al oír todo esto, es interesante saber que Plotino evidentemente sabe bastantes cosas acerca del Uno incognoscible.

[90](#) Gavrilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios*, 32.

[91](#) Plotino, *Enéadas* 3.6 (LCL 442 [1967]: 210–89). Véase también A. Hilary Armstrong, “Plotino y el cristianismo”, en *Platonismo . en Tarde Antigüedad*, ed. Stephen Gersh y Charles Kannengiesser (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992), 117.

[92](#) En el caso de los humanos, Plotino sostuvo que, aunque las almas humanas parecen pasibles, es únicamente el cuerpo el que es pasivo y afectado. Gavrilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios*, 33. Sin embargo, el alma humana, aunque impassible, está dormida y necesita ser despertada del cuerpo para recuperar su verdadero estado. Hallman, *The Descenso de Dios*, 17.

[93](#) Roy Kearsley, “El impacto de los conceptos griegos de Dios en la cristología de Cirilo de Alejandría”, *Tyndale Boletín* 43 (1992): 308. Véase también William V. Rowe, “Adolf von Harnack y el concepto de helenización”, en *Hellenization Revisado : Dar forma a cristiano Respuesta dentro el Greco - romano Mundo*, ed. Wendy E. Helleman (Lanham, MD: University Press of America, 1994), 88.

[94](#) Paul L. Gavrilyuk, “El sufrimiento impassible de Dios en la carne: la promesa de la cristología paradójica”, en *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento*, ed. James F. Keating y Thomas Joseph White (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 136. Recordemos además que lo que los estoicos querían decir con apatía no era un rechazo de las emociones en el sentido moderno, sino un rechazo de los errores

racionales.

[95](#) Dejando de lado por el momento la cuestión de la encarnación, ésta no es una afirmación problemática para los teístas cristianos. Puesto que Dios es, de hecho, un ser espiritual (p. ej., Jn 4,24), no se le puede atribuir pasibilidad en un sentido corporal fuera de la esfera de la encarnación. Las implicaciones de la encarnación para una doctrina de la impassibilidad divina se considerarán en la exposición de los Padres que aparece más adelante, así como en la parte formativa de este libro.

[96](#) Como veremos, esta última faceta del neoplatonismo (es decir, la falta de implicación del Uno con los órdenes inferiores del ser) es algo que los Padres nunca toleraron, porque estaban siguiendo las doctrinas bíblicas de creación y preservación.

[97](#) James F. Keating y Thomas Joseph White, “Introducción: La impassibilidad divina en la teología contemporánea”, en Keating y White, *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento*, 6–7.

[98](#) A este respecto, Gerald Bray hace la siguiente observación útil sobre los Padres: “No hay duda de que los primeros cristianos fueron influenciados por las corrientes filosóficas que los rodeaban. Tuvieron que dirigirse a sus contemporáneos de maneras que estos pudieran entender, tal como deben hacerlo los teólogos modernos. No es más sorprendente encontrar a Orígenes o Agustín abordando la cuestión de la bondad de la materia —una creencia que era ampliamente negada en la antigüedad— que encontrar a sus descendientes modernos lidiando con el problema del sufrimiento en un mundo que ha experimentado un genocidio en una escala nunca antes vista”. Gerald L. Bray, “¿Ha sido corrompida la doctrina cristiana de Dios por la filosofía griega?”, en *God Bajo Fuego : Moderno Beca Reinventa Dios*, ed. Douglas S. Huffman y Eric L. Johnson (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 112.

[99](#) Para registrar la opinión de un erudito que cree que los Padres no lograron preservar la autoridad bíblica en este esfuerzo, nótese el siguiente comentario de Pollard: “Por supuesto, los teólogos de los primeros siglos cristianos tuvieron que usar formas de pensamiento actuales para llegar a las mentes y corazones de sus oyentes, pero permitieron que las formas de pensamiento de la filosofía griega dominaran tanto su pensamiento teológico, que mucho de lo que era distintivo en el cristianismo se perdió o se expresó falsamente, y los elementos extraños que importaron al pensamiento cristiano han maldecido el pensamiento teológico desde su tiempo. En ninguna parte se ve más claramente esta mala influencia de las presuposiciones filosóficas griegas en el pensamiento cristiano acerca de Dios que en lo que comúnmente se conoce como los atributos tradicionales de Dios, y en particular en el atributo de *la impassibilidad*”. Pollard, “La impassibilidad de Dios”, 354, cursiva suya.

[100](#) Por supuesto, hubo excepciones a esta norma. Es cierto, por ejemplo, que algunos, especialmente en el siglo II (por ejemplo, Justino Mártir y Clemente de Alejandría), consideraban las verdades de la filosofía como al menos un reflejo tenue y un paso preparatorio de la revelación bíblica. Kearsley, “Faith and Philosophy”, 81. Sin embargo, véase la crítica de esta noción precisa en Ireneo, *Adversus haereses* 2.14.7 (ed. Domni Renati Massueti, PG 7 [1857]: 754–55).

[101](#) Bray, “¿Se ha corrompido la doctrina cristiana de Dios?”, pp. 108–9, 114–16.

[102](#) Gerald Hanratty, “Revisitando la inmutabilidad y la impassibilidad divinas”, en *el Corazón de el Real*, ed. Fran O'Rourke (Dublín: Irish Academic Press, 1992), 147.

[103](#) Sin duda, hubo un desarrollo colectivo a lo largo del tiempo a medida que se iban estableciendo progresivamente los parámetros de la ortodoxia. Además, hubo excepciones durante este período (por ejemplo, Justino, Clemente de Alejandría) que parecen haber sido más influenciados por las filosofías reinantes de la época. Y, con seguridad, algunos de los Padres mostraron inconsistencias dentro de su propio pensamiento. Ninguna de estas concesiones, sin embargo, disminuye el carácter fundamental de la postura patrística hacia la relación de la revelación bíblica y la filosofía. Las observaciones de Herman Bavinck en este asunto son astutas: “La iglesia no fue víctima de engaño. En la formación y desarrollo de los dogmas, los padres de la iglesia hicieron un uso generoso de la filosofía. Lo hicieron, sin embargo, con plena

conciencia y con una clara visión de los peligros relacionados con esa empresa; eran conscientes de las bases sobre las que lo hicieron, y lo hicieron con un reconocimiento expreso de la palabra de los apóstoles como la única regla de fe y conducta. Por eso tampoco utilizaron toda la filosofía griega, sino que hicieron una selección; utilizaron sólo la filosofía que era más adecuada para ayudarles a pensar y defender la verdad de Dios. Se pusieron a trabajar de manera ecléctica y no adoptaron ningún sistema filosófico en particular, ni de Platón ni de Aristóteles, sino que con la ayuda de la filosofía griega produjeron una filosofía cristiana propia... En la opinión de los padres de la iglesia, la filosofía estaba al servicio de la teología. De todo es claramente evidente que el uso de la filosofía en la teología se basaba, no en un error, sino en una convicción firme y clara. Los padres de la iglesia sabían lo que estaban haciendo. Tenga en cuenta que esto no excluye la posibilidad de que en algunos puntos la influencia de la filosofía fuera demasiado fuerte. Pero en relación con eso, sin embargo, debemos hacer una distinción entre la teología de los padres y los dogmas de la iglesia. La iglesia estuvo en todo momento alerta contra el mal uso de la filosofía; no sólo rechazó el gnosticismo, sino que también condenó el origenismo. Herman Bavinck, *Reformado Dogmática*, vol. 1, *Prolegómenos*, ed. John Bolt, trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 607–8. Véase también Bray, “¿Se ha corrompido la doctrina cristiana de Dios?”, 112. Aloys Grillmeier ha argumentado que, en realidad, fueron los herejes los culpables de helenizar la fe. Aloys Grillmeier, *Cristo en cristiano Tradición*, 2.<sup>a</sup> ed., trad. John Bowden (Atlanta: John Knox, 1975), 1:555–56.

[104](#) GL Prestigio, *Dios en Patrístico Thought* (Londres: SPCK, 1952), xiii–xiv. Para una observación similar, con especial referencia a la relación entre la teología patristica y el estoicismo, véase Ferguson, *Backgrounds de Temprano Cristianismo*, 368.

[105](#) Es cierto, sin embargo, que la práctica general de los Padres debería predisponernos a leer el impasibilismo de los Padres bajo una luz caritativa, a menos que haya evidencia inequívoca de lo contrario.

### 3

#### Modelos patrísticos de la impassibilidad divina

El estudio histórico de este capítulo y del siguiente describe el desarrollo de lo que puede llamarse con precisión la comprensión “clásica” de la impassibilidad divina. <sup>1</sup> Sin duda, esta tradición no es completamente uniforme. A lo largo de estas eras, ha habido diversos matices de énfasis doctrinal e incluso algún que otro individuo que parece estar fuera de sintonía con la corriente principal de la tradición. Sin embargo, cuando se sopesan las pruebas pertinentes, la característica dominante de estas eras, a pesar de cualquier cantidad de matices individuales y la existencia de modelos minoritarios, es alguna forma de afirmación de la doctrina de la impassibilidad divina. <sup>2</sup> Sin embargo, es igualmente importante ver que la corriente principal de la tradición clásica de la impassibilidad no se opuso al afecto vibrante de Dios a causa de una afirmación de la impassibilidad divina. De hecho, como mostrarán estos capítulos, la declaración conjunta de la impassibilidad y el apasionamiento de Dios nos llega originalmente de esta tradición, y no a pesar de ella. Este hallazgo, a su vez, validará y comenzará a dar cuerpo a la definición provisional de impassibilidad con la que comenzamos en el capítulo 1. Quedará en los capítulos siguientes proponer qué componentes del modelo clásico se deben conservar, revisar o rechazar.

Nuevamente, si bien no pretende ser exhaustivo, el estudio de los teólogos patrísticos que sigue tiene como objetivo examinar a los principales representantes de la iglesia primitiva, con vistas a establecer los parámetros de la reflexión patrística sobre la impassibilidad divina. <sup>3</sup> Sin embargo, antes de considerar la contribución patrística, debemos recordar la necesidad de ser cuidadosos al leer los comentarios de la iglesia primitiva a través de los ojos del siglo XXI. A diferencia de la era moderna, por ejemplo, en la que existe una oferta aparentemente ilimitada de artículos y monografías dedicadas específicamente al tema de la impassibilidad, los teólogos de la iglesia primitiva rara vez escribieron sobre este tema de manera sostenida y sistemática. <sup>4</sup> Aunque podríamos desear que los padres de la iglesia hubieran tratado este tema de manera más exhaustiva, en su mayor parte insertaron sus discusiones sobre la impassibilidad en tratamientos de cuestiones por lo demás más amplias (por ejemplo, el desarrollo de la teología trinitaria y cristológica) y en respuestas a las propuestas sub-ortodoxas de sus oponentes.

En la misma línea, debemos admitir desde el principio que este estudio de los teólogos patrísticos no puede evitar recurrir a algún elemento de anacronismo intencional. En general, estos teólogos trabajaban antes o durante el desarrollo de las formulaciones ortodoxas de los credos trinitarios y cristológicos y, como tales, no tenían el beneficio de la amplia perspectiva doctrinal que disfrutarían las generaciones posteriores. Por lo tanto, estas formulaciones tempranas no siempre estuvieron marcadas por la especificidad que esperaríamos de un

tratamiento escrito después de una tradición de trinitarismo y cristología ortodoxos de larga data. Por lo tanto, se da por sentado que nuestro análisis, aunque se esfuerza seriamente por ser preciso, puede clasificar a algunos de estos teólogos con más especificidad de la que habrían empleado en su propio tiempo.

Por último, podemos anticipar nuestros hallazgos aquí señalando que las principales opiniones sobre la impassibilidad divina en la era patrística pueden organizarse adecuadamente bajo tres modelos diferentes. <sup>5</sup>Basándose en sus propias declaraciones, la mayoría de los Padres afirmaron tanto la impassibilidad de Dios como la participación apasionada de Dios en la creación, estableciendo así efectivamente la corriente principal de la tradición de la impassibilidad. Por el contrario, algunos de los Padres pueden ser leídos como si propusieran una noción más absoluta de la impassibilidad divina. Y finalmente, veremos que varias figuras no ortodoxas en la iglesia primitiva defendieron lo que retrospectivamente puede identificarse como un modelo plenamente pasibilista, más notablemente en la controversia patripasiana.

### **El modelo de impassibilidad calificada**

El modelo de impassibilidad calificada es el modelo que dominó el panorama de la reflexión patrística sobre la cuestión de la impassibilidad divina. En términos generales, sus defensores postulaban una forma de impassibilidad divina junto con afirmaciones de la pasión divina. Comenzamos nuestro estudio de este modelo en la era anterior a Nicea de la iglesia, durante la cual “no había ni un canon convenido de las Escrituras ni un credo 'ortodoxo' universal en el que se pudiera confiar para ayudar a los primeros pensadores cristianos a considerar un tema como la pasibilidad de Dios”. <sup>6</sup>Si bien es cierto que las declaraciones anticipatorias de este tipo de modelo provienen de fuentes tan antiguas como el pensamiento del mártir cristiano Ignacio <sup>7</sup>(fallecido ca. 110) y Teófilo de Antioquía <sup>8</sup>(finales del siglo II), Ireneo es el primer teólogo clasificado bajo este encabezado que merece nuestra atención sostenida. <sup>9</sup>

### **Ireneo**

Ireneo (ca. 130-200), teólogo de la Iglesia primitiva y obispo de Lyon, es famoso por su respuesta a la creciente amenaza del gnosticismo en su época. <sup>10</sup>Al argumentar contra el gnosticismo, Ireneo se encontró en la interesante posición de tener que corregir una visión que simultáneamente sostenía un falso sentido de trascendencia y un falso sentido de inmanencia. <sup>11</sup>Para Ireneo, la clave para navegar con éxito este dilema era una comprensión adecuada de la creación, según la cual Dios es de un orden ontológico diferente de su creación, por un lado, y sin embargo está providencial e íntimamente involucrado con su creación, en lugar de estar excluido de ella, por el otro. <sup>12</sup>

Fue en vista de este sentido más bíblico de la trascendencia e inmanencia divinas que Ireneo afirmó la impassibilidad de Dios. Criticó, por ejemplo, la historia gnóstica de la creación, en la que uno de los Eones se volvió sujeto a la pasión, se extravió y, como consecuencia, dio origen, por así decirlo, al orden

material. [13](#) Por supuesto, Ireneo encontró absolutamente inconsistente que uno de estos Eones, que los gnósticos decían que eran de la misma sustancia que el Padre, pudiera ser pasible. [14](#) Por lo tanto, no es sorprendente que condenara a sus oponentes gnósticos por poner a Dios en un nivel de criatura. En una de sus críticas de este error, Ireneo observa que sus oponentes

atribuyen las cosas que se aplican a los hombres al Padre de todos, a quien también declaran desconocido para todos; y niegan que Él mismo haya creado el mundo, para evitar atribuirle falta de poder; mientras que, al mismo tiempo, lo dotan de afectos y pasiones humanas [ *hominum Automático afectos y pasiones donantes* ]. Pero si hubieran conocido las Escrituras y hubieran sido enseñados por la verdad, habrían sabido, sin lugar a dudas, que Dios no es como los hombres; y que sus pensamientos no son como los pensamientos de los hombres. Porque el Padre de todos está a una gran distancia de esos afectos y pasiones que operan entre los hombres [ *Multum Enemigo distancia ómnino Padre desde Suyo , quae Procedente homínido , afectuoso y pasionibus* ]. [15](#)

Sin embargo, nada de lo anterior lleva a la conclusión de que Ireneo creía que Dios no tenía pasión. Al contrario, retrató sin vacilaciones la expresión emocional de Dios. [16](#) Entre sus descripciones de la emoción divina, cabe destacar el tratamiento que Ireneo da a la ira divina. En el curso de sus críticas a los marcionitas, que objetaban la representación del Antiguo Testamento de Dios como iracundo, Ireneo sostuvo que la ira de Dios no era un ataque de pasión que aturdiría la mente, sino más bien una expresión de su justicia y de su justa indignación contra el pecado humano. [17](#)

De esta combinación de impasibilidad divina y emoción divina, podemos ver que Ireneo, como lo hicieron la mayoría de los Padres, entendió que había límites específicos que debía aplicar a su apropiación de la teología “negativa”. Es decir, al designar a Dios como impasible, Ireneo no estaba intentando hacer una declaración positiva sobre la composición metafísica de Dios. Más bien, la aplicación de tal término a Dios era un mecanismo principalmente con el propósito de transmitir la absoluta distinción de Dios como Creador. [18](#) Como Paul Gavrilyuk ha señalado perspicazmente:

La trascendencia divina se expresó en el pensamiento patrístico mediante la distinción entre lo creado y lo increado. Las características negativas del Dios increado se derivaron de esta distinción. Las criaturas son finitas, visibles y pasibles; Dios, en cambio, es infinito, invisible e impasible. Hay que tener cuidado de no sobreinterpretar este contraste en el sentido de “distante”, “apático” y “sin emociones”. No hay ninguna justificación para tal interpretación en las fuentes. La idea expresada es bastante general y modesta: Dios es diferente de todo lo demás y, por lo tanto, actúa y sufre acciones de una manera diferente a todo lo demás. [19](#)

Utilizado con tal valor descriptivo, el término *impasible* simplemente establece el límite de la analogía entre la experiencia divina y la humana, cuando los mismos términos coloreados emocionalmente (por ejemplo, *bondad* , *compasión* , *amor* , *ira* ) se aplican tanto a Dios como al hombre. [20](#)

Finalmente, con respecto a su teología encarnacional, Ireneo ha sido acusado



de grave inconsistencia por su doble afirmación de la pasión de Cristo y la impassibilidad divina. <sup>21</sup> Por ejemplo, los detractores de Ireneo en este punto han identificado a menudo su comentario en *Adversus haereses* 3.16.6 como evidencia de su creencia en proposiciones mutuamente excluyentes. En este pasaje, Ireneo afirma que “Él [el Verbo] tomó al hombre en Sí mismo, lo invisible se hizo visible, lo incomprensible se hizo comprensible, lo impassible se hizo capaz de sufrir [ *et impassibile passibilis* ], y el Verbo se hizo hombre, resumiendo así todas las cosas en Sí mismo.” <sup>22</sup>

Sin embargo, lo que hay que señalar es que, en general, las reflexiones de Ireneo sobre la encarnación se situaban en el contexto del gnosticismo/docetismo de sus oponentes. <sup>23</sup> Al hacer una afirmación como la precedente, Ireneo parece estar afirmando fundamentalmente la verdadera humanidad de Jesucristo. En *Haer* . 3.19.3, que proporciona más especificidad, obtenemos una clara sensación de que Ireneo trató de afirmar tanto la verdadera humanidad de Jesús como la impassibilidad de su naturaleza divina.

Porque así como era hombre para ser tentado, así también era el Logos para ser glorificado. El Logos permaneció inactivo [ ἡσυχάζοντος ] durante el proceso de la tentación, la crucifixión y la muerte, pero ayudó [ συγγινόμενον ] a la naturaleza humana cuando esta venció, soportó, realizó obras de bondad, resucitó de entre los muertos y fue recibida en el cielo. <sup>24</sup>

Según este comentario, Ireneo aparentemente creía que era necesaria una encarnación para superar la impassibilidad *natural* de Dios (es decir, la impassibilidad de la naturaleza divina). Además de la encarnación, sugirió que las experiencias de la tentación, el sufrimiento físico y la muerte son ajenas a la Divinidad. En consecuencia, Ireneo sostenía que algunos aspectos de la existencia encarnada de Jesús incidían únicamente en una u otra de sus naturalezas. <sup>25</sup>

### **Tertuliano**

En Tertuliano (ca. 160-225), conocido antimarcionita y probable acuñador del término *Trinidad* , encontramos a uno de los padres latinos más destacados que también hace una doble afirmación de la impassibilidad divina y la pasión divina. Ciertamente, está claro que Tertuliano afirmó la inmutabilidad de Dios<sup>26</sup> [y la](#) impassibilidad<sup>27</sup>. Y, sin embargo, junto con esas fuertes convicciones, también vio la necesidad de afirmar la capacidad relacional y emocional de Dios para con sus criaturas. Por ejemplo, al final de *Adversus Marcionem* 2.16, Tertuliano comenta que Dios

Es necesario que todas las cosas entren en funcionamiento por el bien de todas las cosas, tantas sensaciones como causas haya para ellas [ *tot sentido cita y causas* ]: ira a causa de los malvados, indignación a causa de los ingratos, hostilidad a causa de los soberbios, y por todos los hombres malos que les sirven de obstáculo [ *et Irán propiedad escelestos , y bilema propiedad ingratos , et emulaciónem propiedad superbos , y líquido rápido no Acelerar malis* ]. Así también la misericordia por los que yerran, la paciencia por los que aún no se han arrepentido, la generosidad por los que la merecen, y todo aquello de lo que los buenos tienen necesidad [ *Sic y misericordia*

*propiedad errantes , et pacienteiam propiedad no resipiscentes , y Presbiteriano propiedad merentes , y líquido rápido Bonis opus* Todo esto lo experimenta a su manera particular, de la manera en que le conviene experimentarlo; y por él el hombre también lo experimenta, él mismo no menos a su manera particular . [28](#)

Por supuesto, lo que tiene en mente aquí no tiene nada que ver con el pasibilismo moderno. Más bien, Tertuliano considera que la capacidad de respuesta de Dios surge de su naturaleza eterna e inmutable y es expresión de ella. En su opinión, los atributos fundamentales de Dios, la bondad y la justicia, exigen que responda de manera apropiada a los diversos estados en que se encuentran los hombres.

Al describir cómo la justicia de Dios tuvo que asumir una nueva función después del pecado, Tertuliano sostiene que

29 Cuando después se desencadenó el mal y la bondad de Dios tuvo que hacer frente a un adversario, la justicia adquirió otra función: la de conducir la bondad por el camino de la censura y la corrección, de modo que, habiendo dejado Dios de lado la liberalidad que no ofrecía ningún freno a su bondad, su bondad se midiera según los méritos de cada uno, se concediera a los dignos, se negara a los indignos, se quitara a los ingratos y, de este modo, se defendiera contra todos los adversarios. Así, toda la obra de la justicia es un servicio a la bondad: el hecho de que Dios condene con el juicio, el que castigue con la condenación, el que, como tú dices, ejerza severidad, tiende al bien y no al mal. En una palabra, el temor al juicio contribuye al bien, no al mal .

Más adelante, señala que parte de la respuesta apropiada de Dios a los diferentes estados humanos implica exhibir la emoción apropiada —o como él lo llama, “sentimiento judicial”— para que coincida con la función judicial dada que se ejerce en ese momento. [30](#) Así, por ejemplo, si Dios es verdaderamente bueno, argumenta Tertuliano, su bondad debe tomar la forma de ira cuando se enfrenta al pecado. [31](#)

Sin embargo, Tertuliano no pretendía con ello equiparar las emociones divinas a las humanas. Mientras que los marcionitas sostenían que experimentar emociones como la ira implicaría la corruptibilidad de Dios, Tertuliano respondió que, aunque tal argumento puede ser cierto para los humanos, no lo es para Dios, debido a la diferencia entre las naturalezas divina y humana. Su comentario es revelador.

¡Oh, necios!, que, partiendo de la forma humana, hacen conjeturas sobre las cosas divinas, y, como en los hombres se considera que estas pasiones son de carácter corruptor, suponen que también en Dios son de la misma calidad. Distingued las sustancias y asignad a cada una sus propias sensaciones, tan diversas como las sustancias lo exijan, aunque se vea que hacen uso de la misma terminología. Leemos acerca de la diestra de Dios, de sus ojos, de sus pies; sin embargo, no deben considerarse exactamente iguales a los de un hombre, sólo porque participen de la misma designación. Grande es la semejanza del cuerpo divino y del humano, aunque sus miembros sean idénticos en nombre; igualmente grande debe ser la diferencia entre el alma divina y la humana, aunque sus sensaciones se refieran a los mismos términos. Y así como en el hombre es la corruptibilidad de la sustancia humana lo que hace que estas sean causa de corrupción, así es en



Dios la incorruptibilidad de la sustancia divina lo que hace que no sean causa de corrupción. [32](#)

Es importante notar, en este pasaje, cómo Tertuliano condena lo que él cree que es el razonamiento retrógrado de sus oponentes. Evidentemente, ellos razonaron a partir de la experiencia humana para llegar a una conclusión acerca de Dios, pero Tertuliano sostiene que el punto de comparación se mueve en la dirección opuesta. Así, los humanos son seres emocionales como portadores de la imagen de Dios. [33](#) Sin embargo, nuestra experiencia finita y caída de la emoción está contaminada por una corrupción que las emociones de Dios nunca han conocido. Por lo tanto, Tertuliano puede argumentar que aunque Dios experimenta ira, nunca es susceptible de ser abrumado por esa emoción. Aquí observa que

34. Las demás emociones, es decir, la ira y la exasperación, no las experimentamos con una felicidad semejante, pues la felicidad pertenece sólo a Dios, a causa de la incorruptibilidad que le pertenece a él y a nadie más. Él puede enojarse sin ser sacudido, puede enojarse sin correr peligro, puede conmovirse sin ser derribado .

En resumen, parece que, aunque su doctrina de la impassibilidad no fue elaborada exhaustivamente, [35](#) Tertuliano tenía la plena intención de yuxtaponer los sentidos de la impassibilidad divina y la pasión divina. Con ese fin, hemos visto cómo Tertuliano veía la capacidad de respuesta relacional de Dios como expresión de su naturaleza y carácter eternos (en lugar de una violación de ellos). Además, en un intento de lograr el equilibrio apropiado entre la alteridad de Dios y su semejanza con nosotros, Tertuliano propuso algo así como una comprensión analógica de la forma en que los predicados emocionales se aplican a Dios y a la humanidad. [36](#) En resumen, podemos decir que, para Tertuliano, Dios no se ve sorprendido ni abrumado por la emoción, sino que en su autodeterminación responde perfectamente a las circunstancias temporales cambiantes como corresponde a su naturaleza y carácter inmutables.

La encarnación, Tertuliano sostuvo que Jesús era completamente humano y que sus sufrimientos eran innegablemente reales. [37](#) En sintonía con esa convicción, Tertuliano también sostuvo que el sufrimiento y la muerte de Jesús pertenecían propiamente solo a su naturaleza humana. *Praxeas* 29 Tertuliano responde al supuesto patripasianista Praxeas que su afirmación de la comunión en el sufrimiento del Padre es absurda.

En efecto, como se avergüenzan de blasfemar directamente contra el Padre, esperan que de esta manera se pueda mitigar, mientras que ahora admiten que el Padre y el Hijo son dos, si en efecto de esta manera el Hijo sufre mientras el Padre sufre con (él). En esto también son necios. Pues, ¿qué es la “compasión” sino “sufrir con” otro? Además, si el Padre es impassible, por supuesto es incompresible; o si es compasible, por supuesto es pasible. Así que no le hacéis ningún beneficio con este temor vuestro, pues teméis llamar pasible a quien llamáis compasible. Pero el Padre es tan incompresible como el Hijo también es impassible en lo que respecta a ese estado en el que es Dios [ *tam Automático Incompassibilis (incompasible) padre es Cuán impassible Etiam filius ex cada uno condición como Dios est* ]. [38](#)

Además, Tertuliano apoyó su creencia de que el sufrimiento y la muerte afectaban únicamente la naturaleza humana de Cristo con su doctrina de la comunicación de idiomas. [39](#)

## Origen

Ahora volvemos nuestra atención al pensamiento de Orígenes de Alejandría (ca. 185-254), un teólogo cuyo legado es generalmente visto como prodigioso y conflictivo. [40](#) Orígenes ofrece uno de los comentarios pasibilistas más sorprendentes de la era patrística.

*la cruz y se dignó asumir nuestra carne. en tierras de lástima humano raza , pasiones persistente es nuestro antes la cruz sufrir y la carne nuestro Sería digno asumir ].* Porque si no hubiera sufrido no habría entrado en plena participación en la vida humana. Primero sufrió, luego descendió y se manifestó [ *Primera sufrimiento es , entonces él cayó , y visto es* ]. ¿Cuál es esa pasión que sufrió por nosotros? Es la pasión del amor [ *Caridad es pasión* ]. El Padre mismo y el Dios de todo el universo es "paciente, lleno de misericordia y piedad " *también sí mismo y Dios universidad , sufrido y mucho compasivo y desgraciado* ]. ¿No debe entonces, en algún sentido, estar expuesto al sufrimiento? Entonces debes darte cuenta de que en su trato con los hombres sufre pasiones humanas [ *An no lo sabes porque cuando humano prescinde de la pasión el sufre humano* ]. "Porque el Señor tu Dios descubrió tus caminos, como un hombre da a luz a su propio hijo". Así, Dios soporta nuestros caminos, así como el hijo de Dios soporta nuestras "pasiones". El Padre mismo no es *infranqueable padre No es impasible* ]. Si se le suplica, muestra piedad y compasión; siente, de algún modo, la pasión del amor, y está expuesto a aquello a lo que no puede estar expuesto respecto de su grandeza, y por nosotros, los hombres, soporta las pasiones de *la humanidad. se le pedirá , tendrá piedad y se compadece , sufre algo de caridad , y se convierte en a ellos en A quien junto a tamaño de la naturaleza de su propia No poder ser , y porque nosotros humano apoya pasiones* ]. [41](#)

En este contexto, es innegable que Orígenes habla en términos pasibilistas, no sólo del Mesías encarnado, [42](#) sino también del Logos preencarnado y de Dios Padre.[43](#)

Sin embargo, junto con ese notable testimonio de la pasión divina, Orígenes sostuvo convicciones igualmente firmes acerca de la impasibilidad de Dios. Explicó, por ejemplo, que la Escritura predicaba una terminología cargada de emociones acerca de Dios sólo de una manera no literal. [44](#) Además, afirmó: "Cuando hablamos de la ira de Dios, no sostenemos que sea una reacción emocional de su parte, sino algo que Él usa para corregir con métodos severos a quienes han cometido muchos pecados terribles". [45](#) Según este comentario, Dios no es propiamente el sujeto de la ira, sino que simplemente da la apariencia de ira como una medida correctiva que los pecadores se han buscado a sí mismos. [46](#)

¿Qué podemos pensar del énfasis simultáneo de estos dos temas en el pensamiento de Orígenes? Orígenes ha sido interpretado de diversas maneras como un teólogo fundamentalmente impasible, [47](#) un faro de visión pasibilista que rompió con la hegemonía de la impasibilidad absoluta, [48](#) y un pensador meramente inconsistente. [49](#) Sin embargo, parece que a pesar de los elementos

cuestionables en su teología más amplia, [50](#) Orígenes bien podría haber estado a la vanguardia de un enfoque más equilibrado en su afirmación dual de la impassibilidad divina y la pasión divina. De hecho, sospecho que una lectura de Orígenes en la línea de la propuesta por Weinandy está más cerca de la verdad que las tres teorías mencionadas anteriormente. En su análisis,

Orígenes sostiene tanto la impassibilidad de Dios como la pasión de Dios. Decir que Dios es impassible es negar los cambios emocionales de los estados en Dios. Es una manera negativa de sostener la alteridad absoluta de Dios y su perfección radical. Así, si bien Dios no sufre ningún cambio pasible de estados emocionales, sin embargo, debido a su perfección inmutable, es perfecto en su amor apasionado por la humanidad. Obsérvese que Orígenes afirma dos veces que el sufrimiento que Dios soporta por la condición caída del hombre es “la pasión del amor”. El Padre “no es impassible”, no en el sentido de que cambia de no sufrir a sufrir, sino en el sentido de que, en su amor inmutable, se duele apasionadamente por su pueblo. El sufrimiento que Dios soporta no se debe a un cambio en su amor, sino que está subsumido y predicado por su amor perfecto, impassible e inmutable. Por eso Orígenes insiste en que los pasajes de las Escrituras que hablan de las emociones de Dios deben interpretarse metafóricamente, y sin negar la realidad de la que hablan. [51](#)

Según la interpretación de Weinandy, entonces, la atribución bíblica de emoción a Dios no pretende transmitir una experiencia divina de vicisitud emocional, sino que sirve más bien como expresión del amor inmutable e inquebrantable de Dios.

Para cerrar nuestro análisis de los padres anteriores a Nicea, merecen una breve mención las contribuciones de Gregorio Taumaturgo y Lactancio. De las plumas de estos dos Padres encontramos los dos primeros tratados formalmente dedicados a cuestiones relacionadas con la impassibilidad divina. [52](#)

### **Gregorio Taumaturgo**

Gregorio Taumaturgo (ca. 213-270), discípulo de Orígenes, ha sido tradicionalmente reconocido como el autor de *Adán. Teopompo Delaware pasibles y impassibles en Deo*. [53](#) En esta carta, que se desarrolla en forma de diálogo, parece que se presentan dos argumentos principales: (1) que la pasión libremente elegida no es impropia de Dios, [54](#) y (2) que el sufrimiento impassible de Dios es redentor y, por lo tanto, destruye el sufrimiento. [55](#) Aunque no resuelve la disputa sobre la impassibilidad divina con algo parecido a una síntesis exhaustiva, *Ad Teopompo* constituye, sin embargo, otro intento patrístico de combinar los temas de la impassibilidad y la pasión divina. [56](#)

### **Lactando**

Cuando llegamos a Lactancio (ca. 250-325), tutor del hijo de Constantino, encontramos que, en su pensamiento sobre la impassibilidad divina, él también defendió con mucha fuerza la compatibilidad de la impassibilidad de Dios y la experiencia emocional apasionada. En su *Divinarum Institutionum*, Lactancio demuestra claramente su compromiso con el impassibilismo cuando identifica a

Dios como “inpassibilis inmutabilis incorruptus beatus aeternus”. [57](#) Y sin embargo, en *De ira En su libro Dei*, Lactancio ofrece quizás la defensa más sólida de la ira divina en la era patristica. Como veremos, la afirmación de ambas doctrinas por parte de Lactancio fue intencional, no accidental. En su opinión, la ira divina es un componente necesario de la providencia divina, en el sentido de que la ira de Dios es una expresión necesaria de la perfección eterna de Dios en ciertas circunstancias. Por ejemplo, comenta:

Ahora bien, si Dios cuida del mundo, cuida también de la vida de los hombres, observa las acciones de los individuos y quiere que sean sabios y buenos. Ésta es la voluntad de Dios, ésta es la ley divina. Quien la sigue, quien la observa, es querido por Dios. Es necesario, pues, que Dios se enoje contra quien ha violado o despreciado esta ley eterna y divina. [58](#)

EF Micka ha resumido la conexión que establece Lactancio entre la providencia divina y la ira divina de la siguiente manera:

Su idea de la providencia de Dios es la base no sólo de toda su teología, sino especialmente de su doctrina sobre la cólera divina. El razonamiento de Lactancio puede resumirse en estas palabras: si Dios se preocupa por el hombre, entonces debe interesarse por lo que el hombre hace. Es imposible, entonces, que sea indiferente a las acciones humanas, sean buenas o malas. Por el contrario, si hay una providencia divina, Dios debe ser movido a mirar con agrado a los buenos y a llenarse de ira contra los malvados. Porque si su ira no fuera provocada por el pecado, Dios no estaría buscando el bien del hombre, sino que estaría alentando el mal. Y es fácil entender, por tanto, que cuanto más clara sea la noción que uno tenga del cuidado y la solicitud de Dios, mejor será su comprensión de la cólera divina. [59](#)

Sin embargo, en su defensa de la ira divina, Lactancio fue bastante concienzudo al distinguir entre la ira justa y la injusta, y esta última no se encuentra en Dios. [60](#) Criticó rotundamente a los filósofos anteriores, especialmente a los estoicos, por no reconocer esta distinción y, en consecuencia, propuso que la ira justa debería definirse como “un movimiento de una mente que surge para restringir las ofensas [ *ira es motus Animación anuncio coerción pecaca insurgentis* ].” [61](#) Además, Lactancio dejó en claro que su defensa de la ira divina no significa que Dios experimente todos y cada uno de los tipos de emociones conocidas por el hombre. Por el contrario, Dios experimenta solo aquellas emociones adecuadas y que surgen de su perfección, en aras de la dirección providencial del mundo. [62](#) La doctrina de Lactancio sobre la ira divina tampoco implica que Dios esté gobernado por sus emociones. Más bien, Lactancio abogó firmemente por el dominio de Dios sobre sus propias expresiones emocionales: “Él tiene su ira en su poder y no es gobernado por ella, sino que... Él mismo gobierna la ira como quiere ( *en potestad haber Irán suma Comité ejecutivo nacional desde cada uno regi, sed ipsum Illam Quemadmodum uelit moderari* ).” [63](#) En resumen, entonces, podemos observar que aunque Lactancio no lo explicó con precisión, él también estaba promoviendo una visión en la que la capacidad de respuesta relacional de Dios se fundamenta y surge de la perfección del ser y el carácter de Dios. [64](#)

Volviendo ahora a la era nicena y post-nicena de la historia de la iglesia, retomamos el estudio histórico con una breve consideración de tres de los principales teólogos pro-nicenos del siglo IV, antes de dirigir finalmente nuestra atención a quizás los dos contribuyentes post-nicenos más importantes en este tema, Agustín y Cirilo de Alejandría.

## Atanasio

El estudio de esta época, sin embargo, debe comenzar con Atanasio (ca. 296-373), uno de los defensores clave de la consustancialidad del Hijo con el Padre en la controversia arriana. Es importante señalar que ambas partes<sup>65</sup> [en](#) esta controversia afirmaron resueltamente la impassibilidad divina.<sup>66</sup> [La](#) diferencia entre ellos era si el Logos debía ser visto como un ser creado o como *homoousios* con el Dios [Supremo](#).<sup>67</sup>

Según la lógica arriana, el Logos debe haber sido una criatura, porque su experiencia del sufrimiento habría sido impropia de la naturaleza divina. Como R. P. C. Hanson evaluó el asunto:

En el corazón del Evangelio arriano había un Dios que sufría. Su elaborada teología de la relación entre el Hijo y el Padre, que tanto preocupaba a sus oponentes, fue concebida con el fin de encontrar una manera de concebir una doctrina cristiana de Dios que permitiera ser fiel al testimonio bíblico de un Dios que sufría. Esto se lograría concibiendo un Dios menor como una divinidad reducida que sería ontológicamente capaz, a diferencia del Dios Supremo, de soportar experiencias humanas, incluidos el sufrimiento y la muerte. [68](#)

De esta manera, los defensores arrianos podían a la vez afirmar la impassibilidad e inmutabilidad del Dios Supremo y negar lo mismo del Logos. [69](#)

Mientras que sus oponentes arrianos negaban la consustancialidad e impassibilidad del Hijo, Atanasio defendía ambos conceptos, [70](#) y él era el que lo hacía en gran medida por razones soteriológicas. Su principal énfasis soteriológico, como es bien sabido, estaba en la deificación por encarnación. [71](#) Fue a causa de este énfasis que sostuvo la absoluta necesidad de la consustancialidad del Verbo antes y durante la encarnación. Porque, según su punto de vista, sólo uno que fuera completamente divino podía hacer provisión para nuestra deificación, en virtud de su unión de las naturalezas divina y humana. [72](#)

Sin embargo, la consubstancialidad del Hijo implicaba para Atanasio que la naturaleza divina de Jesús no podía estar sujeta al sufrimiento y a la muerte. Por lo tanto, puesto que la muerte era necesaria para deshacer la corrupción de la humanidad, Atanasio instruyó a sus lectores que la encarnación era necesaria para superar la impassibilidad divina *natural* (es decir, la impassibilidad de la naturaleza divina).

73 Pues sabiendo el Verbo que la corrupción de los hombres no podía ser abolida de ninguna otra manera, sino por la muerte de todos (pero el Verbo no podía morir, siendo inmortal e Hijo del Padre), por eso tomó para sí un cuerpo que podía morir [ τοῦτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἵν

ἐαυτ ᾧ λαμβάνει σ ὧ μα ], para [que](#), participando del Verbo que está sobre todos, bastase a la muerte por todos, y a causa del Verbo que habitaba en él, permaneciese incorruptible, y así cesase la corrupción en todos los hombres por la gracia de la resurrección.

Por lo tanto, encontramos que Atanasio defendía una teología encarnacional que buscaba defender la unión de las naturalezas divina y humana en la persona de Cristo, al tiempo que atribuía sus sufrimientos exclusivamente a su humanidad. [74](#) Sin embargo, debido a que el compromiso de Atanasio con la verdadera unión de las naturalezas divina y humana de Cristo era tan fuerte, [75](#) a veces podía hablar paradójicamente [76](#) o incluso con evidente fuerza teopasquita. [77](#) En el análisis final, sin embargo, parece que la afirmación de Atanasio de la impassibilidad divina se centró principalmente en (1) negar el sufrimiento físico y la muerte a la naturaleza divina, y (2) negar la susceptibilidad de Cristo a las pasiones pecaminosas. Por el contrario, afirmó la experiencia preencarnada de Cristo de ciertas emociones, [78](#) y mantuvo la unión vital de la encarnación, de modo que el Hijo actuó personalmente a través de la instrumentalidad de un cuerpo humano [79](#) y podría decirse verdaderamente que experimentó cosas como el hambre, el sufrimiento y la fatiga en la carne. [80](#)

### **Gregorio de Nacianceno**

Gregorio de Nacianceno (ca. 329-389), uno de los grandes padres capadocios, conocido por sus contribuciones al desarrollo de la doctrina trinitaria ortodoxa, fue el autor de varias declaraciones sorprendentes sobre el sufrimiento de Jesús. [81](#) Al mismo tiempo, sin embargo, rechazó explícitamente la pasibilidad de la naturaleza divina. [82](#) La resolución de estas declaraciones aparentemente antitéticas depende de la soteriología de Gregorio, [83](#) que Gregory Telepneff ha resumido muy bien en la medida en que tiene relación con los intereses de este estudio.

El quid de la comprensión de San Gregorio de la Encarnación está contenido en su objetivo, la curación, la limpieza y la deificación de la naturaleza humana. Esto no debe entenderse de una manera cruda y "fiscalista", es decir, la Palabra une la carne a sí misma y la carne es, por así decirlo, "automáticamente" deificada. La Palabra no hace suya "nuestra condición" simplemente porque un cuerpo, alma y nous humanos son asumidos físicamente por el Logos divino o unidos a él... En otras palabras, el Logos debe asumir no sólo una sustancia o esencia humana completa, sino también debe asumir la *totalidad de la naturaleza humana. ontológico* La *condición* humana debe ser manifestada existencialmente en la vida del Logos encarnado... El sufrimiento, la muerte y la corrupción ontológica son los resultados del pecado y, por lo tanto, deben ser abordados en la oikonomía salvífica *de* Cristo. Al asumir el sufrimiento y la muerte en su humanidad, Cristo "lleva" (Heb 9,28) los efectos del pecado y, por lo tanto, puede decirse que lleva el pecado mismo, el pecado en su manifestación ontológica resultante. [84](#)

Para Gregorio, entonces, la encarnación era la clave para equilibrar la paradoja de la impassibilidad divina y el sufrimiento redentor de Cristo. En su opinión, los sufrimientos de Cristo eran los sufrimientos de su humanidad, [85](#) y



sin embargo podía decirse verdaderamente que eran los sufrimientos del Logos en virtud de la unión de naturalezas en la encarnación y el hecho de que para que el sufrimiento de Cristo fuera redentor “tenía que basarse en la hipóstasis divina”. <sup>86</sup> Por lo tanto, como muchos otros padres de la iglesia, parece que Gregorio creía que una encarnación era necesaria para superar la impassibilidad divina *natural* (es decir, la impassibilidad de la naturaleza divina), pero claramente no impuso esta creencia de tal manera que dividiera las naturalezas de Cristo. Por el contrario, Gregorio se negó firmemente a deshacer la tensión en la doctrina de la encarnación.

### **Gregorio de Nisa**

Gregorio de Nisa (ca. 330-395), otro de los capadocios, también atribuyó los sufrimientos de Cristo a su humanidad, comentando, por ejemplo, que

como. . . Aunque la enseñanza del Evangelio acerca de nuestro Señor está mezclada, en parte con ideas elevadas y divinas, en parte con ideas humildes y humanas, asignamos cada frase particular según una u otra de estas Naturalezas que concebimos en el misterio, la que es humano para la Humanidad, lo que es elevado para la Divinidad, y dicen que, como Dios, el Hijo es ciertamente impassible e incapaz de corrupción: y cualquier sufrimiento que se afirme sobre Él en el Evangelio, Él seguramente obrado por medio de Su Naturaleza Humana que admitió tal sufrimiento t ὁ ἐν τῷ ἐυαγγελίῳ ὑπὲρ τούτου λέγεται ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁμοιωθεὶς τῇ σαρκὶ καὶ τοῖς ὡσιν ἐγενήθη ὡς ἄνθρωπος. [Porque en verdad la Divinidad obra la salvación del mundo por medio del cuerpo que la abarca, de tal manera que el sufrimiento era del cuerpo, pero la operación era de Dios. <sup>87</sup>

Al hacer esta distinción, Gregorio argumentó con fuerza a favor de la unión de las naturalezas de Cristo y contra la acusación de Eunomio de que la atribución del sufrimiento únicamente a la naturaleza humana resultó efectivamente en “dos Cristos”. <sup>88</sup> Resulta que el aspecto problemático de la formulación encarnacional de Gregorio no fue su predicación selectiva de ciertas experiencias a la naturaleza humana de Cristo, sino su aparente énfasis excesivo en la deificación, que lo llevó a postular que la humanidad de Jesús fue finalmente absorbida por su deidad. <sup>89</sup> Por último, debemos señalar que Gregorio también hizo hincapié en negar la susceptibilidad de Cristo a las pasiones que llevaron al pecado. <sup>90</sup>

Pasamos ahora a Agustín y Cirilo de Alejandría, los últimos (y probablemente los más importantes) defensores patrísticos que consideraremos bajo el título de este modelo.

### **Agustín**

Agustín (354-430), renombrado teólogo y obispo de Hipona, trató la impassibilidad divina principalmente en el contexto de la teología propiamente dicha, y allí, como otros antes que él, defendió la noción de la impassibilidad de Dios en el sentido de que “Dios tiene un control perfecto de sus sentimientos de una manera que está más allá de la experiencia humana, y nunca es sorprendido en ningún tipo de efusión involuntaria de esta o aquella emoción”. <sup>91</sup> En consecuencia, Agustín buscó adoptar un sentido apropiado de la experiencia de

Dios de las emociones que se le atribuyen en las Escrituras, al mismo tiempo que diferenciaba su experiencia de esas emociones de la experiencia humana de las mismas.

En esto, Agustín no fue del todo coherente, y por ello no todas sus explicaciones de la emoción divina son igualmente valiosas. Es cierto, por ejemplo, que en ciertos pasajes parece haber recurrido a una interpretación de la emoción divina según la cual Dios en realidad permanece completamente inalterado, y la percepción de la emoción divina, de hecho, sólo indica una reacción humana. [92](#) Su declaración en este sentido en *De civitate Dei* 22.2 es indicativo de su tratamiento en varios lugares.

Aunque hablamos de que Dios cambia de opinión, de que se enoja, por ejemplo, después de ser amable con ciertas personas, son, en realidad, estas personas, no Dios, las que cambian [ *Ac por especial semen Dios mutar dictar voluntariamente , ut quibus lenis era verbis Gratia Redacción iratus , illi potio Cuán ipse mutantur* ]. Encuentran a Dios cambiado porque *han* experimentado un cambio, de manera muy similar a como la luz del sol parece cambiar de suave a intensa o de agradable a dolorosa para los ojos que han sido lastimados, aunque, de hecho, la luz permanece exactamente como era antes. [93](#)

En otras ocasiones, sin embargo, el razonamiento de Agustín se resiste a una explicación estrictamente subjetiva de la emoción divina, como encontramos en su comentario sobre la paciencia de Dios.

La virtud del alma que se llama paciencia es un don tan grande de Dios, que hasta se dice que es de Aquel que la concede, pues espera que los malos se enmienden. Así, aunque Dios no puede sufrir [ *deus nada Pata possit* ], y la paciencia [ *patientia* ] seguramente debe su nombre al sufrimiento [ *patiendo* ], no sólo creemos fielmente en un Dios paciente, sino que también lo reconocemos firmemente como tal. ¿Quién puede explicar con palabras la naturaleza y la cantidad de la paciencia de Dios? Decimos que Él es impasible, pero no impaciente [ *nihil paciente Comité ejecutivo nacional Tamen inpatientem* ]; más bien, extremadamente paciente. Su paciencia es indescriptible, pero existe como lo hacen sus celos, su ira y cualquier característica de este tipo. Pero si concebimos estas cualidades tal como existen en nosotros, Él no tiene ninguna de ellas [ *nam si Tamquam Nuestra Señora ista cogitemo , en illo nula sunt* ]. No experimentamos estos sentimientos sin molestia [ *seno molestia* ], pero lejos de nosotros esté sospechar que un Dios impasible sufre molestia alguna. Así como es celoso sin mala voluntad, como se enoja sin alterarse emocionalmente, como se compadece sin afligirse, como se apena sin corregir ninguna falta, así también es paciente sin sufrir en absoluto [ *sicut Automático zelat seno alícuo licor , irascitur seno Aliqua perturbación , miseria seno alícuo dolor , pena Eum seno Alicuio demanda prauitatis Corrección : es es pacientes seno Olla pasión* ]. [94](#)

Del mismo modo, por el *contrario adversario de la ley y de los profetas* , Agustín sostiene que

Dios no se arrepiente como lo hace un hombre, sino como Dios; así como Él no se enoja como los hombres, ni es misericordioso, ni es celoso, sino que todo lo que Él es, Él es como Dios. El arrepentimiento de Dios no sigue al error; la ira de Dios no lleva consigo ningún rastro de una



mente perturbada, ni Su compasión el corazón miserable de un compañero de sufrimiento, . . . ni Sus celos ninguna envidia de mente [ *Paenitentia De mí no es correo errorem ; ira De mí no habito perturbado Animación ardor ; misericordia De mí no habito Compaciente Miseria cor , . . . zelus De mí no habito Mentis* Pero por el arrepentimiento de Dios se *entiende* el cambio de las cosas que están en su poder, inesperado por el hombre; la ira de Dios es su venganza sobre el pecado; la piedad de Dios es la bondad de su ayuda; el celo de Dios es esa providencia por la cual Él no permite a quienes Él tiene sujetos a Sí amar impunemente lo que Él prohíbe. [95](#)

Sin duda, el argumento de Agustín con respecto a la emoción divina en los dos pasajes anteriores supera su interpretación subjetivista de *Civ* . 22.2. En estos dos últimos casos, afirma sentidos cuidadosamente calificados de la emoción divina, explícitamente yuxtapuestos con una afirmación simultánea de impasibilidad en *De patientia* 1—junto con un énfasis equilibrado en la trascendencia de Dios y la naturaleza analógica de estas emociones, cuando se comparan con la experiencia que la humanidad tiene de ellas. [96](#) Es decir, que Agustín, cuando estaba en su mejor momento, permitió una predicación significativa de la terminología emocional a Dios, con la condición de que en el caso de Dios, tal experiencia emocional no esté cargada con los efectos negativos de la experiencia emocional humana. [97](#) Por lo tanto, para Agustín, las expresiones emocionales de Dios no pueden tomarse como evidencia de la reacción de Dios a algo imprevisto o de impotencia en el intento de lograr sus propósitos. [98](#)

### ***Cirilo de Alejandría***

Cirilo de Alejandría (fallecido en el año 444) desempeñó un papel fundamental a la hora de delinear el equilibrio entre la impasibilidad divina y la condescendencia encarnacional del Hijo de Dios. En sus debates con Nestorio, Cirilo estaba decidido a preservar la unidad del Cristo encarnado frente a lo que él veía como la división efectiva de las naturalezas de Nestorio. [99](#) Según Cirilo, para lograr el equilibrio encarnacional adecuado está en juego nada menos que la salvación. [100](#) Por ello, insistió en que es inaceptable dividir de manera simplista las experiencias de Jesús en aquellas que se aplicaban únicamente a su humanidad o a su divinidad. [101](#) Por el contrario, Cirilo sostenía que todas las acciones del Cristo encarnado eran las acciones de un único sujeto unificado. [102](#)

En respuesta, Nestorio denunció que la visión de Cirilo sobre la encarnación conducía a una aceptación de la pasibilidad de la naturaleza divina, a pesar de las protestas de Cirilo en sentido contrario. [103](#) Cirilo, por su parte, insistió en que la naturaleza divina es impasible, aunque la encarnación exigía un reconocimiento de que Dios Hijo sufría a través del instrumento de la carne. Por ejemplo, opinaba que

de Dios es, por supuesto , indudablemente impasible en su propia naturaleza y nadie está tan loco como para imaginar la naturaleza todo trascendente capaz de sufrir de forma tan enamorada , como se cree que el poder de la pasión es receptivo. ¿En general φ y sin ? pero por el mismo hecho de haberse hecho hombre haciendo suya carne de la Santísima Virgen, nos adherimos a los

principios del plan divino y sostenemos que él, que como Dios trasciende el sufrimiento ], sufrió humanamente en su propia carne . ¿Si siendo Dios se ha hecho hombre pero no se ha apartado de ningún aspecto de su ser Dios? ¿Si ha sido hecho parte de la creación y aún permanece por encima de la creación? ¿Si, siendo como Dios el dador de la ley, ha sido hecho bajo la ley y, sin embargo, todavía era dador de la ley, y siendo, divinamente, amo, tomó forma de esclavo y, sin embargo, conserva intacta la dignidad del señorío? Si, siendo unigénito, ha sido hecho el primogénito entre muchos hermanos y, sin embargo, sigue siendo unigénito, ¿se pone a prueba la credibilidad si por la misma razón sufrió humanamente y, sin embargo, es visto como divinamente infranqueable? [104](#)

De hecho, esta noción de la instrumentalidad de la carne era un concepto clave para Cirilo, porque de ese modo podía negar la experiencia del sufrimiento *divino del Verbo encarnado* , mientras permitía plenamente su experiencia del sufrimiento *humano* . [105](#) Después de todo, Cirilo sostenía que era la experiencia de Cristo del sufrimiento humano —incluida la angustia emocional humana—, no el sufrimiento divino, lo que era soteriológicamente necesario. [106](#) Weinandy ha reflexionado cuidadosamente sobre esta última característica de la cristología de Cirilo en su análisis del tratamiento que da Cirilo a la impassibilidad divina.

Si el Hijo de Dios experimentara el sufrimiento en su naturaleza divina, ya no experimentaría el sufrimiento humano de una manera auténtica y genuinamente humana, sino que experimentaría el “sufrimiento humano” de una manera divina, que entonces no sería ni genuina ni auténticamente humana. Si el Hijo de Dios experimentara el sufrimiento en su naturaleza divina, entonces sería Dios sufriendo como Dios *en a hombre* . Pero la Encarnación, que exige que el Hijo de Dios exista realmente como hombre y no sólo habite en un hombre, exige igualmente que el Hijo de Dios sufra *como a hombre* y no sólo sufre divinamente en un hombre. Si se quiere decir con verdad que el Hijo de Dios experimentó y conoció realmente lo que era nacer, comer, dormir, llorar, temer, dolerse, gemir, alegrarse, sufrir, morir y, sobre todo, amar *como a hombre* , y parece que esto es precisamente lo que uno quiere decir, entonces la experiencia y el conocimiento de nacer, comer, dormir, llorar, temer, afligirse, gemir, regocijarse, sufrir, morir y, sobre todo, amar, deben predicarse del Hijo de Dios única y exclusivamente *como a El hombre* . Por lo tanto, reemplazar la frase “el Impasible sufre” por “el Pasible sufre” purga inmediatamente el sufrimiento de todo significado encarnacional. [107](#)

Para defender la coherencia de esta doble insistencia en la impassibilidad divina y en la unidad de Cristo, Cirilo subrayó la importancia de la apropiación de la humanidad por parte del Verbo en la encarnación. Después de subrayar que la “carne” representaba la humanidad completa, Cirilo sostuvo que era la carne de Cristo, o la humanidad, la que

debe verse como la base para que ocurra el sufrimiento mientras la Palabra es intransitable. Sin embargo, no lo excluimos, por tanto, de la atribución del sufrimiento. Así como el cuerpo ha sido hecho de su propia posesión, así todas las características del cuerpo (con la única excepción del pecado) deben atribuirse a él de acuerdo con el plan de apropiación de Dios y todas las cosas del cuerpo a través de un . Se dijo un solo pecado , al menos ]. [108](#)

Cirilo basó su comprensión de esta apropiación de la humanidad en lo que él

veía como una doctrina mejorada de la comunicación de idiomas, en la que los atributos de las dos naturalezas no se atribuían entre sí, sino que se atribuían a la persona. [109](#) Así, se puede decir que, en la encarnación, el Hijo de Dios realizó todas sus acciones y experimentó todas sus experiencias —sufrimiento y muerte incluidos— como hombre.

Naturalmente, toda esta reflexión cristológica sirve para establecer algunas distinciones entre las concepciones nestoriana y ciriliana de la impassibilidad divina. Para Cirilo, el sufrimiento de Cristo, aunque voluntario, era verdaderamente el sufrimiento del Hijo de Dios, experimentado humanamente, mientras que el pensamiento nestoriano rechazaba una unión encarnacional tan estrecha y atribuía el sufrimiento de Cristo directa y únicamente a su naturaleza humana. [110](#) Aunque algunos puedan pensar inicialmente que se trata de una distinción conceptual trivial entre las dos visiones, Cirilo percibió la importancia de defender la unidad vital de Cristo *antes de* abordar el efecto de las diversas experiencias encarnadas sobre sus respectivas naturalezas. De hecho, al final de sus *Scholia*, Cirilo anticipó y respondió a la objeción de que, al final, él también había dividido las naturalezas.

*pero nosotros, mi amigo, hemos unido primero la Palabra y el Hombre, y sólo entonces atribuimos las pasiones a la carne mientras lo mantenemos impassible como Dios [ nosotros , vir Optime , semen Prius Adunaverimus Verbo y hombre , carne quídem pasiones tribuimus , impassible Vero Utah Deum Servavimus ].* [111](#)

En este punto, podemos concluir nuestra documentación del modelo patrístico mayoritario y pasar a considerar dos puntos de vista patrísticos menos útiles -y menos representativos- de la impassibilidad divina, antes de volver a sacar algunas conclusiones acumulativas sobre la naturaleza del pensamiento patrístico sobre la impassibilidad divina en su conjunto. [112](#)

## **El modelo de impassibilidad extrema**

En general, los impassibilistas más extremos propusieron una noción mucho menos calificada de la impassibilidad divina, que se inclinaba en una dirección hipertrascendente y, por lo tanto, resultó un impedimento para explicar la participación divina en la creación. [113](#) Dada la clase de críticas generalizadas que los teólogos modernos han dirigido contra las opiniones de los Padres sobre la impassibilidad divina, podríamos esperar encontrar a la mayoría de los Padres clasificados en esta categoría. Sin embargo, en realidad, este es un modelo con solo una ligera representación, aunque en aras de manejar la evidencia honestamente, debemos reconocer que no es una categoría completamente vacía. Algunos de los Padres más antiguos parecen encajar aquí, los más significativos de los cuales son Justino Mártir y Clemente de Alejandría.

### **Justino Mártir**

Aunque parece probable que la influencia del platonismo medio en el apologista cristiano primitivo Justino Mártir (ca. 100-165) no fuera tan amplia como

algunos han pensado, [114](#) es, sin embargo, probable que su formación en el platonismo medio lo impulsara a afirmar una trascendencia hiperexaltada que no podía explicar plenamente la participación divina en el orden creado. [115](#) Aunque es cierto que Justino identificó a Dios como “compasivo y sufrido” ( εὐσπλάγγχνου καὶ πολυελέου ), [116](#) parece que descartó la posibilidad de que Dios tuviera algún contacto directo con la creación. Este último punto es uno en el que trabaja en su *Dialogus semen Trifón* al negar repetidamente que el Dios “inefable” pudiera haber estado presente en las teofanías del Antiguo Testamento. En *Dial* . 56, por ejemplo, Justino observa que

Moisés. . . el bendito y fiel siervo de Dios, declara que Aquel que se apareció a Abraham bajo la encina en Mamre es Dios, enviado con los dos ángeles en su compañía para juzgar a Sodoma por Otro que permanece siempre en los lugares supracelestes, invisible a todos los hombres, sosteniendo relaciones personales con ninguno ], a quien creemos que es Hacedor y Padre de todas las cosas. [117](#)

Puesto que el “Creador y Padre de todas las cosas” no tiene ninguna relación con la creación, Justino invoca al Logos como intermediario entre Dios y la creación. [118](#) En *Dial* . 127, Justino resume con fuerza este mismo punto.

Por tanto, ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni ningún otro hombre, vio al Padre e inefable [ ἄρρητον ] Señor de todos, y también de Cristo, sino [vio] a Aquel que era según su voluntad su Hijo, siendo Dios, y el Ángel porque ministró su voluntad ἵν' αὐτῷ γνοῖμι τὸν υἱόν αὐτοῦ ]. [119](#)

Sin embargo, al seguir este camino, Justino hace que las acusaciones de una influencia platónica en su doctrina de la creación y de un subordinacionismo en su teología parezcan muy probables. [120](#) De hecho, a pesar de una profunda influencia escritural en su doctrina de Dios, [121](#) parece que Justino vuelve a una visión platonizada de la trascendencia divina, que efectivamente excluía a Dios Padre de su creación.

Aunque Justino Mártir no es el teólogo que los modernos suelen señalar como alguien que sucumbió a la influencia helenística en algunos puntos de su teología, sí proporciona un ejemplo de un teólogo primitivo que parece haber hecho precisamente eso. Como tal, su doctrina de la intervención divina debe juzgarse subbíblica. [122](#) Habiendo dicho todo eso, sin embargo, podemos extraer una característica muy positiva de la apelación de Justino a *la apatheia de Dios* en *1 Apol* . 25. Allí afirma:

Y . . . porque nosotros, que de todas las razas de hombres y mujeres solíamos adorar a Dioniso, hijo de Sémele, y a Apolo, hijo de Leto, quienes en su pasión con los hombres hicieron cosas de las que es vergonzoso incluso hablar, y a Perséfone y Afrodita, quienes fueron llevadas a la locura por el amor a Adonis . . . o a alguno u otro de los que son llamados dioses—ahora, a través de Jesucristo, hemos aprendido a despreciarlos, aunque amenazados de muerte por ello, y nos hemos consagrado al Dios ingénito e impasible [ ἀγενήτωρ καὶ ἀπαθεῖς ]; No estamos convencidos de que haya sido aguijoneado por Antíope o por otras mujeres o por Ganimedes, ni de que haya sido liberado por el monstruo de cien manos, cuya ayuda le fue concedida por Tetis, ni de que, por este

motivo, haya deseado que su hijo Aquiles destruyera a muchos griegos a causa de su concubina Briseida. Compadecemos a quienes creen en estas cosas y reconocemos como demonios a quienes las inventaron .

En este caso, está claro que el interés de Justino en afirmar explícitamente *la apatheia divina* surge de un deseo de distinguir el carácter y el comportamiento del Dios cristiano del de los dioses griegos, que frecuentemente eran representados como comportándose de manera muy similar a los paganos inmorales. [124](#)

### **Clemente de Alejandría**

Al igual que Justino, Clemente de Alejandría (ca. 150-215) fue influenciado por el platonismo medio. Como consecuencia, su doctrina de la impassibilidad divina también estuvo marcada por una tendencia hacia la hipertrascendencia. [125](#) Por ejemplo, consideraba a Dios distante de la creación, [126](#) completamente incomprensible e inefable, [127](#) y apático en el sentido de no experimentar emociones de ningún tipo. [128](#) Con respecto a esto último, respondió a la presentación de las emociones divinas en las Escrituras apelando al lenguaje antropomórfico. Por ejemplo, Clemente comenta:

Parece que, en tales aspectos, pensamos continuamente en las Escrituras en términos mundanos, haciendo analogías con nuestras propias pasiones, aceptando erróneamente nuestra comprensión de la voluntad de Dios (que es impassible) por la analogía de las agitaciones internas. Si nosotros, que tenemos capacidad para oír, imagináramos una condición similar en el Todopoderoso, estaríamos cometiendo un error impío. No es posible hablar de lo divino en su naturaleza real. Pero, aunque estemos encadenados a la carne, nos es posible escuchar al Señor, acomodándose [ συμπερι φ ερομένου ] a la debilidad humana [ τ ὃ ν ἀνθρώπων ἀσθενεία ] para nuestra salvación, en las palabras de los profetas. [129](#)

Con respecto a la encarnación, algunos han observado que Clemente podía sonar bastante docetista a veces. [130](#) Uno de sus comentarios más infames en este sentido es su declaración de que Jesús

Comió, no por el bien del cuerpo, que se mantenía unido por una energía santa, sino para que no entrara en las mentes de quienes estaban con Él una opinión diferente de Él; de la misma manera que ciertamente algunos supusieron después que se apareció en una forma fantasmal [ δοκήσει ]. Pero era completamente impassible [ ἀπαθής ]; inaccesible a cualquier movimiento de sentimiento, ya fuera placer o dolor. [131](#)

En otro lugar, Clemente también habló de que el Cristo encarnado tenía un alma humana impassible. [132](#)

A pesar de todo este impresionante testimonio de una doctrina más extrema de la impassibilidad, debemos señalar, no obstante, que Clemente también hizo sonar la nota —aunque menor en comparación— de la pasión divina. Con respecto al Señor Jesús, por ejemplo, Clemente sostuvo que el Salvador “asumió

una carne capaz de sufrir [ τὴν παθητὴν ἀναλαβὼν σάρκα ]. <sup>133</sup> Claramente, este comentario encaja de manera bastante extraña con la cita anterior de *Stromata* 6.9. ¿Cómo es que el cuerpo de Jesús en realidad no necesitaba alimento físico, por un lado, pero era capaz de sufrir, por el otro? Parece que Clemente no puede dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta y que se dejó a los teólogos patrísticos posteriores resolver este tipo de inconsistencias.

En la misma línea, Clemente también describió al Padre en términos cargados de emoción en alguna ocasión. Una de las descripciones más notables es su descubrimiento de que Dios es, por naturaleza, misericordioso.

Pero Dios es por naturaleza “rico en misericordia” [ φ ὕσει πλούσιος ὢν ὁ θεὸς ἐν ἐλέῳ ] y por su bondad cuida de nosotros aunque no seamos partes de él, ni hijos suyos por naturaleza. Y la mayor indicación de la bondad de Dios es que aunque seamos lo que somos, por naturaleza “ajenos” a él, no obstante él cuida totalmente de nosotros. <sup>134</sup>

Curiosamente, Clemente escribió este comentario en la misma sección en la que hizo algunas de sus declaraciones impassibilistas más fuertes. Así, parece que, a pesar de la tendencia dominante de Clemente hacia una forma extrema de impassibilismo, proporcionó un par de ejemplos en los que se le impusieron ciertos límites al significado de la impassibilidad. <sup>135</sup>

### **El modelo de extrema pasibilidad**

En la iglesia primitiva, el patripasianismo (principios del siglo III) es posiblemente el principal ejemplo del modelo de pasibilidad extrema. <sup>136</sup> Según Tertuliano e Hipólito, supuestos patripasianistas como Noeto, Praxeas y Calixto enseñaban que el Padre sufrió en la cruz debido a su compromiso con una teología modalista. <sup>137</sup> Por lo tanto, aunque este enfoque parece implicar pasibilidad divina, <sup>138</sup> la herejía principal que se estaba planteando era la falta de distinción entre las personas de la Trinidad. <sup>139</sup> En cualquier caso, como enseñanza abiertamente herética, este modelo no necesita detenernos, ya que no puede constituir la base de ninguna formulación evangélica propuesta. <sup>140</sup>

### **Conclusión: La impassibilidad en la teología patrística**

Nuestro estudio de los teólogos patrísticos antes mencionado, junto con las excepciones debidamente señaladas al modelo dominante, sugeriría que, en general, la evidencia confirma el conocido hallazgo de G. L. Prestige.

Es evidente que la impassibilidad no significa que Dios sea inactivo o desinteresado, ni que observe la existencia con impassibilidad epicúrea desde el refugio de un aislamiento metafísico, sino que su voluntad está determinada desde dentro en lugar de ser influida desde fuera. Salvaguarda la verdad de que el impulso, tanto en el orden providencial como en la redención y la santificación, proviene de la voluntad de Dios. Si fuera posible admitir que el impulso le fue arrancado ya sea por las necesidades o por las exigencias de su creación, y que, por lo tanto, ya sea por piedad o por justicia, su mano fue forzada, ya no podría ser representado como absoluto; dependería del universo creado y, por lo tanto, en el mejor de los casos, solo estaría en posesión de un poder



concurrente. [141](#)

Esto, por supuesto, no quiere decir que el modelo patrístico mayoritario de impasibilidad fuera absolutamente prístino, ni que no tuviera margen de desarrollo. Sin embargo, la evidencia que hemos examinado sugiere claramente que el modelo mayoritario era mucho más matizado y bíblicamente fiel que las caricaturas que se encuentran tan a menudo en la era teológica moderna. [142](#)

Sin duda, con el tiempo se produjo un desarrollo y un refinamiento del pensamiento. Así, por ejemplo, no sorprende encontrar un mayor grado de sofisticación y perspicacia en el pensamiento encarnacional de Cirilo que en las observaciones encarnacionales de Ignacio. [143](#) Sin embargo, todos los representantes del modelo calificado tenían en común un reconocimiento compartido, en algún nivel, de la necesidad de una doble afirmación de la impasibilidad divina y de la pasión divina. En consecuencia, no les preocupaba la apariencia paradójica de algunas de sus afirmaciones.

En términos de una evaluación positiva, los representantes del modelo de impasibilidad calificada merecen en general elogios por haber establecido varios parámetros esenciales para reflexionar sobre la doctrina de la impasibilidad divina de una manera bíblicamente fiel. En primer lugar, y lo más importante, estos Padres estaban comprometidos con la importancia de la distinción entre Creador y criatura. De hecho, fue la doctrina judeocristiana de la creación la que proporcionó a los Padres su sentido de equilibrio en lo que respecta a la trascendencia e inmanencia divinas. Y fue esta doctrina, en primer lugar y sobre todo, la que trazó la línea de demarcación entre la reflexión cristiana y la helenística sobre la naturaleza de Dios. Como señala Weinandy:

En este punto hay una diferencia significativa entre la concepción griega de Dios y sus atributos y la concepción cristiana de Dios y sus atributos. En el pensamiento griego, estos atributos constituyen a Dios como alguien que está separado de todo lo demás, aunque esté relacionado con él. Lo constituyen como trascendente en el sentido de que no sólo lo hacen distinto del orden cósmico, sino también a menudo incapaz de relacionarse activamente con el orden cósmico. En la tradición judeocristiana, estos atributos constituyen a Dios como algo totalmente distinto de todo lo demás, pero lo constituyen igualmente como Creador y, por lo tanto, inmediatamente relacionado con todo lo demás. [144](#)

Una manifestación del deseo de los Padres de mantener un sentido adecuado de la distinción entre Creador y criatura es su uso de terminología apofática como *impasible* para designar la trascendencia de Dios. [145](#) Como hemos visto claramente, su comprensión de un término negativo como *impasible* no prohibía la aplicación de características cargadas de emoción a Dios. A la luz del hecho de que los Padres predicaron la impasibilidad así como las características pasionales de Dios, Gavriluyuk ha concluido correctamente que para los Padres, “la función de las calificaciones apofáticas, como 'Dios es impassible' es bastante modesta: explica la verdad de que las características cargadas de emoción no deben concebirse enteramente según las líneas de sus analogías humanas”. [146](#)

Así, los representantes del modelo mayoritario afirmaron una categoría



significativa de emoción divina, aunque calificada de manera análoga, al mismo tiempo que buscaban proteger una forma de la impassibilidad de Dios que sostenía los sentidos bíblicos de trascendencia y señorío divinos. Sin embargo, al principio puede parecer extraño sugerir, como lo he hecho antes, una fidelidad “bíblica” básica por parte de los Padres en la cuestión de la emoción divina. Ciertamente, no pretendo sugerir que los Padres desarrollaron sus pensamientos sobre la impassibilidad principalmente apelando a textos bíblicos específicos que enseñaban directamente la doctrina de la impassibilidad divina. “De hecho”, como ha señalado Dennis Johnson, “cuando aparecen textos bíblicos en la discusión, es porque parecen ser evidencia en contra de la impassibilidad de Dios, evidencia que luego tuvo que ser explicada o justificada por los defensores de la doctrina”. No obstante, continúa Johnson, “la doctrina de la impassibilidad fue un intento de expresar algunas enseñanzas bíblicas más amplias sobre Dios”. [147](#)

Lo que quiero decir, entonces, al sugerir que la mayoría de los Padres exhibieron una fidelidad bíblica en su formulación de la emoción divina, es que los proponentes del modelo calificado operaban dentro del marco de lo que podríamos llamar (de manera un tanto anacrónica para algunos) teología de toda la Biblia. Su exégesis analógica del lenguaje emocional aplicado a Dios en la Escritura no nació de un impulso helenístico de clasificar todas esas predicaciones como metafísicamente ilegítimas. Más bien, surgió de un esfuerzo por honrar la intención del texto, [148](#) al tiempo que se colocaban algunas limitaciones analógicas a su apariencia “sencilla”, en vista de otras enseñanzas bíblicas sobre Dios (por ejemplo, la trascendencia, la incorporeidad, la inmutabilidad, la distinción entre Creador y criatura, la santidad divina y la soberanía) que equilibraban la noción de semejanza humana con Dios con un énfasis en nuestra disimilitud con respecto a él. Por eso, los Padres reconocieron, como también debemos hacerlo nosotros, que este tema requiere una gran cantidad de síntesis bíblica y teológica y, por lo tanto, no puede resolverse simplemente “probando” la propia posición. [149](#)

En segundo lugar, el efecto de la encarnación sobre los Padres moldeó profundamente su comprensión de la impassibilidad y la implicación divinas. [150](#) Con ese fin, la encarnación constituyó otro límite para los ortodoxos más allá del cual la filosofía helenística no podía penetrar. Como se señaló anteriormente, fueron los herejes, no los ortodoxos, quienes se inclinaron ante una forma incondicional de impassibilidad y así evisceraron la tensión inherente a la encarnación. [151](#) Para desarrollar esto con un ejemplo, podemos examinar brevemente la deficiencia de la afirmación de Jerry McCoy de que Cirilo de Alejandría derivó su visión de la impassibilidad del pensamiento platónico y posteriormente impuso esa categoría ajena a su formulación encarnacional. McCoy alega que Cirilo en ninguna parte dio

No encontró ninguna justificación para esta creencia [la impassibilidad divina], ya fuera sobre la base del testimonio bíblico o sobre la base del razonamiento teológico. Simplemente aceptó la afirmación como una conclusión inevitable. En lugar de permitir que su convicción de que Dios se había encarnado en Jesús le proporcionara pistas sobre lo que podía decirse acerca de Dios, permitió que un concepto predominante de Dios, extraído principalmente de la tradición platónica,

limitara lo que podía decir acerca de la Encarnación. [152](#)

Sin duda, se trata de una caricatura considerable. La profundidad de las reflexiones cristológicas de Cirilo excedió esencialmente las de todos sus predecesores. A pesar de algunas deficiencias terminológicas tempranas, la articulación de Cirilo de la doctrina de la apropiación y la doctrina de la comunicación de los idiomas fueron de enorme importancia, y parecería muy difícil negar que estas formulaciones constituyen un “razonamiento teológico”. Además, el modelo de la encarnación de Cirilo con respecto a la impassibilidad era mucho más equilibrado bíblicamente que el de Nestorio, en gran parte debido a sus reflexiones generalizadas sobre textos bíblicos clave, como Juan 1:14 y Filipenses 2. [153](#) No es sorprendente, entonces, que John J. O’Keefe contradiga directamente la evaluación de McCoy y encuentre en cambio que Cirilo privilegió los datos bíblicos sobre la filosofía, mientras que sus contrapartes nestorianas hicieron lo opuesto. [154](#)

En tercer y último lugar, podemos ofrecer unas pocas palabras de resumen sobre la hipótesis de la helenización. En nuestra respuesta inicial a la tesis de la helenización antes mencionada —e incluso en los párrafos anteriores de esta sección— hemos señalado que la disposición general de los Padres mostraba una deferencia hacia la autoridad de las Escrituras, y ahora podemos concluir, a partir de la evidencia específica examinada, que, en general, la deferencia de los Padres hacia las Escrituras se extendía también a su formulación de la impassibilidad divina. Creían que las Escrituras establecían un equilibrio entre la impassibilidad de Dios y su pasión, como un subconjunto del equilibrio escritural de la trascendencia e inmanencia de Dios. El hecho mismo, entonces, de que insistieran en mantener estos temas en tándem da testimonio de su deferencia escritural en esta materia, ya que las filosofías griegas reinantes habrían requerido que renunciaran al equilibrio en favor de una trascendencia hiperbólica. [155](#) Por lo tanto, debería ser bastante inobjetable concluir que, en términos generales, los Padres fueron perfectamente capaces de hacer uso de las “herramientas conceptuales” de la filosofía griega y al mismo tiempo moldear el contenido conceptual de acuerdo con las directrices de una cosmovisión diferente. [156](#)

A pesar de la sólida base que ofrecen estos pilares de la impassibilidad patrística, incluso el modelo mayoritario de la teología patrística deja cierto margen para la expansión. Como hemos subrayado, la doble afirmación de los Padres de la impassibilidad divina y de la pasión divina es fundamentalmente correcta. Sin embargo, en consonancia con esa idea fundacional, parece que la base que ofrecen para ella todavía puede desarrollarse más. En lo fundamental, mi intento de contribuir a esta expansión no hará más que llevar la formulación patrística clásica más allá del camino en el que ya se encuentra. Sin embargo, en algunos puntos propondré algunas posibilidades de perfeccionamiento. Aquí podemos tomar a Agustín —quizás el representante más destacado de la tradición patrística— como ejemplo de sólo dos cuestiones que se nos ocurren inmediatamente.

En primer lugar, como la mayoría de sus predecesores, Agustín expuso

cuidadosamente las formas en que la experiencia emocional de Dios es diferente a la de la humanidad. Sin embargo, no proporcionó una explicación muy positiva de las formas en que Dios experimenta la emoción. En la cita de *Leg.* 1.20.40, analizada anteriormente, Agustín hizo un gesto en la dirección de interpretar los términos emocionalmente coloreados que se predicaban de Dios como descripciones de acciones que Dios emprende, <sup>157</sup> pero en ese pasaje —y nuevamente de manera más general— no expuso qué contenido afectivo, si es que lo tienen, conservan dichos términos. <sup>158</sup> En segundo lugar, la doctrina de Agustín sobre la eternidad divina parece obstaculizar su defensa de la expresión emocional de Dios, ya que concluyó de ella que las manifestaciones emocionales temporales de Dios son solo aparentes y simplemente reflejan nuestra percepción. <sup>159</sup>

Para anticipar fragmentos de mi propia formulación, entonces, una base mejorada para una afirmación dual de la impassibilidad divina y la emoción divina debe mejorar estas dos deficiencias en Agustín y la tradición más amplia. Primero, será necesario construir sobre la hermenéutica analógica, no sólo afirmando negativamente lo que no significa la atribución de terminología emocional a Dios, sino también sugiriendo positivamente qué contenido afectivo es verdadero en la experiencia de Dios según la Escritura. No bastará, por ejemplo, simplemente disolver todas las connotaciones afectivas en expresiones de la voluntad divina. Segundo, desde mi perspectiva, un aspecto de la explicación de este contenido afectivo positivo, manteniendo al mismo tiempo un énfasis en los mejores aspectos de la tradición temprana de la impassibilidad, implicará el ajuste de la postura agustiniana sobre la eternidad divina, de modo que el Dios eterno sea capaz de tener relaciones reales en el tiempo con sus criaturas.

---

<sup>1</sup> Aquí, estoy destacando la comprensión “clásica” de la impassibilidad divina. Se trata de una cuestión relacionada, aunque para los fines presentes, distinta de la categoría más amplia del teísmo “clásico”, que está bajo fuego en muchos círculos hoy en día. Para una descripción más amplia del teísmo clásico, véase Eric L. Johnson y Douglas S. Huffman, “Should the God of Historic Christianity Be Replaced?”, en *God Bajo Fuego : Moderno Beca Reinventa Dios*, ed. Douglas S. Huffman y Eric L. Johnson (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 28–38.

<sup>2</sup> Marc Steen, “El tema del Dios 'sufriente': una exploración”, en *Dios y Humano Sufrimiento*, ed. Jan Lambrecht y Raymond F. Collins (Lovaina: Peeters, 1990), 70.

<sup>3</sup> En el análisis que sigue, deseo reconocer mi deuda con J. K. Mozley, *The Impasibilidad de Dios : Un Encuesta de cristiano Pensamiento* (Cambridge: Cambridge University Press, 1926), y Joseph M. Hallman, *El Descenso de Dios : Divino Sufrimiento en Historia y Teología* (Minneapolis: Fortress, 1991; repr., Eugene, OR: Wipf y Stock, 2004), por identificar muchos de los pasajes patrísticos más destacados sobre la impassibilidad divina. Más allá de eso, también he descubierto varios otros pasajes pertinentes. Al comienzo de este estudio de la iglesia primitiva, necesito dejar en claro que no tengo la intención de prestar una atención sostenida a formulaciones abiertamente heréticas. Sin embargo, sí tengo la intención de prestar dicha atención a individuos de reputación teológica sospechosa, en la medida en que su tratamiento de la impassibilidad divina no estuvo afectado por una herejía obvia. Así, por ejemplo, considero la contribución de Orígenes, pero no trato el patripasianismo con casi el mismo detalle. De manera similar, el arrianismo, el

apolinarismo, el nestorianismo y el monofisismo, aunque todos ellos mencionados en la medida en que formaron parte del contexto histórico para el desarrollo del pensamiento cristológico ortodoxo, no son objetos formales de consideración en este estudio. Por último, conviene señalar también que pretendo limitar mi análisis estrictamente a las características del pensamiento de estos teólogos que son más directamente relevantes para la investigación de la impassibilidad divina.

[4](#) En la iglesia primitiva, sólo hay dos tratados extensos dedicados formalmente a cuestiones pertinentes a la impassibilidad divina. Se trata de Gregorio Taumaturgo, *Ad Teopompo Delaware pasibles y impasibles en Deo*, y Lactancio, *De ira Dei*. El primero es más sistemático, mientras que el segundo, como sugiere el título, se centra en el tema de la ira divina. Existe cierto debate, que se comentará más adelante, sobre si *Ad Teopompo* ha sido correctamente atribuido a Gregorio.

[5](#) Las categorías que identifiqué aquí guardan cierta similitud con la triple clasificación de Amuluche Gregory Nnamani. Amuluche Gregory Nnamani, *The Paradoja de a Sufrimiento Dios* (Frankfurt: Peter Lang, 1995), 366–69. Sin embargo, hay cierta distancia entre Nnamani y yo en lo que respecta a nuestras respectivas descripciones y evaluaciones de estos modelos. También discrepamos en cuanto a la clasificación adecuada de varios de los pensadores patrísticos individuales en discusión.

[6](#) Peter H. Vande Brake, “Pasibilidad divina” (tesis doctoral, Calvin Theological Seminary, 2001), 67.

[7](#) En *anuncio Policarpo* 3,2, Ignacio habla de “aquel que está más allá del sufrimiento, que sufrió por nosotros” [ τὸν ἀπαθ ἢ τὸν δι’ ἡμῶν παθητ ὁ υἱ ]. Ignacio, *anuncio Polycarpum* 3.2 (trad. Bart D. Ehrman, LCL 24 [2003]: 314–15). En *Ad Efesios* 7.2, habla de “un solo médico, carnal y espiritual, nacido y no nacido, Dios venido en carne, vida verdadera en la muerte, tanto de María como de Dios, primero sujeto al sufrimiento y luego más allá del sufrimiento [ πρ ὃ τον ταθητὸς καὶ τότε ἀπαθῆς ], Jesucristo nuestro Señor”. Ignacio, *Ad Efesios* 7.2 (trad. Bart D. Ehrman, LCL 24 [2003]: 226–27). Ignacio, *anuncio Romanos* 6.3 (LCL 24 [2003]: 278). Merece la pena hacer algunos comentarios breves sobre la opinión de Ignacio: (1) El problema de precisar la opinión de Ignacio es que sus reflexiones aparecen muy temprano en la historia de la Iglesia —mucho antes de confesiones definitivas como la de Calcedonia— y carecen de un análisis extenso y una reflexión sintética. (2) Sin embargo, es claro que sus comentarios se centran en la cuestión del sufrimiento. Más particularmente, sus afirmaciones sobre el sufrimiento están todas ligadas a la experiencia encarnada de Jesús. (Véase la lista de citas pertinentes en Jonathan Bayes, “Divine ἀπάθεια in Ignatius of Antioch”, *Studia patristica* 21, ed. Elizabeth A. Livingstone, 25–31 [Louvain: Peeters, 1989], 27–28.) (3) Claramente, la escasez de comentarios deja abierta la puerta a más de una posible interpretación. Es posible, por ejemplo, como sugiere Bayes, que Ignacio creyera que había una ventana temporal, limitada a la experiencia terrenal de la encarnación de Jesús, en la que la naturaleza divina realmente experimentó el sufrimiento (ibid., 29). (4) Por otra parte, parece igualmente plausible sugerir que los escasos comentarios de Ignacio eran protestas más bien simples contra el docetismo. En conjunto, tiendo a pensar que la última interpretación es un poco más probable. Ignacio suponía claramente que Dios era impassible por naturaleza, y como tal evidentemente creía que era necesaria una encarnación para superar la inmunidad natural de Dios al sufrimiento. Si, contra los docetistas, Ignacio estaba enfatizando la verdadera humanidad de Jesús, entonces bien podría haber hecho tales comentarios sin tener la intención de detallar cómo o si la naturaleza divina experimentaba el sufrimiento humano. En el análisis final, sin embargo, nos enfrentamos a un caso de discusión insuficiente para juzgar el asunto de manera decisiva. A pesar de la incertidumbre interpretativa, Ignacio es digno de elogio por identificar la encarnación como un componente central de la tensión sobre la cuestión del sufrimiento divino. Como veremos, teólogos posteriores elaboraron una síntesis más completa. Para una introducción más extensa a Ignacio de Antioquía, véase el capítulo 2 de Michael A. G. Haykin, *Rediscovering el Iglesia Padres : Quien Ellos Eran y Cómo Ellos Conformado el Iglesia* (Wheaton, IL: Crossway, 2011).

[8](#) El conocido pasaje de Teófilo sobre la inmutabilidad e impassibilidad divinas afirma que Dios expresa apropiadamente la ira o la bondad en respuesta a los diversos comportamientos de la humanidad.

Inmediatamente después, sin embargo, Teófilo predica la inmutabilidad de Dios sobre la base de su inmortalidad. Teófilo, *Ad Autolyicum* 1.3–4 (ed. y trad. Robert M. Grant, en *Theophilus de Antioquía : Anuncio* El análisis de J. K. Mozley de esta progresión de pensamiento en Teófilo parece bastante correcto: “Los atributos de la ira y la *miserecordia* se le atribuyen en relación con el variado comportamiento de los hombres... Cuando Teófilo continúa casi inmediatamente diciendo que Dios es 'inmutable, en la medida en que es inmortal', debemos considerar que quiere decir que ninguna fuerza externa puede actuar sobre Dios de tal manera que altere la constancia esencial de Su naturaleza. En este sentido podría haber usado para Dios... el adjetivo *ἀπαθής* , pero la idea estoica de un Dios que está por encima de todo sentimiento sería incompatible con lo que ya ha dicho”. Mozley, *The Impasibilidad de Dios* , 14.

[9](#) Una introducción muy útil, escrita para audiencias evangélicas, que proporciona antecedentes adicionales sobre muchos de los padres de la iglesia analizados en este capítulo es *Getting a Saber el Iglesia Padres : Un Evangélico Introducción* (Grand Rapids: Brazos, 2007).

[10](#) Ireneo describió el gnosticismo que encontró en el libro 1 de *Adversus haéreses* .

[11](#) Thomas Weinandy comenta: “Si bien Dios era trascendente para los gnósticos, en el sentido de que estaba alejado del reino creado (que él mismo no creó sino algún ser menor, ya que hacerlo habría puesto en peligro su trascendencia perfecta) y no podía tener contacto directo con él, era, no obstante, solo relativamente trascendente ya que él también era parte del todo”. Thomas G. Weinandy, *¿Es Dios trascendente? Dios ¿Sufrir?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 90.

[12](#) Ireneo, *Haer* . 2.1.1, 3.8.3 (PG 7 [1857]: 709–10, 867–68). Ireneo fue uno de los primeros Padres (véase también, Teófilo, *Autol* . 1.4, 2.10, 2.13) en enunciar claramente una afirmación de la creación *ex nihilo* . Ireneo, *Haer* . 2.10.4. (PG 7:736).

[13](#) Ireneo, *Haer* . 2.10.4, 2.12.1 (PG 7:736, 737–38). Para más detalles sobre la naturaleza de esta enseñanza gnóstica, véase R. A. Norris Jr., *God y Mundo en Temprano cristiano Teología : A Estudiar en Justin Mártir , Ireneo , Tertuliano y Origen* (Nueva York: Seabury, 1965), 76–78.

[14](#) Ireneo, *Haer* . 2.17.3–8 (PG 7:762–65). Debemos tener claro que el sentido de pasibilidad empleado en estos pasajes enfatiza claramente la experiencia de las pasiones/emociones.

[15](#) *Ibíd.*, 2.13.3 (PG 7:743–44; trad. A. Roberts y W. H. Rambaut, *ANF* , 1:374). Para que conste, debe notarse que en el contexto circundante, Ireneo conecta su doctrina de la impasibilidad con la doctrina de la simplicidad divina. Además, debe notarse que el texto original de *Adversus haereses* sobrevive sólo en fragmentos. Por lo tanto, el manuscrito tradicional proviene de una traducción latina completa que data de alrededor de 380. Eric Osborn, “Ireneo de Lyon”, en *The Primero cristiano Teólogos* , ed. G. R. Evans (Malden, MA: Blackwell, 2004), 122.

[16](#) Ireneo, *Haer* . 3 prefacio (amor de Dios); 4.38.3 (bondad); 3.10.2, 5.17.3, 5.21.3 (compasión); 3.4.2, 5 prefacio (amor del Hijo preencarnado). Estas citas se encuentran respectivamente en PG 7:843–44; 1107–8; 873–74, 1170, 1181–82; 855–56, 1119–20. Como veremos más adelante, aunque no utilizó tal terminología, podríamos decir que Ireneo entendió que la experiencia divina y humana de estos estados emocionales eran analógicas, pero no idénticas en todos los aspectos.

[17](#) *Ibíd.*, 3.25.2 (PG 7:968). Al comentar este pasaje, Paul Gavrilyuk observa que Ireneo estaba señalando que cuando los marcionitas intentaron despojar a Dios de la ira postulando dos dioses, “no se dieron cuenta de que sin las emociones que expresan la condena de Dios al mal, Dios no podría ser ni justo, ni misericordioso, ni bueno, ni inteligente”. Paul L. Gavrilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios : El Dialéctica de Patrístico Pensamiento* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 54.

[18](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 92–93, 94.

[19](#) Gavrilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios* , 60–61.

[20](#) *Ibíd.*, 62.

[21](#) Jürgen Moltmann, *El Trinidad y el Kingdom* , trad. de Margaret Kohl (San Francisco: Harper & Row,



1981; reedición, Minneapolis: Fortress, 1993), 22. Dennis Ngien, *The Sufrimiento de Dios De acuerdo a a Martín La “ Teología ” de Lutero Crucis ”* (Nueva York: Peter Lang, 1995; repr., Eugene, OR: Wipf y Stock, 2001), 8–9.

[22](#) Ireneo, *Haer* . 3.16.6 (PG 7:925–26; traducción de Roberts y Rambaut, *ANF* , 1:443).

[23](#) *Ibíd.*, 3.11.3, 3.11.7, 3.16.1, 3.17.4, 3.18.3, 3.18.5.

[24](#) *Ibíd.*, 3.19.3 (PG 7:941; Adolf von Harnack, *Historia de Dogma* , vol. 2, trad. Neil Buchanan [Nueva York: Russell & Russell, 1958], 284). La traducción incluida por Harnack es la que se prefiere en este caso, porque proviene del texto griego disponible de este pasaje. Por alguna razón, los traductores de *ANF* parecen haber optado por la traducción latina.

[25](#) Por esta razón, algunos han sospechado que Ireneo dividió inútilmente las naturalezas de Jesús y, por lo tanto, socavó la unidad de su personalidad. Por ejemplo, Vande Brake, “Divine Passibility”, 75. Otros, sin embargo, han resumido la contribución de Ireneo a la cristología de manera diferente. Según Nnamani, por ejemplo, Ireneo “mantiene la unidad de Jesucristo, es decir, la unidad de su humanidad y divinidad. Incluso sin especificar la naturaleza exacta de la unidad de las dos naturalezas, ha establecido el marco para el discurso cristológico de los siglos posteriores”. Nnamani, *The Paradoja de a Sufrimiento Dios* , 68. Puesto que Ireneo escribió mucho antes de los principales concilios trinitarios y cristológicos, es difícil saber con certeza cuánta precisión respaldaba su declaración en *Haer* . 3.19.3, y qué implicaciones, si las hubo, pretendía conscientemente tener con respecto a la unidad de la personalidad de Jesús.

[26](#) En *De alma* 21, Tertuliano razona que Dios es inmutable en virtud de ser increado. Tertuliano, *De anima* 21 (ed. Augustus Reifferscheid y Georgii Wissowa, CSEL 20 [1890]: 335). En otra parte, razona que Dios es inmutable debido a su eternidad. Tertuliano, *Adverso Hermogenem* 12 (ed. Aemilii Kroymann, CSEL 47 [1906]: 139–40); Tertuliano, *Adverso Marcion* 1.3 (ed. y traducción. Ernest Evans, en *Tertuliano : Adversus Marcion* , 2 vols., Oxford Early Christian Texts [Oxford: Clarendon, 1972], 8).

[27](#) Tertuliano, *Adversus Praxeas* 29 ( *Tertuliano* ) *Tratado Contra Praxeas* , ed. y trad. Ernest Evans [Londres: SPCK, 1948], 127).

[28](#) Tertuliano, *Marc* . 2.16 (ed. y trad. Evans, 132–33).

[29](#) *Ibíd.*, 2.13 (ed. y traducción Evans, 122–23). “Porque así como el mal estalló después, y la bondad de Dios ya comenzó a tratar con el adversario, esa misma justicia de Dios ya adquirió otro negocio según la adversidad de dirigir el bien, de modo que aparte de su libertad, con la cual y sobre por otro lado, el Dios bueno es pesado por los méritos de cada uno, se le ofrece digno, los indignos serán rechazados, los ingratos serán quitados, y por tanto se vengará de todos sus rivales. Así, toda esta obra de la justicia es la administración del bien; Lo que condena juzgando, lo que castiga condenando, lo que, como dices, está enojado, ciertamente beneficia al bien, no al mal. Finalmente, el miedo al juicio contribuye al bien, no al mal. Para un desarrollo más amplio de cómo Tertuliano entendió la bondad y la justicia de Dios para dar lugar a la capacidad de respuesta relacional de Dios a los estados cambiantes de la humanidad, ver Weinandy, *Does Dios ¿Estás sufriendo?* , 100–101, y Hallman, *The ellos descenderán de Dios* , 54–59.

[30](#) Tertuliano, *Marc* . 2.17 (ed. y trad. Evans, 132–33).

[31](#) *Ibíd.*, 2.11, 2.16 (ed. y trad. Evans, 118, 128–32).

[32](#) *Ibíd.*, 2.16 (ed. y traducción Evans, 130–31). “Sois muy necios los que prejuzáis lo divino sobre los seres humanos, que siendo tales pasiones en el hombre de condición corruptora, por eso se consideran del mismo estado en Dios. Distinguir las sustancias, y asignarles sus sentidos, tan diferentes como las sustancias lo requieran, aunque parezcan compartir términos. Porque hemos leído la mano derecha, los ojos y los pies de Dios y, sin embargo, no serán comparados con los seres humanos porque están asociados con la denominación. Tan grande será la diversidad del cuerpo divino y del humano bajo los mismos nombres de los miembros, así grande será la diferencia de la mente divina y humana bajo los mismos términos de los sentidos, que la corruptibilidad de la sustancia humana convierte en corruptible en el hombre como la

incorruptibilidad de la sustancia divina la hace incorruptible en Dios.

[33](#) Él comenta: “Es altamente inconsecuente de su parte poner características humanas en Dios en lugar de características divinas en el hombre, y vestir a Dios con la imagen del hombre en lugar del hombre con la de Dios. Entonces, la imagen de Dios en el hombre debe entenderse de esta manera: la mente humana tiene las mismas emociones y sensaciones que Dios, pero no de la misma calidad que Dios: de acuerdo con su sustancia, tanto su actualidad como su las consecuencias son muy distintas”. Ibídem. (ed. y traducción Evans, 132–33); “Es bastante perverso hacer a Dios humano en lugar de hombre divino, y vestir a Dios a imagen del hombre en lugar del hombre de Dios”. Y, por tanto, debe considerarse imagen de Dios en el hombre, que la mente humana tiene los mismos movimientos y sentidos que Dios, aunque no como Dios; porque su sustancia, estado y salida están muy separados.

[34](#) Ibídem. (ed. y traducción Evans, 132–33). “Así y esas especies, me refiero a la ira y la exasperación, no sufrimos tan felices, porque sólo Dios es feliz en la propiedad de la incorruptibilidad. Porque se enojará, pero no (tranquilizará); se agravará pero no se pondrá en peligro; será movido pero no anulado”.

[35](#) Weinandy comenta que al predicar las emociones de Dios, “Tertuliano es capaz de afirmar más claramente cómo estas 'emociones' no se aplican a Dios que cómo se aplican positivamente a él. Si bien desea predicarlas de Dios de alguna manera verdadera, las predica positivamente de Dios al rechazar las maneras falsas de predicación. Este es otro ejemplo de intentar afirmar algo positivo sobre la naturaleza de Dios, pero hacerlo a través de la negación. El verdadero problema es que Tertuliano no afirma claramente qué significa que Dios las posea de acuerdo con su naturaleza, pero al menos significa que no las posee de una manera humana, lo que sí denota cambio”. Weinandy, *Does Dios ¿Sufrir?*, 103.

[36](#) Joseph M. Hallman, “La mutabilidad de Dios: de Tertuliano a Lactancio”, *Theological Estudios* 42 (1981): 380.

[37](#) Tertuliano, *De carne Christi* 3, 5 (ed. y trad. Ernest Evans , en *Tertuliano Tratado en el Encarnación* [Londres: SPCK, 1956], 8–12, 16–20).

[38](#) Tertuliano, *Prax* . 29 (ed. y trad. Evans, 127, 177). Esta afirmación de la imposibilidad del Hijo con respecto a la naturaleza divina necesariamente debe calificar el sentido en el que Tertuliano habla del sufrimiento del Hijo en el párrafo siguiente. Luego, en *Prax* . 30, Tertuliano dice sobre el grito de abandono: “Esta expresión de carne y alma (es decir, de la humanidad), no de la Palabra y el Espíritu (es decir, no de Dios), fue enviada con el propósito expreso de mostrar la imposibilidad de Dios que así abandonó al Hijo cuando entregó su humanidad a la muerte [ *sed* ] *haec vox carnes y animales , identificación es hominis , no sermones Comité ejecutivo nacional espíritu , identificación es no dei , propterea emisa es Utah impassibile deum ostenderet Aquí sic filium abandonado tonto hombre eius tradición en mortem* ].” Ibid., 30 (ed. y trad. Evans 128, 178).

[39](#) Él afirmó: “Así, el registro oficial de ambas sustancias lo representa como hombre y Dios: por un lado nacido, por el otro no nacido: por un lado carnal, por el otro espiritual: por un lado débil, por el otro sumamente fuerte: por un lado moribundo, por el otro vivo [ *hinc morientema inde El hecho* de que estos dos conjuntos de atributos, el divino y el humano, se mantengan cada uno distinto del otro, se explica, por supuesto, por la veracidad igual de cada naturaleza, siendo tanto la carne como el espíritu en pleno grado lo que afirman ser: los poderes del Espíritu probaron que era Dios, los sufrimientos probaron que había carne de hombre. Si los poderes postulan al Espíritu, no menos postulan los sufrimientos la carne”. Tertuliano, *Carn . Chr* . 5 (ed. y trad. Evans, 18-21). Véase también *Prax* . 27, 29. Para una refutación reflexiva de la afirmación de Hallman de que Tertuliano esencialmente abrazó la mutabilidad divina en su teología encarnacional solo para contradecirse a sí mismo cuando atacó polémicamente al patripasianismo, véase Weinandy, *Does Dios ¿Sufrir?*, 103–5n102.

[40](#) De hecho, el Segundo Concilio de Constantinopla en 553 anatematizó a Orígenes. Para una introducción muy competente al método alegórico de Orígenes de interpretar la Escritura (incluyendo algunas



salvaguardas que habrían diferenciado su exégesis alegórica de la de sus contrapartes paganas) y sus comentarios "subordinacionistas" sobre el Hijo y el Espíritu, véase Haykin, *Rediscovering el Iglesia Padres* , 69–90.

[41](#) Orígenes, *Homilías en Ezechielem* 6.6 (ed. C. y C. Vincentii Delarue, PG 13 [1857]: 714–15; trad. H. Bettenson, *The Temprano cristiano Padres : A Selección de el Escritos de el Padres de San Clemente de Roma a San Atanasio* [Londres: Oxford University Press, 1956], 256–57). Las citas bíblicas en este texto son de Sal. 86:15 y Deut. 1:31 respectivamente. Debe señalarse que, aunque el propio Orígenes escribió en griego, muchas de sus obras (como la presente) sólo están disponibles para nosotros ahora en forma de sus traducciones latinas.

[42](#) No trataré aquí la teología de la encarnación de Orígenes con gran detalle, sino que sólo señalaré que, al igual que su formulación más amplia, el pensamiento de la encarnación de Orígenes se caracteriza por afirmaciones aparentemente paradójicas. Véase, por ejemplo, Orígenes, *Homilías. en Levítico* 3.1 (ed. C. y C. Vincent Delarue, PG 12 [1857]: 423), donde comenta, , y parece invisible... ." Para su explicación de que en Jesucristo la naturaleza divina, aunque en completa unión con la naturaleza humana, no fue el tema de su sufrimiento terrenal, véase Orígenes, *De principios* 2.6.2 (ed. Paul Koetschau, GCS 22 [1913]: 140–41).

[43](#) Para otros pasajes en los que Orígenes tocó una nota pasibilista igualmente poderosa, véase Orígenes, *Homiliae en Números* 23.2 (ed. C. y C. Vincentii Delarue, PG 12 [1857]: 746–48); y Origen, *Seleccionar en Ezequiel* 16,8 (ed. C. y C. Vincentii Delarue, PG 13 [1857]: 809–12). Sin embargo, tenga en cuenta que en estos pasajes, a diferencia de *Inicio* . Ezech 6.6, Orígenes yuxtapuso directamente sus sentimientos pasibilistas con declaraciones de impasibilidad divina.

[44](#) Comentó: "Por nuestra parte, sin embargo, cada vez que leemos acerca de la ira de Dios, ya sea en el Antiguo o en el Nuevo Testamento, no tomamos tales declaraciones literalmente, sino que buscamos el significado espiritual en ellas, esforzándonos por entenderlas en un camino que sea digno de Dios". Orígenes, *Príncipe* . 2.4.4 (GCS 22:132; trad. G. W. Butterworth, *Orígenes : En Primero Principios* [Londres: SPCK, 1936], 100). "Pero ya sea en el Antiguo Testamento o en el Nuevo Testamento, cuando leemos acerca de la ira de Dios, no prestamos atención a lo que se dice al pie de la letra, sino que necesitamos entendimiento espiritual en tales cosas, de modo que nos sintamos como es digno de entender acerca de Dios."

[45](#) Orígenes, *Contra Celsum* 4.72 (ed. M. Marcovich, Suplementos de Vigiliae Christianae [SVC], 54 [Leiden: Brill, 2001], 285; trad. Henry Chadwick, *Origen : Contra Celsum* [Cambridge: Cambridge University Press, 1953], 241). " Porque si lo llamamos Dios , no es una pasión por él , sino lo que estamos recibiendo en el camino de los más oscuros , para que le enseñen estas cosas y sean pecadores ". Un poco más adelante en la misma sección continúa: "Por lo tanto, no atribuimos a Dios pasiones humanas , ni tenemos opiniones impías sobre Él ō ], ni nos equivocamos cuando sacamos explicaciones acerca de Él de las mismas Escrituras , comparando ellos entre sí. La tarea de aquellos de nosotros que damos una explicación inteligente del cristianismo es simplemente liberar a nuestros oyentes de la estupidez lo mejor que podamos y hacerlos sensatos". *Ibíd.*, 286 (trad. Chadwick, 242). Esta línea de pensamiento seguramente recuerda la observación de Filón (señalada anteriormente: *Deus* 52) de que las descripciones bíblicas de la fluctuación emocional de Dios servían principalmente a un propósito pedagógico para el beneficio de las masas ignorantes.

[46](#) Orígenes también mostró su predilección por una interpretación antropomórfica del lenguaje de Dios coloreado emocionalmente en el mencionado *Hom . Num .* 23.2, donde esta propuesta interpretativa siguió de cerca la estela de una fuerte afirmación de la pasión divina.

[47](#) Mozley, *El Impasibilidad de Dios* , 63. Mozley concluye que al optar por una interpretación alegórica del lenguaje apasionado de Dios, Orígenes había abandonado en efecto la tensión temática escritural, a pesar de sus comentarios pasibilistas en sentido contrario. Mozley supone que "él [Orígenes] abandona el intento de mantener unidos, o de mostrar cómo se puede encontrar un lugar para, tanto la bienaventuranza duradera de

Dios en la perfección de su naturaleza como un interés moral de Dios en el mundo, que puede representarse como real sólo adjuntándole ese flujo de emociones que es a la vez el símbolo y la expresión de los diversos juicios morales”.

[48](#) Robert Grant ha sostenido, en gran medida en vista del comentario en *Hom . Ezech .* 6.6, que Orígenes ha logrado “algo de gran importancia teológica”. Continúa: “Lo que Orígenes ha hecho finalmente es dar más peso a la revelación de Dios en Cristo que a las concepciones negativas proporcionadas por la teología filosófica. No sabemos cómo habría relacionado los dos marcos de referencia si hubiera continuado desarrollando su teología. Todo lo que podemos decir es que ha aparecido una visión auténticamente cristiana y que estaba destinada a tener consecuencias drásticas”. Robert M. Grant, *The Temprano cristiano Doctrina de Dios* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1966), 31–32.

[49](#) Hallman sugiere que la tensión entre pasibilismo e impasibilismo en el pensamiento de Orígenes surge de sus compromisos conflictivos con el platonismo y las Escrituras. El hecho de que veamos un pasibilismo tan fuerte en Orígenes es un testimonio, cree Hallman, de la poderosa influencia de las Escrituras en el pensamiento de Orígenes, una influencia que, sin embargo, no pudo finalmente prescindir de sus presuposiciones filosóficas sobre la naturaleza divina. Hallman, *The Descenso de Dios* , 46.

[50](#) Para un estudio más completo de Orígenes, véase Henri Crouzel, *Origen* , trad. A. S. Worrall (Edimburgo: T&T Clark, 1989).

[51](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 99–100.

[52](#) Esto es cierto, por supuesto, si Gregorio ha sido identificado correctamente como el autor de *Ad Teopompo* . Para más información sobre la disputa sobre esta atribución, véase más abajo.

[53](#) En los estudios recientes, esa atribución ha sido cada vez más criticada. La autoría gregoriana ha sido defendida por Henri Crouzel, “La Passion de l'Impassible: un essai apologétique et polémique du IIIe siècle”, en *L ' homme delante Dios : mezclas ofertas es Padre Enrique Delaware Lubac* (París: Aubier, 1963), 1:269, 277. Para el caso contra la autoría gregoriana, véase Luise Abramowski, “Die Schrift Gregors des Lehrers 'Ad Theopompum' und Philoxenus von Mabbug”, *Zeitschrift. pelo Kirchengeschichte* 89 (1978): 273–90. Abramowski coincide en que el tratado fue escrito en el siglo III y que su autor se llamaba Gregorio, pero sostiene que no fue Gregorio Taumaturgo. Por último, cabe señalar que, aunque fue escrito originalmente en griego, la única versión existente de este tratado está en siríaco.

[54](#) Afirma: “La pasión sería verdaderamente pasión si Dios propusiera algo que no le fuera útil ni conveniente. Pero cuando la voluntad de Dios se despierta para curar y remediar los malos pensamientos de los seres humanos, entonces no podemos llamar pasión de Dios el que este Dios, por su humildad y abajamiento extraordinario, sirva al género humano... Las pasiones que surgieron por voluntad suya para el bien común no se consideran pasiones por Dios. Pues su naturaleza bienaventurada e impasible manifestó su impasibilidad precisamente en su pasión. Pues todo lo que sufre está sujeto a la pasión cuando la pasión destructora prevalece sobre él contra la voluntad de quien sufre. Pero cuando alguien voluntariamente, siendo por naturaleza impasible, se involucra en las pasiones para vencerlas, no decimos que ha sido sometido a la pasión, aunque haya participado de las pasiones por su propia voluntad”. Gregorio Taumaturgo, *Ad Teopompo 6*, trad . Michael Slusser, *San Gregorio Taumaturgo : La vida y Al exponer su argumento*, Gregorio niega resueltamente la posibilidad de que la naturaleza y la voluntad de Dios puedan ser opuestas .

[55](#) Aquí observa: “¿Cómo, pues, podríamos negar que el único bueno y que está por encima de toda vanagloria, intacto ante la indignidad, impasible en las pasiones, el más excelente de todos, en su impasibilidad reinó sobre las pasiones, cuando por su Pasión la pasión misma sufrió? Pues el impasible se convirtió en el sufrimiento de las pasiones, infligiéndoles sufrimiento por el hecho de que la impasibilidad se manifestó como su impasibilidad en su Pasión. Pues lo que las pasiones hacen a los que son pasibles, eso mismo él, el impasible, hizo a las pasiones por su Pasión, al ocurrir el sufrimiento a las pasiones por su

impasibilidad”. Continúa con la analogía del diamante golpeado por el hierro: “Pues si un trozo de diamante golpeado con hierro no sufre por el impacto, sino que por el contrario permanece impassible como estaba, hasta tal punto que la fuerza del impacto vuelve sobre el golpeador, ya que el diamante se muestra impassible por naturaleza y no cede al impacto de las pasiones, ¿por qué no deberíamos decir que el impassible se convirtió en causa de sufrimiento para las pasiones?” Ibíd. (trad. Slusser, 157-58). Como ha señalado Mozley, en *Ad Teopompo*, “la relación de Dios con el sufrimiento es... descrita como una relación no de sujeción sino de triunfo”. Mozley, *The Impasibilidad de Dios*, 67.

[En conjunto](#), el autor —ya sea Gregorio Taumaturgo o algún otro teólogo del siglo III— parece apoyar la noción de impassibilidad divina en el sentido de que Dios no está sujeto a la afectación involuntaria.

[57](#) Lactancio, *de la Divina instituciones* 2.8 (ed. Samuel Brandt, CSEL 19 [1890]: 137). Vea también su comentario en *el Epitome de lo divino instituciones*: “Hay entonces un Dios, perfecto, eterno, incorruptible, sin pasión, sujeto a ninguna circunstancia o poder; poseedor de todas las cosas, gobernando todas las cosas, alguien a quien la mente del hombre no puede evaluar ni la lengua mortal *describir por lo tanto Dios Él es perfecto, eterno, incorruptible, impermeable a cualquiera. de la cosa fuerza el sujeto, él mismo todo poseyendolo todo gobernante, quien ni apreciar sentido vale la pena humano mente, ni hablar idioma mortal.*” Lactancio, *Epit.* 3 (ed. y traducción. E. H. Blakeney, en *Epitome de Lactancio* [Londres: SPCK, 1950], 63).

[58](#) Lactancio, *De enojo Dei* 17 (ed. Samuel Brandt, CSEL 27.1 [1893]: 110; trad. Mary Francis McDonald, *Lactantius: The Menor Works*, Los Padres de la Iglesia 54 [Washington, DC: Catholic University of America Press, 1965], 99); “Si en verdad se preocupa por el mundo, entonces Dios se preocupa por la vida de los hombres, se fija en las acciones de cada uno y desea que sean sabios y buenos”. Ésta es la voluntad de Dios, ésta es la ley divina: quien la sigue, quien la observa, es querido por Dios. Por tanto, es necesario que la ira de Dios se provoque contra aquel que viola o desprecia esta ley eterna y divina.” Véase también *Ir.* 16 y su defensa de la posición de que Dios debe mostrar tanto bondad como ira: ira hacia los impíos y bondad hacia los justos (*Ir.* 5).

[59](#) Ermin F. Micka, *El Problema ser Divino Enojo en Arnobio y Lactantius* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1943), 90. Para su análisis completo de la importancia de la providencia para la doctrina de la ira divina de Lactantius, véase ibíd., 81-112.

[60](#) Lactancio, *Ir.* 17 (CSEL 27.1:112-14).

[61](#) Ibíd., 17 (CSEL 27.1:114; trad. McDonald, 102).

[62](#) Ibíd., 13–16 (CSEL 27.1:99–109). En estas secciones, Lactancio enfatizó de diversas maneras que la envidia, el temor, la avaricia, el dolor y el deseo sexual no tienen lugar en Dios, mientras que, bajo las circunstancias apropiadas, la ira, el amor y la compasión son características de la providencia divina. Como resume Hallman, “la teología de Dios de Lactancio se basa en este punto crucial. Dios tiene todas las emociones que necesita para gobernar. Sin embargo, Dios no experimenta sentimientos que entren en conflicto con la perfección divina”. Hallman, *The Descenso de Dios*, 69.

[63](#) Lactancio, *Ir.* 21 (CSEL 27.1:122; trad. McDonald, 109).

[64](#) Aquí es útil seguir a Gavrilyuk al señalar que en la iglesia primitiva, si bien había un fuerte consenso en cuanto a que algo como la ira justa que Lactancio defiende es bastante apropiada para Dios, había, sin embargo, cierta discrepancia en cuanto a si Dios realmente experimentó esta ira o simplemente la hizo de tal manera que los destinatarios de su juicio la percibieron “como si” Dios estuviera enojado. Gavrilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios*, 55–58. Gavrilyuk identifica a Tertuliano, Lactancio, Novaciano y Cirilo de Alejandría como defensores cuidadosamente calificados (en virtud de la incorruptibilidad divina y la predicación analógica) de la primera tesis, y a Clemente de Alejandría y Orígenes como defensores de la segunda.

[65](#) Aquí me refiero en sentido amplio a los arrianos y a los partidarios de Nicea. Parece que en el Concilio

de Nicea había en realidad tres partidos presentes: “Arrio y sus partidarios; sus oponentes, entre ellos Atanasio, el futuro obispo de Alejandría, que llegó como asistente de Alejandro; y una mayoría de obispos orientales que deseaban mantener la teología tradicional del Logos de la iglesia sin adoptar una posición fuertemente antiarriana”. William G. Rusch, ed., *The Trinitario Controversia*, Fuentes del pensamiento cristiano primitivo (Filadelfia: Fortress, 1980), 19. En los años que siguieron a Nicea, habría aún más variaciones sobre el tema arriano, por ejemplo, los eunomianos, los homoiousianos (también conocidos menos caritativamente como semiarrianos) y los arrianos homoianos. Para resúmenes de estas posiciones matizadas, véase Robert Letham, *The Santo Trinidad : En Escritura , Historia , Teología y Worship* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2004), 122–26. A la luz de esta taxonomía más precisa, mi análisis de esta controversia claramente se limita a esbozar sus líneas generales. Mi objetivo no es producir un mapa histórico detallado de la controversia arriana, sino simplemente demostrar el punto básico —que sigue vigente incluso en medio de todos los matices— de que, en lo principal, el conflicto era entre las visiones subordinacionistas y consustancialistas del Hijo.

[66](#) Dennis Edward Johnson, “Inmutabilidad y encarnación: un estudio histórico y teológico de los conceptos de la inmutabilidad divina de Cristo y su desarrollo humano” (tesis doctoral, Fuller Theological Seminary, 1984), 43.

[67](#) Véase, por ejemplo, Atanasio, *De synodis* 45 (ed. J.-P. Migne, PG 26 [1857]: 772–76). En estudios recientes sobre el arrianismo, se ha sugerido una motivación soteriológica como el impulso principal para diferenciar la esencia del Hijo de la del Padre. R. P. C. Hanson, por ejemplo, ha comentado que “como los arrianos estaban decididos a que el Hijo de Dios atravesaba genuina y seriamente experiencias humanas, dentro de los límites de su doctrina comprendían el escándalo de la cruz mucho mejor que los pro-nicenos”. R. P. C. Hanson, *The Buscar para el cristiano Doctrina de Dios : El arriano Controversy*, 318–381 (Edimburgo: T&T Clark, 1988; repr., Grand Rapids: Baker, 2005), 122; véase también 40–41. En contraste, la refutación de Gavriyuk proporciona amplia documentación para desacreditar la tesis de que la postulación arriana de un Logos creatural estaba impulsada principalmente por preocupaciones soteriológicas. Gavriyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios*, 121-134. Su declaración final expone hábilmente la pretensión arriana de tener una comprensión superior del escándalo de la cruz: “Por el contrario, los pro-nicenos sintieron este problema incluso más intensamente que los arrianos. Los pro-nicenos afirmaban que el Logos estaba involucrado en los sufrimientos humanos sin ser abrumado por ellos y sin copiar los sufrimientos de su carne. A la larga, fueron los arrianos quienes explicaron la paradoja y el escándalo de la encarnación afirmando que una criatura única sufrió y liberando al Dios Supremo de toda participación en la historia humana. Los ortodoxos sostuvieron la tensión vital del credo, así como sostuvieron el escandaloso mensaje de la cruz”. *Ibíd.*, 134.

[68](#) Hanson, *El Buscar para el cristiano Doctrina de Dios*, 121; véase también 112. Una vez más, es necesario cuestionar la suposición de Hanson de que los factores bíblicos/soteriológicos y no los cosmológicos impulsaron la hipótesis arriana de un Logos ontológicamente reducido. El pensamiento arriano, de hecho, redujo la divinidad del Logos, pero parece que lo hizo principalmente por razones cosmológicas y filosóficas. En este sentido, los arrianos podrían ser vistos como los verdaderos helenizadores en esta controversia.

[69](#) JND Kelly señala que, puesto que los arrianos sostenían que la Palabra ocupaba el lugar del alma humana de Cristo, se referían directamente a la Palabra “a los pasajes del Evangelio que atribuyen al Señor ignorancia, crecimiento en sabiduría y la necesidad de ayuda en la tentación. Esto lo podían hacer sin inconsistencia ni vergüenza, puesto que Su condición en su teoría era la de una criatura, superior a todas las demás, pero no por ello menos pasible y susceptible, como alguien que era Dios por naturaleza manifiestamente no podía serlo”. J. N. D. Kelly, *Early cristiano Doctrinas*, ed. rev. (San Francisco: Harper Collins, 1978), 281–82.

[70](#) Por ejemplo, Atanasio, *Orationes de lo contrario Arrianos* 1.9, 1.39, 3.34 (ed. J.-P Migne, PG 26 [1857]:

28–29, 93, 396–97).

[71](#) Letham ha captado bien lo que Atanasio quiso decir con deificación: “Al hacerse hombre, Cristo recibió y asumió lo que es nuestro y, al hacerlo, lo santificó (deificó), haciéndolo apto para la comunión con Dios. A su vez, dio a la humanidad la gracia de participar de la naturaleza divina. Este intercambio en la Encarnación es la base de la enseñanza de Atanasio sobre la deificación”. Poco después, Letham continúa: “Él no quiere decir que dejamos de ser humanos y nos convertimos en Dios, así como tampoco implica que, en la Encarnación, el Verbo dejó de ser Dios y se transformó en hombre. Más bien, la idea es la de unión y comunión, así como la deidad y la humanidad en Cristo siguen siendo lo que son, pero están en una unión personal inquebrantable”. Letham, *The Santo Trinidad*, 129–30.

[72](#) Atanasio, *Sin*. 51 (PG 26:784).

[73](#) Atanasio, *De incarnatione* 9 (ed. y trans. Robert W. Thomson, en *Athanasius : Contra gentes y Delaware Incarnatione*, Textos de los primeros cristianos de Oxford [Oxford: Clarendon, 1971], 152–55). Véase también su comentario en *Inc.* 54: “. . . soportó insultos de los hombres para que heredáramos la incorrupción. Él mismo no sufrió ningún daño, ya que es impasible e incorruptible y el mismo Verbo y Dios, sino que cuidó y salvó a los hombres que sufrían, por quienes soportó estas cosas, por su impasibilidad Heredemos . nada estaría dañado si él, apático, incorruptible y autosuficiente, fuera también Dios . y al pueblo que sufría, por quien también los soportó , en su propia apatía los preservó y salvó ”. *Ibíd.*, 54 (ed. y traducción de Thomson, 268–69).

[74](#) Atanasio, *Epístula anuncio Epictetum*, 5 (ed. J.-P Migne, PG 26 [1857]: 1060); *C. Ar.* 3,31–32 (PG 26:388–92). Su comentario en *C. Ar.* 3.34, es especialmente revelador. En ese pasaje, después de insistir en la importancia de decir que Cristo sufrió “en la carne” sobre la base de 1 Ped. 4:1, llegó a la siguiente conclusión: “Así que, nadie se escandalice por las características humanas [de Cristo]. Más bien, que se vea que el Logos mismo es intransitable por naturaleza y que, sin embargo, tiene estas pasiones predicadas en virtud de la carne que tomó, ya que son propias de la carne y el cuerpo mismo es propio del Salvador. sino más bien sé que, como la naturaleza de este Verbo es impasible, y sin embargo por la cual se reviste de carne, se le llama En cuanto a esto , porque la carne es la misma , el Señor es el mismo . Además, él mismo permanece tal como es: impasible por naturaleza. No recibe ningún daño de estas pasiones, sino que, por el contrario, las destruye y las anula. Y los seres humanos, porque sus propias pasiones han sido trasladadas a lo intransitable y abolidas, se vuelven intransitables y libres de ellas por toda la eternidad. Eso es lo que Juan enseña cuando dice: 'Y sabed que él apareció para quitar nuestros pecados, y en él no había pecado' [1 Juan 3:5]”. Atanasio , *C. Ar.* 3.34 (PG 26:396–97; ed. y traducción. Richard A. Norris Jr., en *The cristológico Controversia*, Fuentes del pensamiento cristiano primitivo [Filadelfia: Fortress, 1980], 93). Parece en este contexto (así como en *C. Ar.* 3.33) que Atanasio está enfatizando no sólo que Cristo no era susceptible a los tipos de pasiones pecaminosas que plagan a la humanidad caída, sino también que vino con la intención misma de destruir esas pasiones. pasiones que acosan el pecado en nosotros, un tema que encaja bien con su énfasis en la deificación.

[75](#) En *C. Ar.* 3.32, por ejemplo, Atanasio sostuvo que “cuando la carne sufría, el Logos no estaba separado de ella. Por eso también se dice que el sufrimiento le pertenece. Cuando hacía las obras del Padre de manera divina, la carne no era externa a él. Al contrario , el Señor hizo estas cosas en el cuerpo mismo . Porque a esto también se le llama pasión . Y Dios , ¿cuál es su obra ? Padre , su carne no estaba afuera . Pero el Señor obra . ].” Atanasio , *C. Ar.* 3.32 (PG 26:389; ed. y traducción Norris, 90).

[76](#) Atanasio, *Ep . Epict .* 6 (PG 26:1060).

[77](#) *Ibíd.*, 10 (PG 26:1065–68). En casos como estos, es prudente recordar el consejo de Gavriluk de que todas las declaraciones teopasquitas no necesariamente hacen una afirmación sobre la naturaleza divina. Algunas simplemente intentan describir la realidad de la pasión del Salvador y afirmar la verdadera unión de sus naturalezas divina y humana. Lo que un autor determinado pretende con un comentario de este tipo



se evalúa mejor en el contexto de la totalidad de su teología. Gavriilyuk, *La Sufrimiento de el Impasible Dios*, 128.

[78](#) Es evidente que Atanasio admitió que el Hijo preencarnado experimentó amor, piedad y misericordia hacia la humanidad caída. Athanasius, *Inc.* 8 (ed. y trad. Thomson, 150–52).

[79](#) Según *Inc.* 8–9 (ed. y trad. Thomson, 150–54), Atanasio enfatizó que el cuerpo que el Logos tomó fue el “instrumento” a través del cual el Logos actuó y experimentó—un punto ilustrado más adelante en el mencionado *C. Ar.* 3.32, donde Atanasio explicó, en uno de varios ejemplos, que al resucitar a Lázaro, el acto de Jesús fue humano en la medida en que su pronunciamiento fue pronunciado a través de la fisiología humana y en lenguaje humano, y sin embargo el acto también fue divino en la medida en que efectivamente resucitó a Lázaro de entre los muertos (PG 26:392).

[80](#) Atanasio, *C. Ar.* 3.53 (PG 26:433–36).

[81](#) En *Oratio* 45.19, por ejemplo, Gregorio habló de la sangre y la muerte de Dios. Gregorio Nacianceno, *Oratio* 45.19 (ed. J.-P. Migne, PG 36 [1858]: 649). Más adelante en el mismo discurso, argumentó que, para nuestra salvación, “necesitábamos un Dios encarnado, un Dios ejecutado, para que pudiéramos vivir [ Ἐδεήθημεν Θεοῦ ὁ σαρκουμένου καὶ νεκρουμένου, ἵνα ζήσωμεν ].” Gregorio Nacianceno, *o.* 45.28 (PG 36:661; trad. Charles Gordon Browne y James Edwards Swallow, *NPNF*<sup>2</sup>, 7:433). En *Or.* 43.64, paradójicamente identificó a Dios como crucificado e inmune al sufrimiento (PG 36:581). Véase su Cuarta oración teológica para una predicación paradójica similar. Gregorio de Nacianceno, *Or.* 30.5, *teología IV*.

[82](#) Uno de los comentarios bien conocidos de Gregorio fue que el Hijo encarnado era παθητὸν σαρκὶ, ἀπαθὴ θεοτετὶ. Gregorio Nacianceno, *Epistola* 101.4, *ad Cledonium* (ed. J.-P. Migne, PG 37 [1862]: 177). De manera similar, véase Gregorio Nacianceno, *Or.* 40,45 (PG 36:424).

[83](#) La famosa máxima de Gregorio dirigida contra los apolinaristas —“lo no asumido es lo no curado [ Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀπεράπειτον ]” — resume su preocupación soteriológica clave. Gregorio Nacianceno, *Ep.* 101.5 (PG 37:181; traducción de Lionel Wickham, en *On Dios y Cristo : El Cinco Teológico Oraciones y Dos Letras a Cledonius*, ed. John Behr [Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2002], 158). En el contexto inmediato, Gregorio estaba condenando la noción apolinarista de que en la encarnación el Logos tomó carne, pero no un alma/nous humano. Su punto fundamental era simplemente que “si íbamos a ser verdaderamente redimidos, era necesario que el Verbo asumiera nuestra naturaleza humana completa, alma y cuerpo”. Johnson, “Inmutabilidad y Encarnación”, 121.

[84](#) Gregory Telepneff, “El lenguaje teopasquita en la soteriología de San Gregorio el Teólogo”, *griego Ortodoxo Teológico Reseña* 32 (1987): 409–10, cursiva suya.

[85](#) *Ibíd.*, 413.

[86](#) *Ibíd.*

[87](#) Gregorio de Nisa, *Contra Eunomio* 3.4.8–9 (ed. Wernerus Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera* [GNO] 2 [Leiden: Brill, 1960], 136; trad. H. A. Wilson, *NPNF*<sup>2</sup>, 5:183). Cabe señalar que en la PG de Migne (vol. 45) y en la traducción de *NPNF*<sup>2</sup>, las divisiones de libros construidas de manera diferente colocan este pasaje en el libro 6.

[88](#) Gregorio de Nisa, *Eun.* 3.3.57–69 (GNO 2:128–33). Según las divisiones de libros de PG de Migne, esta sección aparece en el libro 5. Un aspecto del esfuerzo de Gregorio por defender estos dos puntos simultáneamente (la unión de naturalezas y la predicación de ciertas experiencias únicamente a una u otra de esas naturalezas) fue su afirmación de la *comunicación idiomatum*. Gregorio de Nisa, *Eun.* 3.3.42–43 (GNO 2:122–23). Véase también Gregorio de Nisa, *Antirrheticus Adversus Apollinarem* 54 (ed. Fridericus Mueller, GNO 3.1 [1958]: 223). Esta última cita se encuentra en la sección 54 del PG vol. 45.

[89](#) La famosa analogía de Gregorio a este respecto sugería que la humanidad de Cristo fue absorbida progresivamente por su divinidad como una “gota de vinagre” mezclada en el océano. Gregorio de Nisa, *Eun.* 3.3.68 (GNO 2:132–33); véase también 3.3.45–46 (GNO 2:124). Parece que, para Gregorio, esta

deificación de la humanidad de Cristo se completó con la resurrección de Cristo, de modo que después se vuelve imposible distinguir sus dos naturalezas por más tiempo. Kelly infiere lo mismo: “La situación cambia con Su resurrección y glorificación... La esencia inmaterial del Logos 'traselementa' el cuerpo material nacido de la Virgen en la naturaleza divina e inmutable; la carne que sufrió se vuelve entonces, como resultado de la unión, idéntica a la naturaleza que la asumió. Como una gota de vinagre que cae en el mar y es absorbida por completo, la humanidad pierde todas sus cualidades propias y se transforma en divinidad”. Kelly, *Early cristiano Doctrinas* , 300.

[90](#) Gregorio sostiene que “nada es verdaderamente 'pasión' que no tiende al pecado . . . Porque sólo damos el nombre de pasión a lo que se opone al estado virtuoso y desapasionado, y de esto creemos que Aquel que nos concedió la salvación estuvo en todo tiempo privado, el cual fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado.' De eso , al menos , que es verdaderamente pasión , que es una condición enfermiza de la voluntad, Él no fue partícipe . porque dice 'Él no hizo pecado, ni se halló culpa en Su boca'; pero los atributos peculiares de nuestra naturaleza, que, por una especie de abuso habitual de términos, reciben el mismo nombre de "pasión", de los cuales, confesamos, el Señor participó, son el nacimiento, el alimento, el crecimiento, del sueño y del trabajo, y todas aquellas disposiciones naturales que el alma suele tener respecto a las molestias corporales: el deseo de lo que falta, cuando el anhelo pasa del cuerpo al alma, el sentimiento del dolor, la temor a la muerte y cosas similares, excepto aquellas que, si se siguen, conducen al pecado”. Gregorio de Nisa, *Eun* . 3.4.27–29 (GNO 2:144–45; traducción de Wilson, *NPNF* <sup>2</sup> , 5:186).

[91](#) Mozley, *El Impasibilidad de Dios* , 109. Véase, por ejemplo, el comentario de Agustín de que nadie puede "dañar la naturaleza de Dios [ *ni de la naturaleza Dios lastimar poder alguien* ." Agustín, *De naturaleza bien de lo contrario Maniqueo* 40 (ed. Josephus Zycab, CSEL 25.2 [1892]: 874; traducción de Albert H. Newman, *NPNF* <sup>1</sup> , 4:359).

[92](#) Gavrilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios* , 57.

[93](#) Agustín, *De civitate Dei* 22.2 (ed. Emanuel Hoffmann, CSEL 40.2 [1900]: 584; trad. Gerald G. Walsh y Daniel J. Honan, *Saint Agustín : El Ciudad ser Dios ( libros XVII – XXII )* , The Fathers of the Church 24 [Nueva York: Padres de la Iglesia, 1954], 418), cursiva suya. Véase también Agustín, *Narrativas. en Salmo* 2,4 (ed. D. Eligius Dekkers y John Fraipont, CCSL 38 [1956]: 4).

[94](#) Agustín, *Enarratione en Salmo* 2.4 (ed. Dekkers y Fraipont, CSEL 41 [1900]: 663–64; trad. Luanne Meagher, *Saint Agustín : Tratados en Varios Temas* , Los Padres de la Iglesia 16 [Nueva York: Padres de la Iglesia, 1952], 237).

[95](#) Agustín, *Contra adversario de la ley y profetas* 1.20.40 (ed. Klaus D. Daur, CCSL 49 [1985]: 71–72; traducción tomada de Mozley, *The Impasibilidad de Dios* , 106).

[96](#) Las reflexiones de Vande Brake sobre el tratamiento que hace Agustín del arrepentimiento divino son ilustrativas de esta conclusión: “Dios es capaz de arrepentirse sin remordimiento ni remordimiento. El arrepentimiento no cambia el plan de Dios, pero sus obras sí lo son. Los humanos se arrepienten para cambiarse a sí mismos, Dios se arrepiente para cambiar las vidas de los seres humanos. Para Agustín, Dios es capaz de tener emociones y arrepentirse, pero no es posible en el sentido de que las pasiones puedan influir en la persona de Dios para que se sienta abrumada o actúe por emoción en lugar de por su plan”. Vande Brake, “Divine Passibility”, 100.

[97](#) Gavrilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios* , 59.

[98](#) A pesar de toda la utilidad de la formulación de Agustín, vale la pena señalar que, como en el caso de la mayoría de sus predecesores, su fundamento teológico para esa formulación no fue tan amplio como podría haber sido. Sin embargo, para no ser demasiado severos con Agustín y otros teólogos patrísticos por sus “deficiencias” en este punto, vale la pena repetir que los teólogos de la iglesia primitiva rara vez intentaron abordar el tema de la impassibilidad divina en sí mismo de una manera sostenida y sistemática. Finalmente, antes de despedirnos de Agustín, un último rasgo positivo de su pensamiento merece un comentario.



Anastasia Scrutton ha notado una tendencia en Agustín a discriminar entre *las affecties* (que voluntariamente concuerdan con la voluntad) y *las passiones* (que son involuntarias y, por lo tanto, no pueden concordar con la voluntad) en su evaluación de la emoción humana. Ella sugiere que tal discriminación es beneficiosa, y extrapola de ella un paradigma útil para afirmar la experiencia de Dios de los afectos pero negar su experiencia de las pasiones. Según Scrutton, esta tendencia incipiente en Agustín anticipa una línea de pensamiento similar en Tomás de Aquino. Anastasia Scrutton, “La emoción en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino: ¿Un camino a seguir para el debate sobre la im/pasibilidad?”, *International Diario de Sistemático Teología* 7 (2005): 169–77.

[99](#) Nestorio, por su parte, pensaba que Cirilo era culpable de mezclar las naturalezas de Cristo, de modo que lo que resultó de la encarnación fue un *tertium Quid*. Steven A. McKinion, *Palabras, imágenes y el Misterio de Cristo: Un Reconstrucción de Cirilo de Alejandría Christology*, SVC 55 (Leiden: Brill, 2000), 85. En este punto, debo señalar que no es mi intención proporcionar un análisis detallado de la controversia nestoriana, la intriga política que la acompañó, o incluso la progresión del pensamiento de Cirilo desde antes de la controversia hasta su inicio. Para tratamientos detallados de estos temas, véase especialmente John A. McGuckin, *St. Cyril de Alejandría: La Cristológico Controversia. Su Historia, Teología y Textos*, SVC 23 (Leiden: Brill, 1994). Mi intención es más bien limitada. Por lo tanto, basta, para los propósitos actuales, reconocer esta controversia como el telón de fondo de las reflexiones de Cirilo y proceder con el simple objetivo de describir el modelo de encarnación e im/pasibilidad de Cirilo.

[100](#) Thomas G. Weinandy, “Cirilo y el misterio de la Encarnación”, en *El Teología de Calle Cirilo de Alejandría: A Crítico Apreciación*, ed. Thomas G. Weinandy y Daniel A. Keating (Londres: T&T Clark, 2003), 24–28.

[101](#) Véase el cuarto anatema adjunto a la tercera carta de Cirilo a Nestorio. Cirilo de Alejandría, *d. Nestorio III* 12.4 (ed. y trad. Lionel R. Wickham, en *Cyril de Alejandría: Seleccionar Cartas*, Oxford Early Christian Texts [Oxford: Clarendon, 1983], 30). Esta carta a veces se conoce como *Epistola XVII*.

[102](#) Cirilo, *d. C. Nestorio III* 8 (ed. y trad. Wickham, 22–24). En su defensa de un único tema unificado, Cirilo empleó la *mia* La fórmula *de la physis*, que dio lugar a acusaciones de que era apolinarista, puede ser una respuesta a esta pregunta: si bien su terminología era imprecisa, es evidente que no era apolinarista. De hecho, al repudiar la acusación específica de apolinarismo, Cirilo podía ofrecer una explicación de su *falta de apolinarismo*. Terminología *de la physis* que anticipó la lengua calcedonia, incluida una afirmación de δύο φύσεις. Cirilo, *Ad Éxito episc. Diocaesareae* 5–6 (ed. y trad. Lionel R. Wickham, 74–76). Esta primera epístola a Succensus a veces se conoce como *Epistola XLV*. Para una discusión y defensa más extensa de la ortodoxia de Cirilo en este asunto, véase John Meyendorff, *Christ en Oriental cristiano Pensamiento* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987), 18–23. Los comentarios de Johannes Quasten resumen el asunto: “Es evidente que Cirilo en realidad ve la unión en Cristo como resultado de la persona, la dualidad como resultado de las naturalezas. En esto se anticipó a la decisión del Concilio de Calcedonia y preparó el fundamento teológico para ello. Sin embargo, su terminología no es en absoluto satisfactoria y sin duda fue una fuente de gran malentendido. Utilizó los términos φύσις y ὑπόστασις sin ninguna distinción para significar 'naturaleza' así como 'persona'. Habla de la 'una naturaleza encarnada del Verbo', ... cuando pretende denotar la unidad de la persona, pensando que San Atanasio fue responsable de esta peligrosa expresión”, cuando en realidad provino de Apolinar. “A partir de afirmaciones como éstas y otras similares, se puede entender fácilmente por qué se acusó a Cirilo de apolinarismo y monofisismo. En realidad, él se esforzó por defender la doctrina tradicional contra ambos extremos, el apolinarismo y el nestorianismo. No hay duda de que la terminología de los antioquenos era más clara, pero el pensamiento teológico de Cirilo era más profundo. Fue necesario el Concilio de Calcedonia (451) para combinar ambos en la definición de que en Cristo hay una unión de ambas naturalezas en una sola persona.. .” Johannes Quasten, *The Dorado Edad de Griego Patrístico Literatura: De el Concejo de Nicea a el Concejo de Calcedonia*, vol. 3 de *Patrología* (Westminster, MD: Christian Classics, 1992), 139–40.

[103](#) Nestorio, *d. C. cirilo II* 6 (ed. E. Schwartz, ACO 1.1.1 [1927]: 30). Catalogado como *Epistola V* en PG 77. Teodoreto (ca. 393–460) coincidió con Nestorio. Para una breve discusión del pensamiento de Teodoreto sobre la relación entre la encarnación y la impassibilidad divina, véase John J. O’Keefe, “Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology”, *Theological Estudios* 58 (1997): 54–57. Para un análisis de cómo el rechazo de Teodoreto a la interpretación de Cirilo sobre la comunicación de los modismos (véase más abajo) influye en su punto de vista, véase Joseph M. Hallman, “La comunicación de los modismos en *el comentario de Teodoreto en Hebreos*”, en *En dominico Eloquio, En Señorial Elocuencia: Ensayos en Patrístico Exégesis en Honor de Roberto Luis Wilken*, ed. Paul M. Blowers et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 369–79. Cabe señalar, sin embargo, que después del Concilio de Éfeso (431), Teodoreto aceptó la Fórmula de la Reunión (y es posible que incluso la haya escrito). Más tarde, en Calcedonia (451), se unió a regañadientes a la condena de Nestorio.

[104](#) Cirilo, *De símbolo* 24 (ed. y traducción. Lionel R. Wickham, 122–23). Del mismo modo, véase Cyril, *Ad Nestorio II* 5 (ed. y traducción de Wickham, 6–8); Cirilo, *anuncio éxito II* 2, 4 (ed. y traducción. Wickham, 86, 90); Cirilo, *anuncio Acacia Beroeense* 7 (ed. E. Schwartz, ACO 1.1.7 [1929]: 149); y Cirilo, *Escolia de encarnación Unigeniti* 33–35 (ed. Joannis Auberti, PG 75 [1859]: 1404–10).

[105](#) Para acabar de negar el sufrimiento divino, Cirilo comentó que Cristo “sufrió impassiblemente [ *patiebatur Automático impassibiliter* ], porque no se humilló hasta ser simplemente como nosotros, sino que, como he dicho antes, reservó a su propia naturaleza la superioridad sobre todas estas cosas... Si... permaneció inmutable, aunque se hiciera hombre como nosotros (ya que es propio de una naturaleza celestial ser impassible), entonces podría hacer suyo un cuerpo pasible por la unión, y en ese caso sería conveniente que sufriera, en cuanto sufre el cuerpo que es suyo. Sin embargo, él mismo permanece impassible en cuanto es propio de él no poder sufrir [ *manet Vero ipse impassibilis, eo cárcel ipsio es proprio Utah Pata no posible* ].” Cirilo, *Escolia* 35 (PG 75:1409–10; traducción de McGuckin, en *San Cirilo de Alejandría*, 333). Esta parte del texto ya no está disponible en el griego original. Véase también Cirilo, *Quod inusual sentarse Christus* 764 (PG 75:1337). En su apelación a la instrumentalidad de la carne, Cirilo claramente se distancia de Apolinar al insistir en que la carne representaba toda la naturaleza humana, incluyendo el alma racional. Cirilo, *Ad Nestorio III* 8 (ed. y traducción de Wickham, 22–24); Cyril, *Respuestas anuncio Tiberio* 7 (ed. y traducción de Wickham, 158); Cirilo, *De simbolo* 14 (ed. y trad. Wickham, 108–10); y Cyril, *Ad Acacio Beroeensem* 7 (ACO 1.1.7:149). De hecho, para Cirilo, la importancia de que Cristo tuviera una naturaleza humana completa era crucial. Sin un alma racional, la naturaleza humana de Cristo sería incapaz de experimentar la angustia emocional humana. Cirilo, *Oratio anuncio Augustas Delaware fide* 44 (ed. E. Schwartz, ACO 1.1.5 [1927]: 58).

[106](#) Por ejemplo, en sus comentarios sobre Juan 12:27–28, afirmó: “Además, así como la muerte fue anulada únicamente por la muerte del Salvador, así también con respecto a cada uno de los sufrimientos de la carne: porque si no hubiera sentido temor, la naturaleza humana no podría haberse liberado del temor; ¿A menos que hubiera experimentado dolor, nunca podría haber habido liberación del dolor? a menos que hubiera estado preocupado y alarmado, no se habría podido escapar de estos sentimientos. Si no sintiera pena, no se arrepentiría si lo sintiera. Si no hubiera sido sacudido y de repente, no hubiera ocurrido fuera de estos tiempos. Y con respecto a cada una de las afecciones a las que está sujeta la naturaleza humana, encontrarás exactamente lo correspondiente en Cristo. Los afectos de Su Carne fueron despertados, no para que pudieran tener la ventaja como lo hacen en nosotros, sino para que cuando se despertaran pudieran ser completamente subyugados por el poder de la Palabra que mora en la carne, la naturaleza del hombre así. estamos experimentando un cambio para mejor”. Cirilo, *Comentarios en Iohannem* 8 (ed. Joannis Auberti, PG 74 [1859]: 92; trad. T. Randell, *Comentario en el Evangelio De acuerdo a eso S. John IX – XXI* [Londres: Walter Smith, 1885], 154).

[107](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 204–5, cursiva suya.

[108](#) Cirilo, *d. C. Éxito II* 2 (ed. y trad. Wickham, 86). Cirilo, *Scholia* 33–35 (PG 75:1404–12). Para una discusión muy útil y mucho más completa de la doctrina de apropiación de Cirilo, véase McGuckin, *St. Cyril de Alejandría*, 201–7.

[109](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 200.

[110](#) La afirmación de Gavriyuk sobre las diferencias entre estas dos concepciones cristológicas con respecto a la impassibilidad divina es incisiva. Sostiene que, mientras que la aceptación de la impassibilidad divina por parte de Nestorio lo llevó a disolver la unión de la encarnación, la aplicación de la impassibilidad divina por parte de Cirilo “significaba que el Verbo permanecía invencible ante el sufrimiento y la muerte y que era incapaz de experimentar el sufrimiento en su ‘desnuda divinidad’, sino sólo en y a través de la carne. La presencia del Verbo transformaba los sufrimientos humanos de Cristo, al tiempo que preservaba su trágica realidad. El Verbo era en un sentido limitado pasible en la medida en que hacía suyos los sufrimientos de su humanidad. Al apropiarse de las experiencias de la humanidad, el Verbo las orientaba hacia el fin salvífico y las hacía vivificantes”. Gavriyuk, *La Sufrimiento de el Impasible Dios*, 171.

[111](#) Cirilo, *Escolios* 35 (PG 75:1411–12; trad. McGuckin, *en San Cirilo de Alejandría*, 334–35). Esta parte del texto ya no está disponible para nosotros en griego.

[112](#) Podemos señalar que otros Padres que vinieron después de Agustín y Cirilo ciertamente contribuyeron al desarrollo de este modelo con sus propios matices y énfasis. Sin embargo, para cuando Agustín y Cirilo hicieron sus contribuciones, los compromisos fundamentales de este modelo ya habían sido suficientemente establecidos, aunque no desarrollados exhaustivamente. Además, el marco había sido establecido de manera que permitiera los mejores componentes del pensamiento cristológico antioqueno y alejandrino. Para un buen resumen del tratamiento del nexo de la encarnación y la impassibilidad en el pensamiento de León el Grande (fallecido en 461) y en la Definición de Calcedonia (451), véase Johnson, “Immutability and Incarnation”, 155–166. Véase también Geoffrey D. Dunn, “Divine Impassibility and Christology in the Christmas Homilies of Leo the Great”, *Theological Estudios* 62 (2001): 71–85. Meyendorff ofrece un interesante estudio de los debates sobre el monofisismo y el teopasquismo después de Calcedonia. Meyendorff, *Christ en Oriental cristiano Pensamiento*, 29–89. Sin embargo, recordemos la distinción terminológica que se hizo más arriba, en la que se enfatizó que el teopasquitismo que finalmente se afirmó en el Segundo Concilio de Constantinopla (553) no es equivalente a la pasibilidad divina ni implica necesariamente la misma. Más bien, simplemente afirma que el Cristo encarnado sufrió. Finalmente, para una discusión sucinta del tratamiento que Juan Damasceno (ca. 655–750) hace de la encarnación y la impassibilidad, véase Mozley, *The Impasibilidad de Dios*, 99–102.

[113](#) Aunque no ha sido mi intención dedicar un espacio detallado a las opiniones heréticas, vale la pena señalar que las herejías cristológicas como el docetismo, el arrianismo y el nestorianismo pertenecen todas a este encabezamiento. Cada una de estas opiniones abrazó una forma incondicional de impassibilidad que rechazaba la intervención divina y, por lo tanto, disolvía la tensión de la encarnación a su manera única. Paul L. Gavriyuk, “El sufrimiento impassible de Dios en la carne: la promesa de la cristología paradójica”, *en Divine Christology Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento*, ed. James F. Keating y Thomas Joseph White (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 143.

[114](#) RM Price, “‘Helenización’ y doctrina Logos en Justino Mártir”, *Vigiliae Christianae* 42 (1988): 18–23. Véase también Hallman, *The Descenso de Dios*, 32.

[115](#) Según su propio relato, Justino se identificó sucesivamente con varias escuelas filosóficas diferentes, la última de las cuales fue el platonismo, antes de convertirse al cristianismo. Justino Mártir, *Dialogus semen Tryphone* 2–8 (ed. Miroslav Marcovich [Berlín: de Gruyter, 1997], 71–85).

[116](#) *Ibíd.*, 108; trad. M. Dods y G. Reith, *ANF*, 1:253.

[117](#) *Ibíd.*, 56. Véase también *Dial.* 60.

[118](#) Cabe señalar que Justino identifica claramente al Logos con el Hijo. Justino, *Apología I* 23 (ed. D.

Prudentii Marani, PG 6 [1857]: 364). Justin, *disculpa ii.8* (PG 6:457).

[119](#) Justin, *Dial* . 127 (ed. Marcovich, 291; trad. Dods y Reith, *ANF* , 1:263).

[120](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 86nn20, 21. Weinandy sugiere que, al hacer que el Logos funcionara como el “intermediario espacial” en contacto con la creación, Justino debe haber visto al Logos como menos divino que el Padre (nota 20). La cita de *Dial* . 56 dada anteriormente parecería apoyar esta conclusión. Véase también *Dial* . 60, 127.

[121](#) LW Barnard, *Justin Mártir : Su Vida y Pensamiento* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 77–78.

[122](#) Barnard resume de manera justa la contribución de Justino: “Nuestra conclusión es que en la mente de Justino existían dos concepciones de la Deidad. Por un lado, estaba su aceptación de la idea bíblica y cristiana de Dios como un Creador viviente, un Padre compasivo que en Cristo se había acercado a los hombres y que se preocupaba por el bienestar de cada alma. Por otro lado, Justino mantuvo el énfasis platónico medio en Dios como la Causa incognoscible y trascendente muy alejada del mundo y desconectada de él... Justino no tenía una teoría real de la inmanencia divina para complementar su énfasis en la trascendencia divina. Su doctrina del logos... de hecho mantenía a la Deidad suprema a una distancia segura del trato con los hombres y dejaba la trascendencia platónica en toda su desnudez... No le fue dado, como apologista pionero del siglo II, unir la trascendencia y la inmanencia en un sistema a la vez racional y bíblico”. *Ibid.*, 83–84.

[123](#) Justino, *Apología i* .25 (PG 6:365; trad. Leslie William Barnard , *St. Justin Mártir : El Primero y Segundo Apologías* , vol. 56 de *la Antigua cristiano Escritores : Los Obras de el Padres en Traducción* [Nueva York: Paulist Press, 1997], 40).

[124](#) Este es un punto bien resumido por Paul Gavrilyuk, quien sostiene que, entre otros propósitos, la aplicación de la impasibilidad al Dios cristiano en la iglesia primitiva a menudo sirvió para demostrar la libertad de Dios de los tipos de pasiones pecaminosas que caracterizaban a los dioses de la mitología pagana. En su interpretación de la cita de Justino Mártir anterior, afirma: “El Dios de los cristianos es impasible, libre de pasiones, en el sentido de que, a diferencia de Dionisio, no es propenso al libertinaje; a diferencia de Apolo, no es un cazador de mujeres; a diferencia de Perséfone y Afrodita, no está involucrado en rivalidades por el apuesto Adonis... En este contexto, la impasibilidad divina significa que Dios está por encima de las pasiones de la envidia, la lujuria y todos los deseos egoístas. Atribuir estas pasiones a Dios el creador era borrar importantes distinciones entre él y sus criaturas caídas”. Gavrilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios* , 49–50.

[125](#) Salvatore Lilla ofrece una exposición útil de este aspecto del pensamiento de Clemente y su relación con sus probables influencias filosóficas. Salvatore R. C. Lilla, *Clement de Alejandría : A Estudiar en cristiano platonismo y Gnosticismo* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 212–26.

[126](#) Clemente de Alejandría, *Stromata* 2.2, 2.16, 6.7 (ed. O. Stählin y L. Früchtel, GCS 52 [1960]: 115, 152, 460–61). En *Strom* . 2.2, enfatiza que Dios es un ser lejano e inaccesible para la criatura. En 2.16, subraya que no hay una relación natural entre Dios el Creador y el hombre la criatura. Finalmente, en 6.7 reitera su énfasis en la inaccesibilidad del Padre al sugerir que está distante incluso de los arcángeles. En los dos primeros de estos pasajes, sin embargo, debe notarse que Clemente parece moderar la fuerza de estas declaraciones por lo demás fuertes con comentarios en el sentido de que Dios, no obstante, se acerca a su creación y cuida de ella.

[127](#) *Ibid.*, 5.10, 5.11, 5.12. Sin embargo, Clemente admitió que podemos conocer a Dios en virtud de su Palabra misericordiosa.

[128](#) *Ibid.*, 2.18, 4.23. En estos pasajes, Clemente sostiene que, a diferencia de los hombres, que deben ejercer autocontrol sobre sus pasiones, Dios está completamente por encima de la experiencia de ellas. Véase también Clemente, *Paedagogus* 1.8 (ed. M. Marcovich, SVC, 61 [Leiden: Brill, 2002], 42).

[129](#) Clemente, *Strom* . 2.16 (GCS 52:151; trad. John Ferguson, *Clemente de Alejandría : Stromateis Libros Uno a Tres* , Los Padres de la Iglesia 85 [Washington, DC: Catholic University of America Press, 1991], 206–7). Véase también *Strom* . 5.11 (GCS 52:371) y *Paed* . 1.8 (ed. Marcovich, 42).

[130](#) Vande Brake, “Pasibilidad divina”, 76.

[131](#) Clemente, *Strom* . 6.9 (GCS 52:467; trad. B. P. Pratten, *ANF* , 2:496). Véase también Hilario de Poitiers (ca. 315–367), quien expresó una declaración similar en su *De Trinitate* 10.24 (ed. J.-P. Migne, PL 10 [1845]: 363–64).

[132](#) Clemente, *Paed* . 1.2 (ed. Marcovich, 3-4). Cabe señalar que Clemente yuxtapone dos veces en este contexto *la apatheia de Cristo* con su impecabilidad. En este caso particular, Clemente puede estar apoyando el sentido más limitado de impasibilidad en el que Dios no puede tener pasiones que conduzcan al pecado.

[133](#) Clemente, *Strom* . 7.2 (ed. O. Stählin, L. Früchtel y U. Treu, GCS 17 [1970]: 6; trad. B. P. Pratten, *ANF* , 2:524). Sin embargo, un poco más adelante en la misma sección, admitió que Jesús entrenó su carne humana a la impasibilidad. Para una declaración aún más contundente de la experiencia de Jesús de los sufrimientos y la muerte, véase Clemente, *Protrepticus* 10.106.4–5 (ed. M. Marcovich, SVC, 34 [Leiden: Brill, 1995], 155).

[134](#) Clemente, *Strom* . 2.16 (GCS 52:152; trad. Ferguson, Los Padres de la Iglesia, 85:208).

[135](#) Incluso para Clemente, parece que la impasibilidad era fundamentalmente una manera de expresar la trascendencia de Dios y sus diferencias con respecto a su creación. Véase *Strom* . 5.11–12. El problema con su visión, entonces, no es que deseara enfatizar la trascendencia de Dios, sino que lo hizo de maneras hiperbólicas.

[136](#) Recordemos, sin embargo, la discusión anterior en la que se hizo hincapié en que el patripasianismo y la pasibilidad no son categorías idénticas. Como sucede con muchos modernos, uno puede ser pasibilista sin ser patripasiano. A la inversa, si uno es verdaderamente un patripasiano modalista, entonces la designación de pasibilista parece difícil de evitar. Por otra parte, podría cuestionarse por qué el teopasquitismo no ha sido identificado bajo este encabezado. Claramente, algunos pensadores modernos han equiparado la pasibilidad y el teopasquitismo, con el resultado de que colocarían al teopasquitismo bajo el encabezado actual. Sin embargo, como vimos anteriormente, una vez que el teopasquitismo se disoció del monofisismo, se volvió conceptualmente distinguible de la pasibilidad. Cuando la fórmula teopasquita recibió la aprobación en el Segundo Concilio de Constantinopla (553), simplemente señalaba el hecho indiscutible de que el Cristo encarnado sufría, sin hacer ningún tipo de afirmación específica sobre cómo o si la naturaleza divina de Cristo estaba implicada en la experiencia de los sufrimientos encarnados de Jesús. Para una mayor aclaración terminológica sobre ambas cuestiones, véase Marcel Sarot, “Patripassianism, Theopaschitism, and the Suffering of God: Some Historical and Systematic Considerations”, *Religious Estudios* 26 (1990): 363–75.

[137](#) Véase, por ejemplo, Tertuliano, *Prax* . 1, 2 (ed. y trad. Evans, 89-90). Lamentablemente, no tenemos acceso a los escritos de los acusados de patripasianismo. Esto hace difícil distinguir entre lo que los supuestos patripasianos enseñaban en realidad y lo que sus oponentes suponían a partir de sus enseñanzas.

[138](#) Hay que reconocer que incluso algunos de los acusados de patripasianismo pueden haber sostenido que la naturaleza divina es impasible en sí misma y vencida por el sufrimiento y la muerte sólo durante la encarnación y la crucifixión. Véase Hipólito, *Refutatio ómnio haeresium* 10.27 (ed. Miroslav Marcovich [Berlín: de Gruyter, 1986], 403).

[139](#) Sarot, “Patripasianismo, teopasquitismo y el sufrimiento de Dios”, 370.

[140](#) Sin duda, se ha argumentado que al menos algunos de los supuestos patripasianos pueden haber sido un poco más matizados de lo que se ha admitido anteriormente. Gavriluk, por ejemplo, sostiene que si bien el registro histórico parece respaldar la designación patripasiana de Noeto (véase Hipólito, *Contra queresina*



*Noeti* 2 [ed. J.-P. Migne, PG 10 (1857): 805]], Calixto y Práxeas pueden desviarse ligeramente del prototipo patripasiano. Gavriilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios* , 93-100. La interpretación de Gavriilyuk puede ser correcta, como lo demuestra el reconocimiento de Tertuliano en *Prax* . 29 (citado anteriormente) de que Praxeas sostenía que el Hijo sufría mientras que el Padre "sufría con" el Hijo. Sin embargo, incluso si este análisis histórico es correcto, el modelo praxiano/calistiano todavía no presenta una cristología ortodoxa. En el mejor de los casos, como señala Gavriilyuk, Praxeas y Calixto identificaron al Padre con el espíritu divino y al Hijo con la carne humana. Gavriilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios* , 97, 99.

[141](#) GL Prestigio, *Dios en Patrístico Pensamiento* (Londres: SPCK, 1952), 7.

[142](#) De manera similar, podemos decir que el modelo mayoritario también era más matizado y bíblicamente fiel que el modelo de extrema pasibilidad o el de extrema impassibilidad.

[143](#) En justicia, no es culpa de Ignacio el haber llegado temprano en la cronología de la reflexión encarnacional. En este sentido, encuentro muy acertada la observación de Gavriilyuk sobre las reflexiones de los primeros Padres sobre la encarnación: "Los Padres de la Iglesia de los siglos II y III concordaron en que Cristo sufrió verdaderamente y resistieron todas las reinterpretaciones docetistas de la encarnación. Quedaba por explicar con más precisión qué significaba exactamente el sufrimiento de Cristo para Dios. Sin abandonar la impassibilidad divina, los Padres a veces estaban dispuestos a plantear la cuestión en términos audazmente teopasquitas. En otras ocasiones recurrieron a una afirmación paradójica, implícita en las reglas de fe y en los primeros himnos cristológicos de que el Impasible sufrió. Esta afirmación paradójica tenía la intención de enfatizar la unidad personal del Hijo encarnado de Dios frente a la división docetista de Cristo en dos sujetos. La contribución permanente de los apologistas al desarrollo de la enseñanza de la Iglesia consiste en aferrarse tenazmente a la paradoja de la encarnación. En mi opinión, en los escritos de los apologistas aún no tenemos una idea clara de cómo y bajo qué condiciones se puede predicar el sufrimiento de Dios". Gavriilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios* , 89–90.

[144](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 72.

[145](#) Prestigio, *Dios en Patrístico Pensamiento* , 4.

[146](#) Gavriilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios* , 62. Como explica en otra parte, "Esto [el uso de un término apofático] implica que lo divino *impassibilidad es ante todo a metafísico término* , *marcado Gallinero Desigualdad a todo en el creado orden* , *no a psicológico término denotando* (como alegan los pasibilistas modernos) *la presencia de Dios . emocional apatía .*" Gavriilyuk, "El sufrimiento impassible de Dios en la carne", 139, cursiva suya.

[147](#) Johnson, "Inmutabilidad y encarnación", 174.

[148](#) A pesar de todas sus apelaciones al antropomorfismo o a las descripciones analógicas, recordemos que en muchas ocasiones los Padres también atribuyeron específicamente características emocionales a Dios.

[149](#) Según Millard Erickson, "Esta cuestión [la impassibilidad divina] también se convierte en una prueba de la profundidad filosófica de la metodología teológica. La cuestión no es algo que pueda resolverse sobre bases puramente exegéticas". Millard J. Erickson, *God el Padre Todopoderoso : A Contemporáneo Exploración de el Divino Atributos* (Grand Rapids: Baker, 1998), 143.

[150](#) Con el tiempo, entre los Padres se fue haciendo cada vez más patente que era necesaria una encarnación para superar la impassibilidad divina *natural* , de modo que Jesús pudiera sufrir y morir por nosotros y así realizar el fundamento de nuestra salvación. Sin la encarnación, Dios no podría haber estado sujeto al sufrimiento y a la muerte *humanos* .

[151](#) Los ortodoxos, como hemos visto, se sentían muy cómodos al pronunciar afirmaciones aparentemente paradójicas, en las que afirmaban la impassibilidad, por un lado, y empleaban el lenguaje teopasquita (recordemos el sentido maduro del teopasquitismo que hemos analizado anteriormente), por el otro. Por tanto, sus énfasis duales deben entenderse en tándem. Enfatizar sólo la afirmación de la impassibilidad por parte de los Padres o sólo su uso del lenguaje teopasquita conduce inevitablemente a una interpretación

errónea de sus intenciones.

[152](#) Jerry D. McCoy, “Influencias filosóficas en la doctrina de la encarnación en Atanasio y Cirilo de Alejandría”, *Encounter* 38 (1977): 384–85.

[153](#) Para un análisis del tratamiento que da Cirilo a estos y otros pasajes influyentes en su cristología, véase O’Keefe, “Impassible Suffering?”, 43, 45–49.

[154](#) *Ibíd.*, 41.

[155](#) Frans Jozef van Beeck ha señalado el hecho del uso ecléctico que los Padres hacen de la filosofía griega como otro indicador de su deferencia hacia la Escritura en este asunto. Comenta que “es imprudente y superficial que los teólogos contemporáneos insinúen que la afirmación patrística masiva de *la apatheia* como atributo divino es simplemente un ejemplo de la Iglesia haciendo causa común con la filosofía griega, así como protegiendo su privilegio sociopolítico al proyectar estatus y estoicismo sobre Cristo y el Padre por medio de un atributo divino. El respeto indudable de la tradición patrística por la filosofía griega fue superado sólo por su uso ecléctico de la misma. En todo caso, su absoluta coherencia en el tema de la impassibilidad divina fue teológica”. Frans Jozef van Beeck, “‘Esta debilidad de Dios es más fuerte’ (1 Cor. 1:25): Una investigación más allá del poder del ser”, *Toronto Diario de Teología* 9 (1993): 18.

[156](#) Paul Helm, “La imposibilidad de la pasibilidad divina”, en *La Fuerza y Debilidad de Dios : Impasibilidad y Ortodoxia*, ed. Nigel M. de S. Cameron (Edimburgo: Rutherford House, 1990), 135. Véase también Roy Kearsley, “El impacto de los conceptos griegos de Dios en la cristología de Cirilo de Alejandría”, *Tyndale Boletín* 43 (1992): 328. De hecho, es debido a este tipo de comprensión que Vande Brake ha llegado a la conclusión de que “la concepción filosófica de Dios, tal como se presenta en el discurso teológico moderno, es condenada con razón, pero se atribuye erróneamente a la tradición ortodoxa de la teología en su conjunto. La comprensión helenística de Dios contra la que se lucha con tanto vigor y entusiasmo es en realidad algo así como un espejismo. Sin duda, hay algunos aspectos de la filosofía griega que son adoptados por los teólogos cristianos, pero en la gran mayoría de los casos, el pensador moldea la idea griega para que se ajuste al Dios de la Biblia, y no al revés. Los pensadores cristianos que contribuyeron a la teología ortodoxa no se están apropiando sin escrúpulos de los ideales griegos, sino que están utilizando conceptos y términos de la filosofía griega para describir al Dios de la Biblia. La filosofía griega proporciona estructura a la teología antigua, medieval y escolástica, pero no es la base para el pensamiento sobre el Dios cristiano de la Biblia”. Vande Brake, “Pasibilidad divina”, 228–29.

[157](#) Agustín, *Leg.* 20.01.40 (CCSL 49:71–72).

[158](#) Nicholas Wolterstorff, “El amor sufriente”, en *Filosofía y el cristiano Faith*, ed. Thomas V. Morris (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 212. Véase también Vande Brake, “Divine Passibility”, 100. No estoy afirmando que Agustín y otros Padres no lograron predicar términos cargados de emociones a Dios. Al contrario, como hemos visto, la literatura está plagada de tales predicaciones. Lo que estoy diciendo es que Agustín y muchos de los otros Padres con frecuencia se abstuvieron de sugerir un sentido de cómo el contenido afectivo de esos términos sí se aplicaba a Dios. Aunque empleó una hermenéutica analógica, Agustín, junto con la mayoría de los Padres, la utilizó principalmente para enfatizar las formas en que la emoción divina era diferente de la emoción humana. Sin duda, señalar estas diferencias es crucial, pero lo que queda por abordar es si se puede afirmar algo positivo sobre la naturaleza de la experiencia emocional de Dios.

[159](#) Agustín, *De Trinitate* 5.16.17 (ed. WJ Mountain, CCSL 50 [1968]: 227). Para una discusión más extensa de la doctrina de Agustín sobre la eternidad divina, véase Wilma Gundersdorf von Jess, “Divine Eternity in the Doctrine of St. Augustine”, *Augustinian Estudios* 6 (1975): 75–96.



## Reflexiones medievales y reformistas sobre la impasibilidad divina

### Reflexiones medievales sobre la impasibilidad divina

Los capítulos restantes de la reseña histórica pueden permitirse el lujo de ser más breves que el análisis patrístico anterior, ya que ahora se ha considerado esa era fundacional de la doctrina de la impasibilidad divina. En general, hasta la era moderna, las formulaciones de la doctrina de la impasibilidad divina continuaron de acuerdo con el modelo establecido durante el período patrístico. De hecho, durante el período medieval, permanecer fiel a los estimados Padres del pasado, especialmente Agustín, se consideraba un componente vital de la formulación doctrinal. <sup>1</sup>La novedad, al menos en términos de contenido doctrinal, no era un producto muy demandado. <sup>2</sup>Al pasar a los tratamientos medievales representativos de la impasibilidad divina, podemos notar que, aunque se podría estudiar a otros teólogos, examinar solo dos de las figuras más destacadas del período, Anselmo y Tomás de Aquino, será suficiente para dar una idea del pensamiento medieval sobre nuestro tema.

#### Anselmo

Anselmo (ca. 1033–1109), monje medieval y más tarde arzobispo de Canterbury, es conocido por su argumento ontológico sobre la existencia de Dios y su teoría de la satisfacción de la expiación. Al igual que la tradición patrística dominante que lo precedió, buscó una explicación de la impasibilidad divina que, al mismo tiempo, intentara incorporar una afirmación de la pasión divina. En su comentario más conocido sobre el tema, Anselmo escribió la siguiente reflexión:

Pero, además, ¿cómo eres a la vez compasivo e impasible? [ *Sed y Misericordiosos simul y impasible quomodo es* ]? Porque si eres impasible, no puedes sufrir con los demás, y si no puedes sufrir con los demás, tu corazón no se entristece por simpatía hacia los miserables; pero esto es lo que significa ser compasivo. Pero si no eres compasivo, ¿de dónde viene tan gran consuelo para los miserables?

¿Cómo es entonces, Señor, que eres y no eres compasivo? ¿Eres compasivo con nosotros, pero no según tu ser? Sí, eres compasivo según nuestro sentido, pero no según el tuyo. Porque cuando nos miras, miserables como somos, sentimos el efecto de tu compasión, pero tú no sientes emoción. Entonces, eres compasivo, porque salvas a los desdichados y perdonas a los que pecan contra ti, y sin embargo no eres compasivo, porque no te afecta ninguna participación en nuestra miseria . *en efecto de acuerdo a nuestro sentido* , y *No eres de acuerdo a tu* *En efecto cuando tú miras hacia atrás nosotros miserables* , *nosotros nos sentimos misericordioso efecto* , *tu No te sientes el sentimiento Y compasivo eres por lo tanto* , *porque miserable ahorrar y pecadores tuyo parques y compasivo No lo eres porque No de miseria compasión te verás afectado* ]. <sup>3</sup>

Se deben hacer varios comentarios sobre la intención de Anselmo en este pasaje. Para empezar, parece bastante claro que cuando dice “nosotros sentimos

el efecto de tu compasión, pero tú no sientes emoción”, Anselmo está interpretando la compasión divina de manera antropopática. Sin embargo, eso no implica necesariamente la conclusión de que Anselmo sucumbió a presuposiciones filosóficas no bíblicas, ni que creía que Dios estaba total y absolutamente desprovisto de cualquier forma de experiencia emocional. <sup>4</sup> Puede ser el caso de que el comentario de Anselmo estuviera más simplemente dirigido a afirmar la soberanía de Dios y su condescendencia *voluntaria*, en lugar de conceder que Dios podía ser obligado externamente a una reacción dada, como el ejemplo contextualizado de perdonar a los pecadores. <sup>5</sup>

Si podemos aprovechar esta posible interpretación por un momento, podremos apreciar su valor. Como indica la última frase citada anteriormente, los miserables pecadores no tienen derecho a la compasión de Dios. Su perdón a los pecadores es totalmente inmerecido y se produce únicamente por su iniciativa y gracia, pero al elegir libremente rescatar a los pecadores, Dios no se suma a nosotros en nuestra condición de miserables y pecadores. Si tal interpretación es correcta, puede ser que Anselmo haya dejado abierta la puerta a alguna forma de capacidad emocional divina que difiere significativamente de la experiencia emocional de las criaturas miserables y pecadoras.

Aunque la interpretación precedente me parece probable, la deficiencia de Anselmo, como la de la mayoría de sus predecesores, fue no haber elaborado este punto con más profundidad. Por lo tanto, nos encontramos, en la actualidad, en la necesidad de hacer esta interpretación de Anselmo por vía de inferencia, en lugar de apelar a alguna declaración explícita suya. Además, incluso el mejor esfuerzo de Anselmo puede interpretarse como una sugerencia de que las expresiones aparentes de la emoción divina se entienden mejor, en realidad, como expresiones de la acción/voluntad divina. <sup>6</sup>

### **Tomás de Aquino**

Tomás de Aquino (ca. 1225-1274), considerado generalmente como el teólogo medieval más destacado, también quiso afirmar un sentido de pasión divina junto con su apoyo a la impasibilidad divina. <sup>7</sup> En su importante discusión del amor de Dios en *Summa En Theologiae* 1.20.1, Tomás invoca una distinción entre los apetitos sensitivos e intelectivos para apoyar esta doble afirmación. Aquí informa que, en el caso de los humanos, el apetito intelectual está unido a la mediación del apetito sensitivo. <sup>8</sup> Así, cuando un deseo brota de nuestros apetitos sensitivos, siempre está acompañado por alguna forma de afecto corporal. Según Tomás, entonces, las “actividades del apetito sensitivo” se denominan apropiadamente “pasiones o emociones” a causa de su vinculación con tales afectos corporales. Sin embargo, la misma designación no es apropiada cuando se trata de “actividades de la voluntad [ *actus voluntatis* ].” Por lo tanto, Tomás concluye que “amar, disfrutar y deleitarse son emociones cuando significan actividades del apetito sensitivo; no así, sin embargo, cuando significan actividades del apetito inteligente. Es en este último sentido que se atribuyen a Dios.” <sup>9</sup> En otras palabras, Tomás parece argumentar principalmente, en este contexto, que Dios es ciertamente amoroso, por ejemplo, pero como Dios

es incorpóreo, su experiencia de amor no está ligada a la experiencia de los afectos corporales.<sup>10</sup> Por lo [tanto](#), en el caso de Dios, sería impropio identificar el amor divino como una “pasión” [.11](#)

Continuando con la respuesta a una segunda objeción, Tomás advierte que, aun si se pudiera quitar la dimensión del cambio corporal a las pasiones del apetito sensitivo, no obstante ciertas pasiones, como la ira y la tristeza, conservan un elemento de imperfección. Éstas, entonces, no pueden atribuirse a Dios “excepto metafóricamente, es decir, por una semejanza en sus efectos [ *nisi metáfora propiedad similitud effectus* ].” [12](#) Por otra parte, aquellos atributos, como el amor y la alegría que no significan tal imperfección “pueden ser atribuidos propiamente a Dios.” [13](#) Poco después, en su discusión sobre la misericordia divina, Thomas enfatiza de manera similar que la misericordia de Dios debe ser entendida según su efecto, no en el sentido de una reacción emocional llena de dolor. Comenta: “Sentirse triste por la miseria de otro no es atributo de Dios, pero expulsarla es supremamente suyo ( *Tristari es decir Delaware Miseria Alterius no Competir Dios ; sed repeler Miseria Alterius especial Máximo yo* [14](#) En otras palabras, según Tomás, Dios es misericordioso no porque se une a nosotros en el dolor, sino porque es capaz de *superarlo* . [15](#)

Por último, en lo que respecta a la encarnación de Cristo, Tomás intenta seguir una interpretación ciriliana de la comunicación de los idiomas. Así, sostiene que los atributos de las naturalezas humana y divina de Cristo se atribuyen propiamente a la hipóstasis, pero no entre sí. [16](#) En consecuencia, al igual que Cirilo, Tomás puede afirmar que el Hijo de Dios sufrió, al tiempo que insiste en que sufrió como hombre. Explica:

*el Hijo de Dios padeció, pero no decimos que la naturaleza divina padeció. similar en misterio Encarnación dicimo cárcel Filius Dei es paso ; no Automático dicimo cárcel divina naturaleza sentarse paso ].* [17](#)

En este sentido, Gerald Hanratty ha observado acertadamente que, para Tomás, “más que ser una revelación de un Dios sufriente, la Cruz muestra a un Dios infinitamente amoroso y misericordioso que puede superar el sufrimiento y redimirnos del pecado y de la muerte”. [18](#)

### **Conclusión: La imposibilidad en el pensamiento de Anselmo y Tomás de Aquino**

Como hemos visto, Anselmo y Tomás de Aquino, nuestros teólogos medievales representativos, se mantuvieron cerca de los contornos primarios de la doctrina patrística dominante de la imposibilidad. En esto, se unieron a sus predecesores al mostrar un compromiso con la defensa de la libertad soberana y la incondicionabilidad de Dios, por un lado, y una categoría antropomórficamente circunscrita pero no menos “real” de emoción divina, por el otro. Dicho esto, sigue siendo tan cierto para Anselmo y Tomás de Aquino como lo fue para sus antecesores que sus respectivas formulaciones de esta doctrina pueden beneficiarse de una base más amplia. En el análisis final, sin embargo, aunque

podemos haber ido más allá de su escolasticismo, y aunque podemos desear expandir su razonamiento y tal vez incluso refinar ciertos detalles en sus respectivas opiniones, el impulso fundamental que han demostrado hacia una afirmación dual de la pasión divina y la impassibilidad divina es a la vez correcto y encomiable.

## **Reflexiones sobre la impassibilidad divina desde la corriente de la Reforma**

Cuando analizamos la Reforma protestante y sus consecuencias, volvemos a encontrar que, con una excepción particularmente notable, se mantiene el compromiso generalizado con una doble afirmación de la impassibilidad divina y la pasión divina, que se remonta a la iglesia primitiva. Por lo tanto, una vez más podemos permitirnos ser breves. Aunque sin duda se podrían incluir otros representantes en esta lista, limitaremos nuestra consideración formal a los tratamientos de la impassibilidad divina por parte de Martín Lutero, Juan Calvino y Stephen Charnock.

### **Martín Lutero**

Es en la persona del gran reformador Martín Lutero (1483-1546) que encontramos al primer teólogo notable que se apartó del consenso patrístico sobre la impassibilidad divina. <sup>19</sup> A pesar de su lealtad formal a la doctrina al considerar a Dios en abstracto (es decir, aparte de la encarnación), <sup>20</sup> [el compromiso de Lutero con una “teología de la cruz” y su comprensión concomitante de la encarnación lo llevaron, sin embargo, a predicar el sufrimiento de Dios en un grado sin precedentes. Como explica Dennis Ngien, “la teología de Lutero crucis debe entenderse como una teología en la que la verdadera identidad de Dios puede ser conocida solamente en su relación salvadora con nosotros en el sufrimiento y la cruz de Jesucristo.”](#) <sup>21</sup> La cristología de Lutero, por lo tanto, le dio un alto valor a la unidad de las naturalezas de Cristo, tanto así, de hecho, que algunos lo han acusado de mezclar las naturalezas e inclinarse en la dirección del monofisismo. <sup>22</sup>

La preocupación de Lutero al postular la unión de las naturalezas de Cristo era principalmente soteriológica. Estaba seguro, por ejemplo, de que si la naturaleza divina no experimentara el sufrimiento y la muerte por nosotros en Cristo, entonces la situación de los pecadores sería desesperada. <sup>23</sup> Por lo tanto, para él era perfectamente natural afirmar que

Nosotros los cristianos debemos atribuirle todos los *modismos* de las dos naturalezas de Cristo, ambas personas, por igual. En consecuencia, Cristo es Dios y hombre en una persona, porque todo lo que se dice del hombre también debe decirse de él como Dios, es decir, Cristo ha muerto y Cristo es Dios; por lo tanto, Dios murió [ *drumb es Dios gestorben* ]—no el Dios separado, sino el Dios unido con la humanidad. <sup>24</sup>

Claramente, Lutero subraya aquí, como lo hace repetidamente en sus escritos, que el sufrimiento de Dios está limitado a la esfera de la encarnación. <sup>25</sup> Sin embargo, también está claro que Lutero entendió que la naturaleza divina está sujeta al sufrimiento y a la muerte en la encarnación de una manera que

virtualmente ninguno de sus predecesores lo había hecho [26](#)—un hecho atestiguado además por la manera en que las preocupaciones cristológicas (y sacramentales) de Lutero a veces lo llevaron a emplear la doctrina de la comunicación de idiomas. [27](#)

Parece, por tanto, que la cristología de Lutero estaba al borde de la paradoja. Al mismo tiempo, sin embargo, no sería justificado clasificar a Lutero como, más o menos, una versión anterior de Jürgen Moltmann. [28](#) A diferencia de Moltmann, Lutero, por ejemplo, decididamente no era un panenteísta. [29](#) Además, ya hemos visto cómo, para Lutero, la experiencia del sufrimiento divino se limita a la esfera de la encarnación. [30](#) En mi opinión, entonces, aunque Lutero exhibió algunas desviaciones reales del impassibilismo dominante por su comprensión del sufrimiento divino en la encarnación, su posición se distingue sustancialmente de la perspectiva del pasibilismo moderno que se delineará en el próximo capítulo.

### **Juan Calvino**

Aunque Juan Calvino (1509-1564) no trató formalmente la impassibilidad divina como un atributo de Dios en su *Institución*, sus puntos de vista sobre el tema son discernibles a través de comentarios que hizo sobre otras doctrinas, quizás más notablemente en su análisis entrelazado del arrepentimiento divino y la autorrevelación acomodada de Dios. Según Calvino, las presentaciones bíblicas del arrepentimiento de Dios son en realidad ejemplos de la acomodación de Dios a su autorrevelación a nosotros. Explica que requerimos esta amable condescendencia de Dios “porque nuestra debilidad no alcanza su estado exaltado”. Por lo tanto, sostiene, “la descripción de él que se nos da debe acomodarse a nuestra capacidad para que podamos entenderla. Ahora bien, el modo de acomodación es que él se represente a nosotros no como es en sí mismo, sino como nos parece”. [31](#)

Inmediatamente después, Calvino se dirige a los ejemplos de la ira divina y del arrepentimiento divino para ilustrar lo que significa esta adaptación para la interpretación de las descripciones antropomórficas y antropopáticas de Dios en las Escrituras. En el caso de la ira divina, Calvino enfatiza que las descripciones bíblicas de la ira de Dios describen fundamentalmente el ejercicio del juicio de Dios contra los pecadores. [32](#) Calvino instruye a sus lectores que, cuando las Escrituras describen a Dios como enojado, Dios está de hecho “más allá de toda perturbación mental”. De hecho, Calvino continúa, “siempre que oímos que Dios está enojado, no debemos imaginar ninguna emoción en él [ *imaginari* ]. *no debemus Aliquam en Por lo tanto motionem* ], sino más bien considerar que esta expresión ha sido tomada de nuestra experiencia humana”. [33](#)

Cuando pasa a considerar el arrepentimiento divino, Calvino argumenta que el arrepentimiento de Dios simplemente indica un “cambio de acción”, que de ninguna manera altera su decreto eterno. [34](#) Esto, según Calvino, debe contrastarse con la forma en que la humanidad se arrepiente: “Los hombres suelen, al cambiar su acción, testificar que están descontentos consigo mismos [ *soleant homines , hechos ella mutando , testar sibi displicere* ].” [35](#) En su

## comentario sobre Génesis 6:6, Calvino afirma de manera similar:

El arrepentimiento que aquí se atribuye a Dios no le pertenece propiamente a él, sino que se refiere a nuestra comprensión de él [ *Poenitentia punto tributario Desodorante no propiedad en ipsum competir , sed anuncio sentido panacea [ref . ]* Pues, puesto que no podemos comprenderlo tal como es, es necesario que, por nuestro bien, él se transforme en cierto sentido. Que en Dios no puede haber arrepentimiento se desprende fácilmente de esta sola consideración: que nada sucede que sea por él inesperado o imprevisto [ *Quod no cadat en Deum poenitentia , hoc uno fácil constante , quia nada Illi inopinatum , vel no Previo* El mismo razonamiento y observación se aplica a lo que sigue , que Dios se sintió afectado por el dolor. Ciertamente Dios no está triste ni triste, sino que permanece para siempre como él mismo en su reposo celestial y feliz; sin embargo, como de otra manera no podría saberse cuán grande es el odio y detestación de Dios por el pecado, por eso el Espíritu se acomoda a nuestra capacidad... Dios, para traspasar más eficazmente nuestros corazones, se reviste de nuestros afectos. Esta figura, que representa a Dios transfiriéndose a sí mismo lo que es peculiar de la naturaleza humana, se llama ἀνθρωποπάθεια .

[36](#)

Lo que demuestran los argumentos precedentes es que Calvino limita la categoría de la pasión divina de maneras específicas pero no exhaustivas. Es decir, una de las preocupaciones de Calvino es señalar algunas facetas de la experiencia humana de la emoción que él cree que no son atribuibles a Dios. El argumento de Calvino sobre la ira divina es un buen ejemplo de ello. En ese contexto, comienza con la suposición de que la ira humana se caracteriza por un trastorno mental que tan a menudo se manifiesta en una pérdida salvaje de control. [37](#) Supongo que esta propensión a “perder los estribos” o “perder el control” en respuesta a alguna provocación externa e imprevista es lo que Calvino proscribe de la ira de Dios. [38](#) Sin embargo, ciertamente Calvino no está privando a la “ira” de todo su significado cuando se atribuye a Dios. [39](#) Porque, en este mismo contexto, ya ha identificado la ira divina con el ejercicio del juicio divino. Así pues, parece que Calvino ha conservado un lugar para la ira divina, aunque la ha despojado de las connotaciones antropopáticas de reacción de sorpresa y pérdida de control.

Esta interpretación cobra fuerza cuando se combina con el tratamiento que Calvino da al arrepentimiento divino, pues allí afirma explícitamente que Dios no se arrepiente (antropomórficamente hablando) porque nunca le sorprende algo imprevisto. [40](#) Por el contrario, sostiene que el arrepentimiento de los hombres generalmente surge de una de dos fuentes: (1) se arrepienten en vista de algún desarrollo imprevisto, o (2) se arrepienten por su descontento consigo mismos. [41](#) Puesto que ninguna de estas dos facetas puede ser cierta en el caso de Dios, Calvino concluye que la descripción que las Escrituras hacen del arrepentimiento divino apunta a un “cambio de acción” temporal que es proporcional al decreto eterno de Dios. [42](#) En resumen, Calvino contrasta las expresiones humanas y divinas de la emoción y, como consecuencia, sostiene que, en vista de otras doctrinas (por ejemplo, la omnisciencia) y pasajes (por ejemplo, 1 Samuel 15), ciertas connotaciones de la emoción humana no son aplicables a Dios. [43](#) Algunos componentes emocionales acompañan así a la



finitud (por ejemplo, la sorpresa debida a la ignorancia) y a la pecaminosidad (por ejemplo, el arrepentimiento nacido del desagrado por las propias acciones previas) que no pertenecen a una deidad infinita y sin pecado.

Sin embargo, a pesar de toda esa comprensión, todavía es difícil saber si Calvino ha conservado la terminología emocional para Dios, disolviendo sin embargo su contenido afectivo en gran medida en la voluntad divina. En los casos antes mencionados, parece equiparar la ira con la acción de juzgar, y el arrepentimiento con un mero cambio de acción. Tal vez vio esto como una interpretación apropiada de las emociones percibidas como "negativas", como la ira y el arrepentimiento, mientras que en otros lugares, afirmó sin vacilar la manifestación de emociones positivas por parte de Dios, como el amor, la compasión y la felicidad. <sup>44</sup> Y, sin embargo, incluso este relato puede no ser la lectura más caritativa de las opiniones de Calvino sobre las llamadas emociones "negativas", ya que en un comentario muy revelador sobre Génesis 6:6, especificó que la descripción de Dios como afligido era una adaptación diseñada para revelar su "odio" a Dios. y detesta el pecado." <sup>45</sup> Parece, entonces, que en este caso, Calvino buscó eliminar el elemento antropomórfico presumiblemente problemático de un dolor nacido de la sorpresa, mientras que simultáneamente intentaba retener una dimensión afectiva en el odio de Dios al pecado.

¿Qué decir entonces de los pasajes de Calvino, como sus comentarios sobre Oseas 11:8-9 y su sermón sobre Efesios 4:29-30, que parecen afirmar expresamente que en Dios no hay pasiones en absoluto? <sup>46</sup> De nuevo, en ambos pasajes, Calvino está interpretando un lenguaje emocional —de arrepentimiento, ira y dolor— que conlleva las connotaciones “negativas” de finitud y pecaminosidad de las criaturas mencionadas anteriormente. Creo que es probable, entonces, que quiera decir que no hay pasiones en Dios que tengan las limitaciones o deficiencias humanas generalmente asociadas con estas emociones. <sup>47</sup> Por lo tanto, parece que Calvino no está intentando argumentar que Dios es completamente desapasionado. <sup>48</sup>

### **Esteban Charnock**

Las reflexiones del teólogo puritano Stephen Charnock (1628-1680) sobre la impassibilidad divina se encuentran entre las más extensas de los teólogos posteriores a la Reforma. En su extensa obra *The Existencia y Atributos de En su libro God*, Charnock aborda el tema de la impassibilidad de Dios bajo el título más amplio de la inmutabilidad divina. Allí parece que Charnock, al igual que Calvino, basa su firme afirmación de la impassibilidad de Dios principalmente en dos líneas de pensamiento entrelazadas: (1) la revelación adaptada y (2) una identificación de las limitaciones/deficiencias humanas asociadas con pasiones selectas que no se pueden predicar de Dios.

En primer lugar, Charnock sostiene que Dios permitió que se lo describiera como arrepentido o afligido en las Escrituras para adaptarse “a nuestra débil capacidad”. <sup>49</sup> Esto nos lleva al segundo punto de Charnock, a saber, que aunque Dios se ha dignado decirnos algo acerca de sí mismo por medio de estas descripciones antropopáticas, no deberíamos entender que, cuando se aplican a



Dios, implican las mismas limitaciones o deficiencias de las criaturas que son ciertas en la experiencia emocional humana. Así, Charnock sostiene que, mientras que el arrepentimiento humano surge de una ignorancia del futuro o de un error de juicio, “Dios es tan sabio que no puede errar, tan santo que no puede hacer el mal; y su presciencia segura, o conocimiento previo, lo protege contra cualquier evento inesperado”. Continúa diciendo: “Dios no actúa sino sobre la base de una razón clara e infalible; y un cambio de pasión es considerado por todos como una debilidad tan grande en el hombre, que nadie puede albergar una idea tan indigna de Dios”. <sup>50</sup> De la misma manera, según Charnock, no deberíamos entender a Dios como un sujeto apropiado de dolor, porque así como “el arrepentimiento es incompatible con una previsión infalible, así también el dolor no es menos incompatible con una bienaventuranza inmaculada”. <sup>51</sup>

Aunque es evidente la preocupación de Charnock por eliminar estos elementos de limitación humana de su interpretación de las emociones negativas percibidas (por ejemplo, el arrepentimiento y el dolor), <sup>52</sup> nos queda por investigar qué entiende Charnock exactamente que significan esas descripciones de Dios. En quizás el mejor ejemplo del pensamiento de Charnock sobre este asunto, especifica que las descripciones bíblicas del arrepentimiento y el dolor divinos (por ejemplo, Génesis 6:6) tenían la intención positiva de retratar “solo un cambio de la conducta externa [de Dios]” con sus criaturas. <sup>53</sup> Este comentario sugiere que Charnock se inclina, al menos en el caso de las llamadas emociones negativas, a reducir las dimensiones afectivas de estos antropopatismos, interpretándolos en cambio más como expresiones temporales de la voluntad eterna de Dios. <sup>54</sup> Y, sin embargo, esto no es todo lo que hay que decir sobre el manejo de Charnock del asunto. En efecto, de manera similar a Calvino, Charnock ha incluido un comentario muy revelador en su análisis de Génesis 6:6, donde observa que además de indicar un cambio en la acción externa de Dios, la designación de Dios como arrepentido “es una palabra adecuada a nuestras capacidades para significar su *aborrecimiento* del pecado y su resolución de castigarlo”. <sup>55</sup> De modo que, como sucedió con muchos impassibilistas antes que él, parece que la afirmación de Charnock de la impassibilidad divina no lo llevó a la conclusión de que Dios es completamente desapasionado, incluso cuando se tienen en cuenta emociones “negativas”. <sup>56</sup> En resumen, parece haber empleado una interpretación analógica del lenguaje antropopático en las Escrituras en la que ciertas características (por ejemplo, la falta de conocimiento previo exhaustivo y la consiguiente capacidad de sorprenderse) de la experiencia humana de diversas emociones no se aplican a Dios. Para Charnock, esta maniobra interpretativa resultó en el desplazamiento de algún contenido afectivo hacia categorías volitivas, pero no lo comprometió con el concepto de una deidad sin pasión.

### ***Conclusión: El pensamiento reformador sobre la impassibilidad divina***

Al concluir este breve estudio del pensamiento reformador, varios puntos merecen nuestra atención. En primer lugar, con respecto a Lutero, debemos insistir en que, si bien su pensamiento sobre la impassibilidad divina es difícil de

precisar y el componente cristológico de su visión refleja en particular algunas divergencias notables con respecto a la corriente dominante de la impasibilidad, su propuesta no es, sin embargo, un equivalente del pasibilismo moderno.

En segundo lugar, parece claro que tanto Calvino como Charnock propusieron una comprensión analógicamente circunscrita de la emoción divina. En sí mismo, este recurso hermenéutico es positivo, ya que presupone la distinción entre Creador y criatura, así como un contexto de “toda la Biblia” para la interpretación de cualquier dato exegético individual. Sin embargo, en su práctica, hemos notado, especialmente frente a las llamadas emociones negativas, que Calvino y Charnock fueron más útiles para aclarar las formas en que la emoción divina se diferencia de la emoción humana que para identificar características de continuidad. Gran parte de la evidencia sugiere que ambos eran propensos a convertir la terminología emocional “negativa” en categorías de volición. Aunque vimos evidencia contraria de Calvino y Charnock relacionada con su análisis de Génesis 6:6, me parece que aquí se necesita hacer más trabajo formativo para aplicar su hermenéutica analógica a un análisis de qué contenido *afectivo* (no solo volitivo) se aplica a Dios en el caso de estas presuntas emociones negativas. [57](#)

En tercer lugar, la distinción conceptual que muchos de los pensadores reformados hicieron entre los afectos voluntarios y las pasiones involuntarias proporciona un marco útil para dilucidar el enfoque de ambos-y que el modelo dominante de impasibilidad siempre ha adoptado. [58](#) Por supuesto, debemos evitar emplear esta distinción de tal manera que las llamadas emociones negativas estén completamente proscritas para Dios. [59](#) Sin embargo, cuando se aplica en conjunción con la hermenéutica analógica reformada, esta rúbrica conceptual ayuda a fundamentar las diferencias y las semejanzas en la emoción divina y humana, incluidas las categorías “negativas”. [60](#) Aquí, entonces, hay una perspectiva metodológica adecuada para ayudar a preservar exactamente aquellas cosas que los impasibilistas dominantes siempre han buscado retener, mientras que al mismo tiempo enfatizan, como lo han hecho tradicionalmente los impasibilistas dominantes, que el compromiso emocional de Dios con su creación es perfecto.

Por último, al igual que en el caso de sus predecesores, parece claro que tampoco los reformados pueden ser juzgados como prisioneros de una construcción filosófica ajena. Los comentarios de Muller brindan una conclusión adecuada a nuestro breve análisis de la impasibilidad en el pensamiento reformado en general.

En suma, la interpretación reformada de los afectos divinos no respondía a una estructura metafísica, sino a una visión coherente de la manera en que Dios se relaciona con la raza humana. Además, el método por el cual se logró la interpretación refleja la hermenéutica general de la época: el argumento no consistía en la aplicación directa de un tema filosófico de trascendencia o inmutabilidad a un texto bíblico particular, sino en un recurso a los principios generales de la *analogía. Fidei y scriptura sui Interpreta* mediante la extracción de conclusiones a partir de la yuxtaposición de textos bíblicos. [61](#)

<sup>1</sup> Bruce A. Ware, “Una reexaminación evangélica de la doctrina de la inmutabilidad de Dios” (tesis doctoral, Fuller Theological Seminary, 1984), 112–13.

<sup>2</sup> Por el contrario, es importante señalar que una nueva metodología, la escolástica, estaba en escena. Un ejemplo de esta nueva metodología en funcionamiento lo encontramos en el prefacio de Anselmo a su *Monologion*, donde afirma que, de acuerdo con los deseos de varios de sus hermanos en la fe, adoptaría el procedimiento de que “nada en absoluto en la meditación se podría argumentar sobre la autoridad de las Escrituras, pero que con un estilo sencillo y mediante argumentos sencillos y con una discusión sencilla, la necesidad racional demostraría lacónicamente ser el caso, y la claridad de la verdad manifestaría abiertamente que así es, cualquiera que sea la conclusión que resulte de las distintas investigaciones *declararía autoridad escritos Internet nada en a ellos ser persuadido, pero lo que a través de cada persona investigaciones fin afirmaría que entonces ser avión estilo y a la gente común argumentos y simplemente discusión y de la razón necesidad brevemente obligaría y de verdad claridad claramente mostraría.*” Anselmo, *Prólogo al Monologion*, en *Ópera todo a fe código revisado*, vol. 1, ed. F. S. Schmitt (Edimburgo: Thomas Nelson, 1946), 7; al otro lado de Jasper Hopkins, *A. Nuevo, Interpretativo Traducción de San Anselmo Monólogo y Prólogo* (Minneapolis: Arthur J. Banning, 1986), 48–49.

<sup>3</sup> Anselm *Proslogion* 8, en Schmitt, *Ópera todo a fe código revisado*, 1:106; al otro lado de Eugene R. Fairweather, en *A. Escolar Miscelánea: Anselmo a Ockham*, Biblioteca de clásicos cristianos 10 (Filadelfia: Westminster Press, 1956), 77–78.

<sup>4</sup> Contra la opinión que se encuentra en Kenneth Surin, “La impasibilidad de Dios y el problema del mal”, *Scottish Diario de Teología* 35 (1982): 113.

<sup>5</sup> Ware, “Un reexamen evangélico”, 89–90.

<sup>6</sup> Con respecto a la encarnación, Anselmo también conservó la inclinación patrística a atribuir la pasibilidad propiamente a la naturaleza humana de Jesús. Anselmo, *Cur Dios homo* 1.8, en *Opera omnia anuncio fidem códicum traje de investigación*, vol. 2, ed. F. S. Schmitt (Edimburgo: Thomas Nelson, 1946), 59.

<sup>7</sup> Cabe señalar que Tomás no trató la impasibilidad como un atributo formal de Dios en ninguna de sus dos *Summae*. Más bien, sus comentarios sobre la impasibilidad surgen “en el contexto de la discusión de la voluntad y el amor de Dios”. Thomas G. Weinandy, *Does Dios ¿Sufrir?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 124. Además de estos contextos, que se analizarán más adelante, la doctrina de la impasibilidad de Tomás también se vio influenciada por varias doctrinas y conceptos que él consideraba correlativos. Su análisis de la inmutabilidad ontológica de Dios, por ejemplo, se encuentra en Tomás de Aquino, *Summa theologiae* [ST] 1.9, en *Existencia y Naturaleza de Dios*, ed. Timothy McDermott, *STAST* 2:126–33. La doctrina de la incorporeidad de Dios, que se tomará como parte de las consideraciones a continuación, también fue un componente importante de su reflexión sobre la impasibilidad divina. Su extensa discusión sobre la simplicidad divina se puede encontrar en Aquino, *ST* 1.3 (ed. McDermott, *STAST* 2:18–47). Tomás claramente veía la pasividad como una indicación de imperfección. Esta creencia, junto con la comprensión de Tomás de Dios como *purus Actus* prohibía atribuir pasividad a Dios. Aquino, *ST* 1.25.1 (ed. Thomas Gilby, *STAST* 5:154).

<sup>8</sup> Thomas afirma: “Un poder cognitivo no pone las cosas en movimiento excepto a través de un poder apetitivo... . El apetito sensible es el principio motor próximo de los cuerpos animales [ *Ad primero por lo tanto ser respondido eso quieres cognitivo No se mueve excepto mediante Apetitoso ... . De dónde el próximo motivo del cuerpo en a nosotros es apetito sensible.*” Tomás de Aquino, *ST* 1.20.1 (ed. Gilby, *STAST* 5:56–57).

<sup>9</sup> *Ibidem.* “Amar por lo tanto, y alegría y placer, según eso ellos quieren decir acto apetito sensible, emociones ellos son No pero de acuerdo a eso ellos quieren decir acto apetito intelectuales; y Sí se colocan en Dios.” Véase también Tomás de Aquino, *ST* 1.82.5 respuesta 1 (ed. Timothy Sutor, *STAST* 11:232).

<sup>10</sup> Véase su razonamiento similar en Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* [SCG] 1.89.3, *Libro Uno*:

Dios , trad. Anton C. Pegis, *STASCG* 1:271–72.

[11](#) Esto explica la declaración final de Tomás de que Dios “ama sin pasión ( *sine Pasión amat* ).” Aquinas, *ST* 1.20.1 (ed. Gilby, *STAST* 5:56–57). Al igual que con Agustín, mencionado anteriormente, Anastasia Scrutton ha notado una tendencia en Aquino a asociar *passiones* con una respuesta involuntaria y corpórea, mientras que él tiende a categorizar *los afectos* como acciones voluntarias y no necesariamente corpóreas. Por lo tanto, la última clase de *afectos* es atribuible a Dios. Scrutton luego elogia el potencial de esta visión discriminatoria (es decir, atribuir *afectos voluntarios* a Dios, mientras que proscribe la atribución de *passiones involuntarias y corpóreas* a él) para salvar algunas de las preocupaciones de los pasibilistas e impasibilistas, ya que aparentemente permitiría la participación emocional y relacional genuina de Dios con su creación, al tiempo que deja espacio para un énfasis retenido en la libertad soberana de Dios y la insusceptibilidad a la manipulación emocional involuntaria por parte de sus criaturas. Anastasia Scrutton, “La emoción en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino: ¿Un camino a seguir para el debate sobre la im/pasibilidad?”, *International Diario de Sistemático Teología* 7 (2005): 175–77.

[12](#) Tomás de Aquino, *ST* 1.20.2 (ed. Gilby, *STAST* 5:58–59). Tomás ha ilustrado este principio en *ST* 1.3.2, respuesta 2: “La ira y cosas similares se atribuyen a Dios mediante una metáfora extraída de sus efectos. Porque es característico de la ira que incite a los hombres a cometer el mal. Por lo tanto, la retribución divina se denomina metafóricamente ira [ *Ad de acuerdo a ser respondido eso enojo y de este tipo se atribuyen a dios de acuerdo a semejanza efectos Porque para adecuado es enojado castigar , enojar su castigo metafóricamente se llama .*” Tomás de Aquino, *ST* 1.3.2, respuesta 2 (ed. McDermott, *STAST* 2:26–27). Véase también Tomás de Aquino, *ST* 1.19.11 (ed. Gilby, *STAST* 5:46–49) y *SCG* 1.91.15–17 (trad. Pegis, *STASCG* 1:281–82).

[13](#) Aquino, *ST* 1.20.2 (ed. Gilby, *STAST* 5:59). Aunque, de nuevo, Tomás enfatiza que en Dios incluso el amor y la alegría no son técnicamente pasiones. Ver también Aquino, *SCG* 1.90.1 (trad. Pegis, *STASCG* 1:275). El resumen de Weinandy del asunto hasta ahora es esclarecedor: “Aquino, al negar la pasión en Dios, simplemente está negando de Dios el proceso pasible, y por lo tanto cambiante, que es inherente a la pasión humana. Por lo tanto, no hay pasión en Dios, no en el sentido de que no ama, sino porque, siendo un acto puro, no hay necesidad de un despertar de su voluntad para amar el bien y así llegar a desear el bien y regocijarse en él... Dios no puede volverse más apasionado o amoroso actualizando, como lo hacen los seres humanos, algún potencial adicional y así volverse más apasionado o amoroso”. Weinandy, *Does Dios ¿Sufrir?*, 126–27.

[14](#) Santo Tomás de Aquino, *ST* 1.21.3 (ed. Gilby, *STAST* 5:80–81).

[15](#) Para una discusión más extensa de la comprensión de Thomas de la compasión divina como aquello que expulsa el sufrimiento, véase Michael J. Dodds, *The Imutable Dios de Amor : A Estudiar de el Enseñanza de Santo Tomás Santo Tomás de Aquino en Divino Inmutabilidad en Vista de Cierta Contemporáneo Crítica de Este Doctrina* (Friburgo: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1986), 301–4.

[16](#) Santo Tomás de Aquino, *ST* 3.16.4–5 (ed. Colman E. O'Neill, *STAST* 50:16–23).

[17](#) Aquino, *ST* 3.16.5, respuesta 1 (ed. O'Neill, *STAST* 50:22–23). Véase también su comentario en *ST* 3.46.12: “La unión de las naturalezas divina y humana tuvo lugar en la persona y en la hipóstasis y en el supuesto, pero las naturalezas permanecieron distintas; la misma persona e hipóstasis sirven tanto para la naturaleza divina como para la humana, y cada naturaleza retiene lo que le es propio. Por lo tanto, . . . la pasión debe atribuirse a la persona divina, no en razón de la naturaleza divina de Cristo, que es impasible, sino en razón de su naturaleza humana. . . La pasión de Cristo, por lo tanto, pertenece a la persona divina en razón de la naturaleza humana asumida, pero no en razón de la naturaleza divina impasible [ *Pertinet es decir pasión Cristo anuncio supuesto divina naturaleza , razón naturaleza pasibilis assumptae , no Automático racionamiento divina naturaleza impassibilis* ].” Aquino, *ST* (ed. Richard T. A. Murphy, *STAST* 54:50–53).

[18](#) Gerald Hanratty, “Revisitando la inmutabilidad y la impasibilidad divinas”, en *el Corazón de el Real*, ed. Fran O'Rourke (Dublín: Irish Academic Press, 1992), 161–62.

[19](#) Warren McWilliams, *El Pasión de Dios : Divino Sufrimiento en Contemporáneo protestante Teología* (Macon, GA: Mercer University Press, 1985), 14.

[20](#) Martín Lutero, *muere disputa Delaware Divinizar y humanizar Christi*, WA 39 <sup>2</sup> (1932): 101. En un comentario sobre Génesis 6:6, Lutero afirmó: “Uno no debe imaginar que Dios tiene un corazón o que puede afligir [ *Non es cogitandum, eso es Dios habito corazón, autor dolere possit* ]. Pero cuando el espíritu de Noé, de Lamec y de Matusalén está contristado, se dice que Dios mismo está contristado. Por tanto, debemos entender que este dolor se refiere a su efecto, no a la esencia divina [ *Ut intelligamus Tristicismo hanc Delaware efecto, no Delaware sustancia divina* ].” Martín Lutero, *Texto El Genesisvorlesung*, WA 42 (1911): 296–97; trad. George V. Schick, en *LW*, ed. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1960), 2:49.

[21](#) Dennis Ngien, *El Sufrimiento de Dios De acuerdo a a Martín La “ Teología ” de Lutero Crucis* (Nueva York: Peter Lang, 1995; repr., Eugene, OR: Wipf and Stock, 2001), 53. Véanse, por ejemplo, las tesis 19-21 de la Disputa de Heidelberg. Martín Lutero, *Disputatio Heidelberg hábitat*, WA 1 (1883): 354.

[22](#) Lutero se defendió de la acusación de mezclar las naturalezas y afirmó una cristología de dos naturalezas en *Vom Abendmahl de Cristo Bekenntnis*, WA 26 (1909): 324. Véase también Martín Lutero, *En carta San pauli a gálatas diario de conferencia*, WA 40 <sup>1</sup> (1911): 427.

[23](#) Martín Lutero, *Interpretación des primero y segundo capítulo John en Sermones 1537 y 1538*, WA 46 (1912): 554–55.

[24](#) Martín Lutero, *por el Concejo y Iglesias*, WA 50 (1914): 589; trans. Charles M. Jacobs, en *LW*, ed. Eric W. Gritsch (Filadelfia: Fortress, 1966), 41:103. De manera similar, ver Martín Lutero, *Von el último palabras Davids*, WA 54 (1928): 92.

[25](#) Como observó Ngien, “La afirmación del sufrimiento de Dios, para Lutero, sólo puede hacerse en concreto, es decir, en la persona de Jesús, el Dios-hombre en toto. Aunque Dios en abstracto, es decir, Dios 'por sí mismo' no sufre, Dios en su libertad soberana se determinó a sí mismo en su Palabra, y por lo tanto se hizo pasible en Jesucristo por su amor insondable hacia el pecador”. Dennis Ngien, “Trinidad y pasibilidad divina en la Teología de Martín Lutero”. *Crucis*, ” *escocés Boletín de Evangélico Teología* 19 (2001): 53. Este artículo es una versión actualizada y ligeramente modificada del capítulo 5 de Ngien en su obra *The Sufrimiento de Dios De acuerdo a a Martín La “ Teología ” de Lutero Crucifijo*.

[26](#) Podemos recordar aquí que incluso Cirilo, quien enfatizó que fue Dios el Hijo quien sufrió durante la encarnación, igualmente insistió en que lo hizo a través de la instrumentalidad de la carne (con lo cual Cirilo quiso decir la totalidad de su humanidad).

[27](#) Lutero a veces extendió la doctrina de la comunicación de los idiomas hasta el punto de que no sólo significaba la comunicación de atributos de las dos naturalezas a la persona de Cristo, sino que más bien implicaba el intercambio de propiedades entre las dos naturalezas. Dennis Ngien, “Chalcedonian Christology and Beyond: Luther's Understanding of the *Communicatio Idiomatum*”, *El Heythrop Journal* 45 (2004): 59. Ngien cita el comentario de Lutero en sus *Sermones en el Evangelio de San Juan dice* lo siguiente al respecto: “Ya sabéis de la comunicación de propiedades: en el Señor Cristo habitan dos naturalezas, y sin embargo, Él es una sola persona. Estas dos naturalezas retienen sus propiedades, y cada una comunica también sus propiedades a la otra”. *LW* 22:491–92. Para ser justos, sin embargo, cabe señalar que Lutero pareció ofrecer una interpretación más tradicional en ocasiones. En su *Confesión Sobre Cristo En la cena*, afirmó: “En efecto, hay que decir que la persona (señalando a Cristo) sufre y muere. Pero esta persona es verdaderamente Dios, y por lo tanto es correcto decir: el Hijo de Dios sufre. Aunque, por así decirlo, una parte (es decir, la divinidad) no sufre, sin embargo la persona, que es Dios, sufre en la otra parte (es decir, en la humanidad)”. Lutero, *Vom Maquina de coser Cristo Bekenntnis*, WA 26 (1909): 321; ed. y trad. Robert H. Fischer, en *LW* (Filadelfia: Muhlenberg, 1961), 37:210. Sin embargo, entender



correctamente la intención de Lutero aquí es complicado en virtud del hecho de que poco antes de este comentario parecía afirmar exactamente lo contrario: “Cuidado, cuidado, digo, con esta aloeosis, porque es la máscara del diablo, ya que finalmente construirá una especie de Cristo según el cual no querría ser cristiano, es decir, un Cristo que no es ni hace más en su pasión y su vida que cualquier otro santo ordinario. Porque si creo que solo la naturaleza humana sufrió por mí, entonces Cristo sería un pobre Salvador para mí, de hecho, él mismo necesitaría un Salvador”. WA 26:319; LW 37:209–10.

[28](#) Burnell F. Eckardt ofrece una buena justificación de este punto en su “Lutero y Moltmann: La teología de la cruz”, *Concordia Teológico Quarterly* 49 (1985): 19–28. Aunque Moltmann tomó prestada la terminología de Lutero, hay una gran divergencia en sus teologías.

[29](#) Como señala Eckhardt, con respecto a la cruz, “Lutero tendía a enfatizar la transferencia de la justicia de Cristo a los injustos... Esto, para Lutero, es lo principal que se logra en la cruz. Moltmann, por otro lado, ve la cruz como un evento que tiene lugar enteramente en Dios, como el autoabandono de Dios. Es un evento que es parte del proceso de Dios de llegar a ser. Como tal, no es un evento completado, sino un evento que solo puede llamarse completo en un sentido escatológico... La cruz es para Lutero una actividad que no tiene nada que ver con el perfeccionamiento interno de Dios, ya que Él ya es perfecto y completo. Pero, para Moltmann, la cruz es el elemento clave en el proceso de Dios de ser perfeccionado”. Ibid., 25.

[30](#) Ngien, al parecer, se inclina a ver un poco más de pasibilismo en el pensamiento de Lutero. Sugiere que, en vista de la creencia de Lutero en la permanencia del estado encarnado de Jesús y su comprensión de la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, Lutero puede ser leído como implicando el sufrimiento eterno e inmanente de Dios. Ngien opina que para Lutero, “La pasión y muerte de Jesucristo es... la revelación de Dios, es decir, la revelación de la Trinidad inmanente. La percepción del Cristo sufriente como el humilde siervo se lleva así a la vida interior de Dios, permitiendo una predicción del sufrimiento de Cristo no sólo de la Trinidad económica sino también de la Trinidad inmanente, siendo la primera la automanifestación de la segunda”. Ngien, “Trinity and Divine Passibility”, 62. Aunque admito que no soy un experto en Lutero, no obstante me parece que Ngien puede estar exagerando la evidencia aquí. Su interpretación parece convertir a Lutero en un defensor pleno de la regla de Rahner, pero no creo que tal conclusión sea sostenible. El propio Ngien señala repetidamente que Lutero se abstuvo de especular sobre las “relaciones inmanentes dentro de la Deidad porque eso huele demasiado a *teología*”. *gloriae* ” (55, ver también 40, 56, 62). Más allá de eso, debemos recordar que, como señaló Ngien, Lutero presupuso “la eterna impasibilidad de Dios” antes de la encarnación (53). Pero una adopción plena de la regla de Rahner, que destaca el evento de la cruz como *la* revelación de Dios, no podría soportar esta presuposición. Tal punto de vista no podría admitir consistentemente que Dios sea en algún sentido diferente en su vida eterna inmanente de lo que es en la cruz. Tal vez he entendido mal la interpretación de Ngien de Lutero. Ciertamente es comedido al hacer sus afirmaciones. Sin embargo, parece que cree que hay suficiente evidencia en Lutero para justificar tal extrapolación (63–64). Se ofrecerá un análisis más profundo de la regla de Rahner en el próximo capítulo, y una propuesta más específica en cuanto a la comprensión adecuada de la relación entre la Trinidad económica e inmanente seguirá en la parte formativa de este estudio.

[31](#) Juan Calvino, *Instituto cristianos religión* 17.01.13, en vol. 3 de *Juan calvin trabajar seleccionado* [ *SO* ], ed. P. Barth y G. Niesel, 2ª rev. ed. (Múnich: Kaiser, 1957), 217–18; al otro lado de Ford Lewis Battles, en *Institutos de el cristiano Religión*, ed. John T. McNeill, vol. 1, Library of Christian Classics 20 (Filadelfia: Westminster Press, 1960), 227. “ *Porque para a su altura No alcanza nuestro debilidad, que a nosotros se entrega su descripción, anuncio capturado nuestro para ser presentado es, como a a nosotros para ser comprendido.* ” Véase también Calvino, *Instituto* 1.13.1 ( *OS* 3:108–9). Para, quizás, la clásica discusión introductoria sobre la comprensión de Calvino de la acomodación reveladora de Dios, véase Ford Lewis Battles, “God Was Accommodating Himself to Human Capacity”, *Interpretation* 31 (1977): 19–38.

[32](#) Calvino, *Institutio* 1.17.13 ( *OS* 3:218).

[33](#) *Ibíd.* (trad. Batallas 1:227).

[34](#) *Ibíd.*

[35](#) *Ibíd.*

[36](#) Calvino, *Comentario en Genesin* , 6.6, CO 23 (1882): 118; *Comentarios en el Primero Libro de Moisés Llamado Génesis* , trad. John King, Calvin's Commentaries 1 (Edimburgo: Calvin Translation Society; reedición, Grand Rapids: Baker, 1998), 248–49.

[37](#) Recordemos el comentario de Calvino arriba de que cuando Dios es descrito como enojado en las Escrituras, Él sin embargo permanece “más allá de toda perturbación mental”.

[38](#) Una vez más, recordemos el comentario de Calvino arriba de que “cuando oímos que Dios está enojado, no debemos imaginar ninguna emoción en él, sino más bien considerar que esta expresión ha sido tomada de nuestra experiencia humana”.

[39](#) Es decir, no ofrece una interpretación unívoca de la ira divina, sino analógica.

[40](#) Recordemos su comentario: “Que el arrepentimiento no puede tener lugar en Dios, se desprende fácilmente de esta única consideración: que nada sucede que sea por él inesperado o imprevisto”. Calvino, *Comentario . en Génesis* , 6.6, CO 23:118; trad. King, *Génesis* , 1:249.

[41](#) El primer punto se infiere del comentario de Calvino sobre Génesis 6:6. El segundo se deriva del comentario en *Institutio* 1.17.13 citado anteriormente: “Los hombres suelen dar testimonio de que están descontentos consigo mismos cambiando sus acciones”. Para mayor apoyo de ambos puntos, véase Calvino, *Institutio* 1.17.12 ( OS 3:217).

[42](#) Calvino, *Institutio* 1.17.13 ( OS 3:218).

[43](#) Para los pensamientos de Calvino sobre cómo 1 Sam. 15:29 gobierna la comprensión de 1 Sam. 15:11 (y presumiblemente 1 Sam. 15:35), véase su *Institutio* 1.17.12 ( OS 3:217).

[44](#) Calvino, *Institutio* 2.8.21 ( OS 3:362–63), 2.16.1–4 ( OS 3:481–85).

[45](#) Calvino, *Comentario . en Génesis* , 6.6, CO 23:118; trad. King, *Génesis* , 1:249, énfasis mío.

[46](#) Calvino, *Conferencias en Oseas* , 11,8–9, CO 42 (1890): 442; y *sermón 32 sur 5 Epítreo o Efesios* , Ef. 4:29–30, CO 51 (1895): 648–49.

[47](#) Además, para Calvino, el arrepentimiento divino, la ira y el dolor deben diferenciarse de la experiencia humana de estas emociones, porque Dios es eterno y omnisciente. Por lo tanto, ni se sorprende por los acontecimientos de la historia ni se ve provocado involuntariamente a alguna forma de reacción imprevista.

[48](#) Aunque no vamos a realizar aquí un análisis detallado de la cristología de Calvino, hay al menos dos facetas de su pensamiento encarnacional que resultarán útiles para mi propia propuesta de cómo conceptualizar mejor el lugar de la impassibilidad divina en la encarnación. La primera de ellas ha llegado a conocerse como la impassibilidad *extra Calvinisticum* , aunque el concepto difícilmente se originó con Calvino. E. David Willis , *Calvin 's católico Cristología : La Función de el Así llamado Extra Calvinístico en De Calvin Cristología* , Estudios sobre el pensamiento medieval y de la Reforma 2 (Leiden: Brill, 1966), 60. El concepto designado por el término *extra El Calvinismo* simplemente sostiene que “la Palabra está completamente unida a la naturaleza humana, pero nunca totalmente contenida en ella”. Richard A. Muller, *Diccionario de latín y Griego Teológico Términos : Dibujado Principalmente de protestante Escolar Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 111. La discusión formal de Calvino sobre este principio cristológico se encuentra en *Institutio* 2.13.4 ( OS 3:458), 4.17.30 ( OS 5:388–89). El segundo aspecto beneficioso de la cristología de Calvino, para los propósitos de esta discusión, es su afirmación de la *comunicación idiomatum en Concreto* ( *Institutio* 2.14.1–3; OS 3:458–62). Para una exposición útil de la doctrina de Calvino sobre la comunicación de los idiomas, véase Joseph N. Tylenda, “Calvin's Understanding of the Communication of Properties”, *Westminster. Teológico Revista* 38 (1975): 54–65. El beneficio de estos conceptos se extrapolará más adelante en la parte formulativa de este libro.

[49](#) Stephen Charnock, *El Existencia y Atributos de Dios* (np: Robert Carter, 1853; repr., Grand Rapids:



Baker, 1996), 1:341. Charnock continúa extensamente: “Porque se dice que tiene ira y arrepentimiento, no debemos concluir que tiene pasiones como nosotros. Cuando no podemos comprenderlo completamente como es, se viste con nuestra naturaleza en sus expresiones para que podamos comprenderlo como somos capaces, y al inspeccionarnos a nosotros mismos, aprender algo de la naturaleza de Dios; sin embargo, esas formas humanas de hablar deben entenderse de una manera agradable a la infinita excelencia y majestad de Dios, y solo están diseñadas para marcar algo en Dios que tiene una semejanza con algo en nosotros; como no podemos hablarle a Dios como dioses, sino como hombres, así también no podemos entenderlo hablándonos como un Dios, a menos que se digne hablarnos como un hombre. Dios, por tanto, adapta su lenguaje a nuestra torpeza, no a su propio estado, y nos informa mediante nuestras propias frases lo que quiere que aprendamos de su naturaleza, como las nodrizas hablan en un lenguaje entrecortado a los niños pequeños. En todas esas expresiones, por tanto, debemos atribuir la perfección que concebimos en ellas a Dios, y atribuir la imperfección a la criatura”. Ibíd.

[50](#) Ibíd.

[51](#) Ibíd.

[52](#) Parecería que Charnock está dirigiendo la mayor parte de este análisis a las llamadas emociones negativas, ya que cuando comienza su discusión sobre el arrepentimiento divino, afirma que como un “Espíritu puro”, Dios “no es capaz de esas emociones negativas”. *pasiones cual son señales de debilidad y impotencia*, o estar sujetos a esos remordimientos a los que estamos sujetos”. Ibíd., 340–41, énfasis mío. Además, en otra parte habla del amor de Dios hacia su pueblo como “su afecto por ellos”. Ibíd., 2:449. Sin embargo, debe notarse que en la pág. 342 de su discusión sobre la impasibilidad divina, Charnock agrupa el gozo junto con el dolor y el arrepentimiento como un afecto que no es propio de Dios.

[53](#) Ibíd., 341. Charnock luego procede rápidamente a señalar que este cambio externo de conducta es completamente proporcional al conocimiento previo exhaustivo de Dios y su voluntad eterna. Explica: “Puesto que Dios previó que el hombre caería y decretó permitirlo, no se puede decir que se arrepienta en el tiempo de lo que no se arrepintió desde la eternidad... Pero se dice que Dios se arrepiente cuando cambia la disposición de los asuntos fuera de sí mismo... así que Dios altera las cosas, *extra se*, o fuera de sí mismo, pero no cambia nada de su propio propósito dentro de sí mismo.” Ibíd., 342.

[54](#) Parece que varios teólogos posteriores a la Reforma compartían la opinión de que el lenguaje antropopático de Dios debía interpretarse principalmente como una acción de la voluntad divina. Véase, por ejemplo, William Ames, *The Médula de Teología* 1.4.62 (ed. y trad. John Eusden [Boston: Pilgrim, 1968; repr., Grand Rapids: Baker, 1997], 87). John Owen (1616–1683) llegó a una conclusión similar en su análisis del lenguaje apasionado que se le atribuye a Dios en las Escrituras. Owen observó: “Ante todo, pregunto si estas cosas están en las Escrituras atribuidas apropiadamente a Dios, denotando tales afectos y pasiones en él como las que están en nosotros y que se denominan así, o si se le asignan y se habla de ellas metafóricamente solo, en referencia a sus obras y dispensaciones externas, correspondientes y que responden a las acciones de los hombres en quienes están tales afectos, y bajo cuyo poder están en esas acciones. Si se afirma esto último, entonces, como tal, una atribución de ellas a Dios es eminentemente consistente con todas sus infinitas perfecciones y bendiciones”. John Owen, *Vindiciae evangelicae*, en *El Obras de John Owen*, ed. William H. Goold (Edimburgo: Johnstone and Hunter, 1850–1853; reedición, Edimburgo: Banner of Truth, 1966), 12:108. Véanse las páginas 108–115 para conocer el alcance completo de la interacción de Owen con este tema. Véase también Richard A. Muller, *The Divino Esencia y Atributos*, vol. 3 de *Post - Reforma Reformado Dogmática : La Elevar y Desarrollo de Reformado Ortodoxia*, ca. 1520 a hacia 1725 (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 559–60.

[55](#) Charnock, *Existencia y Atributos*, 1:341–42, énfasis mío.

[56](#) En cuanto a las emociones negativas, Muller señala una tendencia general en la ortodoxia reformada y posreformada a trazar una distinción técnica entre los afectos concebidos positivamente y las pasiones concebidas negativamente. Los afectos aparentemente eran vistos de manera más positiva porque se los

consideraba voluntarios, en oposición a la naturaleza involuntaria e impermanente de las pasiones. Muller, *The Divino Esencia y Atributos* , 553. Por su parte, Charnock parece haber hecho una distinción conceptual similar sin emplear las categorías técnicamente. Charnock, *Existencia y Atributos* , 1:340–41. Para un análisis del pensamiento reformado estadounidense sobre el tema de la impasibilidad divina en la era moderna, véase J. Ligon Duncan, “Divine Passibility and Impasibility in Nineteenth-Century American Confessional Presbyterian Theologians”, *Scottish Boletín de Evangélico Teología* 8 (1990): 1–15.

[57](#) Como hemos visto anteriormente, Calvino y Charnock identifican el dolor de Dios en Génesis 6:6 con su odio al pecado. Ciertamente, es bueno en este caso verlos retener el contenido afectivo por Dios en el caso de una emoción “negativa” como el dolor, mientras que también aclaran de manera útil qué acompañamientos humanos del dolor y el arrepentimiento no pertenecen a un Dios omnisciente, eterno y perfectamente santo. Y sin embargo, incluso aquí, parece haber lugar para mejorar. Parece, por ejemplo, que Calvino y Charnock pueden hacer esas distinciones válidas sin tener que hacer un intercambio estricto del dolor por el pecado humano por el odio al mismo. En otras palabras, así como Dios puede decretar permitir lo que verdaderamente *aborrece* (por ejemplo, el pecado humano) por el bien de un bien mayor, seguramente también puede decretar permitir lo que verdaderamente lo *aflige* (por ejemplo, el pecado humano) por el bien de ese mismo bien mayor. En ninguno de los dos casos, por supuesto, debemos presumir que Dios odia (por ejemplo, tiene justa indignación) o se aflige exactamente de la misma manera que la humanidad.

[58](#) Recordemos que esta distinción parece remontarse, al menos de alguna forma, a Agustín.

[59](#) Las emociones pecaminosas, por otra parte, obviamente deberían ser proscritas.

[60](#) En este marco, entonces, es fácil explicar que la pasividad emocional debida a la finitud (es decir, la falta de autosuficiencia), el arrepentimiento debido al pecado personal o los errores de juicio que surgen de una falta de presciencia, reacción exagerada, etc., quedan todos excluidos de la experiencia emocional divina.

[61](#) Müller, *El Divino Esencia y Atributos* , 588–89.

## **Evaluación del rechazo generalizado de la impasibilidad divina en la teología moderna**

La doctrina de la impasibilidad de Dios, tomada en su sentido más amplio, es la mayor herejía que jamás haya manchado al cristianismo; no sólo es falsa, sino que es la antípoda de la verdad. [1](#)

La teología no tiene idea más falsa que la de la impasibilidad de Dios. [2](#)

Tal vez el menos popular del canon teísta tradicional, y el que tiene más probabilidades de desaparecer, es el principio de que Dios es impasible. [3](#)

La impasibilidad es el más dudoso de los atributos divinos discutidos en el teísmo clásico. [4](#)

Durante el siglo actual, la idea de que Dios es inmutable e impasible ha dado paso, lenta pero seguramente, a la idea de que Dios es sensible, emocional y apasionado... Hoy en día, el rechazo de la antigua doctrina de la impasibilidad divina se ha convertido en un lugar común teológico, de modo que muchos teólogos ni siquiera sienten la necesidad de defenderlo. [5](#)

Cualquiera que esté familiarizado con los estudios bíblicos modernos sabe que las doctrinas filosóficas de la inmutabilidad e impasibilidad divinas no se enseñan en la Biblia. [6](#)

Como sugieren las citas representativas que aparecen más arriba, en algún momento de la era moderna el amplio consenso sobre la impasibilidad divina experimentó un cambio significativo. Este capítulo intentará resumir y examinar muchas de las razones principales que se ofrecen para la aceptación moderna de la pasibilidad divina. Como cuestión de procedimiento, debo aclarar desde el principio que el enfoque adoptado en este capítulo para investigar las preocupaciones modernas con respecto a la impasibilidad divina será diferente del estudio histórico más rutinario de los dos capítulos anteriores. [7](#) En este capítulo, no busco aislar y resumir el pensamiento de personas notables que han comentado sobre este tema. [8](#) Mi objetivo principal aquí es examinar los principales argumentos que los teólogos modernos han identificado comúnmente como lo suficientemente persuasivos como para justificar una revisión del pensamiento impasibilista tradicional. [9](#) Después del resumen de estos argumentos en la primera parte del capítulo, dedicaré un espacio a proporcionar una breve respuesta a cada uno de ellos.

### **El rechazo moderno a la tradición de la impasibilidad**

Aunque hay múltiples factores que sustentan el rechazo moderno generalizado de la impasibilidad divina, los principales argumentos se pueden resumir básicamente en cinco grandes apartados. A continuación, examinaremos estos factores en términos de su influencia en la aceptación moderna del pasibilismo.

<sup>10</sup> Por supuesto, al investigar estas características del pensamiento pasibilista a continuación, debe notarse que nuestro estudio solo pretende ser representativo de las razones destacadas que dan varios pasibilistas para sus puntos de vista. No pretendo abordar a todos los pensadores pasibilistas modernos ni a todas las ideas pasibilistas. Finalmente, dos advertencias adicionales. En primer lugar, separar estos factores en categorías distintas es algo artificial, ya que hay una gran superposición y una estrecha asociación entre ellos. Por lo tanto, es común que los colaboradores pasibilistas afirmen el pasibilismo no solo sobre la base de uno o dos de estos argumentos, sino porque encuentran convincentes la mayoría de estos argumentos, si no todos. Dicho esto, sin embargo, estas características son lo suficientemente distinguibles como para justificar nuestra exploración y clasificación del pasibilismo de esta manera. En segundo lugar, también hay que señalar que no todos los que rechazan la impasibilidad lo hacen por todas estas razones.

### *Una visión pasibilista de la Encarnación y la Cruz*

No es difícil discernir que el pensamiento pasibilista moderno sobre el acontecimiento de Cristo opera en una trayectoria sustancialmente diferente a la de la ortodoxia premoderna. <sup>11</sup> De hecho, en el pensamiento pasibilista moderno, la crucifixión de Cristo es vista como uno de los principales derrotadores del impasibilismo tradicional. Desde la perspectiva pasibilista, es gravemente perjudicial para la unión de naturalezas sostener, como lo hizo el consenso clásico, que la experiencia de sufrimiento y muerte de Jesús fue humana.

En su forma más básica, el argumento pasibilista de la encarnación y la cruz avanza en las siguientes líneas: (1) Jesús era Dios encarnado. (2) Jesús demostró pasión y experimentó sufrimiento. <sup>12</sup> (3) Por lo tanto, Dios (o al menos la naturaleza divina durante la encarnación) es susceptible a la pasión y al sufrimiento.

Vemos este tipo de argumento expresado con mayor elocuencia en la afirmación de T. E. Pollard de que

Cuando se atribuye a Dios la impasibilidad, la encarnación de Dios en Jesucristo no es una encarnación real... Algunos de los primeros Padres intentaron superar este dilema diciendo que lo divino en Cristo es impasible, pero que lo humano es pasible; fue su naturaleza humana la que sufrió, no su naturaleza divina. Pero ¿puede haber una encarnación real de Dios en el hombre en circunstancias como estas?... Decir que el Hijo de Dios, como divino, es impasible es afirmar que lo divino en Cristo no fue afectado por lo humano; y, por lo tanto, que no hay una encarnación real, o que si hay una encarnación, no tiene sentido. <sup>13</sup>

En una forma más agresiva del argumento del acontecimiento de Cristo, ciertos pasibilistas como Jürgen Moltmann ven que el objetivo real de la encarnación y la crucifixión no es tanto el plan de Dios de redimir a los pecadores. <sup>14</sup> En cambio, para Moltmann, el objeto de la encarnación y la crucifixión es exhibir el alcance del amor de Dios en el sufrimiento compartido, que es en sí mismo necesario para la propia completitud de Dios. <sup>15</sup> Moltmann

subraya al estilo hegeliano la importancia de la encarnación para la propia completitud de Dios: [16](#)

Dios tiene que darse a sí mismo, y no puede poseerse a sí mismo sin este acto de servir. Dios tiene que darse completamente a sí mismo, y sólo así es eterno. Tiene que recorrer todo su camino en la tierra como siervo, y sólo así es señor del cielo. Tiene que ser hombre y nada más que hombre, y sólo así es completamente Dios. Así, la divinidad de Dios no está separada de su humanidad, y su humanidad no está separada de su divinidad: «Era necesario que Dios fuera hombre, pues sólo así podía ser verdaderamente Dios» [17](#).

Moltmann ve la crucifixión desde una perspectiva similar. Una vez más, en su opinión, la cruz era necesaria no principalmente, al parecer, con el propósito de redimir a los pecadores, sino con el propósito de constituir y mostrar el ser mismo de Dios. [18](#) Así, Moltmann puede hacer su famosa declaración: “El dolor de la cruz determina la vida interior del Dios trino de eternidad a eternidad”. [19](#) En uno de sus comentarios más sorprendentes, Moltmann describe la fuerza de esta conclusión.

Si continuamos con la idea de que la pasión histórica de Cristo revela la pasión eterna de Dios, entonces el sacrificio de amor es la naturaleza eterna de Dios. No hay ninguna definición de la naturaleza divina que no incluya esto en su concepto. El sacrificio de amor tampoco es simplemente una reacción divina al pecado del hombre. Ni es una decisión libre de la voluntad de Dios, en el sentido de que no hubiera sido necesario que se hiciera. En efecto, la cruz de Cristo no es algo históricamente fortuito, que podría no haber sucedido. Dios mismo no es otra cosa que amor. Por consiguiente, el Gólgota es la revelación ineludible de su naturaleza en un mundo de mal y sufrimiento. [20](#)

Por supuesto, dado este marco teológico, Moltmann repudia cualquier negación de que el alcance del sufrimiento se extienda a la naturaleza divina de Cristo. [21](#) Para él, “sería ridículo decir... que, como Hijo de Dios, Jesús... sólo sufrió en el cuerpo”. [22](#) Lo absurdo de afirmar la proposición anterior, en su opinión, es que tal noción reduciría la cruz a nada más que una tragedia humana, y si ese fuera el caso, perderíamos el supuesto consuelo de la comunión divina en el sufrimiento, y Dios perdería su propia realización. [23](#)

### ***Una teodicea pasibilista***

Históricamente hablando, uno de los hitos más importantes en el camino desde la primacía del impassibilismo a la primacía del pasibilismo fue la cruda realidad existencial que plantea, especialmente en el siglo XX, el problema del mal. [24](#) Como ha dicho Richard Bauckham, “El problema básico del teísmo tradicional, con su Dios puramente activo e impassible, es el problema de la teodicea: ¿cómo puede un creador y gobernante del mundo todopoderoso e invulnerable justificarse ante la enormidad del sufrimiento humano?”. [25](#)

A la luz de estas parodias, muchos pasibilistas han llegado a la conclusión de que se necesita una nueva teodicea —una en la que Dios se una a nosotros en

nuestro sufrimiento— para afrontar los desafíos que plantea el sufrimiento de las criaturas de esta magnitud. Un Dios, sostiene Moltmann, que no sufre en solidaridad con los oprimidos no es digno de ese nombre.

Un Dios que no puede sufrir es más pobre que cualquier hombre. Porque un Dios que no es capaz de sufrir es un ser que no puede ser involucrado. El sufrimiento y la injusticia no lo afectan. Y como es tan completamente insensible, nada puede afectarlo ni conmoverlo. No puede llorar, porque no tiene lágrimas. Pero quien no puede sufrir tampoco puede amar. Por lo tanto, es un ser sin amor. El Dios de Aristóteles no puede amar. [26](#)

Así, varias páginas más adelante, concluye que “la única manera de superar el ateísmo de protesta” es reconocer que “el ser de Dios está en el sufrimiento y el sufrimiento está en el ser de Dios mismo, porque Dios es amor”. [27](#)

El supuesto operativo que sustenta esta versión de la teodicea parece ser que el que sufre obtendrá algún tipo de beneficio psicológico cuando comprenda que Dios es un compañero en nuestro sufrimiento. Paul Fiddes expresa este sentimiento de manera muy acertada.

En el nivel más básico, es un consuelo para quienes sufren saber que Dios también sufre y comprende su situación desde dentro. El efecto psicológico que tiene sobre un paciente ser consciente de un Dios sufriente que comprende su situación puede estar por debajo del nivel del argumento teológico, pero al final puede elevarse mucho más alto que cualquier teodicea formal. Ningún argumento teológico puede justificar la montaña de miseria que representan Auschwitz, Babi Yar o Hiroshima. [28](#)

A la luz del énfasis puesto en la respuesta al problema del mal, entonces, parece que podemos resumir el compromiso pasibilista moderno no sólo con la emoción divina sino especialmente con el sufrimiento divino de la siguiente manera: (1) El sufrimiento humano de tal magnitud necesita el sufrimiento divino. (2) Aunque la tesis del sufrimiento divino no constituye una teodicea formal, es la única respuesta aceptable al problema del mal. [29](#) (3) Una vez que se ha concluido de la cuestión de la teodicea que Dios es un compañero de sufrimiento, entonces se puede inferir fácilmente que Dios es pasible. [30](#)

Lo que esto demuestra, entonces, es que la lógica pasibilista en este punto no va de la pasibilidad a la teodicea, sino de la teodicea a la pasibilidad. O, como lo expresa más sucintamente Thomas Weinandy, los pasibilistas han llegado a la conclusión de que “Dios es pasible porque Dios debe sufrir”. [31](#)

### ***Una lectura pasibilista de la Escritura***

Los pasibilistas afirman con frecuencia que ofrecen una lectura superior, es decir, más natural, de las Escrituras cuando se trata de la cuestión de la impasibilidad divina. A veces, lo afirman como una simple observación hermenéutica, como cuando Kelly James Clark señala: “Si bien el registro de las Escrituras puede ajustarse a la hipótesis de la impasibilidad divina, el ajuste es, en el mejor de los casos, forzado y antinatural. Hay una cierta naturalidad en la

interpretación pasibilista dada la Escritura”. <sup>32</sup> En otras ocasiones, lo afirman de manera más polémica, como cuando Pollard opina:

Si tomamos en serio la idea de que Dios no puede sufrir o experimentar “pasiones”, tenemos que reescribir las Escrituras o tratarlas como una colección de libros que incorporan concepciones antropomórficas primitivas de Dios; el amor y la ira de Dios, su misericordia, su ardiente deseo de que Israel lo adore a Él y solo a Él, su justicia y su seria preocupación por el bienestar de su pueblo carecen de significado. <sup>33</sup>

Detrás de esta pretensión de proporcionar una lectura superior del texto bíblico se encuentra la presunción —a veces explícitamente declarada y a veces no— de que los impasibilistas se ciegan al significado claro de las Escrituras porque llegan al texto con la presuposición antibíblica de la *apatheia divina* ya establecida. <sup>34</sup> En consecuencia, los intérpretes pasibilistas nos advierten que los impasibilistas toman las descripciones bíblicas de la pasión divina de manera antropopática cuando deberían tomarlas literalmente.

Mientras que algunos pasibilistas adoptan una hermenéutica simplista, de “valor aparente”, en defensa de su punto de vista, <sup>35</sup> algunos de los pensadores pasibilistas más influyentes en este sentido han intentado ofrecer análisis más sustanciales. Para asegurarnos de que se dé una audiencia justa a lo mejor de la tradición pasibilista, consideraremos ahora algunos comentarios resumidos de Terence Fretheim, uno de los principales arquitectos de una lectura pasibilista de las Escrituras. <sup>36</sup>

En la propuesta de Fretheim observamos una profundidad de análisis que excede con creces la interpretación del “valor aparente” sugerida anteriormente. En el centro de la hermenéutica de Fretheim está el esfuerzo por llegar a un acuerdo cuidadoso con las “metáforas antropomórficas” de las Escrituras para referirse a Dios. En principio, este enfoque es encomiable, ya que intenta adoptar un enfoque analógico, reconociendo tanto la similitud como la disimilitud implicadas en la forma en que estas metáforas se aplican a Dios y a los hombres. Podemos dejar que Fretheim hable por sí mismo.

Una metáfora siempre tiene una dualidad de asociaciones: las asociaciones superficiales, extraídas de la vida tal como se experimenta, y las asociaciones analógicas. Pero la comprensión de estas últimas se puede alcanzar y, de hecho, retener sólo reflexionando sobre las primeras en relación con ellas. Tal comprensión se logra no sólo observando lo que es similar entre los dos términos, sino también a través de lo que es diferente. Para una comprensión adecuada de una metáfora es crucial el reconocimiento tanto de la similitud como de la diferencia. <sup>37</sup>

Aunque su compromiso principista con la interpretación analógica es loable, la debilidad de la propuesta de Fretheim se encuentra en su procedimiento metodológicamente desequilibrado para reconciliar las diversas metáforas antropomórficas de la Escritura. Fretheim propone que deberíamos reconocer algunas de estas metáforas como “metáforas controladoras”. <sup>38</sup> Para discernir estas metáforas controladoras, propone dos clases de criterios, uno explícitamente experiencial y el otro de orientación bíblica. Hablando del criterio



experiencial, Fretheim afirma:

El primer factor que se observa es una observación literaria general pertinente para la evaluación del valor de las metáforas en cualquier contexto. Ciertas metáforas tienen una mayor riqueza de asociación en la experiencia humana; dichas metáforas suenan verdaderas en la vida de maneras especiales, revelando una amplitud y profundidad de idoneidad con respecto a esa experiencia. Tienen un alto nivel de capacidad para capturar, iluminar, organizar y comunicar nuestra experiencia y comprensión de Dios..., para enfocar nuestro pensamiento, sentimiento y acción con respecto a nuestra experiencia de vida. En general, con respecto al lenguaje de Dios, parecería que las metáforas extraídas de las relaciones interpersonales tienen la mayor capacidad de ese tipo. [39](#)

Cuando Fretheim recurre a su criterio bíblico, sugiere que éste se compone de tres subcomponentes: (1) omnipresencia (es decir, frecuencia); (2) “las tradiciones con las que se asocia la metáfora”, con las que pretende invocar las categorías de distribución empleadas por la erudición crítica; y (3) distribución de géneros. [40](#) Fretheim comprende conscientemente este proceso y pretende que conduzca a un “canon dentro del canon” de metáforas de control establecidas. [41](#) Estas metáforas sirven entonces como una especie de clave interpretativa teológica, en la que ejercen autoridad para gobernar, dar forma y calificar otras metáforas que supuestamente son menos significativas. En opinión de Fretheim, estas metáforas de control deberían incluir el arrepentimiento divino y el sufrimiento divino, y deberían llevarnos profundamente a repensar las concepciones tradicionales de la inmutabilidad, la impasibilidad y la soberanía.

### ***Una visión pasibilista del amor divino y la capacidad de respuesta***

Los teólogos pasibilistas suelen afirmar que el potencial de reciprocidad “auténtica”, “genuina” o “real” se encuentra en el corazón del amor divino. De hecho, para que el amor de Dios tenga algún significado, el pasibilista sostiene además que debe ser un amor sufriente. Esta creencia sobre la naturaleza del amor divino y la relacionalidad parece depender de un supuesto antropocéntrico, y además parece haber alcanzado algo así como un estatus axiomático en el pensamiento pasibilista. Para demostrar la naturaleza generalizada de esta convicción pasibilista, nos centraremos inicialmente en una simple consideración de varias afirmaciones representativas.

Si Dios no puede sentir angustia, no puede amar. En la vida humana, amar implica preocuparse profundamente por los demás y, por lo tanto, verse afectado por lo que les sucede, tanto por sus agonías como por sus alegrías. Implica compartir sus dolores, ser vulnerable a su sufrimiento. Quien no puede sufrir es incapaz de amar verdaderamente, como una mirada abierta y atenta hacia el otro. *humano amar ofrece confiable insinuaciones de divino amor*, excluir el sufrimiento de Dios eliminaría de la fe cristiana la convicción básica de que Dios es amor. [42](#)

Debemos elegir si aceptamos o no la revelación cristiana de que “Dios es amor”. Si lo hacemos, entonces debemos aceptar las implicaciones de la revelación... Es un completo mal uso de las palabras llamar a Dios nuestro Padre amoroso, si Él es capaz de ver la desobediencia y la rebelión de Sus hijos sin conmovirse por el dolor y la compasión... Es parte de la naturaleza misma del

amor sufrir cuando su objeto sufre una pérdida, ya sea infligida por él mismo o por otros. Si se niega el sufrimiento de Dios, entonces el cristianismo debe descubrir una nueva terminología y debe borrar de sus Escrituras la declaración “Dios es amor”. [43](#)

*Si amar implica vulnerabilidad* , la comprensión tradicional de Dios como impassible hace imposible decir que “Dios es amor”. Un *Dios todopoderoso OMS no puedo sufrir es pobreza afligido porque él no puedo amar o ser* Si Dios permanece impassible ante cualquier cosa que hagamos, en realidad no tiene mucho sentido hacer una cosa en lugar de otra. [Si](#) la amistad significa dejarse afectar por otro, entonces esta deidad impassible e insensible no puede tener amigos ni ser nuestra amiga. [44](#)

El amor es otra cosa. Nuestro *ser humano experiencia sugiere* que amar a otro *es a hacer uno mismo vulnerable a sufrimiento* , preocuparse lo suficiente por el otro para que uno esté en una relación *real y mutua relación* , con todos los riesgos que ello implica. El amor divino, sin duda, debe ser diferente del amor humano, pero *un amar sin vulnerabilidad parece menos* en lugar de mayor. [45](#)

Dios es amor. Por eso sufre. Amar a nuestro mundo sufriente y pecador es sufrir. Dios sufrió tanto por el mundo que entregó a su Hijo único al sufrimiento. Quien no ve el sufrimiento de Dios no ve su amor. Dios es amor sufriente... El sufrimiento es el sentido de nuestro mundo. Porque el amor es el sentido. Y el amor sufre. Las lágrimas de Dios son el sentido de la historia. [46](#)

*A moderno sensibilidades* una deidad impassible parece *lamentablemente afuera de tocar con ambos bíblico y personal experiencia* ; nosotros *Valoramos* a un Dios que sufre con nosotros, que escucha y responde a nuestras oraciones, que es activo en la historia redentora y atento a nuestras necesidades personales. Queremos un Dios que nos ama y responde a nuestras elecciones libres, que responde a la oración y, cuando nos extraviarnos, nos convence de volver a sí mismo. [47](#)

*Pasibilidad es el corolario de capacidad de respuesta* , porque no podemos responder a alguien sin relacionarnos con esa persona, y no podemos relacionarnos con esa persona sin ser afectados por ella. Un Dios que ama a su creación debe ser un Dios que se sienta afectado por sus tribulaciones. [48](#)

Ahora bien, si Dios no es menos que personal, y si la afirmación de que “Dios es amor” ha de tener alguna continuidad reconocible con *nuestra normal experiencia de amor* , la conclusión parece ineludible de que un Dios amoroso debe ser un Dios compasivo y, por lo tanto, sufriente. [49](#)

Ahora bien, el amor es pasible; y si Dios es amor, Dios es pasible. Una persona que pueda amar y, sin embargo, no pueda sufrir, es inimaginable; y si Dios es así, es impensable; porque no podemos pensar en un amor que esté fuera del alcance del sufrimiento. El amor y el sufrimiento habitan en una misma casa .

Independientemente de si consideramos que esta formulación particular de la pasibilidad divina y el amor divino es la mejor o no, me uniría a mis homólogos pasibilistas en la afirmación de que la cuestión del amor divino y la capacidad de respuesta es una de las piezas fundamentales que informan el debate

pasibilidad/impasibilidad. En otras palabras, no sugiero en absoluto que enmarcar la cuestión de la impasibilidad en relación con el amor divino sea el camino equivocado. Más bien, es fundamentalmente apropiado yuxtaponer los dos temas, aunque me apartaré del pensamiento pasibilista y sostendré, en la parte formativa de este libro, que, desde una perspectiva más adecuada, el amor *divino* no es un obstáculo para la impasibilidad *divina*, sino más bien su compañero cercano. Parte de esa crítica se anticipará en mis reflexiones en este capítulo sobre este tema pasibilista.

### ***Una aplicación pasibilista de la regla de Rahner***

El punto central que deseo exponer aquí, tomando a Moltmann como el representante preeminente de este tipo de argumento, es el efecto pasibilista pretendido de la dependencia de la “regla de Rahner”: “La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y la Trinidad inmanente es la Trinidad económica”. [51](#) Para Moltmann, la cruz es una expresión necesaria y el rasgo constituyente central de la vida trinitaria eterna de Dios. [52](#) De esta manera, afirma que “el contenido de la doctrina de la Trinidad es la cruz real de Cristo mismo. La forma del Cristo crucificado es la Trinidad”. Y continúa: “Creo que la unidad de la historia dialéctica del Padre, el Hijo y el Espíritu en la cruz del Gólgota, llena de tensión como está, puede describirse, por así decirlo, retrospectivamente como ‘Dios’”. [53](#)

Según esta concepción, la Trinidad está en un proceso de devenir, de modo que el Padre, el Hijo y el Espíritu no tienen realmente existencia independiente de la creación. [54](#) En consecuencia, las relaciones económicas de Dios en el orden creado —y en particular el acontecimiento de la crucifixión— tienen un efecto constitucional retroactivo sobre el ser mismo de Dios. Además de su hegelianismo y panteísmo, aquí empezamos a ver cómo Moltmann hace uso de la regla de Rahner para desarrollar su teología trinitaria de la cruz. Testifica:

Para comprender la muerte del Hijo en su significado para Dios mismo, me vi obligado a renunciar a la distinción tradicional entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, según la cual la cruz sólo aparece en la economía de la salvación, pero no dentro de la Trinidad inmanente. Por eso he afirmado y asumido la tesis de Rahner de que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa». Si el fundamento central de nuestro conocimiento de la Trinidad es la cruz, en la que el Padre entregó al Hijo por nosotros mediante el Espíritu, entonces es imposible concebir una Trinidad de sustancia en el fundamento trascendente primordial de este acontecimiento, en el que no están presentes la cruz y la autoentrega... La Trinidad económica se completa y se perfecciona a sí misma en Trinidad inmanente cuando la historia y la experiencia de la salvación se completan y se perfeccionan. Cuando todo está «en Dios» y «Dios es todo en todos», entonces la Trinidad económica se eleva a la Trinidad inmanente y se trasciende en ella. [55](#)

Según esta interpretación, lo que encontramos es que, para Moltmann, la Trinidad inmanente pierde prioridad conceptual y, por lo tanto, se reduce a la Trinidad económica.

Ahora estamos en condiciones de retomar nuestro análisis anterior del tratamiento que hace Moltmann de la cruz y la encarnación y, por lo tanto,

examinar su defensa de un colapso conceptual similar de la cristología de las “dos naturalezas”. Evidentemente, Moltmann cree que la cristología de las “dos naturalezas” fue una deducción filosófica de *una* Compromiso *a priori* con la doctrina platónica de la *apatheia* . [56](#) Tal compromiso, sostiene, se ha empleado para negar el sufrimiento divino al sostener que Cristo sufrió sólo en su naturaleza humana. [57](#) Sin embargo, esto es inaceptable para Moltmann, pues si la cruz no es el lugar donde Dios sufrió y murió, entonces, según Moltmann, está vacía de todo beneficio. [58](#) Gary Badcock profundiza sobre este punto.

Según Moltmann en *The Crucificado Dios* , por ejemplo, una teología trinitaria de la cruz debe abandonar por completo la doctrina de las dos naturalezas para evitar vaciar la cruz de deidad. Moltmann entiende que la doctrina de las dos naturalezas, tal como se interpreta en el contexto del problema del sufrimiento de Jesús, es una función de la doctrina de la *apatheia divina* . Sin embargo, si tomamos nuestro concepto de Dios del acontecimiento de la cruz, el sufrimiento de Dios en la cruz se vuelve esencial para una doctrina trinitaria de Dios... La posición de Moltmann se entiende mejor como una intensificación trinitaria de la doctrina de la unión hipostática: debido a que la Trinidad económica “es” la Trinidad inmanente, y viceversa, la naturaleza humana de Cristo en cierto sentido “es” su naturaleza divina, y viceversa. El punto de Moltmann no es negar la divinidad sino afirmar su unidad con la humanidad, sobre la base de su comprensión de la unidad de la Trinidad económica e inmanente. [59](#)

En todo esto, la cruz representa, para Moltmann, una transacción entre las personas de la Trinidad, en la que el Padre y el Hijo sufren ambos —aunque de manera distintiva— de tal manera que genuinamente se puede decir que Dios sufrió y murió. [60](#)

Lo interesante aquí es cómo la lógica trinitaria intensifica la lógica encarnacional antes mencionada. Como se señaló anteriormente, muchos pasibilistas han razonado a partir de la experiencia encarnada de sufrimiento y muerte de Jesús hasta la conclusión de que, dado que es una persona de dos naturalezas, la naturaleza divina de Jesús debe haber estado implicada en esas experiencias. Sin embargo, aquí, en el frente trinitario, el argumento se lleva a otro nivel. Para Moltmann y otros que pretenden ser pasibilistas trinitarios en este sentido, la encarnación no es la excepción a la regla de la existencia de Dios, que de otro modo sería imposible. En cambio, la encarnación y la cruz se consideran expresiones temporales del sufrimiento que siempre ha sido central para la identidad divina, incluso antes de la creación. Como lo ha expresado Jung Young Lee:

La cruz del Calvario *siempre* indica la cruz eterna... El sentido esencial del sufrimiento divino indica la cruz eterna, que representa la experiencia interior del amor divino para participar en el fondo de nuestro alejamiento existencial... Este dolor interior de Dios representa la cruz eterna, es decir, el prototipo de la cruz, que está detrás del acontecimiento histórico de la salvación. El sufrimiento redentor de Cristo en la cruz es una manifestación temporal de la cruz eterna... El sufrimiento y la muerte de Cristo en la cruz indican la realidad eterna, es decir, el sufrimiento y la muerte eternos de Dios en la cruz eterna. [61](#)

En un sentido no modalista, entonces, el sufrimiento en la cruz se convierte, para Moltmann y otros como él, en el acontecimiento definitivo para el ser de Dios. Y, en dependencia del axioma de Rahner, esta realidad económica se convierte en el rasgo constituyente eterno de la Trinidad inmanente. <sup>62</sup> Como tal, la cruz, con su efecto eternamente retroactivo, es simultáneamente la ocasión de la mayor tensión en el tejido de la Trinidad y el pináculo de la solidaridad entre el Padre y el Hijo según su voluntad unida. <sup>63</sup>

### **Respuesta al rechazo moderno de la tradición de la impasibilidad**

En este punto, quisiera ofrecer algunas breves reflexiones sobre las razones — señaladas anteriormente— que los defensores modernos de la pasibilidad han esgrimido como algunas de las bases para adoptar su postura. En los capítulos formativos de este libro se dará un análisis más extenso de mi propia formulación de estas cuestiones.

### ***Sobre el tratamiento pasibilista de la Encarnación y de la Cruz***

Tomando las cuestiones en el orden presentado arriba, primero ofrecemos dos breves observaciones sobre los tratamientos pasibilistas modernos de la encarnación y la cruz. Primero, se ha dicho acertadamente que la insistencia de los pasibilistas modernos en atribuir el sufrimiento a la naturaleza divina “hace superflua la asunción de humanidad [es decir, encarnación]”. <sup>64</sup> En otras palabras, la lógica de la historia redentora requiere una encarnación precisamente porque la naturaleza divina misma no está sujeta a ni constituida por el sufrimiento en el sentido que exige el pasibilismo contemporáneo. La visión tradicional es que una encarnación era necesaria precisamente para superar la impasibilidad de la naturaleza divina. Pero si la naturaleza divina ya es pasible, entonces una encarnación de una persona divina pasible en una humanidad pasible sería redundante. En segundo lugar, y estrechamente relacionado con la primera observación, es importante notar que, mientras que la visión clásica ve la cruz en relación con el logro de la victoria sobre el pecado, muchos pasibilistas contemporáneos ven la cruz en cambio meramente como un signo de la solidaridad sufriente de Dios, sin la seguridad acompañante de que esto necesariamente presagia una victoria final. En ese sentido, el pasibilista en realidad minimiza el poder y el significado de la cruz. <sup>65</sup>

### ***Sobre la teodicea pasibilista***

Aquí podemos empezar recordando que la lógica pasibilista descrita anteriormente muestra una tendencia a pasar no de un argumento teológico en favor de la pasibilidad divina a la conclusión de un tipo particular de teodicea, sino más bien de una sensación de que su teodicea particular es más satisfactoria existencialmente, a una conclusión de que la doctrina de la pasibilidad divina es necesaria para que su teodicea funcione. Es interesante, entonces, que estos pasibilistas orientados hacia la teodicea, que a menudo sostienen en voz alta que el impasibilismo comienza a partir de compromisos extrabíblicos, adopten ellos mismos una presuposición —en este caso una presuposición sobre la experiencia

del sufrimiento humano— a partir de la cual argumentan luego para llegar a su conclusión sobre la necesidad de la pasibilidad divina. <sup>66</sup> En sí misma, esta observación no tiene por qué significar que el pasibilista esté equivocado. Sin embargo, revela que, al menos en este punto, los pasibilistas podrían no ser inmunes a la acusación de “presuposiciones”. <sup>67</sup> Sin embargo, la cuestión específica de si la teodicea pasibilista propuesta es o no suficiente como *bíblica* sólo puede abordarse después de nuestra consideración de los datos bíblicos y teológicos pertinentes en los capítulos formativos siguientes.

### ***Sobre la lectura pasibilista de la Escritura***

Parece que necesitamos una respuesta de dos niveles a la lectura pasibilista de las Escrituras. En primer lugar, es necesaria una respuesta breve a la lectura simplista y de “valor aparente” de las Escrituras sugerida por algunos pasibilistas. En pocas palabras, esta categoría de intérpretes pasibilistas es culpable de un enfoque simplista de prueba textual del tema. Es decir, si bien pueden citar una multitud de referencias de las Escrituras en las que se muestra la emoción divina, el tratamiento de estos pasajes es a menudo superficial, presumiblemente porque se piensa que la lectura pasibilista de esos textos es tan obvia y clara. Por lo tanto, el argumento se mueve más bien directamente de una cita de la emoción de Dios a la conclusión de que se justifica el pasibilismo generalizado. Este procedimiento refleja un univocismo ingenuo, que, a diferencia del análisis de Terence Fretheim, no toma en cuenta seriamente el lugar de la analogía en el lenguaje bíblico de Dios. A pesar de la insistencia en tomar los textos sobre la emoción divina “al pie de la letra”, “sin rodeos” o “literalmente”, la pregunta debe hacerse —y la respuesta no debe simplemente darse por sentada— a la luz de una teología canónica completa: ¿debería entenderse la predicación de estos términos a Dios como unívoca o análoga a la predicación de estos mismos términos a los seres humanos? A su debido tiempo argumentaré que la Escritura misma requiere la segunda respuesta.

En segundo lugar, es necesaria una respuesta al tratamiento más sofisticado, pero aún problemático, de alguien como Fretheim. En contraste con la hermenéutica pasibilista del “valor aparente”, podemos comenzar por apreciar la reflexiva incursión de Fretheim en el ámbito de las “metáforas antropomórficas” de las Escrituras para Dios y su consiguiente énfasis en la importancia de la interpretación analógica. Y, sin embargo, a pesar de toda la atención que Fretheim ha invertido en esta hermenéutica, siguen existiendo deficiencias sustanciales. En primer lugar, debemos registrar de inmediato nuestra insatisfacción con su metodología que coloca la experiencia humana a la par con, o tal vez incluso por encima de, la primacía de las Escrituras en la formulación de la creencia doctrinal. <sup>68</sup> De hecho, parece que sus metáforas bíblicas preferidas son precisamente eso, algo más un producto de sus propias preferencias que un producto de enfatizar la intención del autor de todas las metáforas de las Escrituras juntas.

Como resultado, el desarrollo que hace Fretheim de su criterio escritural es en sí mismo sub-escritural. Cualquier establecimiento de un “canon dentro del canon” conduce en última instancia a la autoridad del intérprete en oposición a la



autoridad de la Escritura. Porque como podemos ver en el caso de Fretheim, un canon interno que controla subjetivamente refleja los elementos de la Escritura que uno personalmente prefiere. [69](#) Fretheim demuestra este enfoque cuando enfrenta las metáforas controladoras de la soberanía y el sufrimiento, y sin embargo privilegia la ascendencia del sufrimiento, debido a las necesidades de nuestro tiempo y lugar. Como él lo expresa, “Sin embargo, los factores contextuales, las necesidades de un tiempo y lugar determinados, pueden exigir que un campo metafórico logre cierta ascendencia sobre el otro. Por lo tanto, dada la comprensión común actual de la soberanía, el sufrimiento tendrá un efecto más decisivo sobre la soberanía que a la inversa”. [70](#)

Como respuesta, debemos recordar que, como teólogos ligados a la autoridad bíblica, no tenemos la libertad de eliminar o restar importancia a aquellas partes de las Escrituras que nos resulten menos atractivas. De hecho, para practicar la interpretación analógica en términos bíblicos y evitar así el establecimiento de nuestro propio “canon dentro del canon” preferido, debemos tomar todas las analogías en conjunto. Como señala Michael Horton en un contexto ligeramente diferente pero relacionado:

Aquí la analogía de la Escritura se vuelve esencial. Podríamos incluso llamarla, de manera un tanto torpe, la analogía de la analogía. Ninguna analogía, aislada del resto, representa adecuadamente el carácter de Dios. Sólo tomadas en conjunto como una autorrevelación multifacética, las analogías proporcionan efectivamente un conocimiento suficiente de Dios. [71](#)

En definitiva, parece correcto juzgar que Fretheim tiene razón en principio al seguir una hermenéutica analógica, pero en la práctica la lleva a cabo de una manera que no satisface las exigencias de las Escrituras. En respuesta, pues, a las versiones más y menos sofisticadas de una hermenéutica pasibilista, lo que se necesita es un análisis analógico más equilibrado del lenguaje bíblico de Dios, enmarcado en un contexto de canon completo, que intente evitar los escollos de privilegiar los criterios preferidos intuitiva o experiencialmente por el intérprete (o la cultura en general). Intentaré profundizar en este tipo de enfoque hermenéutico en los próximos capítulos.

### ***Sobre la visión pasibilista del amor divino y la capacidad de respuesta***

Como hemos señalado antes, los pasibilistas tienen razón, en principio, al relacionar la cuestión de la impasibilidad con una comprensión del amor divino. Sin embargo, el error de los pasibilistas es concebir ese amor de manera simplista, unilateral y antropocéntrica. La consecuencia de este error es una comprensión desequilibrada de Dios, que se produce particularmente a expensas de la impasibilidad divina. De hecho, como vimos en nuestro estudio de las afirmaciones pasibilistas, muchos pasibilistas han asumido que la impasibilidad y la relación “real” con Dios son intrínsecamente incompatibles. En consecuencia, en su opinión, para que el amor y la relación divinos sean “auténticos”, esas capacidades deben concordar con nuestra propia experiencia de amor vulnerable en las relaciones entre humanos. Sin embargo, a mi juicio, esta suposición establece un criterio falso para juzgar el amor divino, ya que



ahora el estándar se concibe de una manera explícitamente antropocéntrica. O dicho de otra manera, este argumento pasibilista hace de la experiencia humana la medida del amor y de las relaciones significativas, y si las experiencias de Dios no son sustancialmente similares a las nuestras, entonces se consideran inauténticas.

“Queremos un Dios que nos ame y sea receptivo”, dice Kelly James Clark. <sup>72</sup> Pero, una vez más, para tener lo que “queremos”, se supone que debemos renunciar a la impasibilidad de Dios. Este es el error del univocismo. Lo que esto revela es que, aunque la mayoría de los pasibilistas encuestados anteriormente están de acuerdo formalmente con la noción de que debe haber alguna disimilitud entre el amor del Creador y el de la criatura, <sup>73</sup> en la práctica este acuerdo formal no proporciona una barrera conceptual para el pensamiento pasibilista sobre este punto. Así, los pasibilistas citados anteriormente gravitan casi por completo hacia el criterio de similitud, lo que nuevamente resulta en una visión desequilibrada.

Sin embargo, según el modelo clásico de la impasibilidad divina, el amor divino y la impasibilidad divina no se oponen. Dios es el único ser que es a la vez “impasible y apasionado”. El amor de Dios hacia sus criaturas y su relación significativa con ellas se basan precisamente en el hecho de que él es impasible en el sentido aquí defendido. Esto significa que el amor y la relación divinos no pueden concebirse enteramente según líneas humanas. Pero esto no hace que su amor y relación sean menos reales. Más bien, la expresión de amor y relación de Dios, aunque ciertamente es una expresión divina y no humana, es el culmen del amor y la relación “significativos”. En consecuencia, el modo adecuado de argumentación teológica que se debe seguir aquí es de naturaleza teocéntrica, en oposición a la antropocéntrica. Es decir, dado que los humanos son la imagen de Dios y no al revés, nuestra teología del amor y la relacionalidad divinos y humanos debe comenzar con la propia revelación de Dios de sí mismo y luego avanzar hacia una comprensión de nuestras experiencias humanas análogas (que tienen semejanzas y diferencias). La principal ventaja de este tipo de enfoque, por supuesto, es que no descarta prematuramente la posibilidad de que existan algunos aspectos del amor divino y de la relacionalidad que sean a la vez “reales” y diferentes de la experiencia humana.

### ***Sobre la aplicación pasibilista de la regla de Rahner***

Aunque en la parte formativa de este libro ofreceré un análisis adicional del tipo de pasibilismo trinitario que se resume en el pensamiento de Moltmann, podemos anticipar esos comentarios, por el momento, notando primero que, si no se controla, la regla de Rahner pone en tela de juicio la autosuficiencia de Dios y sugiere una creación necesaria. <sup>74</sup> No es sorprendente que esto sea exactamente lo que vemos en el caso de la visión panenteísta de Moltmann de la relación Dios-mundo. En segundo lugar, la aplicación pasibilista de la regla de Rahner le permite a Moltmann abstraer ciertos elementos de la economía (a saber, la crucifixión) y leerlos como la totalidad de la realidad inmanente de Dios. Como informa Thomas Weinandy, cuando esto sucede,

El significado del sufrimiento y la muerte de Cristo ya no se encuentra en su verdad histórica y en la eficacia presente y futura que estos acontecimientos reales tienen sobre los seres humanos y su relación con Dios, sino que, como se ejemplifica en el caso de Moltmann, se reduce a una expresión mitológica o un símbolo de lo que está sucediendo trascendental y ahistóricamente a Dios y dentro de Dios como Dios. Debido a que la teología contemporánea se ha centrado casi exclusivamente en el sufrimiento de Dios dentro de su naturaleza divina, el verdadero significado cristológico y soteriológico del sufrimiento de Jesús se concibe erróneamente o se descuida, y por lo tanto se debilita. [75](#)

Este tipo de procedimiento arranca inevitablemente el elemento económico seleccionado (incluso la crucifixión) de su marco histórico-redentor ya interpretado en las Escrituras. Pero abstraer un acontecimiento de ese contexto canónico y darle otro significado es, en última instancia, transgredir la autoridad bíblica, pues las Escrituras nos proporcionan no sólo un registro de los acontecimientos de la historia redentora, sino también la interpretación autorizada de esos acontecimientos.

### ***Los resultados del pasibilismo moderno: un cambio de definición, una nueva metafísica y un problema teológico***

El análisis precedente del pasibilismo moderno exige tres observaciones finales. En primer lugar, hemos visto que, en términos de definición, el pasibilismo moderno ha desplazado el uso de la terminología clave alejándola de la comprensión tradicional. Por supuesto, no hay nada intrínsecamente malo en esto. En este caso, sin embargo, ha promovido una tergiversación de la visión anterior, lo que ha llevado a una mayor falta de claridad en el debate. Los pasibilistas modernos han criticado a sus antecesores impassibilistas por propagar un mensaje de indiferencia divina y absoluta falta de pasión. Pero, dada nuestra encuesta anterior sobre los impassibilistas convencionales, parecería difícil evitar la conclusión de que parte de la tracción del pasibilismo contemporáneo se obtiene al reaccionar contra una parodia (ya sea creada intencionalmente o no) de lo que los impassibilistas autoidentificados creían predominantemente. [76](#)

Luego, frente a esa caracterización de la impassibilidad, muchos autoidentificados como pasibilistas han insistido en que lo que necesitamos en cambio es un Dios sufriente. En la medida en que han conservado la creencia en la incorporeidad divina, los pasibilistas contemporáneos entienden que el sufrimiento de Dios es de tipo psicológico y, en las formulaciones más extremas, se lo presenta como la característica central y definitoria de la naturaleza divina.

En segundo lugar, debemos señalar que este cambio de definición no se ha producido en el vacío, sino que refleja un ethos filosófico diferente y una influencia metafísica diferente. Es interesante señalar que, aunque a algunos pasibilistas les gusta negar la metafísica, lo que quieren decir con más precisión es negar la metafísica “griega”. [77](#) Pues, como sugiere el estudio anterior de los argumentos pasibilistas, los pensadores pasibilistas a menudo se muestran inspirados por influencias modernas extrabíblicas. [78](#) Richard Muller ofrece un resumen útil de algunas de estas influencias filosóficas modernas.

En el siglo XIX, bajo el impacto de la crítica de Immanuel Kant a la metafísica racionalista tradicional, Hegel, Fichte y Schelling desarrollaron una nueva perspectiva sobre la filosofía según la cual la antigua ontología del ser inmutable fue reemplazada por... una ontología del devenir o del devenir del ser. El impacto de esta ontología alternativa sobre la teología fue enorme. [79](#)

El efecto de influencias filosóficas modernas como éstas se ve en muchas de las manifestaciones del pasibilismo. Aunque no ha sido mi intención proporcionar un análisis formal de ello, la teología de proceso muestra una deuda extrema con la filosofía de proceso moderna. [80](#) Otras propuestas panenteístas del pasibilismo, como la de Moltmann, también reflejan fuertemente la influencia de la filosofía moderna. [81](#) De manera similar, el teísmo abierto, que tiene un fuerte compromiso con el pasibilismo, ha surgido del terreno de las presuposiciones filosóficas modernas. De hecho, Clark Pinnock reconoce con gusto su deuda con la filosofía de proceso, reconociendo en principio que uno puede comprometerse con la filosofía de su época sin necesariamente alejarse de la fidelidad bíblica al hacerlo. [82](#) Por supuesto, no son sólo los modelos más radicales del pasibilismo los que muestran los efectos de las influencias filosóficas y culturales extrabíblicas. Algunas de esas mismas influencias también pueden filtrarse y verse, aunque no en los mismos extremos, en la tendencia prevaleciente entre todos los tipos de pasibilistas a conceptualizar una doctrina como el amor de Dios en términos excesivamente antropocéntricos.

En toda esta discusión, debemos tener cuidado de recordar que los conceptos filosóficos, ya sean antiguos o nuevos, no son necesariamente sagrados *en* No necesariamente *son* totalmente corruptos por el simple hecho de que son *filosóficos* en su origen. Pero si se adoptan o toman prestados algunos conceptos filosóficos con el propósito de clarificar conceptos o exponerlos de manera coherente, esto debe hacerse en conformidad con las Escrituras, y sólo se pueden tomar prestados aquellos conceptos —ya sea en forma modificada u original— que sean conformes a la enseñanza de las Escrituras. [83](#)

En tercer lugar, a la luz del cambio de definición y del nuevo conjunto de influencias filosóficas que acabamos de describir, lo más importante que hay que destacar sobre el pasibilismo moderno es el problema claramente teológico que surge como resultado de este proyecto. En términos sencillos, uno de los problemas teológicos más importantes del pasibilismo implica, en diversos grados, un cambio desde un enfoque teocéntrico de la teología a una perspectiva más antropocéntrica, un cambio que en sí mismo refleja ampliamente la perspectiva moderna. Esto a su vez conduce al problema teológico del desequilibrio doctrinal. En este caso, el desequilibrio se ve particularmente en la tendencia a inclinar la doctrina de Dios en general, y la visión de los atributos divinos en particular, en una dirección hiperinmanente. [84](#) Por supuesto, dependiendo de hasta qué punto se lleve el desequilibrio, puede conducir a cualquier cosa, desde lo moderadamente objetable hasta lo severamente antibíblico. En cualquier caso, cuando se trata de comparar el pasibilismo convencional y el pasibilismo moderno, resulta claro que la raíz de la diferencia entre ambas visiones es a menudo mucho más profunda que un mero desacuerdo

marginal sobre la interpretación de un atributo aislado. De hecho, en el panorama más amplio, la divergencia entre estas dos posiciones prominentes refleja, en muchos aspectos, visiones sustancialmente diferentes de Dios y, en algunos casos, un marco de referencia completamente diferente para la relación entre Dios y el mundo.

---

<sup>1</sup> Douglas White, *El perdón y Sufrimiento : A Estudiar de cristiano Creencia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1913), 84.

<sup>2</sup> AM Fairbairn, *El Lugar de Cristo en Moderno Teología* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1911), 483.

<sup>3</sup> Charles Taliaferro, “La pasibilidad de Dios”, *Religious Estudios* 25 (1989): 217.

<sup>4</sup> Clark H. Pinnock, “Teología sistemática”, en *La Franqueza de Dios : Un Bíblico Desafío a el Tradicional Comprensión de Dios* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), 118.

<sup>5</sup> Marcel Sarot, “¿Sufrimiento de Cristo, sufrimiento de Dios?”, *Teología* 95 (1992): 113.

<sup>6</sup> Joseph M. Hallman, *El Descenso de Dios : Divino Sufrimiento en Historia y Teología* (Minneapolis: Fortress, 1991; repr., Eugene, OR: Wipf y Stock, 2004), 20.

El enfoque centrado en la persona de los capítulos 3 y 4 era adecuado porque esos capítulos tenían por objeto documentar y establecer la definición y la comprensión básicas de la impasibilidad en la era fundacional .

<sup>8</sup> Por consiguiente, como reflejo de las prioridades de este capítulo, no daré fechas de los teólogos que se tratan en él. De aquí en adelante, las fechas de publicación proporcionarán un contexto cronológico aproximado.

Cuando sea apropiado, por supuesto, nuestro análisis de un argumento dado se centrará en él a través de la lente de uno o más representantes seminales de esa posición.

<sup>10</sup> Un pilar del pasibilismo que no se considera en este capítulo es la acusación de que la visión “clásica” fue corrompida por la influencia de la filosofía griega. Como ya hemos investigado y respondido a esa acusación en el capítulo 2, no hay necesidad de repetir esos detalles aquí. Además, no tengo planes aquí de abordar el argumento pasibilista de Marcel Sarot a favor de la corporeidad divina. Este argumento en particular se omite porque, estrictamente hablando, no es un argumento *a favor de* la pasibilidad divina; es en cambio un argumento *a partir de* la pasibilidad divina. Es decir, Sarot no argumenta a partir de la premisa de la corporeidad divina hasta la conclusión de la pasibilidad divina. Más bien, su creencia en la pasibilidad lo lleva a concluir que la corporeidad es necesaria. Para más información sobre la tesis de la corporeidad de Sarot, véase Marcel Sarot, *God , Passibility y Corporalidad* (Kampen: Kok Pharos, 1992), 160–243.

<sup>11</sup> Como explica Thomas Weinandy: “A partir de la Encarnación y la cruz, los teólogos argumentan a favor de la pasibilidad de Dios en tres niveles interconectados. Primero, es porque Dios siempre ha sufrido con aquellos que amaba que envió a Su Hijo al mundo. La cruz entonces expresa plenamente la naturaleza divina eterna de Dios y por lo tanto es el paradigma de un Dios sufriente. Segundo, mientras que la tradición cristológica cristiana siempre ha sostenido la verdad de que el Hijo de Dios sufrió como hombre, aunque no como Dios, los teólogos contemporáneos encuentran tal distinción ilógica y por lo tanto inaceptable. Si el Hijo de Dios realmente se hizo hombre, entonces no solo sufrió como hombre sino que ese sufrimiento debe haber influido también en Su propia divinidad. Tercero, el Hijo, en la cruz, no solo experimentó entonces el abandono del Padre como hombre sino igualmente como Dios. Además, tal abandono pertenece simultáneamente a la propia experiencia del Padre. El Padre sufrió la pérdida de Su Hijo. Por lo tanto, el grito de sufrimiento del abandono fue un grito que se experimentó dentro de las

mismas profundidades de la naturaleza pasible de Dios”. Thomas G. Weinandy, “¿Sufre Dios?”, *Primera Things* 117 (2001): 36. En esta sección nos concentraremos principalmente en el segundo argumento a favor de la pasibilidad sobre la base de la cruz, señalado aquí por Weinandy. Los otros dos aspectos que menciona serán considerados por separado más adelante.

[12](#) Aunque en el capítulo 10 se considerarán las implicaciones de las emociones de Jesús en la impasibilidad, el énfasis pasibilista más fuerte se pone en su sufrimiento y muerte. Así que es ahí donde se centrará la atención en esta sección.

[13](#) TE Pollard, “La impasibilidad de Dios”, *escocés Diario de Teología* 8 (1955): 361–63. Véase también el siguiente comentario de Paul Schilling: “Si el acontecimiento de Cristo es verdaderamente revelador —si realmente hace conocer a Dios— lo que discernimos en la vida, las enseñanzas, la muerte y la resurrección de Jesucristo debe manifestar la verdad central con respecto a la vida y el carácter de Dios. Entonces la cruz nos habla decisivamente del amor sufriente de Dios mismo. En esta perspectiva, quienes niegan que Dios pueda sufrir implícitamente, niegan la Encarnación y, por lo tanto, están más cerca de la herejía que aquellos a quienes censuran como 'patripasianos’”. S. Paul Schilling, *Dios y Humano Angustia* (Nashville: Abingdon, 1977), 253. Además, véase Theodore Simpson, “Una ayuda muy presente en los problemas”, *Journal de Teología para Del sur África* 21 (1977): 44; y Bertrand Brasnett, *El Sufrimiento de el Impasible Dios* (Londres: Macmillan, 1928), 36.

[14](#) Jürgen Moltmann, *El Trinidad y el Reino*, trad. Margaret Kohl (San Francisco: Harper & Row, 1981; reedición, Minneapolis: Fortress, 1993), 114–18.

[15](#) El comentario de Peter Vande Brake es notable a este respecto: “Para Moltmann parece más importante que Dios sufra con la humanidad que el hecho de que los pecados del mundo sean perdonados en el sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo”. Peter H. Vande Brake, “Divine Passibility” (tesis doctoral, Calvin Theological Seminary, 2001), 195.

[16](#) La influencia del pensamiento dialéctico de Hegel en Moltmann se puede ver, por ejemplo, en *La Crucificado Dios* cuando Moltmann, hablando de la revelación de un ente en su opuesto, afirma: “Esto significa que Dios sólo se revela como 'Dios' en su opuesto: la impiedad y el abandono por parte de Dios. En términos concretos, Dios se revela en la cruz de Cristo, quien fue abandonado por Dios. Su gracia se revela en los pecadores. Su justicia se revela en los injustos y en los que no tienen derechos, y su elección gratuita en los condenados. El principio epistemológico de la teología de la cruz solo puede ser este principio dialéctico: la deidad de Dios se revela en la paradoja de la cruz”. Jürgen Moltmann, *La Crucificado Dios*, trad. de R. A. Wilson y John Bowden (Nueva York: Harper & Row, 1974; reedición, Minneapolis: Fortress, 1993), 27. Para más información sobre la influencia de Hegel en la teología de la cruz de Moltmann, véase Brian J. Spence, “El elemento hegeliano en la comprensión del sufrimiento de Dios por parte de Von Balthasar y Moltmann”, *Toronto. Diario de Teología* 14 (1998): 45–60.

[17](#) Moltmann, *El Trinidad y el Reino*, 33.

[18](#) Richard Bauckham nos recuerda que “en la comprensión de Moltmann, la cruz no resuelve el problema del sufrimiento, sino que lo resuelve con el sufrimiento voluntario del amor. La solidaridad en el sufrimiento... no elimina el sufrimiento, pero supera lo que Moltmann llama 'el sufrimiento en el sufrimiento': la falta de amor, el abandono en el sufrimiento”. Richard Bauckham, “Jürgen Moltmann”, en *The Moderno Teólogos*, ed. David F. Ford, 2ª ed. (Malden, MA: Blackwell, 1997), 215.

[19](#) Moltmann, *El Trinidad y el Reino*, 161. Para más información sobre las implicaciones de esto para el pensamiento trinitario de Moltmann, véase la discusión sobre el trinitarismo pasibilista a continuación.

[20](#) *Ibíd.*, 32.

[21](#) De hecho, el rechazo de Moltmann a esta proposición es extremo, llegando tal vez incluso a negar la cristología de las dos naturalezas. Para una explicación del razonamiento de Moltmann sobre este punto, véase el análisis del trinitarismo pasibilista que aparece más adelante.



[22](#) Moltmann, *El Trinidad y el Reino* , 76–77. Moltmann, *El Crucificado Dios* , 245.

[23](#) Moltmann, *El Trinidad y el Reino* , 22.

[24](#) Para algunos, el encuentro inicial con el problema del mal fue más personal que global. Parece que fue el caso, por ejemplo, de Nicholas Wolterstorff y Dennis Ngien. Véase Nicholas Wolterstorff, *Lament para a Hijo* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 80–81; y Dennis Ngien, “El Dios que sufre”, *Christianity Hoy* 41, no. 2 (1997): 40.

[25](#) Richard Bauckham, “En defensa de *la Crucificado Dios* ”, en *El Fuerza y Debilidad de Dios : Impasibilidad y Ortodoxia* , ed. Nigel M. de S. Cameron (Edimburgo: Rutherford House, 1990), 96. La observación de Bauckham se produce en el contexto de una discusión de *The Crucificado Dios* .

[26](#) Moltmann, *El Crucificado Dios* , 222. Tal vez incluso más provocativamente se afirma el comentario de Kenneth Surin de que “la única teología creíble para Auschwitz es la que hace de Dios un habitante del lugar”. Kenneth Surin, “La impassibilidad de Dios y el problema del mal”, *Scottish Diario de Teología* 35 (1982): 105. Sin embargo, cabe señalar que en un libro posterior, Surin afirma que él personalmente está “ahora menos seguro de que la negación de este axioma [ *apatheia* ] sea una condición previa para afirmar que Dios está ‘involucrado’ en los sufrimientos de sus criaturas”. Surin, *Teología y el Problema de Mal* (Nueva York: Blackwell, 1986), 151n3.

[27](#) Moltmann, *El Crucificado Dios* , 227.

[28](#) Paul S. Fiddes, *El Creativo Sufrimiento de God* (Oxford: Clarendon, 1988), 31. Este punto se confirma también en los comentarios de otros pasibilistas. Véase, por ejemplo, el comentario de Paul Schilling de que “cuando buscamos orientación en la totalidad de nuestra experiencia, descubrimos que las personas que más sufren tienen muchas más probabilidades de encontrar consuelo y fortaleza en el Dios revelado en el Gólgota que en el todopoderoso potentado, sentado desapasionadamente en un trono elevado”. Schilling, *God y Humano Angustia* , 254. Véase también la declaración de William Placher: “El amor sufriente tiene su propia clase de fuerza. Fortalece a los que sufren con el consuelo de que no sufren solos”. William Placher, “La vulnerabilidad de Dios”, en *Toward el Futuro de Reformado Teología : tareas , temas , tradiciones* , ed. David Willis y Michael Welker (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 204.

[29](#) Surin, “La impassibilidad de Dios”, 114.

[30](#) O, como Charles Taliaferro lo expresa de manera muy sencilla: “¿Por qué pensar que el pasibilista tiene razón y que hay una veta de infelicidad, tristeza o sufrimiento en Dios? Por el sufrimiento y el daño de las criaturas”. Taliaferro, “La pasibilidad de Dios”, 220.

[31](#) Thomas G. Weinandy, *¿Qué es? Dios ¿Sufrir?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 2.

[32](#) Kelly James Clark, “No calles ante mis lágrimas: Reflexión metodológica sobre la impassibilidad divina”, en *Nuestra Conocimiento de Dios* , ed. Kelly James Clark (Boston: Kluwer, 1992), 186.

[33](#) Pollard, “La impassibilidad de Dios”, 360.

[34](#) En efecto, se trata de una nueva acusación de helenización. Puesto que esta afirmación en particular fue ampliamente documentada y abordada en el capítulo 2, no voy a repetir aquí esos detalles extensamente. Sin embargo, para fines ilustrativos, recordemos los comentarios a este respecto de Jung Young Lee y Colin Grant respectivamente: “La idea tradicional de la impassibilidad divina se basa en gran medida en una noción metafísica de la deidad más que en el concepto bíblico de Dios”. Jung Young Lee, *God Sufre para EE.UU Sistemático Consulta en a Concepto de Divino Passibility* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1974), 46; “La fuente obvia del cambio de actitud respecto de la pasibilidad divina es la renovación del interés por la Biblia durante el último siglo. El examen de la Biblia misma expuso la insuficiencia del modelo inmutable e imposible de Dios... El enfoque en la Biblia como la fuente autorizada de conocimiento de Dios alienta a desenredar al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo del Dios imposible modelado sobre la metafísica griega y el imperialismo romano”. Colin Grant, “Possibilities for Divine Passibility”, *Toronto Diario de Teología* 4 (1988): 9.

[35](#) El siguiente comentario de Charles Ohlrich es indicativo de este tipo de hermenéutica simplista: "No podemos descartar estas expresiones de la profunda emoción de Dios... en el Antiguo Testamento como meras atribuciones de la emoción humana a Dios. Puesto que estamos hechos a imagen de Dios y él se describe a sí mismo como sufriente, tenemos pocas razones, si es que tenemos alguna, para no tomar estas expresiones al pie de la letra ". *valor* . Si Dios es en verdad como nosotros, como nosotros somos como él, ¿qué razón, aparte de algún compromiso filosófico previo, tenemos para pensar que Dios no sufre?" Charles Ohlrich, *The Sufrimiento de Dios : Esperanza y Comodidad para Aquellos OMS Hurt* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1982), 52, cursiva mía. La observación que Ohlrich hace sobre tomar las expresiones emocionales bíblicas de Dios "al pie de la letra" sugiere que concibe su interpretación a lo largo de líneas unívocas, es decir, que los predicados emocionales se aplican a Dios esencialmente de la misma manera que se aplican a los humanos. Aquí enfatiza demasiado nuestra similitud con Dios a expensas de mantener un énfasis equilibrado también en el criterio de disimilitud. Ohlrich enfatiza la *imago Dei* (semejanza), sin ninguna mención correspondiente de la distinción entre Creador y criatura (disimilitud). Y, sin embargo, es casi como si Ohlrich reconociera intuitivamente el desequilibrio insatisfactorio que provoca su apelación a la interpretación del "valor aparente". Porque inmediatamente después de la cita que acabamos de citar, incluso él descubre que hay que añadir algún tipo de salvedad: "Mientras no imaginemos que Dios es sacudido de un lado a otro por trastornos emocionales o que altera sus propósitos en respuesta a tales anhelos, ganamos más aprendiendo que Dios es capaz de entender y entrar en nuestra lucha que sosteniendo que está lejos y no se ve afectado por ella". *Ibíd.* Véase el comentario similar de Richard Rice: "La Biblia misma proporciona razones importantes para tomar muchas de sus descripciones de los pensamientos y sentimientos de Dios al pie de la letra. Una es la frecuencia con la que aparecen en las Escrituras; otra es la importancia estratégica de los pasajes donde los encontramos". Richard Rice, "Biblical Support for a New Perspective", en *The Franqueza de Dios* , 35. Pero, por supuesto, si adoptamos el criterio de "frecuencia" como base para tomar una metáfora dada en "valor nominal", entonces nos resultaría difícil evitar atribuir corporeidad a Dios. Además, parece extraño que un teísta abierto, como Rice, enfatice un criterio de frecuencia, ya que la aplicación de ese mismo criterio, en vista del testimonio bíblico difundido de un conocimiento divino exhaustivo, socavaría severamente su creencia de que Dios no puede conocer de antemano las acciones humanas libres. En cuanto al criterio de "significado estratégico", basta decir por ahora que lo que cuenta como "estratégico" está al menos potencialmente sujeto a la predilección del intérprete en cuestión.

[36](#) Abraham Heschel es otro erudito fundamental del Antiguo Testamento que ha influido de manera destacada en una lectura pasibilista de los profetas en su libro *El Profetas* . Aunque Heschel es un erudito judío, su influencia en los pensadores pasibilistas de la tradición cristiana ha sido enorme, y como resultado se le cita con frecuencia en su literatura. Para ofrecer un comentario representativo, Heschel observa: "Para concebir a Dios no como un espectador sino como un participante, para concebir al hombre no como una idea en la mente de Dios sino como una preocupación, la categoría del pathos divino es una implicación indispensable. Para la mente bíblica, la concepción de Dios como distante y sin emociones es totalmente ajena". Abraham J. Heschel, *The Prophets* (Nueva York: Harper & Row, 1962; repr., Nueva York: Perennial, 2001), 330. Lo que es interesante, sin embargo, es que parece haber cierta tensión en el tratamiento general de Heschel, y por lo tanto, aunque la mayoría de los pasibilistas lo entienden como un aliado, se ha argumentado en otras partes que el análisis de Heschel de los profetas podría inclinarse menos en la dirección del pasibilismo de lo que comúnmente se piensa. Para el argumento de que la formulación de Heschel cubre sus declaraciones aparentemente pasibilistas con algunas ideas genuinamente impasibilistas sobre la disimilitud del pathos divino y humano, véase Weinandy, *Does Dios ¿Sufrir?*, 64–68. Para la opinión aparentemente más común de que la teología del pathos de Heschel es un argumento genuinamente pasibilista, posiblemente cargado de una inconsistencia ocasional, véase Dennis Ngien, "'The Most Moved Mover': Abraham Heschel's Theology of Divine Pathos in Response to the 'Unmoved Mover'"



of Traditional Theism”, *Evangelical Revisar de Teología* 25 (2001): 137–53.

[37](#) Terence E. Fretheim, *El Sufrimiento de Dios : Un Viejo Testamento Perspectiva* (Filadelfia: Fortress, 1984), 5.

[38](#) *Ibíd.*, 11.

[39](#) Terence E. Fretheim, “El arrepentimiento de Dios: una clave para evaluar el discurso sobre Dios en el Antiguo Testamento”, *Horizons en Bíblico Teología* 10 (1988): 52–53.

[40](#) *Ibíd.*, 53.

[41](#) Fretheim, *El Sufrimiento de Dios* , 11.

[42](#) chelines, *Dios y Humano Angustia* , 253–54, cursiva mía. Nótese el supuesto antropocéntrico.

[43](#) H. Maldwyn Hughes, *¿Qué? Es el ¿ Expiación ? Una Estudiar en el Pasión de Dios en Cristo* (Londres: James Clarke, 1924), 92–94.

[44](#) Ngien, “El Dios que sufre”, 40, cursiva mía.

[45](#) Placher, “La vulnerabilidad de Dios”, 192, cursiva mía. ¿Por qué el amor impasible *le parece* a Placher “menor en lugar de mayor”? Una vez más, esto se debe a la aplicación de un criterio antropocéntrico, a pesar del reconocimiento de Placher de que el amor divino y el humano son diferentes en ciertos aspectos. En otras palabras, su evaluación de lo que es apropiado para el amor divino se basa en su propia experiencia del amor humano.

[46](#) Wolterstorff, *Lamento para a Hijo* , 90 años.

[47](#) Clark, “Hold Not Thy Peace at My Tears”, 167–68, cursiva mía. Nuevamente, nótese el criterio interpretativo antropocéntrico. Nótese además la suposición de que la impasibilidad es necesariamente incompatible con el amor y la relación significativos.

[48](#) Surin, “La impasibilidad de Dios”, pp. 113–14, cursiva mía.

[49](#) Fiddes, *El Creativo Sufrimiento de Dios* , 17, cursiva mía. Fiddes aporta otro ejemplo del criterio interpretativo antropocéntrico.

[50](#) Blanco, *Perdón y Sufrimiento* , 83–84.

[51](#) Karl Rahner, *El Mi intención aquí no es proporcionar una exposición completa del programa teológico de Moltmann, sino sólo echar una mirada enfocada a un elemento clave de su teología . cruz*

[52](#) Moltmann, *El Trinidad y el Reino* , 32. De hecho, para Moltmann, no puede haber Trinidad sin el Hijo crucificado. “La cruz está en el centro de la Trinidad... Antes de que el mundo fuese, el sacrificio ya estaba en Dios”. *Ibíd.*, 83. Como Gilles Emery resume esta característica del pensamiento pasibilista: “... la teología 'clásica' ha insistido en la unidad de la persona de Cristo y la dualidad de sus naturalezas: la pasión y el sufrimiento de Cristo son experimentados por la *persona* del Hijo en virtud de su naturaleza *humana*. *naturaleza* . Sin embargo, muchos autores creen que esta interpretación es insuficiente y proponen, en cambio, comprender el sufrimiento de Cristo como un "acontecimiento trinitario". Gilles Emery, "La inmutabilidad del Dios del amor y el problema del lenguaje relativo al 'sufrimiento de Dios'", en *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento* , ed. James F. Keating y Thomas Joseph White (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 39–40, cursiva suya.

[53](#) Moltmann, *El Crucificado Dios* , 246–47.

[54](#) Aquí vemos un atisbo del panteísmo de Moltmann y la negación de la autosuficiencia de Dios. *Ibíd.*, 277, y Moltmann, *The Trinidad y el Kingdom* , 109–10. Vande Brake resume la afirmación de Moltmann: “Dios no es libre de no crear. Dios no tenía otra opción que crear el mundo para poder realizarse en él”. Vande Brake, “Divine Passibility”, 189.

[55](#) Moltmann, *El Trinidad y el Kingdom* , 160–61, énfasis suyo. Para discusiones más completas de la teología trinitaria de la cruz de Moltmann, véase *ibíd.*, 75–83, 158–62; Moltmann, *The Crucificado Dios* , 235–49.

[56](#) Moltmann, *El Crucificado Dios* , 228.

[57](#) Moltmann afirma: “La doctrina de las dos naturalezas debe entender el acontecimiento de la cruz estáticamente como una relación recíproca entre dos naturalezas cualitativamente diferentes, la naturaleza divina que es incapaz de sufrir y la naturaleza humana que es capaz de sufrir”. *Ibíd.*, 245.

[58](#) *Ibíd.*

[59](#) Gary D. Badcock, *Luz de Verdad y Fuego de Amor : A Teología de el Santo Espíritu* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 219–20.

[60](#) Moltmann, *El Trinidad y el Reino* , 81. Vale la pena recordar que, aunque Moltmann (junto con otros pasibilistas contemporáneos) ha sido acusado en ocasiones de patripasianismo (una herejía modalista), él (junto con la mayoría de sus contemporáneos) tiene razón al negar que su pasibilismo sea equivalente al patripasianismo. Recordemos la discusión de los factores definitorios en el capítulo 1, en el que se distinguieron adecuadamente el patripasianismo y la pasibilidad. Por su parte, Moltmann ofrece la siguiente explicación: “No podemos decir aquí, por tanto, en términos patripasianos que el Padre también sufrió y murió. El sufrimiento y la muerte del Hijo, abandonado por el Padre, es un tipo diferente de sufrimiento del sufrimiento del Padre en la muerte del Hijo... El Hijo sufre muriendo, el Padre sufre la muerte del Hijo. El dolor del Padre aquí es tan importante como la muerte del Hijo. La falta de paternidad del Hijo se corresponde con la falta de hijo del Padre, y si Dios se ha constituido Padre de Jesucristo, entonces también sufre la muerte de su Paternidad en la muerte del Hijo”. Moltmann, *La Crucificado Dios* , 243.

[61](#) Lee, *Dios Sufre para Nosotros* , 59, cursiva suya. Véase también el comentario de Lee de que “la pasibilidad divina no fue consecuencia de la encarnación, sino que la encarnación fue consecuencia de la pasibilidad divina”. *Ibíd.*, 56.

[62](#) Para una expresión más de este sentimiento, considere la afirmación de Bruce McCormack de su comprensión de la opinión de Karl Barth de que “la modalidad de receptividad vis-à-vis el hombre Jesús no es meramente una relación económica; es más bien lo que constituye el segundo 'modo de ser' de Dios ya en la eternidad pasada. La segunda 'persona' de la Trinidad no es un Logos *asarkos* considerado en abstracción de la 'naturaleza' humana que debe asumirse. La segunda 'persona' de la Trinidad es el Dios-hombre. Así que incluso en el acto de *unión hipostática* , el 'sujeto' que realiza esa acción es el Dios-hombre, Jesucristo en su unidad divina-humana. Lo que sucede en el tiempo en la encarnación histórica es simplemente la actualización en la historia de lo que Dios ha determinado para sí mismo desde la eternidad y que, por lo tanto, ya es real en él”. Bruce L. McCormack, “Divine Impasibility or Simple Divine Constancy? Implicaciones de la cristología posterior de Karl Barth para los debates sobre la impassibilidad”, en Keating y White, *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento* , 178, cursiva suya.

[63](#) Moltmann, *El Trinidad y el Reino* , 80–82.

[64](#) Paul L. Gavrilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios : El Dialéctica de Patrístico* Gavrilyuk continúa el desarrollo de este *pensamiento* : “Si Dios pudiera sufrir como lo hacen los humanos sin asumir la humanidad, la encarnación sería innecesaria”.

[65](#) David Cook, “Iglesia débil, Dios débil: la acusación de antropomorfismo”, en Cameron, *The Fuerza y Debilidad de Dios* , 88.

[66](#) Por supuesto, muchos de estos mismos pasibilistas argumentan en otros lugares que la Biblia respalda su punto de vista. Sin embargo, lo que esto parece sugerir es que la cuestión de la teodicea ocupó un lugar destacado en el despertar de las tendencias pasibilistas, para lo cual se buscó entonces confirmación en las Escrituras.

[67](#) La crítica de Emery a Moltmann en este punto es lúcida: “Este sistema está motivado principalmente por la teodicea”. Añade que, si bien la visión de Moltmann está lastrada por algunos problemas teológicos muy significativos, “los problemas aquí surgen de los recursos filosóficos a los que recurre Moltmann (por ejemplo, el pensamiento dialéctico, las tensiones en Dios, la historicización de Dios, una oposición entre el ser y la libertad)”. El resultado de lo cual es que “Moltmann intenta proporcionar una explicación del

sufrimiento, pero lo hace divinizando el sufrimiento y haciéndolo eterno, como un evento que es constitutivo de las personas divinas”. Emery, “La inmutabilidad del Dios del amor”, 43–44.

[68](#) Fretheim, “El arrepentimiento de Dios”, 52–53.

[69](#) Brevard Childs señala con gran precisión esta crítica cuando sugiere, en un lugar, que las predilecciones metafóricas de Fretheim parecen haber sido influenciadas más por la teología del proceso que por el Antiguo Testamento. Childs está respondiendo a la descripción que hace Fretheim de la relación entre Dios y el mundo según una imagen “organísmica”. Fretheim explica lo que implica esa imagen: “El mundo no sólo depende de Dios; Dios también depende del mundo. El mundo no sólo se ve afectado por Dios; Dios se ve afectado por el mundo tanto de manera positiva como negativa. Dios es soberano sobre el mundo, pero no de manera incondicional, ya que se ha dado a las criaturas un poder y una libertad considerables... Dios sabe todo lo que hay que saber sobre el mundo, pero hay un futuro que aún no existe para ser conocido ni siquiera por Dios”. Fretheim, *The Sufrimiento de Dios*, 35. Childs responde: “Mi respuesta inicial es descartar este párrafo como una intrusión flagrante de la teología del proceso estadounidense moderna. Sin embargo, una reacción más moderada es señalar que esta descripción no es la forma en que Israel a lo largo de toda su historia entendió a Dios o interpretó las imágenes bíblicas”. Brevard S. Childs, *Biblical Teología de el Viejo y Nuevo Testamentos* (Minneapolis: Fortress, 1992), 357.

[70](#) Terence E. Fretheim, “Dios sufriente y Dios soberano en el éxodo: una colisión de imágenes”, *Horizons en Bíblico Teología* 11 (1989): 45. Cabe señalar aquí que la apelación de Fretheim a los “factores contextuales” no es una apelación al contexto de la Escritura, sino al contexto de las necesidades percibidas (¿preferencias?) de la cultura contemporánea. De manera similar, véase el comentario de Kelly James Clark: “En el contexto de lo que puede verse como una lucha divina inmanente contra la opresión y la injusticia, las metáforas de una deidad monárquica, trascendente e impasible pueden resultar insuficientes”. Clark, “No guardes silencio ante mi Lágrimas”, 185.

[71](#) Michael S. Horton, “¿Helenístico o hebreo? Teísmo abierto y método teológico reformado”, en *Beyond el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo*, ed. John Piper, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth (Wheaton, IL: Crossway, 2003), 221–22.

[72](#) Clark, “No calles ante mis lágrimas”, 168.

[73](#) Placher es el único de los citados anteriormente que reconoce explícitamente esto en el contexto en el que fue citado. Placher, “La vulnerabilidad de Dios”, 192. Sin embargo, el resto de nuestros representantes estarían de acuerdo en principio, y lo admiten en otros contextos.

[74](#) En palabras de David Hart, “Si la identidad de la Trinidad inmanente con lo económico se toma para significar que la historia es el teatro dentro del cual Dios . . . se encuentra o se determina a sí mismo como Dios, no puede haber manera de evitar convincentemente la conclusión . . . de que Dios depende de la creación para ser Dios y que la creación existe por necesidad . . . de modo que Dios es privado de su verdadera transcendencia y la creación de su verdadera gratuidad”. David Bentley Hart, *The Belleza de el Infinito : El Estética de cristiano Verdad* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 157.

[78](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 172–73.

[76](#) Como se demostró en el capítulo 3, los representantes patrísticos que consideramos emplearon un término negativo como impasibilidad para equilibrar la emoción divina en vista de la transcendencia de Dios, no para sugerir el contenido ontológico positivo de alguien que es estático e inerte. Sin embargo, sus contrapartes modernas parecen haber entendido que esos términos expresaban precisamente esa afirmación ontológica positiva.

[77](#) Recordemos, del capítulo 2, que la acusación de helenización es una manera de decir que las presuposiciones metafísicas griegas acerca de la naturaleza de Dios fueron introducidas en la lectura de las Escrituras por parte de la iglesia primitiva, con el resultado de que la representación bíblica de Dios fue subyugada a esas presuposiciones ajenas.

[78](#) Paul Helm ha dicho acertadamente: “Por mucho que uno quiera, no puede evitar la metafísica refugiándose en la pasibilidad divina, aunque sospeche que hay un fuerte sesgo antimetafísico en funcionamiento entre quienes la favorecen”. Paul Helm, “La imposibilidad de la pasibilidad divina”, en Cameron, *The Fuerza y Debilidad de Dios : Impasibilidad y Ortodoxia* , 136. En otras palabras, así como no existe una exégesis sin presuposiciones, tampoco existe una teología hecha sin suposiciones e implicaciones metafísicas. De hecho, un “sesgo antimetafísico” en sí mismo refleja una presuposición metafísica.

[79](#) Richard A. Muller, “Encarnación, inmutabilidad y el caso del teísmo clásico”, *Westminster Teológico Revista* 45 (1983): 23.

[80](#) Como señala David Bentley Hart, “A medida que las gramáticas especulativas y las modas intelectuales han cambiado, han tomado forma versiones de teología en las que la enseñanza de la impassibilidad divina no goza de acogida; de hecho, ahora hay abundantes teologías alternativas que insisten no solo en una capacidad de sufrimiento en la naturaleza divina, sino en una necesidad de éste. Algunas... como las diversas formas de teología de proceso, se alejan mucho más allá de los límites identificables de la historia cristiana en su búsqueda de la completitud metafísica”. David Bentley Hart, “No Shadow of Turning: On Divine Impassibility”, *Pro Ecclesia* 11 (2002): 188. En vista del proceso metafísico, Charles Hartshorne pudo decir: “Dios no es el ser cuya vida es pura alegría y belleza, sino el sufriente cósmico, que soporta infinitamente más mal del que podemos imaginar”. Charles Hartshorne , *El hombre Visión de Dios* (Nueva York: Harper & Row, 1941), 331. Para una exposición más completa del argumento del proceso para el sufrimiento divino, véase Fiddes, *The Creativo Sufrimiento de Dios* , 40–44. Para una exposición y crítica aún más detallada de la perspectiva del proceso de la doctrina relacionada de la inmutabilidad divina, véase Bruce A. Ware, “An Exposition and Critique of the Process Doctrines of Divine Mutability and Immutability”, *Westminster Teológico Revista* 47 (1985): 175–96.

[81](#) Por supuesto, en el caso de Moltmann, la influencia proviene más del idealismo de Hegel que de la explicación del proceso de Whitehead.

[82](#) Clark H. Pinnock, *Más Emocionado Mudanza : A Teología de Gallinero Openness* (Grand Rapids: Baker, 2001), 140-50. Por supuesto, el propio Pinnock opina que él y otros teístas abiertos han hecho un mejor trabajo para evitar el compromiso no bíblico con la filosofía de proceso de lo que el teísmo clásico ha hecho con el helenismo. Comenta: “Nosotros [el teísmo clásico y el teísmo abierto] estamos en deuda con los filósofos, en su caso antiguos y en mi caso modernos, pero uno debe medir aún el grado de deuda y la pertinencia de lo que se está tomando prestado. Francamente, creo que los teístas convencionales están más influenciados por Platón, que era pagano, que yo por Whitehead, que era cristiano”. Ibid., 143. Por supuesto, para hacer esta afirmación, Pinnock realmente tiene que ampliar la definición de “cristiano” para incluir a Whitehead. En otra demostración de la influencia extrabíblica en la doctrina de Dios de Pinnock, note su evidente afinidad por la corporeidad divina. Ibid., 33–35.

[83](#) Helm, “La imposibilidad de la pasibilidad divina”, 136.

[84](#) El comentario de Bruce Ware sobre el tratamiento que hace la teología moderna de la inmutabilidad divina es pertinente en este caso: “La teología moderna [...] ha caído [...] en la trampa de tomar algún aspecto de la revelación divina como primario y dominante sobre todo lo demás que Dios ha revelado de sí mismo”. Bruce A. Ware, “An Evangelical Reexamination of the Doctrine of the Immutability of God” (tesis doctoral, Fuller Theological Seminary, 1984), 387. Esta tendencia se vio anteriormente, por ejemplo, en la abstracción que hace Moltmann de la crucifixión a partir de la narrativa de la historia redentora y en el argumento unilateral del pasibilista a partir del amor divino.

## **Pensamiento impassibilista contemporáneo y reflexión evangélica sobre la impassibilidad divina**

### **La nueva minoría: defensores contemporáneos de la impassibilidad divina**

Aunque el pasibilismo ha estado en ascenso en la teología moderna, el impassibilismo no ha desaparecido. De hecho, en las últimas dos décadas, aunque todavía es una posición minoritaria dentro de la academia, el impassibilismo parece haber comenzado un pequeño resurgimiento. Durante este tiempo, varias figuras prominentes han producido notables defensas académicas de la impassibilidad divina. Para nuestros propósitos, podemos mencionar dos de esas figuras fundamentales: Richard Creel y Thomas Weinandy. <sup>1</sup>

#### **Richard Creel**

En 1986, Richard Creel publicó *Divine Impasibilidad : Una Ensayo en Filosófico Teología* con Cambridge University Press. Ha llegado a ser reconocido por pasibilistas e impassibilistas por igual como una de las monografías más importantes en defensa de la impassibilidad divina en el siglo XX. La frecuencia con la que el argumento de Creel aparece en la literatura posterior es un testimonio suficiente de su reputación. Como indica el título, el libro es una obra de teología filosófica y, por lo tanto, no presta mucha atención a la argumentación escritural.

El argumento central de Creel en *Divine La impassibilidad* procede de la siguiente manera. En primer lugar, examina una variedad de formas en las que se ha entendido la impassibilidad. A lo largo de este breve estudio, aduce ocho posibles interpretaciones matizadas de la impassibilidad divina. <sup>2</sup> Creel luego abstrae una definición central de estos ocho sentidos: “Lo que es impassible es aquello que no puede ser afectado por una fuerza externa. Por lo tanto, la impassibilidad es impermeabilidad a la influencia causal de factores externos”. <sup>3</sup> Inmediatamente después, señala que la impassibilidad podría aplicarse potencialmente a un ser incorpóreo en cualquiera de los siguientes cuatro aspectos: naturaleza, voluntad, conocimiento y sentimientos. <sup>4</sup> A lo largo del resto del libro, Creel sostiene que Dios es impassible en naturaleza, voluntad y sentimientos, pero en parte pasible y en parte impassible con respecto al conocimiento.

En este punto, debo insertar una breve observación sobre la definición básica de impassibilidad divina empleada por Creel, ya que creo que comete un error clave que obstaculiza su argumento en general. Como acabamos de señalar, Creel toma la siguiente definición como el sentido básico de la impassibilidad divina: “La impassibilidad es la impassibilidad a la influencia causal de factores externos”. En un ensayo más reciente, Creel lo ha expresado aún más firmemente: “La impassibilidad significa que es lógicamente imposible que Dios sea afectado por algo”. <sup>5</sup> Por mi parte, sin embargo, no estoy de acuerdo con que

la impasibilidad deba ser concebida como –o que se entendiera clásicamente como– la imposibilidad lógica de ser “afectado por algo”. Tal como lo veo, la tradición está mejor representada por la visión de que Dios es invulnerable a la fluctuación emocional que sería precipitada involuntariamente por los miembros de su creación. En este sentido, Dios es impasible, siempre que su compromiso emocional con la creación sea voluntario y proceda de su iniciativa.

Curiosamente, parecería que Creel piensa que una afirmación como la mía me convierte en pasibilista. [6](#) Mi respuesta es simplemente que esto no es así si derivamos nuestra definición de impasibilidad de la tradición clásica dominante de la impasibilidad. Hasta donde puedo decir, lo que lleva a Creel a formular su definición central de la manera en que lo hace es su enfoque de seleccionar los matices históricos de la doctrina. En particular, no clasifica sus contribuciones terminológicas según la cronología o la autoidentificación teológica. En otras palabras, su definición central se inclina a favor de incluir el elemento de “imposibilidad lógica” precisamente porque permite que su definición de impasibilidad esté coloreada no solo por las afirmaciones impasibilistas clásicas de la doctrina, sino también por las afirmaciones pasibilistas de lo que supuestamente significaba la impasibilidad. Esto refleja la intención de Creel de que sus principales interlocutores en este libro sean pasibilistas modernos, y pensadores de proceso en particular. Probablemente sea digno de mención, entonces, señalar que Charles Hartshorne recibe, con mucho, el mayor espacio en el estudio de definiciones de Creel.

A estas alturas, sin embargo, debería estar bastante claro que los pasibilistas actuaban con un malentendido de lo que creían los impasibilistas clásicamente. De modo que el enfoque de Creel para definir el término en realidad le impide entender con precisión lo que pretendían los impasibilistas clásicos. Por muy perspicaz que sea el libro de Creel en muchos aspectos, este error de definición inicial resulta ser al menos un obstáculo leve a lo largo de todo el libro. En primer lugar, en lugar de guiarnos hacia la claridad terminológica, contribuye a la continuación de la confusión terminológica. En segundo lugar, crea un escenario en el que Creel tiene que defender más de lo necesario en su exposición de la impasibilidad divina.

Retomando nuestro estudio del cuádruple desarrollo de la posición de Creel sobre la impasibilidad divina, podemos empezar observando que Creel considera que la creencia en la impasibilidad de la naturaleza divina está bastante extendida, incluso entre los pasibilistas, y por lo tanto es inobjetable. [7](#) Con respecto a la voluntad de Dios, Creel sostiene que Dios es impasible porque conoce eternamente todas las posibilidades, y por lo tanto su voluntad está eternamente determinada independientemente de qué posibilidades se conviertan en realidades. [8](#) Argumenta además que la implementación de la voluntad de Dios en el tiempo es una “prespuesta” en oposición a una “respuesta”. Creel afirma:

Deberíamos pensar en Dios como alguien que eternamente quiere un conjunto de posibilidades mutuamente excluyentes, algunas de las cuales se concretan en la acción humana. Por lo tanto, no deberíamos pensar en Dios como alguien que ahora implementa esta decisión y ahora aquella otra.



Deberíamos concebirlo como alguien que eternamente quiere y hace todo lo que siempre quiere y hace. [9](#)

En cuanto al conocimiento divino, Creel sostiene que Dios es pasible en ciertos aspectos e impasible en otros. Puesto que Dios tiene eternamente un conocimiento exhaustivo de todas las “posibilidades abstractas”, su conocimiento de esas posibilidades abstractas es impasible. [10](#) Sin embargo, Creel admite que el conocimiento de Dios de las “posibilidades concretas, es decir, de las posibilidades de los existentes”, es pasible. [11](#) En otras palabras, aunque Dios conoce eternamente todas las posibilidades, el conocimiento que Dios tiene del mundo cambia a medida que algunas de las posibilidades abstractas pasan a primer plano y se convierten en posibilidades concretas en este o aquel escenario, mientras que otras posibilidades abstractas no lo hacen. [12](#)

Más allá de esa distinción, Creel señala que el conocimiento que Dios tiene de la actualidad también puede subdividirse en un componente pasible y otro impasible. Dios siempre conoce el pasado a la perfección, y en este sentido su conocimiento del pasado es impasible. Y, sin embargo,

El contenido del pasado cambia, es decir, el pasado adquiere contenido a medida que cambia el presente, ya que todo cambio en el presente (lo que es actual) significa que algo que era el caso ya no es el caso. En consecuencia, el conocimiento que Dios tiene del pasado debe cambiar a medida que las cosas pasan de ser el caso a no serlo más, y, por lo tanto, el conocimiento que Dios tiene del pasado debe ser pasible, es decir, sujeto a cambio por lo que ocurre en el presente. [13](#)

De modo similar, el conocimiento que Dios tiene del presente es perfecto y, por lo tanto, impasible en un sentido, pero también pasible en el sentido de que el presente cambia constantemente, lo que lleva a un cambio en el conocimiento que Dios tiene del presente. [14](#) Finalmente, el conocimiento que Dios tiene del futuro es pasible, porque sólo tiene un conocimiento exhaustivo de todas las posibilidades abstractas. El conocimiento que Dios tiene de qué posibilidades se convierten en realidades depende de que sean actualizadas por sus criaturas libertariamente libres. [15](#)

Por último, con respecto a los sentimientos, Creel vuelve a argumentar que Dios es nuevamente impasible. Al resumir su propio y extenso argumento aquí, Creel se refiere a tres razones principales para afirmar la impasibilidad emocional de Dios. La primera es que Dios es eternamente feliz y, por lo tanto, sus emociones no dependen de ningún otro individuo. [16](#) En segundo lugar, el propósito principal de Dios en la creación fue hacer criaturas libres, que en su libertad pueden “elegir a favor o en contra de su reino”. [17](#) En otras palabras, su propósito de creación, estrictamente hablando, no fue que “lo amemos”, sino solo proporcionar esta libre elección. [18](#) Pero como su voluntad era solo proporcionar esta elección significativa a sus criaturas morales, “no se entristece por aquellos que eligen en contra de su reino”. [19](#) En tercer y último lugar, Creel argumenta que el bien mayor que “obtendrá en su reino” justifica el sufrimiento inocente que es una condición previa para el bien que se experimentará en el

reino. [20](#)

Pasando a una breve evaluación, podemos concluir este análisis sumario de la contribución de Creel con un sentido de apreciación por el riguroso pensamiento filosófico que aquí se exhibe, incluso si no podemos respaldar la totalidad de la propuesta de Creel. Ciertamente, se presenta un escenario interesante cuando un libertario que niega tanto el conocimiento de Dios sobre las futuras acciones libres de las criaturas morales como la doctrina de la creación *ex nihilo*. Sin embargo, *nihilo* defiende una versión más extrema de la impassibilidad divina que la requerida bíblicamente o que la justificada históricamente. Desde mi propia perspectiva, entonces, las fortalezas del argumento de Creel de hecho residen principalmente en su rigor filosófico, mientras que las debilidades derivan de la falta de apego a los controles bíblicos. Es en este último aspecto que encuentro que la defensa de Creel de la impassibilidad emocional es unilateral en una dirección impassibilista más extrema y, por lo tanto, inadecuada. Curiosamente, cuando Creel abandona las doctrinas de la presciencia divina exhaustiva y la creación *ex nihilo*, también está renunciando a dos componentes importantes de un modelo de impassibilidad divina concebido más bíblicamente, y en el caso de la creación *ex nihilo*, está renunciando al punto de partida crítico de la doctrina.

Aunque su argumento filosófico a favor de la impassibilidad emocional frente a los argumentos filosóficos a favor de la pasibilidad emocional es encomiable y correcto en muchos puntos, son las Escrituras las que nos llevan a la conclusión de que Dios es *invulnerable* a las vicisitudes emocionales precipitadas *involuntariamente* y sumamente apasionado por la práctica de la obediencia o la rebelión de sus criaturas, así como por su experiencia de alegría o aflicción. Según Creel, la eterna bienaventuranza de Dios bloquea su experiencia de pasión receptiva a su creación. [21](#) A partir del próximo capítulo, argumentaré que, según las Escrituras, no es así.

### **Thomas Weinandy**

En 2000, el erudito católico romano Thomas Weinandy publicó su monografía ampliamente reconocida *Does Dios ¿Sufrir?*, de la University of Notre Dame Press. [22](#) En su exposición, Weinandy busca dar peso bíblico y teológico a la doctrina de la impassibilidad divina haciendo fuertes apelaciones a la distinción entre Creador y criatura y a la vida trinitaria, y sostiene que los argumentos a favor de un Dios pasible no cumplen con ninguno de estos dos puntos de vista. Frente a la deidad pasible de la teología contemporánea, Weinandy articula una visión de Dios que es a la vez impassible y apasionado.

Después de abrir el libro con un esbozo de la lógica pasibilista y un rápido recorrido por su método teológico, Weinandy examina material bíblico relevante del Antiguo y Nuevo Testamento en los capítulos 3 y 4. A partir de su tratamiento del Antiguo Testamento en particular, Weinandy concluye que la noción bíblica de la trascendencia de Dios es exactamente lo que fundamenta su inmanencia dentro de la creación. Weinandy observa:

Si bien Dios, en su completa alteridad, es ontológicamente distinto del orden creado, y por lo tanto

de todos los demás seres, sin embargo es capaz de traer a la existencia, estar presente y actuar dentro del orden creado como alguien que es ontológicamente distinto del orden creado, y es capaz de hacerlo sólo porque es ontológicamente distinto. [23](#)

En el capítulo 5, Weinandy ofrece un análisis bastante detallado de los Padres clave de los siglos II y III. Su conclusión general con respecto a estos Padres es que, en general, “no cayeron en todos los pozos en los que se alega que cayeron, ni tampoco abandonaron, en general, inocentemente, pero sin embargo erróneamente, al Dios de Israel por el Dios de los griegos”. [24](#) Se preservaron de ese destino en gran medida gracias a la afirmación de la distinción entre Creador y criatura. [25](#) Lo que falta principalmente en los Padres, según Weinandy, es una base filosófica más detallada para la visión de un Dios impasible pero apasionado.

En el capítulo 6, entonces, el capítulo más central para su argumento, Weinandy dirige su atención a un intento de proporcionar tal fundamento filosófico. En su opinión, el pensamiento trinitario adecuado es un componente clave para lograr la resolución correcta. El engranaje principal de este argumento trinitario (siguiendo a Agustín y a Tomás de Aquino) es ver a las personas de la Trinidad como “relaciones subsistentes”. Es decir, las personas se constituyen en sus relaciones entre sí. Junto con sostener la visión filosófica de Dios como *actus purus*, Weinandy entiende que las personas trinitarias están plenamente en acto. Nuevamente, “son inmutables no porque sean estáticas o inertes en sus relaciones”. Más bien, porque “son relaciones subsistentes plenamente en acto... no tienen ningún potencial relacional que necesitaría ser actualizado para hacerlas más relacionales”. [26](#) De manera similar, “son impasibles no porque carezcan de pasión”. Más bien, como “relaciones subsistentes plenamente en acto, las personas de la Trinidad son completa y absolutamente apasionadas en su entrega mutua”. [27](#) En lo que respecta a la creación, entonces, Weinandy sostiene que esta visión establece a Dios como ontológicamente independiente de la creación porque Dios ya está auto-realizado en la comunión intra-trinitaria. Esto, a su vez, preserva la distinción Creador/criatura y constituye la creación como un acto libre, y no necesario, de Dios.

En el capítulo siguiente, Weinandy trabaja tres puntos fundamentales: “1) El pecado es la causa del mal y, por lo tanto, del sufrimiento humano. 2) El pecado y el sufrimiento humano no causan el sufrimiento de Dios. 3) La relación entre el pecado como causa del sufrimiento humano y el amor de Dios”. [28](#) Weinandy sostiene que Dios no sufre en el sentido de sufrir “cambios pasibles de estado” porque es el Creador y el pecado no es constitutivo de la creación. Esto evita ubicar el mal “en la constitución ontológica de las cosas”, en oposición a la teodicea panenteísta afirmada por muchos pasibilistas. [29](#) Además, Dios no sufre debido a la constitución trinitaria mencionada anteriormente. El ser en acto de las personas trinitarias nunca puede ser privado de la perfección, lo que daría paso al sufrimiento. [30](#) Sin embargo, esto no implica ausencia de amor. Más bien, debido a que Dios es autosuficiente y está libre de sufrimiento, su entrega de amor es absolutamente gratuita y sin tener en cuenta lo que pueda acumularse a cambio. [31](#) Según Weinandy, el amor de Dios siempre se realiza plenamente.

Además, esta visión de Dios es más convincente a juicio de Weinandy, pues si bien no identifica a Dios como un “co-sufriente”, Dios es en realidad capaz de hacer algo decisivamente acerca del mal en el mundo, una vez más a diferencia de una deidad panenteísta. [32](#)

El trabajo de Weinandy en el capítulo 8 se centra en examinar la encarnación y el sufrimiento de Jesús como hombre. Aquí señala que la obsesión de la teología contemporánea con el sufrimiento en la naturaleza divina ha oscurecido el “verdadero significado cristológico y soteriológico del sufrimiento de Jesús”. [33](#) Después de un extenso análisis de la comunicación de los modismos, Weinandy concluye argumentando que el Hijo experimentó el sufrimiento y la muerte sólo como ser humano. Defender la existencia de un Dios sufriente, según Weinandy, en realidad excluiría a Dios del sufrimiento humano, que es el verdadero problema que hay que abordar. [34](#)

En el capítulo noveno, Weinandy considera el cumplimiento redentor de la obra de Cristo, en el que es significativo que el sufrimiento y la muerte de Cristo fueron sufrimiento y muerte humanos. La resurrección es la reivindicación y expresión del amor del Padre por el Hijo, y el beneplácito de Dios al resucitar al Hijo es también la respuesta al sufrimiento humano. Todo esto anticipa Pentecostés y el derramamiento del Espíritu Santo, que inaugura la nueva creación y da poder a la obediencia sobre la base de la muerte de Cristo, mostrando así que la salvación es un cumplimiento plenamente trinitario.

Finalmente, el capítulo 10 cierra el libro reconsiderando el sufrimiento humano (particularmente el de la iglesia) a la luz de la obra de Cristo. Aquí Weinandy considera la realidad eclesial del cuerpo de Cristo y nuestra unión individual con él. Sostiene que en nuestros sufrimientos como creyentes, podemos consolarnos con el hecho de que estamos unidos a Cristo resucitado. [35](#) Es interesante que Weinandy sugiera (siguiendo la lógica del Vaticano II) que toda la humanidad está unida en algún sentido a Cristo resucitado sobre la base de la iglesia como el “sacramento universal”. [36](#) Trata de eludir esta duda argumentando que los no cristianos deben convertirse en cristianos para experimentar plenamente los beneficios de Cristo. Finalmente, señala que, siguiendo Colosenses 1:24, no es tanto que Cristo comparta los sufrimientos actuales de los creyentes, sino que los cristianos, en el presente, comparten los sufrimientos de Cristo.

A modo de respuesta, deseo reiterar la importancia de la defensa contemporánea que hace Weinandy de la impassibilidad divina. Su exposición de los Padres es muy útil en su articulación tanto de lo que afirmaron como de lo que se necesita para construir sobre sus ideas. Retomando su idea central, la yuxtaposición que hace Weinandy de la impassibilidad y la pasión divina es esencial y correcta. Weinandy desarrolla enérgicamente este nexo como un producto necesario de la distinción entre Creador/criatura, que fundamenta un equilibrio adecuado entre trascendencia/inmanencia y evita todos los problemas del panenteísmo. Conectado con el punto precedente, la visión de Weinandy del cumplimiento relacional intratrinitario eterno protege aún más la noción de la autosuficiencia de Dios, con el resultado de que el acto de creación de Dios y su participación en la creación se consideran correctamente como voluntarios y no

necesarios. Finalmente, el tratamiento que hace Weinandy de la comunicación de idiomas en la encarnación de Cristo y la “verdadera... “El significado soteriológico del sufrimiento de Jesús” es muy incisivo.

No obstante, un libro tan útil como el de Weinandy sigue teniendo algunas debilidades. En primer lugar, su declaración sobre el método en el capítulo 2 no es tan extensa como podría ser. Pero lo que es más importante, la propia aceptación de la impassibilidad divina por parte de Weinandy va demasiado lejos. Por ejemplo, rechaza, como argumento de pasibilismo, que Dios pueda ser “capaz de cambiar libremente su estado emocional interior en respuesta a la cambiante condición humana y el orden mundial y en interacción con ellos”. Luego niega (y rechaza por pasibilismo) incluso la posibilidad de que Dios pueda tener algo “análogo a los sentimientos humanos”. Concluye: “Es esta noción de pasibilidad —que Dios experimenta cambios emocionales internos de estado... ya sea libremente desde dentro o al ser influido desde fuera— la que se negará en este estudio”. <sup>37</sup>

En este punto, yo hubiera esperado que la fuerte afinidad de Weinandy con la distinción entre Creador y criatura lo hubiera protegido de rechazar incluso el cambio *voluntario* de disposición emocional de Dios, pues es el sabio equilibrio de la distinción entre Creador y criatura lo que ayuda a preservar la analogía de los predicados emocionales aplicados a Dios y a los hombres. Sin embargo, al optar por excluir incluso esa participación emocional voluntaria por parte de Dios, Weinandy se aparta de una posición analógica que de otro modo sería fuerte. En general, entonces, me parece que lo que encontramos en Weinandy es un modelo reflexivo de dos puntas que lamentablemente se ve obstaculizado por esta negación de que Dios pudiera siquiera experimentar cambios voluntarios de disposición emocional desde dentro. <sup>38</sup> El efecto de esto, creo, es que Weinandy, como Creel, se ha obligado a defender una versión más contundente de la impassibilidad de la que exige la Biblia.

### **Los estratos de la reflexión evangélica sobre la impassibilidad divina**

¿Qué pasa con los evangélicos? ¿Cuál es su postura con respecto a este debate? Aunque las monografías escritas por evangélicos sobre el tema de la impassibilidad divina son escasas, la opinión evangélica sobre el tema ha demostrado ser bastante diversa. <sup>39</sup> En lo que sigue, sugeriré que la mayoría de las principales voces evangélicas sobre la doctrina de la impassibilidad divina pueden clasificarse en una de tres categorías: afirmación, rechazo o modificación. A medida que avancemos en estas categorías, clasificaré a algunos representantes seleccionados según su propia autocomprensión, lo mejor que pueda discernirse. Sin embargo, debido a la confusión terminológica que hemos señalado repetidamente, puede ser que en el caso de algunos de estos individuos, su clasificación técnicamente correcta esté en desacuerdo con su autocomprensión. Cuando sea ese el caso, lo anotaré e intentaré hacer algunas observaciones resumidas relacionadas con esta posibilidad en la conclusión de este estudio del pensamiento evangélico sobre la impassibilidad divina.

### **Afirmaciones evangélicas de la impassibilidad divina**



Por supuesto, dentro del evangelicalismo hay quienes se consideran defensores de la visión tradicional. Los mejores representantes de esta postura no sostienen una versión caricaturizada de la impassibilidad divina. Todos los mencionados aquí sostienen que Dios tiene emociones pasionales, aunque deben concebirse como emociones *divinas* y no humanas. Es fundamental señalar esto, ya que, como ya hemos mencionado, muchos pasibilistas nos dirían que los impassibilistas creen que Dios no tiene pasiones. Y, sin embargo, aquí tenemos a un grupo de evangélicos que se consideran representantes de la tradición clásica, y ninguno de ellos afirma lo que la mayoría de los pasibilistas contemporáneos dicen que deben afirmar para ser impassibilistas. Como ejemplos de este punto de vista, podemos considerar brevemente las contribuciones de Gerald Bray y Paul Helm. [40](#)

### *Gerald Bray*

Gerald Bray sostiene que la comprensión cristiana primitiva de la impassibilidad divina era simplemente una referencia a la “incapacidad de Dios para sufrir”, lo que Bray llama “impassibilidad en sentido estricto”. [41](#) Tomando a Juan Damasceno como representante, Bray explica además: “El énfasis no estaba en la tranquilidad en un estado de indiferencia, sino en la soberanía de Dios, cuyo ser no podía ser atacado o dañado por ningún poder externo”. [42](#) A partir de esto, Bray nos recuerda que “este atributo... pertenece a la esencia de Dios”. [43](#) En otras palabras, aunque “las *personas* de la Trinidad son de hecho conmovidas por nuestro sufrimiento... *la esencia de Dios* no es tocada por él”. [44](#) Con respecto a la encarnación y expiación de Cristo, Bray coincide con la tradición de que “en la cruz la persona divina del Hijo de Dios sufrió y murió por nosotros en su naturaleza humana”. [45](#)

### *Pablo Helm*

Paul Helm es quizás el más notable defensor evangélico de la impassibilidad divina. [46](#) Él aborda su defensa de la impassibilidad divina de varias maneras. Primero señala que la impassibilidad es un corolario de la inmutabilidad, y que la inmutabilidad misma es un corolario de la eternidad atemporal de Dios. Así, uno podría argumentar de una manera teológicamente inferencial: “(1) Dios es eternamente atemporal. (2) Todo lo que es eternamente atemporal es inmutable. (3) Todo lo que es inmutable es impassible. (4) Por lo tanto, Dios es impassible.” [47](#) Luego, después de un desvío a través de una discusión de la postulación de Richard Creel de cuatro sentidos en los que se puede entender la impassibilidad, Helm vuelve a abordar la cuestión de Dios y los sentimientos.

En esta ocasión, defiende su interpretación de la emoción divina y analiza los problemas que ello implica al aplicar el término *sentimientos* al tipo de ser que es Dios. Como él mismo dice: “De la misma manera que no tiene sentido atribuir sentimientos corporales a Dios, porque Dios no es ese tipo de ser, así también, según afirma la doctrina de la impassibilidad divina, no tiene sentido atribuir afectos emocionales a Dios porque no es ese tipo de ser”. [48](#) La razón por la que es incorrecto aplicar “afectos emocionales a Dios” es que tal punto de vista



“supone que hay ocasiones en las que Dios no es completamente activo”. <sup>49</sup> En otras palabras, las disposiciones emocionales de Dios, a diferencia de sus contrapartes humanas, son siempre “máximamente activas... No hay potencial insatisfecho en Dios, y una disposición no ejercitada es, por supuesto, justamente eso”. <sup>50</sup>

Helm luego argumenta que la Escritura misma prohíbe la comprensión pasibilista de la emoción divina en cuanto nos presenta “dos conjuntos de datos... acerca de Dios; a saber, aquellos datos que lo retratan como teniendo rasgos que son compatibles con su condición humana, y aquellos que son incompatibles con la humanidad”. <sup>51</sup> Como él lo ve, “los datos metafísicos u ontológicos o estrictamente literales deben controlar los datos antropomórficos y antropopáticos, y no *viceversa* ”. <sup>52</sup> [La aplicación de este criterio, entonces, gobierna nuestra comprensión de las predicaciones emocionales de la Escritura sobre Dios. Así, por ejemplo, las emociones que implican ignorancia, como el arrepentimiento, “no pueden atribuirse literalmente a Dios”, porque son incompatibles con la perfección de la omnisciencia de Dios.](#) <sup>53</sup> Helm apela a la acomodación divina como la explicación de por qué la Escritura presenta a Dios de esta manera, incluso si no es literalmente cierto. <sup>54</sup>

Finalmente, para plantear sus conclusiones de forma más positiva, Helm concluye el ensayo con una aplicación de la doctrina de la analogía.

Necesariamente, los seres humanos experimentan emociones o pasiones como afectos... Pero es concebible que lo que los seres humanos necesariamente experimentan como afectos sean, por una cuestión de lógica, capaces de ser experimentados, o poseídos, de maneras no afectivas... Supongamos que llamamos a cualquier estado de ese tipo que tenga Dios una *themotion* (una *themotion* X es lo más cercano posible a la emoción humana correspondiente X, excepto que no puede ser un afecto). Nada de lo que se ha dicho en este artículo es una negación de que Dios tenga todas esas *themotions* que son consistentes con su carácter moral en un grado insuperable. <sup>55</sup>

En un artículo más reciente, Helm intenta desarrollar esta afirmación positiva con más detalle, sin perder la fidelidad a su postura anterior. En este artículo, Helm define los sentimientos de Dios como “sus actitudes ante lo que sabe”. <sup>56</sup> Nuestra comprensión de estas actitudes no debería basarse “fuertemente en los sentimientos humanos”, porque la palabra “pasión” sugiere irracionalidad y la respuesta de alguien que se ha sentido abrumado. <sup>57</sup> Y, sin embargo, para ser más preciso, Helm sostiene que hay un mejor sentido en el que podemos concebir la pasión divina. Razona de la siguiente manera:

En este punto, propongo que tengamos cuidado, porque una persona puede hablar con pleno control de sí misma, pero de una manera apasionada; y el control que ejerce puede ser el resultado directo de su pasión. Hablar de la pasión de un científico por la verdad, o de la de un juez por la justicia, puede ser una manera de hablar de la fuerza de estos compromisos. En algunos casos, la pasión humana distrae y perjudica la razón, mientras que en otros casos intensifica el compromiso de la razón... Si se ha de decir que Dios en sí es apasionado, entonces así es como debe ser con él. Debemos pensar en él como esencialmente apasionado, lleno de sentimiento, completamente comprometido de la manera más lúcida posible... Así que tal vez estaríamos más cerca de la

verdad si pensáramos en Dios no como "que tiene pasiones" o como un "Dios sufriente", sino como alguien completamente *apasionado* en todo lo que hace. [58](#)

### ***Rechazos evangélicos de la impassibilidad divina***

No es sorprendente que los teístas abiertos hayan rechazado firmemente la impassibilidad divina. [59](#) Lo que es mucho más interesante es que varios evangélicos más conservadores también han dejado constancia de su negación de la impassibilidad divina. Aquí podemos examinar las contribuciones de John Stott y John Feinberg como dos representantes clave de esta perspectiva. [60](#)

#### ***Juan Stott***

John Stott comienza su argumento aceptando los términos de la tesis de la helenización, que, según concluye, llevó a los Padres a hablar de Dios en formas “más griegas que hebreas”. [61](#) Su intención era indudablemente noble, afirma Stott, e incluso hay un elemento de verdad en lo que querían proteger.

Querían, sobre todo, salvaguardar la verdad de que Dios es perfecto... y de que Dios es inmutable... Nosotros hoy todavía deberíamos querer mantener estas verdades. Dios no puede ser influenciado contra su voluntad ni desde fuera ni desde dentro. Él nunca es víctima involuntaria ni de acciones que lo afectan desde fuera ni de emociones que lo perturban desde dentro. [62](#)

Sin embargo, Stott acepta que la definición básica de impassibilidad habla de la incapacidad de Dios para sufrir, y por eso la rechaza. [63](#)

A continuación, Stott analiza brevemente el impacto tanto del lenguaje bíblico de Dios como de la cruz en la impassibilidad divina. Pero sostiene que “la mejor manera de confrontar la visión tradicional de la impassibilidad de Dios” es comprender la naturaleza del amor. Continúa: “Si el amor es entrega, entonces es inevitablemente vulnerable al dolor, ya que se expone a la posibilidad del rechazo y el insulto”. [64](#) Luego, en dependencia del influyente libro de Kazoh Kitamori, *Theology of the Cross* de Stott amplía este punto con la explicación de que “el dolor de Dios” es producido fundamentalmente por los impulsos conflictivos de su amor hacia los pecadores y su ira contra ellos. El dolor de Dios, en este sentido, es incesante. [65](#) Stott luego concluye su análisis con lo que se ha convertido en una declaración citada con bastante frecuencia: “Yo mismo nunca podría creer en Dios, si no fuera por la cruz. El único Dios en el que creo es Aquel a quien Nietzsche ridiculizó como 'Dios en la cruz'. En el mundo real del dolor, ¿cómo podría uno adorar a un Dios que fuera inmune a él?”. [66](#)

#### ***John Feinberg***

Los comentarios de John Feinberg sobre el tema son instructivos de una manera diferente a los de Stott. De manera franca y sucinta, Feinberg afirma que rechaza la doctrina de la impassibilidad divina y sostiene en cambio que Dios puede experimentar “emociones reales”. [67](#) En su discusión sobre la aseidad de Dios, Feinberg comenta que la capacidad de respuesta no debe verse como una

deficiencia en Dios. Por último, señala:

Si Dios escucha y responde nuestras oraciones, y si cambia su actitud hacia nosotros cuando nos arrepentimos del pecado, por ejemplo, parece que sus estados mentales y emocionales en un momento dado deben estar influidos en cierta medida por lo que hacemos. Pero, ¿por qué es eso una deficiencia en Dios? Sostener que el enfoque mental y las respuestas emocionales de Dios están determinadas en parte por las acciones de sus criaturas no implica que sus criaturas lo traigan a la existencia o lo mantengan en el ser. Ni siquiera requiere que los propósitos, deseos o decisiones de Dios dependan de algo o de alguien más que de él mismo... Además, para los calvinistas, Dios ya ha decidido antes de la fundación del mundo lo que pensará y hará en el momento apropiado en respuesta a nosotros ... *quería parecer eso el solo forma eso el influenciando de Gallinero mental y emocional Estados ( y incluso su acciones ) por su criaturas podría contar como un imperfección en Dios quería ser para su Pensamientos de las criaturas y comportamiento a fuerza Dios a pensar , elegir , o hacer cosas él hace no desear a pensar , elegir , o Pero* no hay razón para que esto suceda según ninguna teología calvinista ni según muchas teologías arminianas. [68](#)

Al leer este comentario, no puedo evitar la conclusión de que sería bastante satisfactorio para muchos en la corriente dominante del impassibilismo, porque Feinberg parece haber definido las respuestas emocionales de Dios como voluntarias, no involuntarias. Aquí, entonces, parece que tenemos un buen ejemplo de un teólogo que se considera a sí mismo como perteneciente a un bando particular (el rechazo) cuando en realidad no es así, al menos según una definición tradicional.

Si esta lectura de Feinberg es correcta, entonces parecería que al menos algunos en este grupo están leyendo la impassibilidad a través de la lente proporcionada por el pasibilismo moderno. Es decir, puede ser que algunos evangélicos estén rechazando lo que se les ha dicho que significa la impassibilidad, pero no lo que en realidad creían los defensores clásicos de la impassibilidad en general. Por lo tanto, es posible que no estén rechazando la mejor comprensión de la impassibilidad, sino solo su caricatura. Tal vez al escuchar una descripción más precisa del modelo de impassibilidad calificada, algunos de estos evangélicos descubrirían que tienen una mayor apreciación de lo que se está intentando. [69](#)

Para volver a una última y breve observación sobre el teísmo abierto: dudo que los teístas abiertos consideren aceptable incluso el modelo de impassibilidad calificada. En particular, no creo que acepten la noción de que Dios es intrínsecamente invulnerable a cualquier manifestación emocional precipitada *involuntariamente* . Parece que han cargado tanto el concepto de “relacionalidad significativa” con la perspectiva de ser sorprendido por lo imprevisto, que la posibilidad y, de hecho, la experiencia de precipitar reacciones emocionales *involuntarias* por parte de Dios es un componente necesario de su visión.

### ***Modificaciones evangélicas de la impassibilidad divina***

Algunos evangélicos han entendido que su tarea consiste en modificar la doctrina de la impassibilidad divina. Es decir, si bien aprecian ciertos énfasis de la

tradición de la impasibilidad, también opinan que la doctrina tradicional es unilateral y, por lo tanto, necesita alguna corrección. Si bien proponen distintos grados de revisión, este grupo puede estar representado por evangélicos notables como John Frame y Millard Erickson. [70](#)

### *Marco de Juan*

En cuanto a la cuestión de la emoción divina, Frame parece aceptar la opinión de que la comprensión tradicional de la impasibilidad, derivada de la influencia helenística, significaba la ausencia de emoción. [71](#) Frame ofrece entonces un conjunto muy bueno de reflexiones sobre la emoción divina que, en mi opinión, sirven para desarrollar (y no revisar) la doble perspectiva de la posición clásica en la medida en que se refiere específicamente a la emoción divina. [72](#) En otras palabras, en la cuestión de la emoción divina en particular, deberíamos ver a Frame en la misma corriente que sus antecesores clásicos. [73](#) Sin embargo, cuando nos volvemos a la cuestión del sufrimiento divino, Frame, aunque todavía en un sentido calificado, se alinea más con la posición de Moltmann y concluye así: “Estoy de acuerdo con Moltmann en que los sufrimientos de Cristo son los sufrimientos de Dios”. [74](#)

### *Millard Erickson*

Aunque John Frame identifica a Millard Erickson como alguien que sostiene la visión tradicional de la impasibilidad divina, [75](#) es más apropiado ver a Erickson como alguien que se considera a sí mismo como alguien que hace algunas modificaciones a la visión tradicional. En uno de sus primeros tratamientos extensos de la impasibilidad divina ( *The Palabra Convertirse Carne* ), Erickson parece algo insatisfecho con la doctrina tradicional. [76](#) Reconoce la presencia de antropomorfismos en las Escrituras, pero insta a sus lectores a no reducir la fuerza de tales textos enfatizando demasiado su naturaleza antropomórfica. [77](#) Además, a la luz de la encarnación, Erickson cree que alguna forma de sufrimiento divino es una conclusión ineludible. Aunque el sufrimiento de Dios es completamente voluntario (una autolimitación), debemos admitir que él lo ha elegido. [78](#)

En otra obra ( *Dios el Padre* En su análisis de la emoción divina, Erickson señala claramente que hay algunas emociones que Dios no puede experimentar (por ejemplo, la lujuria). [80](#) [Y, sin embargo,](#) sostiene que no deberíamos concluir que Dios está desprovisto de experiencia emocional en todos los sentidos posibles. Aquí, [Erickson](#) sugiere la analogía de una persona emocionalmente madura, una que puede empatizar sin simpatizar. [81](#)

En resumen, podemos resumir el argumento general de Erickson de la siguiente manera: (1) Dios es impasible en su voluntad. (2) Dios es impasible con respecto a las emociones pecaminosas (por ejemplo, la lujuria). (3) Los textos sobre las emociones divinas son antropomórficos. Sin embargo, sí hablan de una “vida emocional” genuina en Dios, aunque deberíamos concebirla más como empatía que como una reproducción simpática de nuestras propias

emociones. (4) A la luz de la encarnación, Dios sufre, pero debe enfatizarse que sólo lo hace voluntariamente. [82](#)

Una vez más, podemos señalar que si el estudio histórico de los capítulos 3 y 4 es de algún modo adecuado, algunas de las revisiones propuestas por esta rama de pensadores evangélicos no son aplicables a lo mejor del modelo tradicional (aunque varios individuos de la tradición pueden necesitar corrección). Parece, entonces, que una serie de evangélicos –yo incluido en un momento dado– han visto sus ideas sobre el modelo clásico filtradas por las críticas modernas al mismo y, por lo tanto, sesgadas por ellas. Es necesario señalar una observación final en relación con este grupo de teólogos evangélicos. A veces, aquellos que desean mantener una conexión con la impassibilidad, con la autocomprensión de que la están modificando, hablarán de la participación emocional voluntaria de Dios en respuesta a la creación como si esto los alejara un poco de la impassibilidad tradicional. De hecho, parece que esto los coloca directamente en la tradición de la impassibilidad, porque era la *involuntariedad* del flujo emocional extraído involuntariamente por sus criaturas a lo que la tradición central de la impassibilidad siempre se resistió. [83](#)

### ***Conclusión: La impassibilidad en la teología evangélica***

Tal vez la primera conclusión que se sugiere ante tal diversidad de opiniones evangélicas es la posibilidad antes mencionada de que pueda haber un grado de confusión en la comprensión evangélica, que se deriva de la falta de claridad en la definición. Por supuesto, si la impassibilidad se entiende a través del prisma pasibilista de modo que Dios está completamente vacío de toda emoción, entonces es comprensible que los evangélicos quieran rechazar o revisar eso. Yo también lo haría. El problema, por supuesto, es que, en lo principal, esto no es lo que históricamente significó la impassibilidad. [84](#) Por otro lado, si la impassibilidad se entiende como algo que tiene que ver con la propia soberanía emocional de Dios, algo que es totalmente compatible con —e incluso esencial para— una manifestación divina de emoción, entonces no parece tan objetable.

Un malentendido de este tipo parece estar presente, por ejemplo, en la explicación que da James Spiegel sobre la cuestión. Comenta que “el debate” sobre la impassibilidad divina “se ha planteado en términos estrictamente binarios, presuponiendo que Dios no tiene emociones o que tiene emociones esencialmente como las tenemos los humanos”. [85](#) Sin embargo, como hemos señalado repetidamente, esta evaluación de la historia del debate es incorrecta. Nunca ha sido un simple debate en “términos binarios”, y la tradición dominante de la impassibilidad no está representada con precisión como una posición que cree que “Dios no tiene emociones”. Sin embargo, dado que esa comprensión negativa de la visión clásica es tan influyente hoy en día, uno debe describir explícita y simultáneamente a Dios como “imposible y apasionado” si desea dejar en claro su creencia en la naturaleza dual del señorío emocional soberano de Dios y su pasión vibrante. Y si bien es ciertamente útil analizar los detalles con tanta precisión, tener que enunciar constantemente ambas mitades juntas hace que parezca como si los impassibilistas anteriores fueran culpables de negar la segunda mitad de la ecuación, cuando en realidad no lo eran.

Así, puede ser que al menos algunos de los evangélicos conservadores que se imaginan rechazando la impasibilidad descubran que en realidad sólo están rechazando lo que los pasibilistas modernos dicen que significa impasibilidad, y no lo que los principales defensores originales del concepto realmente querían decir. Al final, algunos de estos evangélicos pueden incluso descubrir que están básicamente de acuerdo con la idea principal de la impasibilidad tal como ha sido concebida clásicamente, y sus reformulaciones (aunque posiblemente amplíen los beneficios de la impasibilidad) pueden, no obstante, resultar bastante parecidas a la idea clásica fundamental de dos puntas. En este sentido, algunos dentro del campo evangélico pueden ver la adición de una segunda punta de pasión divina significativa como una revisión de la tradición, cuando en realidad ese compromiso siempre ha estado presente.

Es aquí, con esta última categoría de evangélicos —aquellos que parecen identificarse como modificadores de la tradición— que deseo introducir una ligera distinción entre *revisión* y *desarrollo*. En mi opinión, se trata de una distinción fundamental, y el reconocimiento de la misma refleja mi propio cambio de pensamiento sobre cómo veo mi propio enfoque de la doctrina de la impasibilidad divina. Esta distinción se puede trazar con una pregunta: ¿estamos como evangélicos *revisando* la doctrina de la impasibilidad divina al incluir algo que no estaba allí previamente —a saber, una afirmación significativa de la pasión divina— o simplemente estamos *desarrollando* con mayor detalle lo que de hecho siempre estuvo allí? Dada mi comprensión de la tradición, creo que mi propio lugar en esta discusión pertenece a la última categoría y no a la primera.

[86](#)

---

[1](#) Designo a Richard Creel y Thomas Weinandy como particularmente “fundamentales” porque parecen haber estado a la vanguardia de esta recuperación de la impasibilidad y, por lo tanto, haber estimulado a otros a realizar nuevas valoraciones de esta doctrina. Ambos autores son citados abundantemente en la interacción académica contemporánea con este tema. Otros pensadores impasibilistas que han hecho contribuciones importantes a raíz de Creel y Weinandy incluyen a Paul Gavrilyuk y David Bentley Hart. En este punto, por supuesto, solo estoy señalando el pensamiento de los impasibilistas no evangélicos. En el transcurso de este capítulo, también examinaremos las diversas perspectivas de los evangélicos clave sobre la doctrina de la impasibilidad divina.

[2](#) Richard E. Creel, *Divino Impasibilidad : Una Ensayo en Filosófico Teología* (Nueva York: Cambridge University Press, 1986), 3–9.

[3](#) *Ibíd.*, 11.

[4](#) *Ibíd.* Coincido parcialmente con la evaluación de Marcel Sarot de la cuádruple aplicación de la impasibilidad de Creel. Sarot sugiere correctamente que deberíamos reservar el término “impasible” en referencia únicamente a la cuestión de los sentimientos, entendiendo el sufrimiento como un subconjunto de la categoría más amplia de sentimientos. Marcel Sarot, *Dios , pasibilidad y Corporeidad* (Kampen: Kok Pharos, 1992), 29–30. Como señala Sarot, tenemos otros términos más utilizados (por ejemplo, *inmutabilidad* y *omnisciencia* ) bajo los cuales discutir la posibilidad de influenciar la naturaleza, la voluntad y el conocimiento de Dios. Aparte de *impasibilidad* , no existe un término separado que cubra la discusión de la influenciabilidad de las emociones de Dios. *Ibíd.*, 30. Además, la historia de la discusión, antigua (y moderna como señala Sarot), valida el uso selecto de aplicar la impasibilidad a la categoría de



emoción divina. En lo que no estoy de acuerdo con Sarot es en su aplicación particular del término *inmutabilidad* a la emoción divina. Como él lo expresa, *la impasibilidad* debería definirse como "inmutabilidad con respecto a los sentimientos de uno, o la calidad de la vida interior de uno". Ibid. Esto es un problema si se pretende aplicar "inmutabilidad" a la emoción divina exclusivamente en el sentido absoluto. Sin duda, la naturaleza de Dios y sus compromisos éticos son inmutables, pero, como sostendré en la parte formativa de este libro, cuando se trata de considerar los sentimientos de Dios, la "invulnerabilidad" proporciona una descripción más adecuada y más precisa históricamente. Conserva lo que podríamos llamar la soberanía emocional de Dios sin implicar una incapacidad básica para responder emocionalmente a la creación. Habiendo dicho todo eso, dado que el argumento de Creel desarrolla esta aplicación cuádruple, rastrearé los cuatro elementos que propone.

[5](#) Richard E. Creel, "Inmutabilidad e impasibilidad", en *A Compañero a Filosofía de Religión*, ed. Philip L. Quinn y Charles Taliaferro (Malden, MA: Blackwell, 1997), 314.

[6](#) Creel, *Divino Impasibilidad*, 12.

[7](#) Ibid., 13–14.

[8](#) Ibid., 20.

[9](#) Ibid., 22, cursiva suya; véase también 204.

[10](#) Ibid., 82.

[11](#) Ibid.

[12](#) El ejemplo que da Creel es que "una vez... Dios sabía que no era posible para mí ir a nadar; ahora sabe que sí es posible para mí hacerlo. Por lo tanto, su conocimiento de lo que es posible para mí ahora ha cambiado debido a un cambio en mis habilidades". Ibid.

[13](#) Ibid., 87.

[14](#) Ibid.

[15](#) Ibid., 97–99.

[16](#) Ibid., 206; véase también 132.

[17](#) Ibid.

[18](#) Ibid., 125.

[19](#) Ibid., 206.

[20](#) Ibid., 206–7.

[21](#) Debo señalar que en su artículo más reciente en el diccionario, Creel revisó su afirmación del impasibilismo emocional de la siguiente manera: "Tal vez podamos salvar lo que es más importante en cada lado de este conflicto al distinguir entre Dios siendo emocionalmente 'tocado' y emocionalmente 'aplastado' por las experiencias y acciones de sus criaturas. Lo que creo que deberíamos salvar de la posición impasibilista es que Dios en sí mismo no es emocionalmente 'aplastado' por lo que sucede en el mundo... Lo que creo que deberíamos salvar de la posición pasibilista es que Dios es emocionalmente 'tocado' por las alegrías y los sufrimientos, las buenas y las malas acciones de sus criaturas. Esta no era mi posición en Creel (1986), pero ahora... Creo que una concepción adecuada de Dios debe incluir la noción de que Dios es tocado por nuestros sufrimientos y alegrías, victorias y derrotas, aunque no necesariamente de la misma manera que nosotros". Creel, "Immutability and Impasibility", 318. Si bien esta modificación de su posición anterior sobre el impasibilidad emocional es sin duda una mejora, parecería no obstante estar en desacuerdo con la definición más contundente de impasibilidad que Creel hace anteriormente en este mismo artículo. En principio, me inclino a estar de acuerdo con su distinción entre el hecho de que Dios sea "tocado" y "aplastado", pero ciertamente me gustaría escucharlo desarrollar más esa distinción para poder entender con mayor precisión lo que pretende con ello.

[22](#) Aunque Weinandy ha tratado el tema de la impasibilidad divina en otros lugares (véase la bibliografía de este libro para materiales adicionales sobre la impasibilidad y temas relacionados), enfocaremos nuestro

resumen de su pensamiento a través de la lente de este libro, ya que es su compromiso central y más completo con el tema.

[23](#) Thomas G. Weinandy, *¿Qué es? Dios ¿Sufrir?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 53. Unas páginas más adelante continúa: “El Antiguo Testamento nunca concibe la trascendencia de Dios en oposición a su inmanencia, como si aquello que hace a Dios totalmente otro fuera diferente de aquello que le permite ser un Dios personal que actúa amorosamente en el tiempo y en la historia. Para la Biblia, la trascendencia y la inmanencia no describen dos modos divinos de ser o dos conjuntos de cualidades distintivas... Lo que lo hace divino, y por tanto totalmente otro y tan trascendente, es aquello que igualmente le permite ser activo dentro del orden creado y por tanto ser inmanente”. *Ibíd.*, 56.

[24](#) *Ibíd.*, 108.

[25](#) Según Weinandy, el mayor problema de los críticos contemporáneos es que “consistentemente dan al atributo de la inmutabilidad divina el contenido noético positivo de ser estático, sin vida e inerte, algo que los Padres nunca defendieron ni siquiera contemplaron”. *Ibíd.*, 110. Unos párrafos más adelante, señala que los críticos contemporáneos cometen un error similar con la impassibilidad, basando su argumento en la “premisa falsa de que ser impassible es estar desprovisto de pasión”. *Ibíd.*, 111.

[26](#) *Ibíd.*, 119.

[27](#) *Ibíd.* Según Weinandy, para Dios “ser es ser plenamente relacional”. *Ibíd.*, 127.

[28](#) *Ibíd.*, 147.

[29](#) *Ibíd.*, 153.

[30](#) *Ibíd.*, 157.

[31](#) *Ibíd.*, 160, 162-63.

[32](#) *Ibíd.*, 167.

[33](#) *Ibíd.*, 173.

[34](#) *Ibíd.*, 206.

[35](#) *Ibíd.*, 246.

[36](#) *Ibíd.*, 250.

[37](#) *Ibíd.*, 39.

[38](#) El modelo de Weinandy tiene dos vertientes porque, si bien defiende una fuerte doctrina de la impassibilidad divina, también ha sostenido que las personas de la Trinidad están eternamente, plenamente actualizadas en su pasión y donación mutua, de modo que no queda ningún potencial relacional adicional por actualizar que pueda producir una fluctuación afectiva. En este sentido, Dios nunca podría ser más apasionado de lo que ya es y eternamente. Por otra parte, esta apelación a Dios como *acto El purus* (o pura actualidad), aunque aparentemente garantiza que Dios nunca es pasivo, también asegura que Dios nunca es, propiamente hablando, responsivo. Mi propio juicio será que deberíamos diferenciar “pasividad” y “capacidad de respuesta” por parte de Dios. En otras palabras, la capacidad de respuesta del Creador a sus criaturas no tiene por qué proceder de una postura de pasividad. Creo que hacer esta distinción preserva mejor el equilibrio analógico que estamos buscando, y trataré de desarrollar más este punto en los capítulos restantes de este libro.

[39](#) Lo más cercano a una importante monografía evangélica escrita por un solo autor sobre el tema de la impassibilidad divina hasta la fecha probablemente sería *Remythologizing*, de Kevin Vanhoozer. *Teología : Divina Acción, Pasión y Autoría* (Nueva York: Cambridge University Press, 2010). Y, sin embargo, incluso aquí el objetivo principal de Vanhoozer sigue siendo desarrollar una teología de la “acción comunicativa divina”, con la cuestión de la impassibilidad sirviendo como una “prueba de fuego” crítica para este tema más amplio. Esto no es en absoluto para disminuir el valor de la contribución de Vanhoozer, sino solo para señalar que la impassibilidad divina, si bien ocupa un lugar destacado en *la remythologización*, *La teología* es, sin embargo, un subtema que apoya los objetivos más amplios de Vanhoozer. Debo decir, en este punto,

que *Remythologizing* salió cuando yo estaba en plena etapa de revisión y edición de mi propio libro. La investigación y la mayor parte de la escritura para este volumen ya se habían completado. Sin embargo, debido a la importancia de *Remythologizing*, he tratado de involucrarme un poco con él, aunque no con toda la atención minuciosa y detallada que merece. En consecuencia, no he clasificado formalmente el trabajo de Vanhoozer en esta sección, aunque me aventuraría a decir que, hasta donde puedo decir en este momento, lo más preciso sería clasificarlo bajo el encabezado "Afirmaciones evangélicas de impasibilidad divina".

[40](#) Otros representantes de este grupo serían Norman Geisler y J. I. Packer. Geisler sostiene que "Dios no puede sufrir ni pasión; nada en el universo creado puede hacer que Dios sienta dolor ni causarle miseria. Esto no significa que Dios no tenga sentimientos, sino simplemente que sus sentimientos no son el resultado de acciones impuestas sobre él por otros. Sus sentimientos fluyen de su naturaleza eterna e inmutable". Norman Geisler, *Systematic Teología*, vol. 2, *Dios, Creación* (Minneapolis: Bethany House, 2003), 112. La totalidad de la discusión de Geisler se puede encontrar en las pp. 112-24. Con respecto a la posición de Packer, podemos simplemente recordarnos sus declaraciones, que fueron documentadas en el capítulo 1. Por conveniencia, las proporciono aquí una vez más. La impasibilidad no es "impasibilidad, despreocupación y desapego impersonal ante la creación; no es insensibilidad e indiferencia ante las angustias de un mundo caído; no es incapacidad o falta de voluntad para empatizar con el dolor y la pena humanos; sino simplemente que las experiencias de Dios no le llegan a él como las nuestras nos llegan a nosotros, porque las suyas son conocidas de antemano, queridas y elegidas por él mismo, y *no son involuntario sorpresas forzado en a él de afuera, aparte de su propio decisión*, en la forma en que las nuestras son regularmente". J. I. Packer, "El teísmo para nuestro tiempo", en *Dios OMS Es Rico en Mercy*, ed. Peter T. O'Brien y David G. Peterson (Grand Rapids: Baker, 1986), 17, cursiva mía; "Esto [impasibilidad] no significa que Dios sea impasible e insensible (un malentendido frecuente), sino que ningún ser creado puede infligirle dolor, sufrimiento y angustia por su propia voluntad. En la medida en que Dios entra en el sufrimiento y el dolor (lo que los muchos antropopatismos de las Escrituras, más el hecho de la cruz, muestran que hace), es por su propia decisión deliberada; nunca es la víctima desventurada de sus criaturas. La corriente cristiana dominante ha interpretado la impasibilidad como algo que no significa que Dios sea ajeno a la alegría y el deleite, sino más bien que su alegría es permanente, no nublada por *nada involuntario dolor*." J. I. Packer, "Dios", en *Nuevo Diccionario de Teología*, ed. Sinclair Ferguson, David F. Wright y J. I. Packer (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 277, cursiva mía.

[41](#) Gerald Bray, *El Doctrina de Dios* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993), 98. Los primeros teólogos entendían el sufrimiento como algo físico, señala Bray.

[42](#) *Ibíd.*

[43](#) *Ibíd.*, 99.

[44](#) *Ibíd.*

[45](#) *Ibíd.*, 100.

[46](#) En esta breve exposición del pensamiento de Helm, interactuaré principalmente con su principal contribución sobre el tema: Paul Helm, "La imposibilidad de la pasibilidad divina", en *The Fuerza y Debilidad de Dios: Impasibilidad y Ortodoxia*, ed. Nigel M. de S. Cameron (Edimburgo: Rutherford House, 1990), 119-140. Sin embargo, al final complementaré esto con una mirada a un tratamiento más reciente de Helm. Este último trabajo, como veremos, parece estar totalmente en línea con su declaración anterior, aunque en él desarrolla el argumento positivo sobre cómo entender la emoción divina con mayor (y más claro) detalle.

[47](#) *Ibíd.*, 119. Desde este marco, Helm argumenta más adelante en el artículo que no puede haber ninguna "atemporalidad" "Afectos *eternos* en Dios". ¿Por qué? "Pues cualquier cambio, de la ira al amor, de la autosuficiencia a la autodonación, parece presuponer o implicar un cambio correspondiente en la creencia o

el conocimiento. Pues es el cambio en la creencia lo que da al afecto emocional su carácter distintivo. La emoción no es sólo sensación; el miedo a la traición difiere del miedo a la guerra debido a las diferentes creencias en cada caso. Si es así, entonces un Dios que tiene (¿sufre?) cambios emocionales (ya sean atemporalmente eternos o no) también tiene cambios en la creencia o el conocimiento, y o bien no era o no es omnisciente”. Ibid., 137.

[48](#) Ibid., 123.

[49](#) Ibid., 124–25.

[50](#) Ibid., 125.

[51](#) Ibid., 128.

[52](#) Ibid., 129. Helm continúa sugiriendo que quienes emprenden el procedimiento inverso se ven obligados a aceptar como literalmente verdaderos acerca de Dios los pasajes que lo comparan con un animal o un objeto físico, o de lo contrario son culpables de aplicar arbitrariamente su principio interpretativo.

[53](#) Ibid., 131.

[54](#) Ibid., 131–34.

[55](#) Ibid., 140.

[56](#) Paul Helm, “BB Warfield sobre la pasión divina”, *Westminster Teológico Revista* 69 (2007): 101.

[57](#) Ibid., 102.

[58](#) Ibid., 102-3, cursiva suya. Aprecio, y encuentro cierta confirmación para mi propia opinión, en el hecho de que Helm haya considerado adecuado también utilizar el término *apasionado* como descriptivo de la perfección emocional de Dios. Su uso de una terminología similar a la mía exige aquí unos breves comentarios. En primer lugar, y para mayor claridad, deseo subrayar que Helm y yo hemos llegado cada uno al uso de este término independientemente del otro. Es decir, me decidí por el término *apasionado*, así como por la fórmula *impasible / apasionado*, mucho antes de leer el artículo de Helm de 2007. En segundo lugar, y quizás más importante, por muy bueno que sea el uso que hace Helm del término *apasionado*, no lo entiende plenamente de la misma manera que yo. Es decir, si bien estoy de acuerdo con gran parte de lo que Helm pretende en su uso, también quiero decir más que él. Se ofrecerá una aclaración adicional de nuestras diferencias en este punto en el capítulo 10. 9. Por ahora, basta con señalar que, si bien aprecio algunas de las ideas de Helm, he desarrollado mi comprensión de *la pasión de Dios* independientemente de él y, en varios aspectos clave, de manera diferente a él.

[59](#) Por ejemplo, Clark H. Pinnock, “Systematic Theology”, 118. Brevemente, debo señalar que, aunque tengo una creencia sobre el tema, no pretendo aquí intervenir en el debate sobre si el Teísmo Abierto es viable como evangélico. Mi reconocimiento de los Teístas Abiertos aquí es meramente descriptivo de su auto-representación como un subgrupo evangélico. Para algunas críticas valiosas de las deficiencias del Teísmo Abierto a mayor escala, véase Bruce A. Ware, *God’s Menor Gloria : La Disminuido Dios de Abierto Teísmo* (Wheaton, IL: Crossway, 2000); John M. Frame, *No. Otro Dios : Un Respuesta a Abierto Teísmo* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2001); John Piper, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth, eds., *Más allá el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo* (Wheaton, IL: Crossway, 2003).

[60](#) Otro evangélico notable que se ha registrado como rechazador de la impassibilidad divina es Wayne Grudem. Grudem afirma que la impassibilidad significa que “Dios no tiene pasiones ni emociones”. Un poco más adelante, argumenta que “Dios no tiene pasiones ni emociones *pecaminosas*. Pero la idea de que Dios no tiene pasiones ni emociones *en absoluto es una Todo esto* entra claramente en conflicto con gran parte del resto de las Escrituras, y por esa razón no he afirmado la impassibilidad de Dios en este libro”. Wayne A. Grudem, *Systematic Teología* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 165-166, cursiva suya. Aquí vemos que Grudem define la impassibilidad según los estándares pasibilistas. Pero como hemos señalado repetidamente, la definición (“ninguna pasión o emoción en absoluto”) atribuida a los impassibilistas tradicionales es una que les habría resultado ajena. Esto me lleva a creer que en Grudem tenemos un

ejemplo de alguien que se considera un rechazador de la impasibilidad divina debido a la definición a la que suscribe. Sin embargo, desde una perspectiva histórica más precisa, bien podría ser que Grudem no sea de hecho un rechazador de la formulación clásica. También deberíamos señalar que Dennis Ngien, cuyas obras se han citado a lo largo de este estudio, también pertenece a esta categoría.

[61](#) John RW Stott, *El Cruz de Cristo* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986), 330.

[62](#) *Ibíd.* En sí mismo, y entendido históricamente, este comentario es en realidad una declaración bastante sutil de impasibilidad, aunque Stott parece no reconocerla como tal.

[63](#) *Ibíd.*, 331.

[64](#) *Ibíd.*, 332.

[65](#) *Ibíd.*, 332–33.

[66](#) *Ibíd.*, 335.

[67](#) John S. Feinberg, *N.º Uno Como Él* (Wheaton, IL: Crossway, 2001), 277.

[68](#) *Ibíd.*, 241–42, cursiva mía.

[69](#) Algunas de las afirmaciones de Stott, Feinberg y Grudem, por ejemplo, sugieren que serían receptivos a esto.

[70](#) Donald Bloesch, Michael Horton y Bruce Ware probablemente también encajan en esta categoría. Donald Bloesch afirma que “la noción de impasibilidad puede conservarse siempre que no signifique que Dios es impasible e insensible”. Donald G. Bloesch, *God el Todopoderoso* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 94. Presumiblemente, entonces, Bloesch cree que la impasibilidad y la falta de sentimientos son partes de la comprensión tradicional que deben superarse. Como entiende Michael Horton el asunto, ha “revisado” la definición de impasibilidad para significar “incapacidad para sentirse abrumado por el sufrimiento, no incapacidad para entrar en él...” Michael S. Horton, *Lord y Sirviente : A Pacto Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 195. Para la exposición de Bruce Ware, véase Bruce A. Ware, “An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God”, *Journal de el Evangélico Teológico Sociedad* 29 (1986): 444–46; y Ware, *Dios Mayor que Gloria : La Exaltado Dios de Sagrada Escritura y el cristiano Fe* (Wheaton, IL: Crossway, 2004), 144–47.

[71](#) John M. Frame, *El Doctrina de Dios* (Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 2002), 609.

[72](#) *Ibíd.*, 610–11. Aquí señala (1) que las emociones de Dios no se manifiestan corporalmente, (2) que hay una distinción válida entre un Dios pasivo y un Dios receptivo, (3) que las pasiones de Dios no son irracionales, y (4) que hay ciertas emociones que son “inapropiadas para Dios”.

[73](#) Aunque hay una salvedad relacionada con la forma en que Frame resuelve la cuestión de la relación de Dios con el tiempo, me parece que alguien como Agustín vería a Frame como heredero y desarrollador del principio clásico en este punto, y no como alguien que está reformulando el principio mismo.

[74](#) Marco, *El Doctrina de Dios*, 613. En lo que parece estar de acuerdo con Moltmann es en que en la cruz el Padre sufrió de manera diferente, pero genuina, con el Hijo debido a la doctrina de la mutua inhabitación de las personas trinitarias. *Ibíd.* En lo que no está de acuerdo con Moltmann es en su elevación del sufrimiento divino en la cruz “a la categoría de afirmación metafísica” sobre la vulnerabilidad de la naturaleza eterna de Dios. *Ibíd.*, 615.

[75](#) *Ibíd.*, 612n18.

[76](#) Millard J. Erickson, *El Palabra Convertirse Carne : A Contemporáneo Encarnación Cristología* (Grand Rapids: Baker, 1991), 541–44, 607–12.

[77](#) Parece que quiere excluir la noción de sufrimiento corporal, ya que Dios es incorpóreo, sin disminuir la continuidad afectiva. *Ibíd.*, 609. Supongo que el elemento afectivo es a lo que se refiere cuando dice que “debe haber algún factor unívoco”. *Ibíd.*

[78](#) *Ibíd.*, 611.

[79](#) Millard J. Erickson, *Dios el Padre Todopoderoso : A Contemporáneo Exploración de el Divino Attributes*

(Grand Rapids: Baker, 1998), 161; véase 141–64 para su análisis completo.

[80](#) *Ibíd.*, 164.

[81](#) *Ibíd.*, 163. En su libro aún más reciente en respuesta al Teísmo Abierto, Erickson reafirma su distinción entre empatía y simpatía. “Las emociones de las criaturas evocan una respuesta de Dios, pero no se limitan a replicar su propia emoción en Dios”. Erickson, *What Hace Dios Saber y Cuando Hace Él Saber ¿ Él ? El Actual Controversia encima Divino Conocimiento previo* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 225.

[82](#) En correspondencia personal, envié al Dr. Erickson una descripción de mi interpretación de su posición en términos muy similares a los que he empleado aquí. Erickson respondió que, en términos generales, la caracterización que he dado de él es suficientemente precisa. En sus palabras, “dadas las categorías con las que parece estar trabajando (no todas las cuales serían mi forma de expresarlo), su descripción de mi punto de vista es razonablemente precisa”. Millard Erickson, respuesta por correo electrónico a mi consulta, 7 de abril de 2005.

[83](#) Véase, por ejemplo, las siguientes declaraciones de Donald Bloesch y Michael Horton. Bloesch: “Dios se involucra libremente en el trabajo de su creación, pero no deja de estar alegre mientras espera superar este trabajo. Dios permanece por encima del dolor y el sufrimiento incluso mientras desciende al mundo de la confusión y la miseria. Él no es invulnerable al dolor y al sufrimiento, pero se eleva por encima de ellos. Transforma nuestro dolor en su alegría... El sufrimiento no es inherente a Dios, pero Dios quiere libremente entrar en nuestro sufrimiento para que pueda ser superado. Dios no puede ser cambiado ni por poderes celestiales ni terrenales, pero Dios puede cambiarse a sí mismo”. Bloesch, *God el Todopoderoso* , 94–95. Horton: “La respuesta que se propone aquí es reconocer que, aunque Dios existe independientemente de la creación, elige libremente entrar en una relación genuina con el mundo. En esta libertad *para* la realidad de las criaturas, Dios se ve genuinamente afectado, aunque en cualquier caso dado esto debe entenderse en un sentido analógico más que unívoco. ¿Se siente movido a compasión? Sí, pero no como nosotros”. Horton, *Lord y Sirviente* , 43 años, cursiva suya.

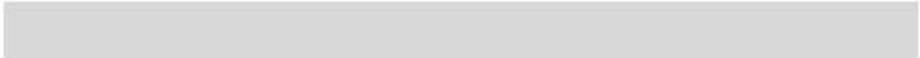
[84](#) Una vez más, hemos señalado la existencia de una corriente de pensadores impasibilistas primitivos (por ejemplo, Clemente y Justino) que sí parecían sugerir algo más cercano a la impasibilidad divina. Pero esta era, de lejos, una posición minoritaria en la iglesia primitiva. Además, no parecería creíble que los pasibilistas señalaran esta corriente minoritaria como la fuente de su confusión, ya que cuando afirman que la impasibilidad es igual a la impasibilidad, rara vez citan a Clemente o Justino, y en su lugar suelen citar, a veces sin mucha profundidad de análisis, a teólogos que han sido vistos como representantes de la comprensión calificada dominante de la impasibilidad divina.

[85](#) James Spiegel, *El Beneficios de Providencia : A Nuevo Mirar en Divino Soberanía* (Wheaton, IL: Crossway, 2005), 152.

[86](#) Antes de comenzar este estudio, me consideraba un *revisor* . Ahora entiendo que mi contribución está mucho más en línea con el *desarrollo* . Mi cambio de pensamiento se produjo después de examinar cuidadosamente las fuentes premodernas relevantes por mí mismo. Al concluir esa investigación, me convencí de que, contrariamente a las afirmaciones del pasibilismo moderno, el modelo clásico dominante siempre ha tenido dos vertientes, es decir, siempre ha incluido una afirmación de la impasibilidad divina y la pasión divina.



## PARTE 2



UN CASO CONTEMPORÁNEO  
PARA ENTENDER A DIOS  
COMO AMBOS SON IMPASABLES  
Y APASIONADO

## **Impasible y apasionado**

### *Hacia una hermenéutica teológica*

En este punto del libro, damos un giro importante: pasamos de una discusión descriptiva de la historia del pensamiento sobre la impassibilidad divina a una propuesta y formulación prescriptiva de la doctrina. Mi objetivo en lo que sigue es desarrollar fielmente este modelo históricamente precedente y bíblicamente requerido, que aquí se titula “Impasible y apasionado”. Al comenzar esta exposición, debemos ser conscientes de nuestra deuda con nuestros antepasados en este tema. No somos los progenitores del doble énfasis en la impassibilidad divina y la pasión divina. Esa idea, como hemos visto, es atribuible correctamente a los representantes principales de la tradición de la impassibilidad —de lo que he llamado el modelo calificado— que se remonta a los Padres examinados en el capítulo 3. <sup>1</sup> Habiendo reconocido con gratitud esta deuda, ahora nos centraremos en cómo podemos desarrollar más a fondo, tanto bíblica como teológicamente, esta preciosa idea sobre Dios que se nos ha legado. <sup>2</sup>

Antes de comenzar este trabajo, sin embargo, conviene hacer dos observaciones preliminares. En primer lugar, para aclarar mejor el enfoque de esta propuesta formativa sobre la doctrina de la impassibilidad divina, debo reiterar, a la luz del estudio histórico precedente, que el eje central de esta cuestión es la cuestión de la emoción divina, de la que el sufrimiento debe considerarse un subconjunto. <sup>3</sup> Por lo tanto, en mi formulación del asunto, centraré mi atención principalmente en la cuestión de la emoción divina, sin descuidar, sin embargo, la cuestión complementaria del sufrimiento divino.

En segundo lugar, también pretendo, en los capítulos 7-9, centrarme en la cuestión de la emoción divina específicamente en relación con la teología propiamente dicha. <sup>4</sup> Mi tesis principal a este respecto es que, cuando se entienden adecuadamente, tanto la impassibilidad como el apasionamiento son verdad en lo que respecta a Dios. La dualidad inherente a este modelo surge, creo, de la dualidad inherente a la presentación general que las Escrituras hacen de la trascendencia e inmanencia de Dios, así como de la descripción particular que las Escrituras hacen de este nexo de impassibilidad y apasionamiento. En el resto de este libro, entonces, intentaré proporcionar una expansión metodológica, hermenéutica y teológica suficiente sobre la idea impassibilista clásica de que Dios es a la vez impassible y apasionado. <sup>5</sup>

### **Sobre la extracción de conclusiones metafísicas a partir de la revelación bíblica**

Aunque se ha reconocido de pasada hasta ahora, conviene explicar un poco en este punto que, al igual que con la doctrina de la Trinidad, la Escritura no proporciona en ningún lugar una proposición metafísica directa sobre la

impasibilidad de Dios. Por supuesto, también debe notarse que la comprensión pasibilista contemporánea del co-sufrimiento divino metafísico en sí se extiende más allá de cualquier declaración explícita en la Escritura. Si la Escritura hubiera proporcionado una proposición *explícita* En ausencia de una declaración metafísica directa, sin embargo, algunos pueden preguntarse por qué deberíamos intentar proporcionar una categoría teológica que la Escritura misma no proporciona explícitamente. <sup>7</sup> Concebida de manera más amplia, esta preocupación pone de relieve la cuestión [crucial de](#) la reflexión teológica de segundo orden sobre las declaraciones de primer orden de la Escritura.

En este punto, conviene prestar atención al consejo de Paul Helm, quien, en su ensayo sobre la impassibilidad divina, señaló acertadamente que es una falsa dicotomía presentar la reflexión teológica y metafísica de segundo orden como *necesariamente* opuesta al discurso bíblico de primer orden. Como él mismo lo expresa:

El lenguaje bíblico y los conceptos metafísicos (ya sea que estos conceptos provengan de fuentes griegas o de otras fuentes) no son rivales estrictos. Esto se debe al hecho de que, desde el punto de vista de la metafísica, la Biblia es un libro subdesarrollado; hay pocos pasajes, si es que hay alguno, que sean teóricos y reflexivos, o que hagan afirmaciones generales y refuten alternativas, del tipo que se suele plantear en la discusión metafísica. De modo que la Biblia no repudia la metafísica desarrollada; más bien, en su mayor parte la elude oblicuamente, porque sus intereses están en su mayor parte en otra parte. Pero esto no significa que sus afirmaciones de primer orden no tengan implicaciones metafísicas, sólo que no son en sí mismas afirmaciones metafísicas. <sup>8</sup>

Así pues, podemos sostener que la reflexión metafísica sobre la revelación bíblica no es, en principio, inaceptable. Más que eso, sin embargo, es inevitable. De hecho, la Escritura sí recomienda una metafísica (por ejemplo, la distinción entre Creador y criatura), aunque, por supuesto, como señala Helm, su principal interés no es proporcionar un discurso formal sobre la metafísica. La pregunta operativa, entonces, debe ser: ¿estamos siguiendo parámetros bíblicos con respecto a nuestras reflexiones metafísicas sobre la Escritura? De hecho, para ser aún más precisos, esta pregunta debe ocuparse de discernir si la propuesta metafísica en cuestión realmente ilumina o no la intención conjunta de los diversos aspectos de los datos bíblicos.

De lo que estamos hablando aquí específicamente se conoce como el elemento retroductivo de la formulación teológica. Después de la inducción y la deducción, la retroducción es el componente constructor de modelos del razonamiento lógico que intenta presentar una teoría integral suficiente para dar cuenta de todos los datos relevantes. Nuevamente, como se ilustra bien en el caso del trinitarismo, el procedimiento retroductivo entiende que cuando los datos bíblicos relevantes se relacionan correctamente entre sí, la conclusión conjunta que se sigue de las verdades bíblicas yuxtapuestas puede producir un modelo que es en sí mismo escritural en virtud de la síntesis de la enseñanza canónica, aunque ningún texto individual considerado de manera aislada parecería transmitir la totalidad del modelo canónicamente sintetizado. Por supuesto, es posible llegar a conclusiones retroductivas incorrectas, así como

uno puede llegar a una observación inductiva o conclusión deductiva incorrecta. Por lo tanto, la formulación retroductiva debe dar cuenta de la totalidad de la enseñanza bíblica, pero de esto no se sigue que la retroducción sea, en principio, un procedimiento inválido. [9](#)

Es precisamente en esta línea, entonces, que podemos ver que la falta de una proposición metafísica directa en la Escritura, y por lo tanto la incapacidad de resolver esta cuestión basándose singularmente en la exégesis de un texto individual, no descalifica inmediatamente ni la impasibilidad ni la pasibilidad como no escriturales. [10](#) En otras palabras, la descalificación o afirmación de una u otra de estas opiniones no depende de la cita de un versículo singular, sino de una teología canónica completa de la emoción divina. Basándome en este enfoque, mi argumento sigue siendo que en este sentido holístico es de hecho la Escritura la que nos lleva a la conclusión de que Dios es *a la vez* invulnerable a la vicisitud emocional precipitada *involuntariamente* y supremamente apasionado por la práctica de obediencia y rebelión de sus criaturas, así como por su experiencia de alegría y aflicción.

### **Impasibilidad e historia redentora**

En el intento de desarrollar esta hermenéutica teológica sobre la naturaleza de la emoción divina, podemos comenzar con un estudio de la impasibilidad y la pasión divinas en el amplio espectro de la historia redentora. El propósito de incluir este análisis, una vez más, es asegurar que nuestro enfoque hermenéutico de esta cuestión integre plenamente los contextos más amplios (y no sólo los más estrechos) de las Escrituras, ayudándonos así a evitar una exégesis reduccionista. [11](#) Graeme Goldsworthy nos recuerda de manera adecuada la urgencia de permitir este tipo de interacción hermenéutica.

Cuando el exegeta se pone a leer un texto en detalle, siempre se presenta el problema de perder de vista el bosque (el panorama general) por los árboles (exégesis detallada). La exégesis contextual exige que nos neguemos a conformarnos con nuestra comprensión de un texto individual hasta que entendamos su lugar en el canon entero. En teología bíblica, el análisis sincrónico de la teología de documentos individuales necesita estar vinculado constantemente con la síntesis diacrónica de la teología de toda la gama de la literatura bíblica. [12](#)

A la luz de ese buen consejo, mi objetivo específico en esta sección es esbozar, en miniatura, la dualidad de la impasibilidad divina y la pasión divina a través de las principales fases de la historia redentora. Aunque mucho de lo que se describe aquí requerirá una expansión teológica adicional más adelante, comenzar con una visión general de la impasibilidad divina a lo largo del panorama de la historia redentora nos brindará la protección interpretativa necesaria para abordar los textos individuales de una manera bíblicamente equilibrada en el próximo capítulo. Si seguimos el marco más básico de la historia redentora, sugiero que esta dualidad puede verse desplegándose a lo largo de las siguientes líneas.

### **Relacionalidad intratrinitaria eterna**

Antes y aparte de la creación, tanto la impassibilidad divina como el apasionamiento divino pueden encontrarse co-terminalmente en el mismo acto de amor eterno intra-Trinitario (Juan 3:35; 5:20; 14:31; 17:24). Antes de *la creación*, no existía ninguna entidad *creada* que pudiera esperar extraer emoción (en este caso, involuntaria o de otro tipo) de la comunión trinitaria del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Parecería también que, dentro de la comunión trinitaria misma, no habría fluctuación emocional, sino solo la ontología perfectamente afinada del amor, la gloria, la santidad y el deleite intra-Trinitario, de la cual no habría ocasión para desviarse. Porque en la unión perfecta sin pecado de la Deidad antes de la creación, la perfección del amor divino nunca tendría necesidad de retroceder, por ejemplo, en favor de una expresión de ira o remordimiento.

Y, sin embargo, aunque esta realidad trinitaria pre-creacional no admite sombra alguna de cambio emocional (porque, repito, ¿en qué ocasión el amor trinitario brillaría más o menos?), no se sigue de ello que sea menos que completo en comparación con el nuestro o que, en algún sentido, sea “irreal”. No, no es *necesariamente* cierto que la variación emocional, o incluso la volatilidad emocional, testifiquen de la fuerza o plenitud (en el sentido bíblico) de la propia capacidad emocional. Sugiero que somos propensos a suponer la superior fuerza/plenitud de la variación emocional debido a nuestra propia experiencia. Pero, a menudo, lo que nuestra propia experiencia de variación emocional revela es la debilidad, y no la fuerza, de nuestra capacidad emocional. <sup>13</sup> Vemos esto, por ejemplo, cada vez que nuestro deleite en obedecer a Dios vacila, sólo para ser absorbido en cambio por el deseo de perseguir los placeres fugaces del pecado.

Por lo tanto, no debemos concluir que la pasión inquebrantable es la antítesis de la pasión “real”, donde el criterio para lo “real” es la experiencia humana de fluctuación emocional. Más bien, en la existencia pre-creacional de Dios, la expresión perfectamente apasionada y perfectamente constante del amor intra-trinitario es el epítome y la fuente de todas las demás formas de pasión, ya sean reflejos de criaturas portadoras de la imagen divina o expresiones del compromiso apasionado último de Dios con su propia gloria que llegan a manifestarse en relación con una creación caída en el pecado y la rebelión contra su Creador.

### ***Creación previa al otoño***

En el entorno anterior a la caída de Génesis 1 y 2, Dios permanece impassible en el sentido de que sus criaturas no pueden obligarlo a vivir ninguna experiencia emocional involuntaria. El acto de creación de Dios y su decisión de involucrarse con sus criaturas después de la creación son ambos actos de libertad divina (Isaías 66:1-2; Hechos 17:24-25; Romanos 11:36). Como dice Karl Barth: “Dios no depende de nada que no sea Él mismo; de nada que esté fuera de Él. Él no está limitado por nada que esté fuera de Él mismo, y no está sujeto a ninguna necesidad distinta de Él mismo. Al contrario, todo lo que existe depende de Su voluntad”. <sup>14</sup> Y, sin embargo, eso no es todo lo que hay que decir. <sup>15</sup> Porque, notablemente, como consecuencia de la libre decisión de Dios de crear, la pasión

de Dios, aunque permanece siempre basada en la pasión inalterada del deleite intratrinitario, ahora comienza a encontrar una nueva expresión externa en la entrega voluntaria del amor divino hacia el otro creado. [16](#)

### **La caída**

Como resultado de la caída (Génesis 3), la expresión emocional de Dios adquiere nuevas manifestaciones en relación con las criaturas que son imagen de Dios. Ahora, por primera vez, las criaturas que son imagen de Dios se han rebelado contra su Creador. Por lo tanto, la pasión eterna de Dios por su propia gloria (p. ej., Éx. 20:4-5; 34:14; Dt. 6:4-15; Isaías 48:9-11; Juan 17:1-5) [17](#) adquiere la expresión de ira justificada en presencia de esa rebelión (p. ej., Romanos 1:18). [18](#) La ira divina, entonces, tanto como el amor redentor de Dios enfocado hacia el exterior, está fundamentada en el compromiso eterno y apasionado de Dios consigo mismo. La diferencia es solo que después de la entrada del pecado, la expresión de esa pasión y carácter fundacionales se manifiestan en formas adecuadas a la situación de la rebelión humana.

Al mismo tiempo, sin embargo, es importante que veamos que la pasión de Dios después de la caída sigue siendo una pasión impasible, en el sentido que hemos defendido desde hace mucho tiempo. Es decir, la expresión emocional de Dios, incluso después de la caída, sigue siendo voluntaria. Todo lo que ocurre en la historia de la creación es el resultado de la intención eterna de Dios (por ejemplo, Ef. 1:11). Así, Dios siempre se ha propuesto responder volitivamente y emotivamente de esta o aquella manera ante las acciones dadas por sus criaturas. [19](#) En esto, entonces, Dios sigue siendo el portador de la iniciativa. Y nuevamente, debemos mantener que la expresión emocional de la ira de Dios en respuesta a una creación pecadora se basa en la realidad eternamente estable e inquebrantable del amor intra-trinitario de Dios. Sí, Dios ahora tiene la oportunidad de expresarse de nuevo ante un orden caído, pero esta nueva manifestación emocional no surge de un principio último variable de la pasión divina. [20](#) En otras palabras, la respuesta emocionalmente variable de Dios a la condición de sus criaturas en un mundo caído es una expresión perfecta de su inquebrantable pasión de carácter intratrinitario. Vista desde esta perspectiva, la manifestación del amor eternamente santo de Dios en la expresión de la ira contra las criaturas pecadoras es, en última instancia, un testimonio de la fuerza y la absoluta estabilidad de la emoción divina. [21](#)

### **Redención**

Desde el *protoevangelio* de Génesis 3:15 hasta la consumación final del escatón, el cenit de la gracia es que, aunque Dios no estaba obligado a interceder, no dejó a la humanidad bajo la condenación airada de su pecado, sino que, en cambio, proporcionó una manera en la que los pecadores pueden reconciliarse con Dios. [22](#) Desde el punto de vista de la pasión divina, esto significa que ahora, cuando los pecadores pasan de su rebelión pecaminosa al arrepentimiento y el perdón, la respuesta emotiva de Dios también es paralela a su respuesta volitiva a los pecadores arrepentidos. Es decir, tan seguramente como la respuesta volitiva de



Dios en el tiempo a un pecador recién redimido cambia de una postura de juicio a una de perdón, la respuesta emotiva de Dios en el tiempo a un pecador recién redimido cambia de una postura de ira a una postura de aceptación amorosa. [23](#)

Aquí empezamos a captar especialmente algo de la complejidad de la apasionada relación de Dios con el orden creado, una complejidad que es un elemento bíblico que nos protege de una lectura antropocéntrica y que, en cambio, requiere una interpretación analógica de los textos de emoción divina. De hecho, la realidad es incluso más compleja de lo que acabo de describir en el párrafo anterior, porque es el amor de Dios, incluso hacia sus criaturas caídas (por ejemplo, Juan 3:16), lo que inicia el ofrecimiento de gracia a ellas en primer lugar. [24](#) Y esta disposición externa de amor redentor ocurre simultáneamente, y sin conflicto, con su ira incesante contra los pecadores. Por lo tanto, difícilmente se da el caso de que los pecadores tropiecen inadvertidamente con el mecanismo del arrepentimiento, lo que a su vez desencadena una respuesta divina atónita y tal vez inesperada de compasión y perdón al gesto inesperado de contrición humana. Más bien, Dios, quien con razón se enoja por el pecado, es también quien inicia amorosamente el ofrecimiento de su gracia a los pecadores inmerecedores para poder responderles con compasión y perdón cuando se alejan de su pecado en arrepentimiento y fe para recibir su provisión llena de gracia. [25](#)

Además, en este período redentor del “ya y todavía no”, los pecadores justificados continúan experimentando una lucha continua con la carne. Solo en el nivel individual, esto admite mucha complejidad emocional por parte de la intervención de Dios. Porque ahora observamos (y experimentamos personalmente) a pecadores redimidos que a veces caen en pecado (por ejemplo, Gálatas 3:1-3), con lo cual Dios debe mirarlos con ternura y dureza porque, aunque están cubiertos con la justicia de Cristo, su pecado, no obstante, todavía produce una ofensa relacional a Dios. [26](#) A eso se suma la observación de que Dios responde de manera perfecta y simultánea a todas sus criaturas portadoras de su imagen —ya sean no redimidos, recién arrepentidos, santos reincidentes que luchan con el pecado o creyentes que maduran hace mucho tiempo— con toda la diversidad emocional que esto requiere. Repito, aunque hay una analogía evidente con la experiencia emocional humana, esta complejidad claramente nos impide concebir la capacidad emocional divina de manera unívoca a lo largo de líneas antropocéntricas. [27](#)

Estas observaciones dan crédito a la idea de que las emociones redentoras de Dios no son extraídas involuntariamente de Él por sus criaturas, pues en última instancia es la iniciativa amorosa de Dios —tanto volitiva como emocional— la que primero brinda a los pecadores la oportunidad de redención y luego responde al flujo y reflujo de la humanidad pecadora. En esto, la respuesta relacional redentora de Dios permanece fundamentada en su pasión eternamente perfecta. En otras palabras, la respuesta emocional variable de Dios a sus criaturas caídas y arrepentidas es la expresión en el tiempo de su carácter y pasión eternos. La fluctuación temporal está asegurada en virtud del hecho de que el compromiso de Dios con su propia gloria es perfecta y eternamente inquebrantable.

En todo esto, resulta sumamente instructivo señalar la centralidad de la relación de pacto. La relación de Dios con su pueblo es, según las Escrituras, una relación de pacto. Si bien no es mi propósito ofrecer una exposición de los diversos pactos bíblicos (ya lo han hecho otros hábilmente), no podemos dejar de mencionar este tejido de la relación de Dios con la humanidad en las Escrituras. [28](#) Podemos destacar el punto teológico general detrás de este aparato relacional citando, con aprobación, la siguiente observación de Michael Horton:

Dios está ligado por su naturaleza, pero sólo por ella. Pero, de la misma manera, Dios está ligado a nosotros (o mejor dicho, se ha ligado a nosotros) por una decisión libre de entrar en un pacto con nosotros y con toda la creación. Dios no es libre de actuar en contra de esas garantías del pacto porque hacerlo implicaría la violación no sólo de su decisión sino de su naturaleza, particularmente de su fidelidad. [29](#)

Nuevamente, dada la naturaleza de la relación de pacto con la humanidad iniciada divinamente, no debemos precipitarnos en una creencia concebida antropocéntricamente acerca de la relacionalidad divina, sin comprender el marco del pacto mismo en el que está esencialmente ligada.

En este punto, una de las características más cruciales que hay que observar en la estructura bíblica de la relación de pacto es que la criatura no tiene ningún derecho intrínseco sobre Dios el Creador, y por lo tanto la única razón por la que podemos tener una relación con Dios es que él ha elegido libremente comprometerse en fidelidad para nuestro bien. Lo que *no es esto* es una relación de igual a igual. De hecho, esta relación incluso supera la forma más análoga de rey-vasallo de muchos de los antiguos patrones de pacto del Cercano Oriente que son estructuralmente similares a los pactos bíblicos. Sí, más allá incluso de eso, la invitación de pacto de Dios hacia nosotros significa la condescendencia amable de alguien que metafísicamente se rebaja, por así decirlo, a amarnos. De hecho, sin invocar en absoluto una metafísica platónica, podemos reconocer correctamente que Dios es el único ser que se relaciona con nosotros desde la postura de un orden ontológico superior.

### ***Nueva creación***

Aunque la enseñanza bíblica que trata de la nueva creación (p. ej., Apocalipsis 21-22; Isaías 65:17-25) es más escasa que la que cubre el período entre la caída y el escatón, ciertos hallazgos relacionados con la doctrina de la impasibilidad divina parecen, no obstante, razonablemente claros. Por ejemplo, en los nuevos cielos y la tierra nuevos, se desprende de lo que ya hemos visto que ciertas fluctuaciones emocionales redentoras de Dios cesarán cuando se restaure el orden creado pecaminoso y la era de la oportunidad salvífica ya no exista. La ira de Dios, por supuesto, arderá eternamente contra los impenitentes en el infierno (p. ej., Mateo 25:41-46; 2 Tesalonicenses 1:5-9), así como su deleite en los redimidos del cielo no vacilará. Pero en ese día, todos los destinos serán fijados (Hebreos 9:27). Ya no habrá más pecadores que se arrepientan (Lucas 16:19-31) ni más redimidos que tropiecen en un período de reincidencia (1 Juan 3:2). Por lo tanto, ya no habrá posibilidad de que Dios pase de una postura emotiva de ira

a una de misericordia o viceversa en respuesta a cualquier individuo.

Además, una vez más, la impasibilidad de Dios no tendrá que ser abandonada en esta era de la historia redentora para que ocurra esta manifestación apasionada. Los redimidos no podrán afirmar que han extraído de Dios una emoción involuntaria de deleite, como si Dios no estuviera seguro del resultado de su salvación (Fil. 1:6). Los condenados tampoco tendrán el placer de saber que hicieron que Dios se enfurezca contra su voluntad última (Rom. 9:15-24). Más bien, como en las otras épocas que hemos examinado, parece mejor concluir del escatón que Dios seguirá siendo a la vez impasible y apasionado en los sentidos que hemos estado defendiendo.

### **Interpretando el lenguaje de la Pasión Divina: La importancia de la analogía**

Antes de lanzarnos a un análisis interpretativo de textos teológicamente relevantes, debemos dedicar un momento a ampliar el método de interpretación analógica, que es bíblicamente necesario y que hasta ahora sólo he mencionado. <sup>30</sup> Para empezar, en los términos más simples, nos vemos obligados a pensar con cuidadosa precisión sobre la experiencia de la emoción de Dios precisamente porque es una experiencia de emoción *divina*, y no *humana*. Yendo un paso más allá en esta reflexión, debemos tener en cuenta que, cuando se trata de la relación de Dios con la creación, él no sólo se involucra con su pueblo en la economía redentora, sino que también está por encima de la historia redentora como el que ha ordenado todo lo que ha sucedido, incluida la naturaleza de su compromiso receptivo. <sup>31</sup> En sus propios términos, Horton plantea un punto similar al recomendarnos una teología del pacto que

La obra se centra en el desarrollo dinámico del plan redentor de Dios en la historia concreta, tomando muy en serio los giros y vueltas del camino, incluidas las respuestas de Dios a los seres humanos. Pero lo hace sin negar el claro testimonio bíblico de que Dios trasciende estas relaciones históricas. La trascendencia y la inmanencia no son categorías antitéticas para nosotros, que nos obliguen a elegir una sobre otra. <sup>32</sup>

Como sugiere Horton aquí, es la Escritura misma la que da lugar a la interpretación analógica. Fundamentalmente, esta observación no se basa en una presuposición metafísica ajena, sino en la distinción Creador/criatura. Esta distinción, a su vez, da lugar de manera única a un equilibrio trascendencia/inmanencia que evita las trampas gemelas de la hipertrascendencia y la hiperinmanencia. Partiendo de la distinción Creador/criatura y surgiendo a lo largo de las Escrituras, hay una serie de enseñanzas sobre Dios —por ejemplo, el equilibrio trascendencia/inmanencia antes mencionado, la incorporeidad, la autosuficiencia, la eternidad, la omnisciencia, la soberanía exhaustiva, la inmutabilidad, el amor intratrinitario y la santidad<sup>33</sup>— que [imponen](#) restricciones hermenéuticas a la manera en que interpretamos el lenguaje de Dios en general, y para nuestros propósitos, el lenguaje de la pasión divina en particular. Estos factores y otros similares llevaron a nuestros antepasados, como creo que también deberían llevarnos a nosotros, a esperar cierta (pero no total) disimilitud

en cómo los predicados cargados de emociones se aplican a Dios y a los humanos. Reconocer que los humanos están hechos a *imagen de Dios Dei*, también esperamos cierta similitud (pero no total). Una vez más, es este marco bíblico y teológico el que requiere el método de interpretación analógica.

En este punto, para continuar este análisis con más precisión, necesitamos hacer algunos comentarios sobre la conexión del lenguaje analógico de Dios con la doctrina de la revelación adaptada en un sentido más amplio. En pocas palabras, toda la Escritura nos presenta una revelación adaptada al entendimiento humano. En cierto nivel, esto es bastante obvio, pues si Dios nos hablara en algún tipo de lenguaje celestial, ninguno de nosotros podría esperar entender nada de eso. <sup>34</sup> Sin embargo, es precisamente en este punto donde debemos proceder con gran cuidado, pues a veces los teólogos han razonado como si la revelación adaptada de Dios en la Escritura justificara nuestra teologización sobre Dios *de manera antropocéntrica*. <sup>35</sup> Pero ese no es precisamente el objetivo de la revelación adaptada.

Más bien, nuestra necesidad de la autorrevelación acomodada de Dios sirve para recordarnos que hay diferencias cruciales entre el Creador y sus criaturas. Los pensamientos y el conocimiento de Dios trascienden enormemente los nuestros (Sal. 139:6; 147:5; Is. 55:8-9; 1 Cor. 2:9-11), y no tendríamos esperanza de conocerlo aparte de su autorrevelación misericordiosa. <sup>36</sup> Por otra parte, hay un criterio de similitud establecido no sólo en el hecho de la autorrevelación de Dios a la humanidad, sino también en hacer a la humanidad a la “imagen” y “semejanza” de Dios (Gn. 1:26), por lo que el hombre es apto para recibir la revelación acomodada que Dios ha provisto. Como bien lo expresa A. B. Caneday:

Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza. Por eso, Dios se nos revela con referencia a nosotros mismos. La imagen de Dios es su nexo revelador integrado en nuestro ser mismo. Él se nos revela con referencia a su semejanza en nosotros. Así, sin esta primera revelación analógica impresa en nosotros, no sabríamos nada acerca de Dios. <sup>37</sup>

Para llevar un paso más allá nuestro tratamiento de la revelación adaptada, podemos beneficiarnos del intento de John Frame de aclarar los sentidos adecuados en los que debemos entender el lenguaje bíblico de Dios, tanto antropomórfico como teomórfico. Su razonamiento es el siguiente:

Toda la Escritura está escrita en lenguaje humano, no en algún lenguaje divino. La revelación de Dios está “adaptada”, como le gustaba decir a Calvino, al entendimiento humano... Esta es la única clase de revelación que existe... Todo lenguaje humano se toma de la vida humana. Pero todo lenguaje humano es también creación de Dios, dado a nosotros no sólo para comunicar realidades terrenales, sino también para revelarnos a Dios... No deberíamos pensar en el lenguaje humano como si estuviera totalmente relacionado con la creación y, por lo tanto, tuviera que ser distorsionado, calificado o tomado figurativamente para referirse a Dios. Todo lenguaje humano es antropomórfico; pero más fundamentalmente es, como la creación misma, teomórfico. <sup>38</sup>

Dicho de otra manera, sugiero que pensemos en la autorrevelación de Dios

como algo antropomórfico. en el orden de Conocedor y teomórfico en el orden de [39](#) Es decir , podemos entender la revelación de Dios porque nos llega en una forma adaptada utilizando el lenguaje humano. Pero detrás de eso está la realidad de que toda la creación de Dios, incluidos los seres humanos ( *imago Dei* ) y el lenguaje humano, es ante todo, como dice Frame, teomórfico.

Así, en el ámbito de la emoción, podemos entender algo de lo que significa que Dios muestre emoción, porque él mismo la ha revelado usando el lenguaje humano. Sin embargo, sería un gran error intentar completar nuestra comprensión de la emoción divina extrapolando unívocamente nuestra experiencia de la emoción y aplicándola a Dios en una escala mayor. En cambio, sostengo que el orden del ser (la ontología de la materia) se mueve desde el Creador, como punto de origen, a la criatura, como reflejo o imagen. Así, pues, es Dios quien, de hecho, es más perfectamente apasionado, y nosotros, las criaturas, tenemos la capacidad dada por Dios (o teomórfica) —disminuida, aunque no eliminada, por el pecado— de reflejar esa pasión de una manera creatural.

Ahora debemos hacer un breve comentario sobre el valor de verdad del lenguaje analógico de Dios, ya que a veces se piensa que “analógico” equivale a no literal o incluso falso. Aquí debo enfatizar que no estoy usando el término *analógico* como el opuesto del término *literal* . Además, no creo que haya una disyunción *necesaria* entre esos dos términos. De hecho, coincido con el argumento de Michael Horton de que el lenguaje bíblico de Dios puede ser (y a menudo lo es) *tanto* analógico como literal. [40](#) Para elaborar este constructo con un ejemplo por un momento, yo argumentaría que, en el caso de un antropomorfismo definido de manera estricta, describir a Dios como poseedor de un brazo extendido (por ejemplo, Éxodo 6:6) es un ejemplo de lenguaje no literal aplicado a Dios, debido a la incorporeidad divina. Sin embargo, incluso este reconocimiento no socava el valor de verdad de la revelación acerca de Dios. La pregunta es simplemente una de intención del autor: ¿qué quiere el autor que entendamos acerca de Dios en Éxodo 6:6 cuando se lo describe con un brazo extendido? La respuesta, por supuesto, no es que Dios tiene un apéndice carnal, sino que es fuerte para liberar a su pueblo. Ahora bien, cuando pasamos a considerar el amor divino, por ejemplo, debemos entender que, teomórficamente hablando, el amor se refiere literalmente a Dios porque Dios es un ser personal. La corporeidad es, por tanto, un requisito previo para tener un brazo literal; sin embargo, no es un requisito previo para expresar literalmente el amor. Para decirlo de otra manera, la incorporeidad divina nos lleva a la conclusión de que *los antropomorfismos son analógico y no literal* (aunque sin embargo portador de verdad), mientras que *los antropopatismos son analógico y literal* .

Todo esto quiere decir, entonces, que el lenguaje analógico de Dios no socava en absoluto el valor de verdad de la revelación. Simplemente refleja el hecho de que la declaración en cuestión se adapta. El punto, según Horton, es que la revelación analógica "es una descripción correcta, pero no una descripción unívoca". [41](#) Para nuestros propósitos, entonces, deberíamos afirmar que las predicaciones emocionales de Dios en la Escritura se refieren literal y verazmente a él. Así, Dios es verdaderamente apasionado. Al mismo tiempo, la

verdad de estas predicaciones es analógica, en el sentido de que el significado de estos términos cuando se aplican a Dios es a la vez similar y diferente a cómo la verdad de estos términos se aplica a los humanos. Dios ama literal y verazmente a su creación. Pero lo que significa para Dios el Creador amar al otro creado implica algunas diferencias importantes con cualquier expresión de amor de las criaturas, y no la menor de ellas es el sentido de impasibilidad por el que hemos estado argumentando, a saber, que el amor de Dios (o cualquiera de sus otros amores *ad* Las expresiones emocionales *adicionales* no pueden ser arrancadas de él *involuntariamente* . Finalmente, también debemos recordar que, en deferencia a la autoridad bíblica, no estamos en libertad de elegir o privilegiar nuestros propios énfasis analógicos preferidos dentro de la Escritura. Para practicar la interpretación analógica en términos bíblicos y así evitar el establecimiento de nuestro propio canon preferido dentro del canon, debemos tomar todas las analogías juntas. [42](#)

---

[1](#) No es necesario ni deseable, por tanto, caer en la formulación del pasibilismo contemporáneo para afirmar un *sentido significativo* —o, más importante, *bíblico*— de la pasión divina.

[2](#) Recordemos la distinción que hice al final del capítulo anterior entre desarrollo y revisión. En los capítulos restantes abordo la expansión con la mentalidad de un desarrollador.

[3](#) Recordemos que muchos de los pasibilistas modernos parecen haber retrocedido desde el punto de vista subsidiario del sufrimiento hasta la categoría principal de la pasibilidad. Sin embargo, como se señaló en el capítulo anterior, Marcel Sarot ha identificado correctamente la emoción divina como el punto central del debate sobre la impasibilidad divina. Marcel Sarot, *Dios , Pasibilidad y Corporeality* (Kampen: Kok Pharos, 1992), 29–30. Véase también la evaluación similar de Richard Bauckham. Richard Bauckham, “‘Only the Suffering God Can Help’: Divine Passibility in Modern Theology”, *Themelios* 9 (1984): 9. El error de Sarot radica en su aparente insistencia en que la impasibilidad se defina enteramente, y *solo* , en términos de la inmutabilidad absoluta de la emoción divina. Recordemos su evaluación de que la impasibilidad debería definirse como “inmutabilidad con respecto a los propios sentimientos o la calidad de la propia vida interior”. Sarot, *God , Passibility y Corporeidad* , 30. Ahora bien, es cierto —y esto se explicará más adelante— que hay un sentido importante en el que debemos concebir la inmutabilidad esencial de la emoción divina. Pero si eso es todo lo que reconocemos, entonces no hemos entendido lo suficiente. Los capítulos restantes de este libro intentarán exponer esta dualidad y, más particularmente, la forma en que la impasibilidad divina es el fundamento mismo que da lugar a las respuestas emocionales y relacionales perfectamente adaptadas de Dios a sus criaturas.

[Mis reflexiones](#) sobre el componente encarnacional de esta cuestión aparecerán en el capítulo 10.

[5](#) La progresión de los capítulos constructivos de este libro a través de una serie de consideraciones sobre metodología, hermenéutica y teología refleja un intento consciente de prestar atención a la instructiva guía de Kevin Vanhoozer de que tratemos “las cuestiones de Dios, la Escritura y la hermenéutica como un solo problema”, algo que él llama “primera teología”. Kevin J. Vanhoozer, *Primera Teología : Dios , Escritura y Hermeneutics* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), 9. Richard Lints nos recordaría el punto relacionado de que para leer la Escritura de una manera verdaderamente “bíblica”, es decir, para leer la Escritura como la Escritura misma lo requiere, debemos dar cuenta de los horizontes “textuales”, “de época” y “canónicos” de la Escritura. Richard Lints, *The Tela de Teología : A Prolegómeno a Evangélico Teología* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993; repr., Eugene, OR: Wipf y Stock, 1999), 259–311.

[6](#) Aunque todo lo que sigue se ampliará a su debido tiempo, parece apropiado anticipar una posible objeción



sobre la base de la abundancia de manifestaciones escriturales de emoción divina. Por varias razones, el hecho de que la Escritura contenga muchas descripciones narrativas de la participación emocional divina en la creación no decide en sí mismo el asunto a favor de la pasibilidad. Primero, dado que estas descripciones narrativas no son declaraciones arquetípicas y metafísicas sobre la naturaleza de la capacidad emotiva divina, no pueden servir como textos de prueba directos de una comprensión arquetípica y metafísica de la capacidad emotiva divina. Esto difícilmente quiere decir que tales declaraciones narrativas no son portadoras de verdad, pero para llegar a su contenido de verdad, debemos examinar su propósito en el contexto del pacto de la relación misericordiosa de Dios hacia la humanidad. Si queremos saber su contenido de verdad previsto por el autor, primero debemos preguntar qué función tienen en este contexto. Segundo, argumentaré a continuación que incluso las descripciones bíblicas de la emoción divina fundamentan la pasión relacional de pacto de Dios en la economía sobre su pasión eternamente inquebrantable en la Trinidad. En tercer lugar, estas descripciones narrativas de la emoción divina se complementan a su vez con representaciones narrativas del señorío trascendente de Dios sobre la creación, y por lo tanto, la primera categoría no puede, desde el punto de vista bíblico, interpretarse independientemente de la segunda. El método de interpretación analógica reconoce estos dos conjuntos de datos bíblicos que se interpretan mutuamente y procede en consecuencia. El pasibilismo y el impasibilismo extremo no lo hacen.

[7](#) En el caso del pasibilismo contemporáneo, es interesante observar la siguiente inconsistencia: por un lado, como hemos señalado, los pasibilistas a menudo sugieren que desconfían de la reflexión metafísica. Por otro lado, son muy rápidos en apelar a las muchas descripciones narrativas de la Escritura de la participación emocional de Dios con la creación como fundamento para la doctrina *metafísica* de la pasibilidad divina. Es decir, cuando los pasibilistas afirman que la capacidad afectiva divina está constituida tal como ellos la entienden, la doctrina de la pasibilidad divina es en sí misma el producto de la reflexión metafísica de segundo orden sobre (un lado de, como veremos) la narrativa bíblica. Parece que al menos algunos pasibilistas, entonces, pueden no ser conscientes del hecho de que ellos mismos dependen de la reflexión metafísica para llegar a su conclusión doctrinal. Por supuesto, también hemos visto que muchos pasibilistas han adoptado intencional y agresivamente una metafísica anticlásica para sustentar sus puntos de vista.

[8](#) Paul Helm, “La imposibilidad de la pasibilidad divina”, en *La Fuerza y Debilidad de Dios : Imposibilidad y Ortodoxia* , ed. Nigel M. de S. Cameron (Edimburgo: Rutherford House, 1990), 135. John Feinberg coincide. Véase John S. Feinberg, *No. Uno Como Él* (Wheaton, IL: Crossway, 2001), 237–38.

[9](#) Para una declaración más detallada sobre la naturaleza de este procedimiento metodológico, véase John W. Montgomery, “The Theologian's Craft: A Discussion of Theory Formation and Theory Testing in Theology”, en *The Suicidio de cristiano Teología* , ed. John W. Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1970), 267–313.

[10](#) Millard J. Erickson, *Dios el Padre Todopoderoso : A Contemporáneo Exploración de el Divino Attributes* (Grand Rapids: Baker, 1998), 143–44. Nótese la observación similar en Kelly James Clark, “Hold Not Thy Peace at My Tears: Methodological Reflection on Divine Impasibility”, en *Our Conocimiento de Dios* , ed. Kelly James Clark (Boston: Kluwer, 1992), 188. Aunque no están dirigidas específicamente a la cuestión de la impasibilidad divina, nótese también las declaraciones más genéricas de sentimiento similar en Gerald L. Bray, “¿Ha sido corrompida la doctrina cristiana de Dios por la filosofía griega?”, en *Dios. Bajo Fuego : Moderno Beca Reinventa Dios* , ed. Douglas S. Huffman y Eric L. Johnson (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 109; y en R. P. C. Hanson, *The Buscar para el cristiano Doctrina de Dios : El arriano Controversia* , 318–381 (Edimburgo: T&T Clark, 1988; repr., Grand Rapids: Baker, 2005), xxi.

[11](#) Aquí es importante recordar al lector mis suposiciones evangélicas sobre la naturaleza de la Escritura (por ejemplo, la inspiración divina, la unidad general en medio de la diversidad) señaladas en el capítulo 1.

[12](#) Graeme Goldsworthy, “Las raíces ontológicas y sistemáticas de la teología bíblica”, *The Reformado*

*Teológico Reseña* 62 (2003): 154.

[13](#) Agustín ilustró bien este punto con una observación paralela relacionada con la omnipotencia de Dios. Él informa: “No se disminuye su poder cuando decimos que Él no puede morir o caer en el error, porque esto es de tal manera imposible para Él, que si fuera posible para Él, sería de menor poder. Pero ciertamente se le llama con razón omnipotente, aunque no puede morir ni caer en el error. Porque se le llama omnipotente a causa de que hace lo que quiere, no a causa de que sufre lo que no quiere; porque si esto le sucediera, de ninguna manera sería omnipotente. Por lo tanto, Él no puede hacer algunas cosas por la misma razón que es omnipotente”. Agustín, *De civitate Dei* 5.10; trad. Marcus Dods, *NPNF*<sup>1</sup>, 2:92. En otras palabras, el hecho de que nosotros como humanos podamos hacer ciertas cosas que Dios no puede hacer —por ejemplo, morir, caer en el error o ser afligidos contra nuestra voluntad— no es un testimonio intrínseco de nuestra superioridad, sino más bien una señal de algunas de nuestras debilidades significativas. Habiendo dicho todo eso, sin embargo, deseo volver a mi punto inicial de la variación emocional humana y afirmar claramente que no tengo la intención de absolutizar un principio por el cual *toda* variación emocional humana sea una señal de debilidad emocional, aunque algunas de ellas ciertamente lo sean. En otras palabras, cuando se modela según el propio compromiso de Dios con su gloria, nuestra propia variación emocional (por ejemplo, experimentar una indignación justa contra el pecado) es a veces un testimonio apropiado de nuestra fortaleza emocional, bíblicamente hablando.

[14](#) Karl Barth, *Iglesia Dogmática* [ *CD* ], ed. GW Bromiley y T. F. Torrance, vol. 2, *The Doctrina de Dios*, pt. 1, trad. T. H. L. Parker et al. (Edimburgo: T&T Clark, 1957), 560.

[15](#) Por supuesto, no es todo lo que el propio Barth tenía que decir sobre el tema. Aunque Barth evidentemente (y equivocadamente; ver la cita siguiente) atribuye a la tradición dominante de la impassibilidad una creencia en la impassibilidad, parece que, no obstante, se le puede clasificar como defensor del modelo de dos puntas: “El Dios personal tiene un corazón. Puede sentir y ser afectado. No es impassible. No puede ser movido desde fuera por un poder extraño. Pero esto no significa que no sea capaz de moverse a sí mismo. No, Dios es movido y conmovido, pero no como nosotros en la impotencia, sino en su propio poder libre, en su ser más íntimo: movido y tocado por Él mismo, es decir, abierto, listo, inclinado ( *propensus* ) a la compasión por el sufrimiento de otro y, por lo tanto, a la ayuda, impelido a tomar la iniciativa para aliviar esta angustia... Dios no encuentra sufrimiento en Sí mismo. Y ninguna causa fuera de Dios puede causarle sufrimiento si Él no lo quiere así... El 'afecto' de Dios es diferente de todos los afectos de las criaturas en que se origina en Él mismo. Pero en este sentido no se puede negar”. Barth, *CD*, 2/1:370–71. Nótese cómo Barth defiende el contenido del modelo clásico de impassibilidad, al mismo tiempo que afirma que Dios “no es impassible”. En concepto, por lo tanto, aunque su uso de la terminología es menos que deseable, Barth está negando la impassibilidad extrema y afirmando la impassibilidad clásica. Para una interpretación plausible de Barth sobre este asunto, véase John M. Russell, “Impassibility and Pathos in Barth's Idea of God”, *Anglican Teológico Revista* 70 (1988): 221–27.

[16](#) Sin duda, esta manifestación del amor de Dios hacia la creación forma parte del énfasis temático, aunque no léxico, de Génesis 1:31: “Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera. Y fue la tarde y la mañana el día sexto”. Esto es igualmente evidente en la narración más detallada de la creación de Adán y Eva por parte de Dios en Génesis 2.

[17](#) Erik Thoennes nos proporciona un recordatorio instructivo cuando consideramos pasajes bíblicos que transmiten la pasión de Dios (es decir, su celo) por su propia gloria. “Debido a que la teología de la Biblia se desarrolla dentro de la historia humana, el carácter de Dios generalmente se revela en el contexto de su relación con la humanidad. Entonces, como sería de esperar dentro de este esquema de la historia de la salvación, la mayoría de los pasajes de celo divino tienen al pueblo de Dios como el foco. Aunque el celo autodirigido de Dios es fundamental para todos los demás tipos de celo piadoso, los pasajes donde se enfatiza el propio honor de Dios no son tan comunes ni se encuentran de manera constante en todas las

partes de la Escritura... Esto no hace que el celo de Dios por su propia gloria sea menos significativo o fundamental, simplemente señala la naturaleza histórica de la revelación de Dios de sí mismo”. K. Erik Thoennes, *Godly Celos : A Teología de Intolerante Amor* (Ross-shire: Mentor, 2005), 32–33.

[18](#) Es claro que la manifestación de la ira de Dios hacia las criaturas portadoras de su imagen se describe narrativamente de acuerdo con el juicio impartido en Génesis 3.

[19](#) Por supuesto, se encontrará mucho más sobre este tema en la formulación sistemática del capítulo 9.

[20](#) Como veremos, esta afirmación es válida para todas las formas de compromiso emocional de Dios dentro del orden creado, ya sean benévolas o condenatorias.

[21](#) Como se ha afirmado en algunas ocasiones anteriores, la respuesta emocional de Dios hacia su creación es perfectamente adecuada. Por lo tanto, la ira divina es la respuesta apropiada, y no excesiva, al pecado y la rebelión de las criaturas. En consecuencia, la ira de Dios no debe ser malinterpretada en términos de nuestra experiencia de “perder el control” o “perder los estribos”.

[22](#) Para nuestros propósitos, voy a dejar el título de “Redención” muy amplio. Obviamente, aunque hay una continuidad redentora general, se entiende ampliamente que esta categoría de redención podría subdividirse en épocas o administraciones más pequeñas del plan de redención.

[23](#) Bruce Ware demuestra muy bien esta respuesta divina al señalar la transición que ocurre en Dios, al pasar de Romanos 1:18 (“Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad”) a Romanos 5:1 (“Por tanto, habiendo sido justificados por la fe, tenemos paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo”), y de manera similar de Efesios 2:3 (“entre los cuales todos nosotros vivimos en otro tiempo en las pasiones de nuestra carne, haciendo la voluntad de la carne y de los pensamientos, y éramos por naturaleza hijos de ira, lo mismo que los demás”) a Efesios 2:7 (“para mostrar en los siglos venideros las abundantes riquezas de su gracia en su bondad para con nosotros en Cristo Jesús”). Bruce A. Ware, *La ira de Dios Mayor que Gloria : La Exaltado Dios de Sagrada Escritura y el cristiano Fe* (Wheaton, IL: Crossway, 2004), 142.

[24](#) Sorprendentemente, la doctrina del amor de Dios implica aún más complejidad, parte de la cual abordaremos en nuestros exámenes textuales y formulaciones teológicas siguientes.

[25](#) Este punto puede ilustrarse desde numerosas perspectivas soteriológicas, por ejemplo, la naturaleza de la transformación del nuevo pacto (Jer. 31:31–34; Eze. 36:22–28), la elección (Efesios 1:3–6), la regeneración (Juan 3:3–8), etc. Tal vez sea aún más claro en la enseñanza de Romanos 5:8 que “Dios muestra su amor por nosotros *en eso mientras nosotros eran aún Pecadores* , Cristo murió por nosotros.”

[26](#) La lógica que se opone a la doctrina errónea de la justificación eterna también es válida aquí. La doctrina de la justificación eterna sostiene erróneamente que, puesto que un individuo es elegido antes de la fundación de la tierra, está justificado eternamente, es decir, es eternamente creyente. Pero eso, por supuesto, no es así. Incluso los elegidos nacen en el mundo no como creyentes justificados, sino como “hijos de ira” (Efesios 2:3), que necesitan en algún momento ser justificados por la fe si han de ser salvos. De manera similar, no deberíamos concluir que la lucha continua con el pecado de alguien que ya ha sido justificado no es ofensiva para Dios en el momento en que se comete el pecado, porque la persona que comete el pecado está justificada. El argumento de Pablo en Romanos 6 parece, al menos implícitamente, rechazar este argumento.

[27](#) Debo aclarar aquí que estoy usando intencionalmente el término *antropocéntrico* en un sentido que debe distinguirse de *antropomórfico* . Es decir, estoy usando *antropocéntrico* como sinónimo de *unívoco* , en el que se podría razonar sobre una supuesta comprensión de las emociones de Dios a partir de la experiencia humana. Este sentido de antropocentrismo puede contrastarse con un sentido enfocado de antropomorfismo, que atribuye características corpóreas no literales a Dios al servicio de transmitir un punto particular. Ofreceré comentarios más extensos sobre la importancia de este tipo de cuestión hermenéutica en la sección siguiente sobre interpretación analógica. Por ahora, bastará con reiterar que propongo evitar este tipo de

lectura antropocéntrica de la emoción divina.

[28](#) Un tratamiento tan competente de los pactos bíblicos se puede encontrar en W. J. Dumbrell, *Covenant y Creación : A Teología de el Viejo Testamento Pactos* (Carlisle: Paternoster, 1984). Puesto que ahora, en esta sección sobre la redención, estoy tratando el concepto bíblico de la relación de pacto, algunos pueden preguntarse si no reconozco un pacto de creación anterior a la caída. En respuesta, diría brevemente que, aunque las Escrituras no declaran explícitamente la presencia de un pacto de creación anterior a la caída, sí reconozco su presencia implícita. Para más información sobre la presencia de un pacto de creación anterior a la caída, véase especialmente el capítulo 1 del libro de Dumbrell. El debate sobre si dicho pacto debe entenderse como un pacto de obras, como a veces se explica, debe quedar como una discusión para otra ocasión.

[29](#) Michael S. Horton, *Señor y Sirviente : A Pacto Cristología* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 33. Esta excelente declaración anticipa algunas de nuestras reflexiones teológicas sistemáticas sobre la relación entre la inmutabilidad divina y la impasibilidad divina, lo que a su vez nos ayudará a evitar dicotomizar las capacidades de la voluntad divina y el afecto divino.

[30](#) No es mi propósito rastrear la historia formal ni los debates técnicos sobre la doctrina de la analogía. Para un análisis exhaustivo del lenguaje analógico y los debates que lo acompañan, véase Michael S. Horton, *Covenant y Escatología : La Divino Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002). Para citar a Horton en otro contexto, sin embargo, podemos señalar una característica de la visión reformada de la analogía que es axiomática para mi propia visión. Él observa: “Una diferencia importante entre los enfoques tomista y reformado de la analogía es que este último desconfía de la afirmación de que podemos saber lo que Dios *no es* ( *a través de negationis* ) del mismo modo que no podemos saber qué *es Dios* , aparte de la propia autorrevelación de Dios en la revelación. No podemos empezar con nuestra idea de ser perfecto, ya sea de manera eminente o de negación”. Horton, *Lord y Siervo* , 29, cursiva suya. Esto, por supuesto, no quiere decir que Dios no sea el ser más perfecto; sólo que las categorías de perfección deben ser suministradas a nosotros a partir de la autorrevelación de Dios en la Escritura. Finalmente, debo señalar que, en un nivel puramente terminológico, mi aceptación de la interpretación analógica aparentemente me pone en desacuerdo con un teólogo como Carl F. H. Henry, alguien por quien tengo la mayor estima. Véase, por ejemplo, su comentario de que “sólo las afirmaciones unívocas nos protegen de la equivocación; sólo el conocimiento unívoco es, por lo tanto, conocimiento genuino y auténtico... A menos que tengamos alguna verdad literal acerca de Dios, de hecho no se puede predicar ninguna similitud entre el hombre y Dios”. Carl F. H. Henry, *Dios , Revelación y Autoridad* , vol. 3, *Dios OMS Habla y Espectáculos : Quince Tesis , Parte Two* (Waco, TX: Word, 1979; repr., Wheaton, IL: Crossway, 1999), 364. Sin embargo, a nivel conceptual, creo que la explicación que sigue demostrará que no he renunciado a lo que Henry buscaba proteger, es decir, un sentido adecuado de la incomprendibilidad de Dios. Parece claro, a partir de la declaración de Henry, que ha equiparado *lo unívoco* con *lo literal* y *lo analógico* con *lo no literal* . Sin embargo, no hago tal ecuación entre estos términos y, de hecho, argumentaré a continuación que forzar una disyunción necesaria entre *lo analógico* y *lo literal* es un error.

[31](#) Como he insinuado anteriormente y ampliaré más adelante, este tipo de observación ayuda a establecer el punto analógico de que si bien Dios en sus compromisos emocionales *voluntarios* con sus criaturas en la economía de la salvación es ciertamente *responsivo* (similitud), ya que también trasciende esas mismas relaciones que ha ordenado, su capacidad de respuesta no debe verse como *involuntaria*. *extraído* o como equivalente a *la pasividad* (desimilitud).

[32](#) Michael S. Horton, “¿Helenístico o hebreo? Teísmo abierto y método teológico reformado”, en *Beyond el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo* , ed. John Piper, Justin Taylor y Paul Kjos Helseth (Wheaton, IL: Crossway, 2003), 208.

[33](#) Cada una de estas doctrinas y su impacto sobre la cuestión de la impasibilidad en particular se explorarán con más detalle en la formulación teológica del capítulo 9.

[34](#) Para las citas pertinentes y un análisis del famoso tratamiento que Calvino da a la revelación acomodada, véase el análisis de Calvino en el capítulo 4.

[35](#) AB Caneday muestra cómo el teísta abierto John Sanders cae en esta trampa. A. B. Caneday, “Veiled Glory: God's Self-Revelation in Human Likeness—A Biblical Theology of God's Anthropomorphic Self-Disclosure”, en Piper, Taylor y Helseth, *Beyond el Bounds* , 155–56. Además, parece que la lectura pasibilista de la Escritura y la comprensión pasibilista del amor y la receptividad divinos que se analizan en el capítulo 5 de este estudio muestran este error en abundancia. Allí vimos que los pasibilistas a menudo parecen tender más hacia la interpretación unívoca porque se basan más exclusivamente en una mitad del saldo, es decir, la similitud que surge de nuestro estatus como *imago Dei* . Recordemos que para mis propósitos estoy usando el término *antropocéntrico* como sinónimo de *unívoco* , y por lo tanto lo distingo específicamente del *antropomorfismo* .

[36](#) Gracias a la autorrevelación de Dios, podemos conocerlo verdaderamente, como lo indica la propia Escritura (Dt 29,29; Jer 9,23-24; 31,31-34; Jn 17,3; 1 Jn 2,3; 4,7-8), aunque no de manera exhaustiva. Más adelante haré un comentario adicional sobre el sentido correcto de la incomprendibilidad divina.

[37](#) Caneday, “Gloria velada”, 170.

[38](#) John M. Frame, *El Doctrina de Dios* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2002), 367–68. Claramente, Frame está usando aquí el término *antropomórfico* en un sentido más amplio que en el sentido más común (y más estrecho) en el que un antropomorfismo representa a Dios, de manera no literal, como teniendo características corporales humanas. Su punto es simplemente que toda la revelación bíblica es antropomórfica en el sentido más amplio de que se da en lenguaje humano (y no divino), mientras que el lenguaje humano es en última instancia teomórfico en el sentido de que, “como el resto de la creación”, nos llega de Dios, llevando su impronta. De manera similar, véase, por ejemplo, J. I. Packer, “The Adequacy of Human Language”, en *Inerrancy* , ed. Norman L. Geisler (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 214–16.

[39](#) Mi intención aquí al utilizar el término *antropomórfico* de esta manera es simplemente aprovechar el precedente de Frame al utilizar la terminología de esta manera. Aunque entiendo y estoy de acuerdo con la forma en que usa sus términos aquí, reservaré más habitualmente el término *antropomorfismo* para el sentido más específico de describir a Dios de manera no literal, con alguna forma de característica corpórea.

[40](#) Horton, *Pacto y Eschatology* , 50–54, 75–76, 84–85. En la p. 52, Horton distancia su visión analógica/literal de la visión analógica/mitológica de Langdon Gilkey. Su punto es que Gilkey equipara unívoco con literal, de modo que cuando Gilkey mismo pasa a adoptar un modelo analógico, supone que no puede ser literal (y por lo tanto debe ser simbólico o mitológico) porque no es unívoco. En este sentido, Horton observa que la decisión de Gilkey muestra “una sorprendente falta de familiaridad con las posiciones claramente establecidas de los escolásticos medievales, los reformadores y sus propios sucesores escolásticos”. En la p. 75, Horton agrega: “... 'literal' no es sinónimo de 'unívoco'. En el lenguaje analógico en particular, tal como se aplica a la interpretación de las Escrituras, ciertas características atribuidas a Dios deben tomarse literalmente... Esa determinación se basa en el objetivo del texto. Lo que realmente cuenta no es lo que los signos o incluso los géneros 'significan' en abstracto, sino cómo se usan”. Para enfatizar el punto una vez más, en la p. 84, Horton afirma: “Una analogía adecuada escoge predicados literales, pero la actuación de Dios y el abrazo o amor de Dios (o, en ese sentido, el hecho de que Dios sea bueno, justo, etc.) son a la vez similares y diferentes a los de un agente encarnado”.

[41](#) Horton, “Hellenistic or Hebrew?”, 210. Como no es mi intención ofrecer un análisis extenso del debate sobre la incomprendibilidad divina, haré aquí un breve comentario, seguido por la cita de un par de observaciones académicas similares sobre el tema. Primero, mi propio comentario: En armonía con este método analógico, debo señalar que diferencio dos sentidos de incomprendibilidad divina, uno que rechazo y otro que acepto. Como Dios ha considerado apropiado revelarse a nosotros, rechazo la incomprendibilidad cuando se sostiene que significa que Dios es completamente ininteligible. Por otro lado, como la

autorrevelación de Dios es analógica, también rechazo la creencia de que podemos conocer a Dios exhaustivamente. Por lo tanto, la definición de incomprensibilidad que acepto en relación con Dios es la de inescrutabilidad. Por lo tanto, si bien podemos conocer a Dios verdaderamente de acuerdo con su autorrevelación, nunca podemos esperar sondear exhaustivamente las profundidades de Dios. John Frame recomienda una comprensión similar. Dice: “Debemos pensar en la incomprensibilidad de Dios, entonces, no como una ‘otredad total’, sino como el resultado de la trascendencia en el sentido bíblico: Dios tiene control y autoridad sobre el conocimiento de las criaturas. Por lo tanto, sus pensamientos no son nuestros pensamientos, y su misterio impregna nuestro conocimiento. Este tipo de incomprensibilidad no compromete la cognoscibilidad de Dios. Más bien, la naturaleza incomprensible de Dios se vuelve inmanente en su revelación de sí mismo” . *Doctrina de Dios* , 207. Como dice Herman Bavinck: “El conocimiento ectípico de Dios que se concede a las criaturas por revelación no es el autoconocimiento absoluto de Dios, sino el conocimiento de Dios tal como ha sido adaptado y hecho apto para la conciencia finita, por lo tanto antropomorfizado”. Herman Bavinck, *Reformado Dogmática* , vol. 1, *Prolegómenos* , ed. John Bolt, trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 214.

[42](#) La siguiente cita de Michael Horton, usada previamente en el capítulo 5 para criticar la propuesta de Terence Fretheim, es apropiada aquí también: “Aquí la analogía de la Escritura se vuelve esencial. Incluso podríamos llamarla, un tanto torpemente, la analogía de la analogía. Ninguna analogía, aislada del resto, representa adecuadamente el carácter de Dios. Solamente tomadas en conjunto como una autorrevelación multifacética las analogías brindan efectivamente un conocimiento suficiente de Dios”. Horton, “Hellenistic or Hebrew?”, 221–22.



## Impasible y apasionado

### *Perspectivas interpretativas*

#### Una consideración selecta de datos bíblicos relevantes

Ahora que hemos esbozado los contornos de una hermenéutica teológica apropiada, debemos dirigir nuestra atención a un estudio de los datos bíblicos relevantes. Lo que hace que esto parezca una tarea tan abrumadora es que la Biblia nos presenta dos conjuntos de datos (es decir, trascendencia e inmanencia). Como he estado sugiriendo, y como ahora comenzaremos a ver más claramente, esta dualidad en los datos bíblicos no es un reflejo de un conflicto intrabíblico; más bien, retrata una relación particular (aunque a nosotros nos parezca contraintuitiva) entre la impasibilidad de Dios y su pasión, es decir, una relación en la que la segunda se basa en la primera. Mi objetivo en este capítulo no es preguntar si estas predicaciones emocionales se aplican literalmente a Dios. Como ya he sugerido, sí lo hacen. <sup>1</sup> En cambio, mi objetivo principal, de acuerdo con nuestra hermenéutica teológica esbozada anteriormente, es demostrar que estas predicaciones literales de la pasión divina son analógicamente, y no unívocamente, verdaderas respecto de Dios. A medida que navegamos por este equilibrio, será fundamental tener en mente el contexto del pacto dentro del cual ocurren los intercambios relacionales y emocionales de Dios con sus criaturas.

Sin embargo, antes de abordar la tarea interpretativa, debo reconocer que el análisis textual que sigue es necesariamente selectivo. No voy a proporcionar todas las categorías bíblicas de emoción divina y, ciertamente, no examinaré todos los textos en los que Dios muestra su respuesta afectiva al pacto. Los pasajes que describen el compromiso afectivo de Dios son legión, y es un eufemismo decir que no hay suficiente espacio aquí para tratarlos todos. Sin embargo, tengo la intención de tratar algunos textos clave de manera representativa. Lo que aprendamos de los pasajes que examinemos será sugerente en cuanto a la interpretación plausible de otros pasajes similares que no se consideran explícitamente. Por lo tanto, aunque nuestro análisis interpretativo no será exhaustivo, apuntará firmemente en la dirección del modelo de dos puntas.

#### Invulnerabilidad divina

Mi uso del término *invulnerabilidad* aquí es un intento de reflejar el sentido de la insusceptibilidad de Dios a la manipulación involuntaria (emocional o de otro tipo) que hemos estado enfatizando en nuestra comprensión de la impasibilidad divina. <sup>2</sup> Por lo tanto, reconozco que si bien, como se señaló en el capítulo anterior, la Escritura nunca hace una afirmación directa de una doctrina metafísica de la impasibilidad divina, sí nos instruye en cuanto a este tipo de

invulnerabilidad divina, que nuevamente está en el centro mismo de nuestra definición. <sup>3</sup> Entonces, rastrear brevemente esta línea de enseñanza bíblica nos protegerá de sacar conclusiones unívocas, de nuestra propia experiencia emocional, acerca de la experiencia de Dios de la emoción. Dado que cada una de las categorías aquí consideradas bajo el título de invulnerabilidad divina se abordará más completamente en la formulación teológica del capítulo 9, mi objetivo por el momento es limitado. Aquí, solo deseo introducir nuestra consideración de los datos bíblicos sobre la emoción divina con una breve consideración de la evidencia bíblica de la invulnerabilidad divina. <sup>Es</sup> decir, mi deseo es demostrar que mi insistencia en la invulnerabilidad divina deriva en última instancia de la Escritura y no de la especulación filosófica o la imaginación teológica de nadie.

### **Trascendencia**

Aunque todavía queda mucho por decir, bastará por el momento señalar que es el acto de la creación el que funda tanto la trascendencia como la inmanencia de Dios. <sup>5</sup> Funda la trascendencia de Dios en cuanto revela su alteridad ontológica (Sal 33,13-15; 113,4-6), <sup>6</sup> así como sus derechos de señorío sobre la creación (Sal 33,6-9; Is 43,6-7; Hch 14,15; Ap 4,11). <sup>7</sup> El mismo acto de la creación funda la inmanencia de Dios, no en el sentido necesario de que Dios esté metafísicamente obligado a implicarse en la creación, sino en el sentido de su libre decisión de entregarse plenamente a la obra de sus propias manos (Hch 17,24-31). La distinción Creador/criatura, entonces, es la fuente de una comprensión bíblicamente equilibrada de la trascendencia y la inmanencia, que se puede ver claramente en los dos pasajes siguientes:

Porque así dice el Alto y Sublime:

que habita la eternidad, cuyo nombre es Santo:

“Yo habito en la altura y la santidad,

y también con aquel que es de espíritu contrito y humilde,

Para reavivar el espíritu de los humildes,

y para reavivar el corazón de los contritos.” (Isaías 57:15)

Reconoce, pues, hoy y reflexiona en ello: que Jehová es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra, y no hay otro. (Deuteronomio 4:39)

En este sentido, entonces, no nos sorprenderá ver que la distinción entre Creador y criatura, y el equilibrio trascendencia/inmanencia que se desprende de ella, también da lugar al modelo dual de impasibilidad divina y pasión divina. Porque este modelo reconoce de manera similar que la criatura no tiene ningún

derecho intrínseco, ya sea afectivo o volitivo, sobre su Creador (por ejemplo, Is. 45:9; Rom. 9:20). Es solo como consecuencia de la libre decisión de Dios de involucrarse en la creación y relacionarse con sus criaturas que tal intercambio se vuelve posible para la criatura. El punto principal para nuestros propósitos ahora es que la criatura no puede *afectar* a Dios *contra Dios*. *su* En el próximo capítulo, *sin* embargo, tendremos que volver a tratar el significado de esta distinción entre Creador y criatura con más detalle, ya que hacerla correctamente resulta ser un punto de inflexión para esta (y muchas otras) doctrinas.

### ***Autosuficiencia***

Las Escrituras no sólo dan testimonio de la autoexistencia de Dios, en el sentido de que no debe su existencia a nadie ni a nada más (Isaías 44:24; Juan 5:26), sino que también dan testimonio de su autosuficiencia. Es decir, las Escrituras también enseñan que Dios no creó por un sentimiento de carencia o necesidad. Nosotros no contribuimos (de hecho, no podemos) a las perfecciones de Dios. Las preguntas retóricamente obvias de Isaías 40 lo demuestran claramente.

¿Quién midió las aguas en el hueco de su mano?  
y delimitó los cielos con un palmo,  
encerró el polvo de la tierra en una medida  
y pesó los montes en balanzas  
¿Y las colinas en equilibrio?  
¿Quién ha medido el Espíritu del Señor,  
¿O quién le muestra su consejo?  
¿A quién consultó?  
¿Y quién le hizo entender?  
¿Quién le enseñó el camino de la justicia,  
y le enseñó conocimiento,  
y le mostró el camino de la prudencia? (Isaías 40:12-14) [8](#)

Para nuestros propósitos, entonces, podemos notar que si bien Dios se da a sí mismo de manera inmanente y mediante un pacto en relación con nosotros, Dios no crea para llenar un vacío relacional. Basándose en la misma observación del amor eterno intratrinitario que hemos mencionado algunas veces, John Piper comenta de manera instructiva:

Desde toda la eternidad, incluso antes de que hubiera seres humanos a quienes amar, Dios ha sido desbordantemente feliz en su amor por el Hijo. Nunca ha estado solo. Siempre se ha regocijado, con desbordante satisfacción, en la gloria y la asociación con su Hijo... Dios no está obligado por ninguna deficiencia o infelicidad interior a hacer algo que no quiere hacer. Si Dios fuera infeliz, si fuera deficiente de alguna manera, entonces podría ser obligado desde afuera de alguna manera a hacer lo que no quiere hacer, para compensar su deficiencia y finalmente ser feliz. Esto es lo que nos distingue de Dios. Tenemos un inmenso vacío interior que anhela satisfacción de poderes, personas y placeres externos a nosotros. El anhelo, el anhelo y el deseo son la esencia misma de nuestra naturaleza. Nacemos deficientes, necesitados e insatisfechos... Pero Dios no es así. Él ha sido completo y rebosante de satisfacción desde toda la eternidad... Nadie puede ofrecerle nada que no provenga ya de él... Así que nadie puede sobornar a Dios ni coaccionarlo de ninguna manera. [9](#)

## **Omnisciencia**

El testimonio bíblico de la omnisciencia de Dios es profundo. Dios es infinito, por así decirlo, en su conocimiento (Sal. 147:5; Isa. 40:13-14; Romanos 11:33-36). Él tiene un conocimiento completo del pasado y del presente (2 Crón. 16:9; Job 28:24; Sal. 139:1-3, 16; Heb. 4:13). Y su conocimiento de todas las cosas actuales es igualado por el alcance de su conocimiento de todas las cosas posibles (Mateo 11:20-22; 1 Cor. 2:7-8). Además, y especialmente para nuestros propósitos, la Escritura enseña que Dios posee conocimiento del futuro, incluyendo las acciones futuras de sus agentes morales libres (Isaías 46:8-11; Sal. 139:4; Hechos 2:23-24). [10](#) Como veremos en la formulación teológica del capítulo 9, el conocimiento previo exhaustivo de Dios implica que Dios nunca es sorprendido y lleva a una reacción emocional. La visión tradicional del conocimiento previo y exhaustivo de Dios apoya entonces firmemente el punto principal sobre la impasibilidad que hemos estado enfatizando, a saber, que Dios es apasionado, pero no de tal manera que sus emociones puedan ser extraídas de él contra su voluntad. [11](#)

## **Soberanía**

En las Escrituras, la soberanía absoluta de Dios (Job 42:2; Sal. 33:10-11; 115:2-3; 135:6; 139:16; Pro. 16:4; Isa. 46:9-11; Jer. 23:20; Dan. 4:34-35; Zac. 1:6; Ef. 1:11) se extiende no solo a los procesos naturales, como el control del clima (Sal. 148:8; Mt. 5:45), sino también a las acciones de los humanos (Esd. 1:1-4; 6:22; Sal. 105:23-25; Pro. 16:9; 19:21; 21:1, 30-31; Jer. 10:23-24), incluyendo incluso las malas acciones que realizan (Deut. [12](#)). Por lo tanto, el testimonio bíblico de la soberanía exhaustiva de Dios refuerza aún más el punto que acabamos de ver con la omnisciencia divina, a saber, que Dios es invulnerable a la manipulación emocional involuntaria por parte de sus criaturas .

## **Inmutabilidad**

Cuando examinemos con más detalle más adelante la interrelación entre las doctrinas estrechamente conectadas de la inmutabilidad y la impasibilidad, ampliaré mi sentido de deuda con la formulación de Bruce Ware, según la cual la

inmutabilidad ontológica (Sal. 102:25-27; Mal. 3:6; Stg. 1:17) y ética (Nm. 23:19; Is. 46:9-11; Lm. 3:22-23; Ro. 11:29; Heb. 6:13-18) de Dios dan lugar, en el contexto de la relación de pacto, a la mutabilidad relacional de Dios (Jer. 18:7-10; Ez. 33:1-20). <sup>13</sup> Por ahora, podemos simplemente enfatizar que la enseñanza bíblica sobre la inmutabilidad ontológica de Dios refuerza nuestro punto de que la perspectiva de una relación con Dios viene solo como consecuencia de la libre decisión de Dios de entrar en una relación con su creación y vincularse con promesas a las criaturas portadoras de su imagen.

## Emoción divina

Como señala Wayne Grudem en su libro *Systematic Teología* : “Dios se regocija (Isaías 62:5). Está afligido (Salmos 78:40; Efesios 4:30). Su ira arde contra sus enemigos (Exodo 32:10). Se compadece de sus hijos (Salmos 103:13). Ama con amor eterno (Isaías 54:8; Salmos 103:17)”. <sup>14</sup> Además, en las Escrituras se dice alternativamente que Dios es celoso (Éxodo 20:5; 34:14; Zacarías 1:14) y compasivo (Salmos 103:8; Jeremías 3:12). Podríamos seguir y seguir. Baste decir que la representación bíblica de la emoción divina es poderosa y omnipresente. No se puede leer las Escrituras y llegar a la conclusión de que Dios no tiene afecto. Por otra parte, la Escritura misma, como se ha examinado brevemente más arriba, también nos establece un marco que nos impide concluir que la pasión de Dios es completamente unívoca a la nuestra. Si bien en algún momento emprenderemos la tarea de intentar relacionar estas dos líneas de datos bíblicos —invulnerabilidad y pasión— en una formulación teológica más elaborada y precisa, nuestro objetivo en la presente sección será leer algunos de los poderosos datos bíblicos sobre la emoción divina a lo largo de las líneas de este equilibrio analógico, de acuerdo con el marco tanto de la trascendencia de Dios como de su relación voluntaria con el pacto.

Lo que debemos tener cuidado de recordar en esta sección, entonces, es que estas manifestaciones narrativas individuales de emoción divina también son parte de la narrativa redentora-histórica más amplia en la que Dios está llevando a cabo toda su voluntad (por ejemplo, Ef. 1:11). Por lo tanto, deben interpretarse no solo en sus contextos inmediatos, sino también con referencia a su contexto de pacto amplio, en el que Dios ha condescendido voluntaria y gentilmente a hacer posible la relación con él en primer lugar. <sup>15</sup> En relación con eso, también debemos recordar que si bien estos textos narrativos atestiguan poderosamente la pasión de Dios en la economía, la mayoría de las veces no son proposiciones metafísicas discretas. En otras palabras, como declaraciones narrativas de la relación de pacto de gracia de Dios, estos textos nos dicen *que* Dios efectivamente expresa emoción; y con razón le agradecemos a Dios por eso. Pero también debemos tener en cuenta lo que estos textos, en términos generales, no *hacen*: *comentar metafísicamente cómo un Dios Creador divino*, trino, autosuficiente y omnisciente experimenta la emoción. Entonces, si todo lo que hacemos es interpretar los pasajes sobre la emoción divina en sus contextos estrechos, entonces podremos decir *que* Dios experimenta emoción, pero tendremos que suspender el juicio sobre la *naturaleza* del compromiso emocional de Dios con la creación.

En este punto, conviene hacer una advertencia, ya que, cuando se trata de avanzar hacia una mejor comprensión de *cómo* Dios experimenta la emoción, es probable que completemos nuestro pensamiento ya sea apoyándonos en la guía de nuestra propia experiencia emocional o apoyándonos en una hermenéutica teológica más amplia, como la que describimos en el capítulo 7. Quienes opten por la guía de nuestra propia experiencia en este punto probablemente tenderán a suponer que la experiencia de la emoción implica inherentemente fluctuación e inestabilidad involuntarias. Pero me gustaría advertirles que no interpretemos esa suposición en los datos bíblicos sobre la emoción divina, ya que, como veremos, algunas de las expresiones más apasionadas en relación con Dios en las Escrituras indican su estabilidad afectiva más profunda. Y a la luz de nuestra hermenéutica teológica, hemos visto que incluso cuando Dios se muestra receptivo en la economía redentora hacia su pueblo del pacto, hay buenas razones para entender su receptividad como apasionada y voluntaria.

### ***Inmanencia***

Como se señaló anteriormente, tanto la trascendencia divina como la inmanencia divina son productos de la distinción entre Creador y criatura. Lo que evita la formulación bíblica es pensar, por un lado, que la inmanencia de Dios es necesaria o, por otro, que Dios no ha considerado conveniente involucrarse en su creación. Recordemos que Isaías 57:15 nos dice no sólo que el Santo “que habita la eternidad” mora “en el lugar alto y santo”, sino *También* que él habita

con aquel que es de espíritu contrito y humilde,

Para reavivar el espíritu de los humildes,

y para reavivar el corazón de los contritos.

Por lo tanto, para la tarea que nos ocupa es crucial observar que la inmanencia de Dios es un producto de la libertad divina y no de la necesidad divina. Debemos entender que la participación de Dios en la creación —ya sea en el tiempo, en el espacio, en su autorrevelación a nosotros o, especialmente, en el envío salvífico de su Hijo— es fundamentalmente una acción de gracia por parte de Dios. En lo que sigue, entonces, veremos, tal vez de manera contraria a nuestra propia experiencia, la manera asombrosa en que la pasión económica de Dios se fundamenta en su impasibilidad eterna, una impasibilidad que es en sí misma estable y absolutamente apasionada.

### ***Amor intratrinitario***

En nuestro estudio de la historia de la redención, hemos señalado anteriormente que todas las manifestaciones relacionales del amor de Dios hacia la creación se basan en el amor eterno intratrinitario de Dios y no se oponen a él (Juan 3:35; 5:20; 14:31; 17:24). En este caso, dados nuestros propósitos, puede resultarnos beneficioso centrar nuestra atención especialmente en esta conexión del amor intratrinitario de Dios con su posterior manifestación orientada hacia las



criaturas, como se ve particularmente en el contexto de Juan 17:20-24.

Después del discurso de despedida, Juan registra la oración sacerdotal de Jesús en Juan 17, que precede inmediatamente al arresto, juicio, palizas y crucifixión de Jesús en los capítulos 18 y 19. En general, se entiende que hay tres movimientos principales de la oración de Jesús en Juan 17: (1) la oración de Jesús por su propia glorificación (vv. 1-5), (2) la oración de Jesús por los discípulos que estaban presentes con él (vv. 6-19), y (3) la oración de Jesús por aquellos que creerán por medio del ministerio de los discípulos (vv. 20-26). <sup>16</sup> Nuestra parte central de la oración de Jesús se encuentra en el tercer movimiento, que Juan transmite de la siguiente manera:

No ruego solamente por éstos, sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos, para que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste. Yo les he dado la gloria que me diste, para que sean uno, así como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfeccionados en unidad; para que el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado a ellos como también a mí me has amado. Padre, aquellos que me has dado, quiero que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean mi gloria que me has dado; porque me has amado desde antes de la fundación del mundo (Juan 17:20-24).

Mientras Jesús ora por estos futuros creyentes, lo que rápidamente se hace evidente es el motivo notable de su oración, un motivo directamente observable en el versículo 24. Después de orar por la profunda unidad de estos discípulos, de hecho una unidad que debe reflejar en cierta medida la unión perfecta de Dios Padre y Dios Hijo (vv. 21-23), Jesús luego pregunta: «Padre, aquellos que me has dado, [17 quiero que](#) donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean mi gloria que me has dado; porque me has amado desde antes de la fundación del mundo [ ἵνα θεωρῶ σὺν ἐμοὶ el diabólico el Oh , oh decimas mio Sí ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς [Corán ]” (v. 24).

La oración de amor salvífico que Jesús hace aquí por estos discípulos presentes y futuros está explícitamente conectada con el fundamento del amor intratrinitario. Es decir, no solo ora para que los creyentes vayan al cielo cuando mueran, sino que ora para que aquellos que el Padre le ha dado estén con él *en orden para que* puedan ver la gloria que el Padre ha dado al Hijo debido al amor eterno del Padre antes de la creación. <sup>18</sup>En otras palabras, la gloria del cielo es la gloria de contemplar la comunión de amor intradivina. <sup>19</sup>Así, cuando Jesús mismo está al borde de la cruz, reconoce que, en un sentido último, la salvación de los pecadores no termina simplemente en ellos. Es mucho más que simplemente escapar del juicio, por glorioso que sea. De hecho, la salvación de los pecadores termina donde comenzó; procede y termina en el amor y la gloria del Dios trino (cf. 1 Cor. 15:24-28; Flp. 2:9-11). <sup>20</sup>

Si separamos conceptualmente la manifestación relacional del amor de Dios en la economía de la existencia perfecta del amor trino por toda la eternidad, entonces, sin duda, nos perderemos gran parte de la magnitud de la salvación. Por otra parte, si entendemos este punto, entonces tal vez comencemos a tener una pequeña muestra de “cuál sea la anchura, la longitud, la altura y la

profundidad” del “amor de Cristo que excede a todo conocimiento” (Efesios 3:18-19). Más específicamente para nuestros propósitos aquí, también podemos comenzar a comprender que cada manifestación divina de amor en la economía procede de la iniciativa del Dios que es eterna, perfecta e inquebrantablemente apasionado en la unión del amor trinitario. Sí, hay un sentido importante —de hecho, el sentido más importante— en el que el amor de Dios es una característica de la estabilidad divina. Es esta ontología del amor intratrinitario perfectamente afinado, en oposición al desapego/desinterés metafísico, lo que constituye la base de la invulnerabilidad intrínseca de Dios a la manipulación afectiva involuntaria. Este amor intratrinitario es perfectamente querido, nunca mengua y nunca necesita ser reforzado desde fuera.

Sólo cuando se tiene en cuenta este aspecto del amor divino se puede entender correctamente la fluctuación de las manifestaciones de amor receptivo de Dios hacia la humanidad en el pacto. Y es a la luz de esta autorrealización basada en la Trinidad que podemos apreciar plenamente la naturaleza de la iniciativa divina en las manifestaciones de amor de Dios orientadas a la redención. Como dice Don Carson, el amor redentor de Dios “... brota en medio de sus perfecciones *y es no generado por el hermosura de el* [21 ¿Cómo podría ser](#) de otra manera? Porque el pueblo de Dios no tiene belleza intrínseca propia. [22 Más bien, “Dios demuestra su amor para con nosotros en que siendo](#) aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (Rom. 5:8; cf. Efe. 2:4-5; 1 Jn. 4:7-12). Claramente, cuando Dios derrama su amor redentor, está tomando la iniciativa de proveer para la necesidad desesperada del pecador. [23](#) Por lo tanto, deberíamos ver el amor redentor de Dios como una expresión o efusión no de algún tipo de necesidad intrínseca, sino de su propia plenitud intrínseca.

## Celos

En un sentido amplio, podemos considerar las disposiciones afectivas de los celos y la ira de Dios juntas, porque expresan una realidad paralela similar a lo que acabamos de ver en la relación de los amores intratrinitarios y de orientación creatural de Dios. Al igual que con el sentido fundacional del amor divino, existe una base eterna en los celos divinos, en el sentido de que el deleite de Dios en su propia gloria siempre está inquebrantablemente por encima de todo en su afecto (Éx. 20:5; 34:14; Dt. 4:23-24; 6:4-15; Is. 48:9-11; Ez. 36:21-23; 39:25-27). Y es esta disposición constante la que, a su vez, da lugar a la ira de Dios frente al pecado (por ejemplo, Romanos 1:18), proporcionándonos así otro ejemplo de cómo algunas de las disposiciones emocionales más poderosas de Dios se combinan, contrariamente a la intuición, con una estabilidad impasible y compromisos afectivos máximos.

Para ver esto un poco más claramente, observaremos un par de textos en Deuteronomio donde la perspectiva del estallido de la ira del pacto contra el pecado se basa en el compromiso profundamente apasionado de Dios. [24](#) En Deuteronomio 4:23-24, leemos la siguiente advertencia del pacto a Israel mientras el pueblo se prepara para ocupar la tierra de Canaán:

Cuídate, no sea que te olvides del pacto que el Señor tu Dios hizo contigo, y no hagas una imagen

tallada ni una imagen de ninguna cosa que el Señor tu Dios te ha prohibido. Porque el Señor tu Dios es fuego consumidor **אֵשׁ אוֹכֵלָהּ**, Dios celoso **אֱלֹהִים קָנָא**.

De manera similar, en Deuteronomio 6:13-15, leemos:

"Al Señor tu Dios temerás, a él servirás y por su nombre jurarás. No andarás en pos de otros dioses, de los dioses de los pueblos que están a tu alrededor, porque el Señor tu Dios está en medio de ti, un Dios celoso **אֱלֹהִים קָנָא**, no sea que se encienda contra ti la ira del Señor tu Dios y te destruya de sobre la faz de la tierra.

De importancia central para entender ambos pasajes es la cuestión de la relación de pacto. Aquí, mientras Moisés está guiando a la nación en una ceremonia de renovación de pacto, le recuerda al pueblo que no olvide/transgreda su pacto (del Sinaí) con Dios (4:23; 6:14), porque si lo hacen, enfrentarán la ira inevitable de Dios (4:24; 6:15). Y en ambos casos, la razón de la ira de Dios, si los israelitas persistieran (como lo harían) en tal infidelidad, es el compromiso eterno y apasionado de Dios con su propia gloria, conocido a menudo en las Escrituras como los celos de Dios.

Sin embargo, estas advertencias no son las maquinaciones de una deidad tiránica y emocionalmente inestable. El hecho de que Dios se haya comprometido en un pacto con este pueblo muestra el alcance externo de su amor divino interior, eternamente perfecto, hacia el prójimo creado, un alcance diseñado para atraer a los portadores de su imagen (para su bien) a una adoración de su gloria también. De la misma manera, la respuesta de ira de Dios, cuando su pueblo desprecia su gloria, no habla de una reacción exagerada e instintiva, sino del compromiso definitivo y constante de Dios consigo mismo. <sup>25</sup> Es la respuesta segura y perfectamente adecuada para aquellos que traicionarían el pacto y pisotearían la gloria de Dios en sus corazones. <sup>26</sup>

Como lo expresa Peter Craigie en su comentario sobre Deuteronomio 4:24:

El lenguaje es severo, pero está estrechamente relacionado con el tema del amor de Dios en el Deuteronomio. La relación de alianza era de amor, iniciada en la alianza de Dios y que exigía una respuesta de amor de los israelitas (véase 6:5). Construir imágenes sería indicar que el primer amor de los israelitas había sido olvidado, y a esto la respuesta del Señor sería los celos. Los celos, sin embargo, no representan un cambio en Dios, sino que son, por así decirlo, el reverso de la moneda del amor; era el pueblo el que era propenso al cambio y al olvido, y desde fuera de la relación de amor, Dios era realmente imponente como un Dios *que consume a los israelitas*. *fuego* . <sup>27</sup>

### ***Provocado a la ira***

Un poco más específicamente sobre la ira divina, varios textos interesantes del Antiguo Testamento usan el verbo (a menudo en el Hiphil) o la forma sustantiva de **קָנָא** para hablar de Dios como "provocado a ira" (por ejemplo, Deut. 4:25; 9:18; 31:29; 32:16, 21; Jue. 2:12; 1 Reyes 14:9, 15; 15:30; 16:2, 7, 13, 26, 33; 21:22; 22:53; 2 Reyes 17:11, 17; 21:6, 15; 22:17; Sal. 78:58; 106:29; Jer. 7:18; 8:19; 11:17; 32:29-32; Eze. 8:17; 16:26). Seguramente podríamos pensar que si

el pueblo de Dios ha hecho algo para provocar su ira, entonces ha provocado una reacción emocional involuntaria o quizás incluso inesperada por parte de Dios. ¿Qué diremos de pasajes como estos? Yo sugeriría que lo que acabamos de ver en nuestra discusión sobre los celos de Dios también nos ayuda a entender estos pasajes.

En primer lugar, lo que casi siempre es cierto en estos textos es que la “provocación” ocurre en el contexto de la idolatría. <sup>28</sup> Pero esto nos lleva de nuevo a los compromisos centrales del celo de Dios. El amor de Dios por su pueblo no admite amores rivales. Como lo deja claro el primer mandamiento del Decálogo, “la relación entre Israel y Yahvé debe ser inflexiblemente exclusiva”. <sup>29</sup> De modo que cuando el pueblo de Israel se aparta de Dios para volverse a los ídolos, la ira es la expresión perfectamente adecuada del compromiso de Dios con su propia gloria. De hecho, la demostración de una pasión sorprendente de Dios en el contexto de la relación de pacto es el resultado de sus compromisos afectivos eternamente inquebrantables.

Con esto en mente, veamos brevemente un ejemplo de esta provocación a la ira por parte de la generación posterior a Josué en Jueces 2:11-15.

30 Los israelitas hicieron lo malo ante los ojos del Señor, sirvieron a los baales y abandonaron al Señor, el Dios de sus padres, que los había sacado de la tierra de Egipto. Se fueron en pos de otros dioses, de los dioses de los pueblos que estaban a su alrededor, a los que adoraron. Provocaron a ira al <sup>[וַיִּכְעַס אֲדֹנָיִה]</sup> Señor, y abandonaron al Señor, y sirvieron a los baales y a Astarot. <sup>31</sup> El Señor se enojó <sup>[וַיִּחַר אַף יְהוָה]</sup> contra Israel y los entregó en manos de saqueadores que los saquearon. Los entregó en manos de sus enemigos de alrededor, y no pudieron hacer frente a sus enemigos. Cuando salían, la mano del Señor estaba contra ellos para hacerles daño, como el Señor les había dicho y como el Señor les había jurado. Y estaban en gran aflicción.

Como hemos señalado arriba en general, aquí también se especifica que Dios se siente provocado por la idolatría de su pueblo, que en sí misma equivale al adulterio, como lo deja claro el versículo 17a (“Pero no escucharon a sus jueces, sino que se prostituyeron tras dioses ajenos y se inclinaron ante ellos”).

Así, cuando Israel adora a otros dioses, vemos que Dios está indignado con razón por esta gran transgresión del pacto. Pero al mismo tiempo, esta ofensa no le resultó inesperada, pues en el versículo 15 leemos que, a causa de su idolatría, Dios estaba en contra de ellos, tal como les había “advertido” y como había “jurado”. Esto obviamente nos lleva a preguntar: ¿cuándo juró el Señor que estaría en contra de ellos en su idolatría?

Sin duda, las maldiciones del pacto en Deuteronomio 28 (véase especialmente el versículo 25) comunican este principio de juicio por la desobediencia. Más particularmente aún, cuando Dios habla con Moisés en el nombramiento de su sucesor Josué en Deuteronomio 31, Dios le declara:

He aquí, tú vas a dormir con tus padres. Entonces este pueblo se levantará y fornicará tras dioses ajenos que están entre ellos en la tierra adonde van a entrar, y me abandonarán, y romperán mi pacto que he concertado con ellos. Entonces mi ira se encenderá contra ellos en aquel día, y los abandonaré, y esconderé de ellos mi rostro, y serán devorados. Y vendrán sobre ellos muchos

males y angustias, de modo que dirán en aquel día: “¿No nos han sobrevenido estos males porque nuestro Dios no está entre nosotros?” (Deuteronomio 31:16-17)

Luego, Dios le ordena a Moisés que escriba el cántico que aparece en el capítulo 32 como “testigo mío contra el pueblo de Israel” (31:19). Y el capítulo 31 concluye con la declaración de Moisés:

31 Porque yo sé que después de mi muerte os corromperéis y os apartaréis del camino que os he mandado. Y en los días venideros os sobrevendrá el mal, por haber hecho lo malo a los ojos del Señor [provo](#)caándole a ira con la obra de vuestras manos.

Lo que tenemos aquí, al parecer, es un caso en el que Dios sabe de antemano, advierte y predice lo que sucederá en términos de la idolatría cometida por Israel. Y luego, en fidelidad a su promesa, Dios responde a esa provocación en el momento de su ocurrencia, tal como dijo que lo haría. Si tomamos ambas perspectivas juntas (es decir, la respuesta en el tiempo a la idolatría que rompe el pacto y el señorío trascendente sobre estas mismas relaciones de pacto), estamos bien posicionados para ver que se trata de una respuesta poderosamente apasionada a la traición del pueblo de Dios en el tiempo que, sin embargo, sigue siendo perfectamente voluntaria. Dios odia el pecado, sin duda. Pero el hecho de que haya sido provocado en la economía de la redención no justifica la conclusión de que estos eventos son metafísicamente inesperados para Dios, o que sus respuestas a ellos son involuntariamente extraídas. En otras palabras, el pecado ciertamente y con razón provoca la ira de Dios en vista de la transgresión del pacto, pero la provocación no es una sorpresa para Dios.

Para llevar esta línea de pensamiento un paso más allá, reconocemos que a veces pensamos que este tipo de ira ardiente es irracional o desproporcionada a la ofensa. Ciertamente, esto es a menudo cierto en la experiencia humana de la ira. Pero nunca es así con Dios. [32](#) Su ira, una vez más, es una respuesta perfectamente adecuada al pecado contra su gloria, y por lo tanto no se parece en nada a nuestra experiencia de “perder los estribos”. En este sentido, el comentario de Don Carson es adecuado: “La ira de Dios no es una rabia ciega e implacable. Por muy emocional que sea, es una respuesta completamente razonable y voluntaria a las ofensas contra su santidad”. [33](#) De hecho, como se señaló anteriormente, si Dios no estuviera enojado con el pecado, no sería santo.

### ***Amor constante***

Lo que es quizás más asombroso aún es el hecho de que Dios persiste en mantener el amor del pacto con este pueblo que tan a menudo rompe el pacto con él. En este sentido, es interesante notar que varios textos del Antiguo Testamento afirman efectivamente que en la relación de Dios con su pueblo, su ira no tendrá la última palabra (por ejemplo, Sal. 30:5; 103:8-9, 17-18; Is. 54:8; 57:16; Lm. 3:31-33; Miq. 7:18). El Salmo 106 muestra este tema hermosamente, relatando el amor constante y la fidelidad de Dios a Israel a pesar de su larga historia de infidelidades repetidas. [34](#) Entre las prácticas idólatras mencionadas en

este salmo están los episodios del “becerro de oro” (Sal 106:19-23; cf. Éxo 32), el culto a “Baal de Peor” (Sal 106:28-31; cf. Nm 25), y la idolatría recurrente e incluso el sacrificio de niños en el tiempo de los Jueces (Sal 106:34-39; cf. Jc 2). Sin duda, como hemos visto antes, estas prácticas idólatras “encendieron” la ira del Señor (Sal 106:40), con el resultado de que él efectivamente las castigó (vv. 41-42), presumiblemente de nuevo a causa de su constante compromiso con su propia gloria.

Pero observemos aquí que el compromiso de Dios no sólo conduce a la ira y al juicio en respuesta a la idolatría de Israel, sino también al amor fiel e incluso a la liberación de este pueblo del pacto. Como también lo describe el libro de los Jueces, “muchas veces los libró”, aun cuando “ellos eran rebeldes en sus propósitos” (Sal. 106:43). La pregunta obvia en este punto es: ¿por qué Dios continuó siendo fiel y liberó a este pueblo? La respuesta se encuentra en el versículo 45:

Por ellos se acordó de su pacto,

y se arrepintió conforme a la grandeza de su misericordia.

Aunque veremos lo que significa que Dios “se apiade” a su debido tiempo, dos observaciones requieren nuestra atención de manera más inmediata. Primero, cuando el versículo 45 dice que Dios “se acordó וַיִּזְכֹּר de su pacto”, el punto no es que él se hubiera olvidado previamente del pacto, sino que él, a diferencia de Israel (v. 7—“Nuestros padres, cuando estaban en Egipto, no tomaron en cuenta tus maravillas, ni se acordaron de לִזְכֹּר la multitud de tus misericordias”), fue fiel al pacto (es decir, actuó de acuerdo con las promesas de su pacto). [35](#) Así, por un lado, Israel no “se acordó” del amor constante de Dios. Por otro lado, Dios “se acordó” (es decir, cumplió) su pacto, actuando sobre la base de su amor constante. [36](#)

En segundo lugar, el motivo por el cual Dios actúa de acuerdo con sus compromisos de pacto, independientemente de los fracasos de Israel en el mismo, es su amor constante (וְחַסְדּוֹ v. 45). Sin duda, la liberación amorosa de Dios es para el bien de Israel (v. 45: “por amor a ellos”). Pero no debemos dejar de reconocer que, a causa de su pecado, Israel no está en posición de exigir la bondad amorosa del Señor. Además, no debemos olvidar que ellos están en pacto con Dios en primer lugar debido a su iniciativa de vincularse a ellos por su palabra. Y dado el carácter y la naturaleza inmutables de Dios, es seguro que una vez que se ha comprometido con este pueblo, no los abandonará en última instancia. Aquí nuevamente, se nos recuerda la importancia de la naturaleza de la relación de pacto. El amor de Dios por su propia gloria se manifiesta correctamente en la forma de ira/ira contra el pecado en la economía redentora. Pero su amor por su propia gloria también hace que sea seguro que cumplirá las promesas de pacto que ha hecho libremente.

Si reflexionamos sobre esto desde una perspectiva más teológica por un momento, podemos ver que no sólo la respuesta de ira de Dios al pecado, sino también su respuesta de amor a los pecadores es un cambio relacional hacia su



pueblo que, en última instancia, expresa su inmutabilidad ética y ontológica. En otras palabras, el hecho de que Dios se ablande de su juicio contra Israel “según la grandeza de su misericordia” tiene su raíz en el hecho de que él cumple inmutablemente sus promesas incondicionales, algo que ciertamente le ha prometido a Israel (cf. Génesis 12, 15, 17). En este punto, se podría objetar que “parece que Dios cambia de la ira al amor en el Salmo 106”. ¿Cómo, entonces, podemos hablar de inmutabilidad si Dios está cambiando?

Aquí es precisamente donde el análisis de Bruce Ware resulta tan beneficioso. Podríamos decirlo de esta manera: Dios está cambiando su relación con Israel aquí (es decir, está pasando de la ira al amor), *porque él hace no cambio* en su cumplimiento incondicional de la promesa, que a su vez se basa en el hecho de que Dios *no* [37](#) Este punto está muy bien ilustrado en Malaquías 3:6: “Porque yo, Jehová, *no* cambio ; por eso vosotros, hijos de Jacob, no habéis sido consumidos”. En este punto de la disputa contra Israel, queda claro que *los* “hijos de Jacob” merecen ser consumidos. La razón por la que no lo son, se nos dice, es que YHWH no cambia. [38](#) Como explica Ware, “la inmutabilidad del carácter de Dios también forma la base para la certeza de la fidelidad continua de Dios a su pueblo del pacto, Israel. Su compromiso de amarlos de manera única es inviolable porque es una expresión de su propia naturaleza, que no puede cambiar”. [39](#) Por lo tanto, una vez más, si bien el compromiso volitivo y afectivo de Dios ciertamente responde a la economía, no es involuntario. Más bien, está profundamente garantizado por su naturaleza y carácter. [40](#)

### **Alegría/Deleite**

En relación con este estudio, hay algunos textos muy interesantes que hacen referencia al gozo o deleite de Dios. Por ejemplo, en un comentario escatológico, Isaías 65:19 afirma:

Me alegraré [\[177\]](#) en Jerusalén  
y alegraos [\[178\]](#) en mi pueblo;  
Nunca más se oirá en ella voz de llanto.  
y el grito de angustia.

El contexto inmediato (vv. 17-25) describe un entorno futuro radicalmente transformado, marcado en parte (en este versículo en particular) por el júbilo de Dios por el cumplimiento de sus promesas a su pueblo. Si bien este texto es impresionante y está lleno de un afecto vibrante que no debe minimizarse ni justificarse, de ninguna manera nos lleva a pensar que la manifestación afectiva de Dios sea involuntaria. Al contrario, como hemos visto en la sección anterior sobre el amor fiel de Dios, el cumplimiento de las promesas escatológicas de Dios ocurre por iniciativa de Dios.

De manera similar, en el Nuevo Testamento, Jesús concluye la parábola de la

oveja perdida (Lucas 15) con este punto: “Les digo que habrá más gozo [ χαρά ] en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no necesitan de conversión” (v. 7). Luego, al final de la parábola de la moneda perdida, Jesús comenta: “Les digo que habrá gozo [ χαρά ] delante de los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente” (v. 10). A la luz de estos textos, es apropiado preguntar quién exactamente se regocija en el cielo, ya que, como señala Gregory Nichols, “el Señor no nombra explícitamente a quien se regocija”. [41](#) Nichols continúa con esta deliberación:

Es posible que quiera decir que los mismos ángeles se regocijan cuando un pecador se arrepiente. Supongamos, por el bien del argumento, que esto es así. ¿Qué sucede entonces? ¿Concebimos a los ángeles rebosantes de una sensación de exuberancia por la obra redentora de Dios mientras el Redentor mismo, que realizó la obra, que dio al pecador el arrepentimiento para vida, se sienta en su trono triste y morbosos, impasible, sin experimentar ninguna sensación de regocijo y satisfacción? ¡Absurdo! ¡Escandaloso! Por el contrario, el gozo de Dios por un pecador penitente supera la exuberancia que siente cuando contempla a cien hombres justos. [42](#)

Ciertamente, no esperaríamos menos del Dios que, como ya hemos visto, es desbordantemente feliz y pleno en el deleite de la comunión intratrinitaria. En este sentido, considero que Jonathan Edwards tiene toda la razón cuando proclama que “el cielo es un mundo de amor”. Dice:

El apóstol nos dice que “Dios es amor”; y por lo tanto, al ser un ser infinito, se sigue que es una fuente infinita de amor. Al ser un ser que se basta a sí mismo, se sigue que es una fuente de amor plena, desbordante e inagotable. Y al ser un ser inmutable y eterno, es una fuente inmutable y eterna de amor. Allí, incluso en el cielo, habita el Dios de quien procede toda corriente de amor santo, sí, cada gota que existe o existió alguna vez. [43](#)

Sin duda debemos entender que el cielo es un lugar feliz, y lo es principalmente gracias a Dios.

Por último, será útil terminar esta sección con un comentario sobre una de las maldiciones del pacto pronunciadas en Deuteronomio 28:62-63.

"En lugar de ser tan numerosos como las estrellas del cielo, quedaréis pocos en número, por cuanto no obedecisteis a la voz del Señor vuestro Dios. Y así como el Señor se deleitó *en* haceros bien y en multiplicaros, así también el Señor se deleitará en arruinaros y en destruirlos. Y seréis arrancados de la tierra a la cual entráis para tomar posesión de ella.

Lo que hace que este pasaje sea un poco confuso al principio es que las dos palabras inglesas traducidas como “deleite” en el versículo 63 derivan ambas de la misma raíz hebrea (שׂוּעַ). ¿Cómo puede ser, podríamos preguntarnos, que Dios pueda “deleitarse” tanto en hacer el bien a su pueblo *como* en traer ruina y destrucción sobre ellos? La observación de Michael Grisanti ilumina el camino cuando señala en referencia a este texto: “Moisés afirma que Yahvé puede deleitarse en prosperar o devastar a su nación vasalla, dependiendo de su respuesta a las estipulaciones del pacto (Deut. 28:63)”. [44](#) Una vez más, vemos

que la naturaleza de la relación de pacto está en el corazón de los tratos de Dios con su pueblo.

Más aún, este pasaje nos ayuda a ver más allá de una posible objeción a nuestra formulación de la impasibilidad divina. Dadas las declaraciones de gozo celestial en Isaías 65 y Lucas 15, podríamos llegar a la conclusión de que, puesto que Dios se *deleita* en la liberación, presumiblemente debe estar *desilusionado* cuando se trata de la necesaria dispensación de la condenación a los impenitentes. Sin embargo, es evidente que, según Deuteronomio 28:63, hay sentidos en los que Dios se *deleita* tanto en la liberación como en el juicio. Por lo tanto, puesto que hay una forma de deleite cuando Dios juzga el pecado, no debemos pensar que los juicios de Dios se extraen de él a la fuerza (es decir, involuntariamente) (cf. Romanos 9:22-23). De hecho, sostener que los juicios de Dios se extraen en última instancia en contra de su voluntad despersonaliza peligrosamente la ira de Dios. <sup>45</sup> Al mismo tiempo, debemos reconocer que las maneras en que Dios se deleita en la liberación y en la condenación son distinguibles.

Detrás de la relación de pacto, nuevamente, se encuentra el compromiso supremo de Dios consigo mismo. Desde esa perspectiva, sugeriría que tomemos el “deleite” de Dios en hacer el bien, aquí, en el sentido de que a él le encanta mostrarse misericordioso con los que no lo merecen. Por otro lado, sugiero que tomemos el “deleite” de Dios en la condenación en el sentido de que estima la vindicación de su justicia y santidad al juzgar a los impenitentes. Este punto recibirá una mayor elaboración teológica en el capítulo 9 bajo el título “Las dos maneras de Dios de querer (y de emocionar)”. Por ahora, vale la pena señalar que cuando Lamentaciones 3:33 dice que Dios “no aflige de corazón ni entristece a los hijos de los hombres”, esto se entiende mejor como correspondiente al sentido de “deleite” de Deuteronomio 28:63, donde vimos que Dios “se deleita” en hacer el bien. En este sentido, cuando Lamentaciones 3:33 nos dice que Dios no aflige “de corazón”, debemos entender que eso significa que Dios no se deleita sádicamente en este tipo de aflicción. Sin embargo, por otro lado (el sentido de “deleite” de Deut. 28:63b del que Lamentaciones 3:33 no habla), Dios sí aflige a los impenitentes con la aprobación sobria de sus juicios justos. Todo esto quiere decir que, si bien Lamentaciones 3:33 nos ayuda a llegar a la conclusión teológica de que Dios tiene dos formas de querer y de expresar emociones, específicamente *no está* diciendo que los juicios de Dios sean en última instancia involuntarios. Como ya hemos comenzado a ver y desarrollaremos más, Dios, de manera consistente, tanto *hace* como *hace . no* “se deleita” en traer juicio sobre los impenitentes.

### **Arrepentimiento/Lamento/Perdón**

Los datos bíblicos sobre el arrepentimiento/arrepentimiento/perdón divino también proporcionan un fascinante estudio de caso, porque una vez más la evidencia parece contradictoria a primera vista. <sup>46</sup> Ciertos pasajes parecen sugerir que Dios sí se arrepiente (p. ej., Génesis 6:6; Éxodo 32:10-14; 1 Samuel 15:11, 35; Isaías 38:1-6; Jeremías 26:1-6; Amós 7:1-3; Jonás 3:10; 4:2), mientras que otros sugieren que no lo hace (p. ej., Números 23:19; 1 Samuel 15:29; Salmo

110:4; Jeremías 4:28; Ezequiel 24:14; Zacarías 8:14-15). Sin embargo, lo que deja claro la narración de 1 Samuel 15, mediante su yuxtaposición de ambas categorías, es que el arrepentimiento de Dios es diferente del arrepentimiento humano en algunos aspectos cruciales.

Después de la desobediencia de Saúl al no dar a los amalecitas la destrucción total (1 Sam. 15:3, 9), Dios, hablando a través del profeta Samuel, dice: “Me pesa [נחמתי] haber puesto por rey a Saúl, porque se ha apartado de mí y no ha cumplido mis palabras” (v. 11). En el versículo 35, la narración termina con una reiteración de que Dios “se arrepintió” (נחמתי) de haber puesto por rey a Saúl. Pero en medio de la narración, Samuel confronta a Saúl con la noticia de que le quitarán el reino y luego dice: “Y tampoco la gloria de Israel mentirá ni se arrepentirá [ולא יתם], porque él no es hombre para que se arrepienta [להתנחם]” (v. 29). Allí mismo, en un pasaje, Dios se arrepiente/se arrepiente y no se arrepiente/se arrepiente. ¿Qué debemos pensar de esto?

La respuesta se encuentra en el versículo 29, pues allí se nos da un criterio interpretativo antiantropocéntrico explícito: “porque no es hombre” (cf. Nm. 23:19). En otras palabras, *la similitud entre el arrepentimiento divino y el humano es el cambio de dirección del pacto. Así, Saúl viola el pacto, y Dios responde en consecuencia y de manera apropiada quitándole el reinado. Dios es no a El hombre no se arrepiente como tal. Es decir, Dios no se arrepiente/se arrepiente/cambia de opinión a causa del pecado, el error o la falta de previsión.* <sup>47</sup> Una vez más, Bruce Ware explica de manera útil este fenómeno al señalar que la mutabilidad relacional de Dios en la renuncia de la realeza de Saúl en este caso es, como también hemos visto anteriormente, una expresión de su propio ser inmutable y de sus promesas: “Así, cuando el estado moral humano cambia... la naturaleza divina inmutable debe ahora reflejarse en formas que sean apropiadas para esta nueva situación”. <sup>48</sup>

De hecho, Dios construye explícitamente este principio de mutabilidad relacional en el tejido de su relación con su pueblo en Jeremías 18:7-10.

"Si en algún momento declaro acerca de una nación o de un reino que los arrancaré, los derribaré y los destruiré, y si esa nación, acerca de la cual he hablado, se vuelve de su maldad, entonces me arrepentiré [יחנני] del mal que pensaba hacerles. Y si en algún momento declaro acerca de una nación o de un reino que los edificaré y los plantaré, y si hacen lo malo ante mis ojos y no escuchan mi voz, entonces me arrepentiré [יחנני] del bien que pensaba hacerles.

En otras palabras, si las personas se apartan de su maldad y honran a Dios, su carácter cierto y constante garantiza su fidelidad a quienes lo buscan, y lo inverso también es cierto. <sup>49</sup>

En este sentido, la respuesta de Jonás al hecho de que Dios “se apiade” del desastre (Jonás 3:10) con el que amenazó a Nínive es muy reveladora. Jonás, que claramente no quería participar en la liberación de Nínive del juicio, respondió a Dios cuando la liberación llegó orando: “Oh Señor, ¿no es esto lo que yo decía cuando aún estaba en mi tierra? Por eso me apresuré a huir a Tarsis; porque sabía que tú eres un Dios clemente y misericordioso, lento para la ira y grande en misericordia, y que te arrepientes del mal [יחנני על הרעה]” (Jonás 4:2). Parece,

entonces, que Jonás estaba bastante familiarizado con el principio de lo que llamamos la mutabilidad relacional de Dios. <sup>50</sup> De hecho, debido a que conocía el carácter de Dios y confiaba en que Dios perdonaría a los ninivitas si se arrepentían, Jonás partió hacia Tarsis, y todos sabemos cómo le fue.

No es sorprendente, entonces, que este hallazgo acerca de la base de la mutabilidad relacional de Dios en su inmutabilidad ontológica y ética tenga algunas similitudes significativas con las yuxtaposiciones antes mencionadas del amor intra-trinitario y extrovertido de Dios, así como sus celos e ira. De modo que incluso cuando Génesis 6:6 añade a la declaración del arrepentimiento divino una de dolor divino (עצב) por la maldad de la humanidad, no es difícil entenderlo en estos términos. Dios *no sólo* conocía de antemano la maldad en la que caería el mundo (cf. Hch 2:23-24) *sino que*, cuando sucedió en el tiempo, respondió con la respuesta emocional perfectamente adecuada. El conocimiento previo e incluso la predeterminación del pecado por causa de un propósito mayor no disminuyen en lo más mínimo el desagrado de Dios por ese pecado cuando ocurre. <sup>51</sup>

## **Aflicción**

El siguiente pasaje que consideraremos es uno de recuerdo del pacto que se encuentra en Isaías 63:7-9. La pasión que se muestra en este pasaje y el contexto que lo rodea es a la vez apasionante y diversa. Después de la declaración de fidelidad de Dios al pacto con Israel (62:4-5), en la que Dios promete deleitarse y regocijarse por ella como un novio con su novia (v. 5), viene una visión de un guerrero divino que derrama una ira absoluta contra los enemigos de Israel (63:1-6). <sup>52</sup> Inmediatamente después, Isaías relata los tratos del pacto de Dios con Israel tanto en su elección como en el momento del éxodo (63:7-14), lo que a su vez finalmente da paso a la apelación de Isaías a Dios para que actúe nuevamente en su favor (63:15-64:12). <sup>53</sup>

En el recuerdo histórico que constituye nuestro pasaje central leemos:

<sup>7</sup> Recordaré las misericordias del Señor ,  
las alabanzas del SEÑOR ,  
conforme a todo lo que el SEÑOR nos ha concedido,  
y la gran bondad hacia la casa de Israel  
que les ha concedido conforme a su compasión,  
conforme a la abundancia de su misericordia.

<sup>8</sup> Porque dijo: Ciertamente son mi pueblo,  
hijos que no obrarán con falsedad.”  
Y él se convirtió en su Salvador.

<sup>9</sup> En toda angustia de ellos él fue angustiado,

y el ángel de su presencia los salvó;  
en su amor y en su misericordia los redimió;  
Él los levantó y los sostuvo todos los días de antaño. (Isaías 63:7-9)

El versículo 7 abre la reflexión con un gran elogio a la bondad de Dios y a su amor constante (אהבה) hacia Israel, y luego pasa a un relato retórico de la elección de Israel por parte de Dios en el versículo 8. El versículo 9 habla poderosamente de cómo Dios se unió a los israelitas en su servidumbre en Egipto y los liberó de ella en el éxodo. [54](#)

¿Cómo debemos considerar todo esto? ¿Nos revela a un Dios que está ligado a la incertidumbre, la ansiedad y una grave inestabilidad emocional? ¿O es más plausible ver esto como la relación de pacto de sangre y arras de un Dios que trasciende todas estas relaciones históricas, aunque se involucre deliberadamente en ellas? Podemos comenzar observando que la iniciativa y el propósito del Señor están detrás de todo esto (v. 7). Fue su propio amor extrovertido lo que originalmente puso en Israel, iniciando así la relación de pacto con ella. Y debemos recordar que esta elección no tenía absolutamente nada que ver con los méritos o el tamaño de Israel (Deut. 7:6-8; 10:14-15). Por supuesto, esto de ninguna manera disminuye la calidez del afecto de Dios por su pueblo, pero sí confirma la voluntariedad divinamente iniciada de este.

La descripción de la reflexión de Dios sobre la elección de Israel en Isaías 63:8 —“Ciertamente son mi pueblo, hijos que no obrarán con falsedad”— no es un testimonio de la incertidumbre e ignorancia divinas en cuanto al futuro de Israel. Más bien, es, como señala A. B. Caneday en un contexto similar, una “reprimenda idiomática”. [55](#) Es como decir que, en virtud de todo lo que Dios prometió e hizo por Israel, su perpetua dureza de corazón, aunque ciertamente conocida de antemano, es sin embargo “impensable” cuando uno da un paso atrás para considerar la locura de abandonar a Dios a favor de perseguir dioses falsos.

Si tomamos la lectura Qere en el versículo 9a como probablemente más correcta, [56](#) ¿qué significa que Dios sea afligido (אָפּוּ) en la aflicción de su pueblo, como una referencia a la esclavitud de Israel en Egipto? ¿Hemos tropezado con el texto de prueba perfecto para la doctrina metafísica de la pasibilidad divina? No, es una declaración de poderosa identificación personal, pero no es una descripción metafísica de algún sufrimiento eterno no deseado de la naturaleza divina. YHWH se ha unido deliberadamente a esta chusma con el fin de exhibir su glorioso nombre (Isaías 63:12, 14). [57](#) Para el propósito de esta exhibición, Dios diseña una gran victoria para sí mismo, que se derramará en su renombre. Y al hacerlo, Dios es el que está detrás (de manera asimétrica) de la aflicción creciente de su propio pueblo. En efecto, al encomendar a Moisés, Dios le dice a



Moisés, antes de que Moisés se presente ante el Faraón, que él (Dios) endurecerá el corazón del Faraón, para que no deje ir al pueblo (Éx. 4:21; cf. Sal. 105:23-25). <sup>58</sup> Así, cualquiera que sea la aflicción en la que Dios los une, en última instancia no es una aflicción en contra de su voluntad. Al contrario, Dios tiene la intención de que obtenga la victoria más notable para su pueblo sobre el mayor poder en ese momento, de modo que quede muy claro que su redención fue completamente una obra de Dios (cf. Is. 64:4), con el resultado de que toda la alabanza redundará en él (63:12-14).

El punto, entonces, parece más probable que sea uno de presencia del pacto —la línea paralela en el versículo 9b dice de manera interesante que “el ángel de su presencia los salvó” (וַיִּסְלַח אֱלֹהֵי הַיְשׁוּעָה)<sup>59</sup> — en lugar de que Dios estuviera afligido en el mismo sentido en que ellos lo estaban. Es absolutamente cierto que Dios tuvo compasión de su pueblo del pacto y así lo reivindicó, pero nunca fue puesto bajo el látigo del capataz, por así decirlo. En otras palabras, en la presencia del pacto de Dios, él estaba con el pueblo, identificándose con él, sosteniéndolo en su opresión y logrando su redención. Pero nuevamente, esto parece menos como una afirmación de pasibilismo metafísico y más afín, en cambio, al Salmo 46:1:

Dios es nuestro amparo y fortaleza,  
un pronto auxilio en los momentos difíciles;

y 1 Pedro 5:6–7,

Humillaos, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que él os exalte a su debido tiempo;  
echando toda vuestra ansiedad sobre él, porque él tiene cuidado de vosotros.

El punto no es que la naturaleza de Dios fue derrotada contra su voluntad, sino que Él estaba con el pueblo en sus cargas para sostenerlos y consolarlos, incluso mientras los ayudaba a superar esas aflicciones.

### ***Deseo***

Por último, quiero hacer un comentario rápido sobre ἐπιθυμία en el Nuevo Testamento. Aunque evidentemente hay unos pocos contextos en los que ἐπιθυμία tiene el significado de un deseo positivo (p. ej., Lc. 22:15; Flp. 1:23; 1 Ts. 2:17), a menudo se encuentra en contextos que conllevan la connotación negativa de un deseo pecaminoso (Jn. 8:44; Ro. 1:24; 6:12; 7:7–8; 13:14; Gál. 5:16, 24; Efe. 2:3; 4:22; Col. 3:5; 1 Ts. 4:5; 1 Ti. 6:9; 2 Ti. 2:22; 3:6; 4:3; Tito 2:12; 3:3; Stg. 1:14–15; 1 P. 1:14; 2:11; 4:2–3; 2 Pedro 1:4; 2:10, 18; 3:3; 1 Juan 2:16–17; Judas 16, 18). <sup>60</sup> Claramente, en el caso de este último, Dios no es sujeto de deseos o pasiones pecaminosas en ningún sentido, porque él mismo es perfectamente santo (Éx. 15:11; Isa. 6:1–8; 1 Juan 1:5; Ap. 15:4). <sup>61</sup>

### **Conclusiones interpretativas**

Los pasajes que acabamos de examinar nos presentan un equilibrio

trascendencia/inmanencia que apunta en la dirección de una doble afirmación de la impasibilidad divina y de la pasión divina. Por un lado, las descripciones coloridas y expresivas de muchas de estas respuestas son descripciones adecuadas, dentro del contexto de la relación de alianza, del vigor de la preocupación afectiva de Dios por su pueblo. La fidelidad de Dios a sí mismo y, por lo tanto, a la alianza es cierta. En consecuencia, Dios, que se ha entregado libremente a su pueblo de la alianza, tiene literalmente convicciones apasionadas y afectivas sobre él. <sup>62</sup> Así, por ejemplo, inmediatamente después del segundo de los “Cantos del Siervo” de Isaías (Is 49:1-13), Dios responde a la declaración de los exiliados de que él los ha abandonado y olvidado (Is 49:14) con estas poderosas palabras:

¿Puede una mujer olvidarse de su niño de pecho,  
¿para que no tuviera compasión del hijo de su vientre?  
Incluso estos pueden olvidar,  
pero no me olvidaré de ti. (Isaías 49:15)

YHWH no responde simplemente con una proposición desapasionada de que no olvida sus promesas. Si bien es cierto que YHWH nunca olvidará sus promesas, la prosa sería simplemente no será suficiente en este punto. Más bien, declara que su compasión y fidelidad al pacto superan incluso la devoción que una madre que amamanta tiene por su bebé. Para decirlo claramente, la diferencia en este pasaje entre Dios y lo que podríamos pensar como el pináculo de la compasión y la fidelidad humanas (es decir, el amor de una madre) resulta del hecho de que Dios es *más*, no menos, compasivo/fiel que las madres humanas. Por lo tanto, cuando argumentamos que Dios es impasible en el sentido de ser insusceptible a la manipulación emocional involuntaria, queremos decir que es impasible no porque sea afectivamente débil, sino más bien porque es afectivamente fuerte y pleno. Sin duda, Dios es más apasionado que nosotros por las cosas que más importan. <sup>63</sup> Bíblicamente y teológicamente hablando, no hay lugar para una concepción de una deidad impersonal de la forma más remotamente concebida filosóficamente de hipertrascendencia. <sup>64</sup>

Al mismo tiempo, mientras hemos buscado dar cuenta de la totalidad de los datos bíblicos, hemos mantenido el recordatorio constante ante nosotros de que, incluso mientras está plenamente involucrado en las interacciones de pacto de la historia redentora, Dios trasciende en sí mismo todo lo que ocurre en el campo de la historia. Así, si bien expresiones como la de Isaías 49:15 sí describen a Dios como vibrante en pasión, sin embargo no lo describen como abrumado por la fuerza en la forma en que a menudo lo estamos nosotros por nuestras emociones. <sup>65</sup> Después de todo, Dios no renuncia a su trascendencia ni siquiera en sus demostraciones emocionales de amor, ira, alegría, arrepentimiento y similares. Nunca debemos confundir la relación o el compromiso emocional con

Dios con la relación con un par. Es el Dios Creador soberano y autosuficiente quien está realizando estas acciones y expresando estas emociones.

Así, pues, tomadas de manera holística, las Escrituras nos llevan hacia el equilibrio adecuado, un equilibrio que creo que se capta mejor en términos de una comprensión analógica de la pasión divina y humana. La mejor manera en que he llegado a pensar en expresar la naturaleza de esa analogía es decir que, si bien Dios es inmaculado, apasionado y *voluntario, responsivo* en la economía de la redención, nunca es *en última instancia Pasivo*, en el sentido de verse obligado involuntariamente a vivir una experiencia emocional que no tiene intención de vivir. Dicho de otro modo, Dios es *imposible y apasionado*. Para desarrollar plenamente este modelo será necesario un examen más exhaustivo de varias doctrinas y principios teológicos clave que intentaré formular en el próximo capítulo. Con este resumen interpretativo en mente, es hora de adentrarme en el tema e intentar ofrecer mi propuesta teológica holística en cuanto al equilibrio entre la imposibilidad y el apasionamiento divinos.

---

1 Recordemos la distinción que estoy haciendo entre antropopatías analógicas/literales que son portadoras de verdad y antropomorfismos analógicos/no literales que también son portadoras de verdad.

2 También debo recalcar desde el principio que la invulnerabilidad intrínseca de Dios en este sentido se basa en la realidad de que el Dios trino se realiza eterna y perfectamente en el deleite del amor intratrinitario, como vimos brevemente en nuestro estudio de la historia redentora en el capítulo 7. Por lo tanto, sería erróneo pensar en esta invulnerabilidad en un sentido desapasionado o distante. Podríamos pensar mejor en ella como una invulnerabilidad basada en el disfrute de Dios de una pasión perfecta que nunca puede ser eclipsada o superada. Por supuesto, tendré más que decir sobre esto en nuestro análisis del amor divino en este capítulo y en nuestra expansión teológica sobre ese mismo tema en el capítulo 9. Además, quiero reiterar que este sentido de invulnerabilidad divina complementa, y no entra en conflicto con, nuestro sentido propuesto de la pasión de Dios orientada a la creación, en la que los afectos de Dios son expresión voluntaria y de pacto de su relación y respuesta a su pueblo.

3 Puesto que la Escritura no hace una afirmación metafísica de imposibilidad o pasibilidad, esto requiere que lleguemos a nuestra comprensión de este atributo divino a través de una consideración conjunta de todos los datos relevantes. Sería imprudente, por lo tanto, restringir nuestra definición de “relevante” sólo a aquellos pasajes que presentan a Dios como emotivo en la economía. Si bien no debemos descuidar ese tipo de pasajes, tampoco debemos descuidar el marco bíblico de la invulnerabilidad de Dios. No descuidar esta última categoría de datos bíblicos es el propósito de esta sección sobre la invulnerabilidad divina. Cuando lleguemos a los textos de emoción divina en la siguiente sección, veremos que esta invulnerabilidad se extiende también a ciertas categorías de la pasión divina. La forma en que la invulnerabilidad apasionada de Dios se relaciona con su exhibición económica de pasión resultará instructiva para nuestro modelo.

4 En gran parte de lo que sigue bajo este título de “Invulnerabilidad divina”, entonces, me concentraré más en un estudio de los datos bíblicos relevantes, en lugar de sondear las profundidades de cada pasaje individual. El propósito de optar por este procedimiento es principalmente tener una idea del alcance dentro del cual la Biblia enmarca y se compromete con este tipo de invulnerabilidad divina que no se puede arrebatar a Dios sin su condescendencia voluntaria. Sin embargo, tan pronto como digo esto, debo anticipar la acusación de que estoy probando el texto. En respuesta, espero haber demostrado a esta altura que no estoy tratando la Biblia como una enciclopedia o incluso como un libro de texto de teología sistemática, del cual extraer axiomas teológicos independientemente de los contextos exegéticos e históricos redentores.

Con John Frame, también puedo responder que hay un tipo apropiado de prueba de textos, donde se ha tomado en cuenta adecuadamente la exégesis contextual, aunque el texto en sí simplemente se enumera como una “forma de taquigrafía teológica”. Y puesto que la teología “tiene la obligación de mostrar de dónde obtiene su respaldo bíblico”, Frame señala esto como un medio apropiado. John M. Frame, *The Doctrina de el Conocimiento de Dios* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987), 197. Otro beneficio de examinar la amplitud de los datos bíblicos es que muestra la “omnipresencia” de la doctrina, incluso si las limitaciones espaciales limitan la discusión. John M. Frame, *The Doctrina de Dios* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2002), 11. En la siguiente sección principal, que trata los datos bíblicos sobre la emoción divina, intentaré combinar más plenamente un análisis de la amplitud bíblica de los textos sobre la emoción divina con análisis más profundos de varios pasajes representativos clave.

5 Aunque la afirmación bíblica de la distinción entre Creador y criatura comienza en Génesis 1 y 2, la importancia de esta distinción no se limita a los capítulos introductorios de Génesis. Más bien, la trascendencia e inmanencia de Dios que fluye de su acto creativo se celebra a lo largo de la Escritura y en todo el ámbito de la historia redentora. En este sentido, véase especialmente Frame, *The Doctrina de Dios*, 289-298. Como punto adicional, quisiera señalar aquí que entiendo que la relación de Dios con el tiempo es un elemento clave de este equilibrio trascendencia/inmanencia. Por un lado, la trascendencia temporal de Dios se ve en conjunción con su condición de Creador del continuo espacio-tiempo. Por otro lado, la inmanencia de Dios se ve en la libre decisión de Dios de habitar no sólo el espacio de las criaturas (omnipresencia) sino también el tiempo de las criaturas (omnitemporalidad). Desarrollaré esta dualidad en la formulación teológica en el próximo capítulo. Por ahora podemos observar cómo ambas mitades aparecen yuxtapuestas en el Salmo 90:1-2: “Señor, tú has sido nuestro refugio / de generación en generación. / Antes que nacieran los montes, / y formaras la tierra y el mundo, / desde la eternidad hasta la eternidad tú eres Dios”.

6 A menudo, como sucede con los dos pasajes citados aquí, esta alteridad ontológica se transmite a través de la metáfora de la distancia espacial.

7 Aunque no es parte de nuestro enfoque actual, debemos señalar que la trascendencia de Dios no es sólo ontológica (una realidad que fundamenta su trascendencia epistemológica, Is. 55:8-9) sino también ética. Es decir, la santidad cualitativamente distinta de Dios constituye también un aspecto importante de su trascendencia. Véase, por ejemplo, Éx. 15:11; 1 Sam. 2:1-2; Is. 6:1-8; Ap. 15:4.

8 Véase también Romanos 11:34-36; Hechos 17:24-25.

9 John Piper, *El Placeres de Dios*, ed. rev. (Sisters, OR: Multnomah, 2000), 48-49. En un contexto completamente diferente, también me encanta la forma en que Starr Meade describe narrativamente la autosuficiencia de Dios cuando en su cuento de fantasía para niños Penny Poinsettia explica a dos niños que no pueden darle nada al “Fundador” que él necesita y ellos poseen: “‘No puedes darle nada que necesite’, continuó la alegre planta. ‘Él no necesita nada. No puedes darle nada que no tenga; él lo tiene todo. No puedes ganar sus dones y no puedes pagarle por ellos. Recuerda cuando eras pequeño y querías darle un regalo a tu mamá. Por supuesto, a ella le encantaba que quisieras darle un regalo. Pero la única forma de hacerlo era ir a tu mamá, pedirle algo de dinero y luego usar su dinero para ir a comprarle un regalo. Cuando se lo diste, ella estaba encantada, ¿no? Pero, cuando lo piensas, ¡fue casi como un regalo de tu mamá a tu mamá! Así será con el Fundador. Él te mostrará los regalos que quiere de ti. Pero no tendrás lo necesario para dárselos. Él te dará todo lo que necesitas para darle un regalo’”. Starr Meade, *Keeping Holiday* (Wheaton, IL: Crossway, 2008), 173, cursiva suya.

10 Para uno de los tratamientos más extensos y útiles de la omnisciencia divina, con especial referencia al tema de la presciencia divina y el debate con el Teísmo Abierto, véase Steven C. Roy, *How Mucho Hace Dios ¿ Preconocer ? A Integral Bíblico Estudio* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006). En el análisis de la relación entre las doctrinas de la omnisciencia divina y la impasibilidad en el próximo capítulo, proporcionaré una lista de fuentes adicionales que abordan y refutan de manera competente la negación del

conocimiento previo y exhaustivo de Dios por parte del teísmo abierto.

[11](#) Este es un punto importante porque, como veremos, los teístas abiertos nos dirán que si Dios sabe todo de antemano y, por lo tanto, nunca puede ser sorprendido involuntariamente por nada, entonces tampoco su experiencia emocional puede considerarse “real” o “genuina”. Nuevamente, ampliaré en el capítulo 9 cómo este razonamiento es erróneo.

[12](#) Aunque, por supuesto, Dios mismo no es malo ni hace el mal (p. ej., Isaías 6:1-8; Santiago 1:13). Teológicamente, esto nos llevará a observar que, si bien Dios es soberano sobre todas las cosas, su soberanía sobre el mal se ejerce de manera asimétrica con respecto a su soberanía sobre el bien.

[13](#) Bruce A. Ware, “Una reformulación evangélica de la doctrina de la inmutabilidad de Dios”, *Journal de el Evangélico Teológico Sociedad* 29 (1986): 431–46. En este sentido, veremos en breve, a partir de los datos bíblicos sobre la abnegación divina (examinados más adelante), que, correctamente entendida, esa abnegación por parte de Dios es en realidad la compañera íntima y no la antítesis de la inmutabilidad ontológica y ética de Dios.

[14](#) Wayne A. Grudem, *Sistemático Teología* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 166.

[15](#) Recordemos nuestra discusión de la naturaleza de la relación del pacto en el capítulo anterior bajo el título de “Redención” en el estudio de “Teología del Canon Completo: Impasibilidad e Historia Redentora”.

[16](#) León Morris, *El Evangelio De acuerdo a a Juan*, ed. rev., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 634.

[17](#) DA Carson sugiere que la fraseología similar con el v. 2 apunta a la conclusión de que aquellos “que me has dado” ( ὁ δέδωκάς μοι ) aquí en el v. 24 es una referencia a “tanto los seguidores originales como aquellos que creerían debido a su mensaje”. D. A. Carson, *The Evangelio De acuerdo a a* La variante de crítica textual menor que se presenta aquí no afecta ni a este punto ni a la teología del pasaje .

[18](#) Dan Wallace clasifica esta cláusula ἵνα + subjuntivo ( ἵνα θεῶν ᾧ σιν ) como una cláusula “complementaria” ἵνα ”que indica un propósito. Daniel B. Wallace, *griego Gramática Más allá de el Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 476. Curiosamente, aunque Wallace no clasifica a Juan 17:24 específicamente como una cláusula de “Propósito-Resultado”, comenta bajo esa categoría que en muchos casos “los escritores del NT emplean el lenguaje para reflejar su teología: lo que Dios se propone es lo que sucede y, en consecuencia, ἵνα se usa para expresar tanto el propósito divino como el resultado”. Ibid., 473. En otras palabras, su punto es que cuando la voluntad divina es el sujeto de una ἵνα + oración subordinada subjuntiva, a menudo se sigue que tanto el propósito como el resultado están en vista, presumiblemente porque la voluntad divina es eficaz. Por lo tanto, según el criterio de Wallace, es posible que nuestra cláusula actual deba considerarse una cláusula de “propósito-resultado” porque Jesús está haciendo una oración eficaz. Es decir, Jesús ora para que aquellos que el Padre le ha dado estén con él *en orden eso y con el resultado que* verán su gloria, dada a él por el Padre, porque el Padre lo amó desde la eternidad pasada. Creo que esta es la lectura más probable en este caso. En vista de Juan 6:37–44; 17:2, es Está claro que, al hablar de los que el Padre le ha dado, Jesús se refiere a los elegidos. Por lo tanto, su oración aquí parecería ciertamente eficaz y, por lo tanto, puede verse correctamente desde la perspectiva tanto del propósito como del resultado. Dicho esto, Quisiera ofrecer una advertencia interpretativa. Dado que parece que Dios puede querer cosas en dos sentidos diferentes (es decir, decreto o precepto), normalmente necesitaríamos discernir cuál de estos dos ejercicios de la voluntad divina está en vista antes de aplicar el propósito y etiqueta de resultado a cualquier instancia dada de esta ocurrencia gramatical. Sin embargo, los ejemplos de Wallace de Juan 3:16 y Filipenses 2:9-11 encajan muy bien en esta categoría de “tanto-como”. Para más información sobre las dos maneras de Dios de querer, véase el discusión en el próximo capítulo.

[19](#) En este contexto, justo antes de la crucifixión, cuando Jesús ora para que “puedan estar conmigo donde yo estoy”, lo más probable es que esté pensando en el “próximo mundo”. Morris, *The Evangelio De acuerdo a a Juan*, 651. Cf. v. 11 y Jn 14:3.

[20](#) DA Carson presenta un hallazgo similar en su análisis de Juan 5:16-30, que también trata del amor

intratrinitario. Comenta: “Esta maravillosa autorrevelación del Padre en el Hijo gira, en última instancia, no en torno al amor de Dios por nosotros, sino en torno al amor del Padre por su Hijo único . *el Padre ama el* “Es a este modelo de revelación divina a quien pertenece *el Hijo* . Con demasiada rapidez pensamos en nuestra salvación casi exclusivamente con respecto a su relación con nosotros. Ciertamente, hay un sinfín de motivos para maravillarse en el amor del Padre por nosotros, en el amor de Jesús por nosotros... Pero lo que los sustenta, más básico que ellos, es el amor del Padre por el Hijo”. D. A. Carson, *The Difícil Doctrina de el Amar de Dios* (Wheaton, IL: Crossway, 2000), 35, cursiva suya.

[21](#) *Ibíd.*, 69, cursiva suya.

[22](#) Esto es lo que queremos decir, en el mejor sentido del término, cuando a veces designamos el amor de Dios como “incondicional”. Es decir, Dios derrama su amor en Cristo y en la salvación cuando no lo merecemos. Pero, por supuesto, podemos dar un paso más y señalar no sólo que los pecadores no cumplen ninguna condición espiritualmente buena por la que merecerían el amor de Dios, sino también que sus vidas están marcadas por una hostilidad y oposición activas hacia él, de modo que sí cumplen una condición para la condenación.

[23](#) En efecto, esta iniciativa amorosa es de tal alcance que no se refiere sólo al envío de su Hijo y a la regeneración de su pueblo en el tiempo, sino incluso a la predestinación de un pueblo para salvar, sin lo cual nadie se salvaría (Ef 1,4-5).

[24](#) Para un análisis muy fino de muchos otros pasajes bíblicos sobre los celos divinos, así como una discusión perspicaz sobre por qué los celos divinos son apropiados para Dios y buenos para nosotros, véase K. Erik Thoennes, *Godly Celos : A Teología de Intolerante Amor* (Ross-shire: Mentor, 2005).

[25](#) En este sentido, véase la apelación en Is. 48:9-11 al propio nombre y causa de Dios como fundamento para aplazar su ira y no exterminar a su pueblo del pacto cuando tenía todas las razones para hacerlo, excepto su propia fidelidad al pacto: “Por amor de mi nombre aplazo mi ira, / por amor de mi alabanza la reprimo por vosotros, / para no destruirlos. / He aquí que os he purificado, pero no como a plata; / os he probado en el horno de la aflicción. / Por mi propio bien, por mi propio bien lo hago, / pues ¿cómo se profanaría mi nombre? / Mi gloria no la daré a otro”.

[26](#) A este respecto, entonces, no es tan extraño oír a David decir de Dios en el Salmo 7:11 que Dios “siente indignación todos los días” contra los malvados.

[27](#) Peter C. Craigie, *El Libro de Deuteronomio* , NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 138, cursiva suya. Aunque D. A. Carson lo expresa de manera un poco diferente, hace la misma observación que Craigie: “La ira, como el amor, incluye la emoción como un componente necesario. Aquí nuevamente, si la imposibilidad se define en términos de la ausencia completa de todas las 'pasiones', no solo irá en contra de la evidencia bíblica, sino que caerá en nuevos errores que tocan la santidad misma de Dios. La razón es que en sí misma, la ira, a diferencia del amor, *no es* una de las perfecciones intrínsecas de Dios. Más bien, es una función de la santidad de Dios contra el pecado. Donde no hay pecado, no hay ira, pero siempre habrá amor en Dios. Donde Dios en santidad confronta a los portadores de su imagen en su rebelión, *debe* haber ira, o Dios no es el Dios celoso que dice ser, y su santidad es impugnada. El precio de diluir la ira de Dios es disminuir la santidad de Dios”. Carson, *The Difícil Doctrina* , 67, cursiva suya.

[28](#) Véase BDB , sv “כעס.”

[29](#) Thoennes, *piadoso Celos* , 67.

[30](#) Aunque la raíz (חרה) de la que proviene la expresión “se encendió la ira del Señor ” es diferente, el sentido parece bastante similar al de “ser provocado a ira”.

[31](#) *כִּי־יִשְׁעִי אֶחָדֶכֶּה בַּעֲדִי דָוָה לֹא־כַעֲסוּ בְּמַעֲשֵׂי יְרֵכָם .*

Dicho de otro modo, Dios nunca experimenta una ira injusta .

[33](#) Carson, *El Difícil Doctrina* , 69.

[34](#) Al igual que los Salmos 78 y 105, el Salmo 106 es un salmo histórico, ya que relata períodos importantes



de la historia de Israel. En este caso, la mayoría de las infidelidades mencionadas se remontan a la época del éxodo, la época del desierto y la época de los jueces.

[35](#) Este recuerdo en acción, por así decirlo, se puede ver fácilmente en la forma en que los vv. 45b–46 explican el v. 45a. En el v. 45a, vemos que Dios “se acordó de su pacto”. El versículo 45b nos dice la manera en que se acordó, es decir, “se apiadó” de su juicio sobre ellos, específicamente (v. 46) al hacer que sus captores sintieran lástima por ellos. Leslie Allen señala efectivamente el mismo punto: “La raíz y sus derivados tienen papeles cruciales en el AT. En el nivel humano, las palabras abarcan la reflexión, especialmente sobre lo que está en el pasado... El recuerdo de Dios tiene que ver con su atención e intervención, ya sea en gracia o en juicio”. Leslie C. Allen, “יָדַר,” en *NIDOTTE*, 1:1101.

[36](#) Cf. Dt 4,31: “Porque el Señor tu Dios es un Dios misericordioso. No te abandonará, ni te destruirá, ni se olvidará del pacto que les juró a tus padres”.

[37](#) Ware, “Una reformulación evangélica”, 434–41.

[38](#) Creo que Romanos 11:28-29 comunica un punto muy similar.

[39](#) *Ibíd.*, 433. Cf. La proclamación de Dios de su carácter a Moisés en Éxodo 34:6-7: “ Y pasó Jehová por delante de él, y proclamó: Jehová , Jehová , Dios misericordioso y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero que de ningún modo tendrá por inocente al malvado; que visita la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación.”

[40](#) Lo mismo sucede con el don divino de la nueva alianza, que Dios dice que da “no por vosotros, oh casa de Israel, sino por causa de mi santo nombre, que habéis profanado entre las naciones adonde habéis llegado” (Ezequiel 36:22ss; cf. Jeremías 31:31-34).

[41](#) Gregory G. Nichols, “La emotividad de Dios”, *Reformada Bautista Teológico Reseña* 1 (2004): 121.

[42](#) *Ibíd.*

[43](#) Jonathan Edwards, *Caridad y Es Frutos*, ed. Tryon Edwards (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1969), 327. Un poco más adelante, Edwards continúa: “Allí, en el cielo, esta fuente infinita de amor —este eterno Tres en Uno— está abierta sin ningún obstáculo que impida el acceso a ella, ya que fluye para siempre. Allí este Dios glorioso se manifiesta y brilla, en plena gloria, en rayos de amor. Y allí esta fuente gloriosa fluye para siempre en arroyos, sí, en ríos de amor y deleite, y estos ríos se hinchan, por así decirlo, hasta convertirse en un océano de amor, en el que las almas de los redimidos pueden bañarse con el más dulce gozo, y sus corazones, por así decirlo, ¡se inundan de amor!” *Ibíd.*, 327–28.

[44](#) Michael A. Grisanti, “יָדַר”, en *NIDOTTE*, 3:1223.

[45](#) El pecado contra Dios es todo menos un asunto impersonal. Recordemos con qué vehemencia y de manera personal Dios denuncia la prostitución de Israel en Ezequiel 16. Añadiré algunos comentarios en el capítulo 9 sobre el intento equivocado de despersonalizar la ira de Dios contra el pecado/los pecadores. .

[46](#) La raíz hebrea subyacente a todas estas traducciones es יָדַר. Véase Mike Butterworth, “יָדַר,” en *NIDOTTE*, 3:81–83.

[47](#) Nótese cómo 1 Samuel 8 respalda lo que sucede en 1 Samuel 15. En 1 Samuel 8, cuando Israel clama por un rey como las naciones (vv. 5, 19-20), se nos da una imagen clara de la disposición fundamental de Dios hacia el reinado de Saúl desde el principio. Al conceder el deseo del pueblo de tener un rey, Dios le dice a Samuel que es a YHWH a quien el pueblo ha rechazado (v. 9), y que el establecimiento de un rey no les irá tan bien como ellos pueden esperar (vv. 10-18). Por lo tanto, difícilmente puede ser el caso de que el arrepentimiento de Dios sea una sorpresa en 1 Samuel 15. Debo agradecer a Daniel I. Block, quien me señaló esto en una conversación personal.

[48](#) Ware, “Una reformulación evangélica”, 440.

[49](#) Véase también Mal. 3:6–7. Sin embargo, de esto no se sigue que todas las profecías sean condicionales, o que Dios no sepa de antemano lo que los agentes morales libres harán en el futuro. Para más discusión

sobre el uso erróneo de Jer. 18:7–10 por los teístas abiertos, véase Bruce A. Ware, *God's Menor Gloria : La Disminuido Dios de Abierto Teísmo* (Wheaton, IL: Crossway, 2000), 133–38.

[50](#) Después de todo, cuando Jonás finalmente fue a Nínive, la amenaza de juicio incluía un período de tiempo de cuarenta días antes de que ocurriera la destrucción de Nínive (Jonás 3:4). Esto parece implicar que, en este caso, la amenaza de juicio fue diseñada para servir como motivo para el “arrepentimiento” de los ninivitas, con el resultado de que Dios podría “ablandar” en respuesta. ¿Por qué otra razón se anunciaría un período de tiempo? Los ninivitas ya eran malvados y merecían juicio. Dios podría haberlos juzgado sin previo aviso. Una vez más, vemos la mano iniciadora de Dios incluso detrás de su acto de mutabilidad relacional.

[51](#) Sal. 78:40 e Isaías 63:10, los otros dos ejemplos de dolor divino (עצב) en el Antiguo Testamento, se interpretarían mejor de manera similar. Cf. Ef. 4:30.

[52](#) Se ve a este guerrero saliendo de Edom con la sangre vital de los enemigos de Israel salpicada por toda su ropa, por haberlos pisoteado en su ira. John Oswalt señala correctamente que “Edom era el enemigo perenne de Judá, tanto que llegó a representar a todos sus enemigos”. John N. Oswalt, *The Libro de Isaías : Capítulos 40–66*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 596.

[53](#) Oswalt señala que toda esta sección tiene “el carácter básico de un lamento comunitario”, de modo que 63:7–64:12 podría subdividirse más técnicamente: 63:7–14, “reminiscencia”; 63:15–19, “queja”; 64:1–7, “confesión”; y 64:8–12, “apelación”. *Ibid.*, 603.

[54](#) El fuerte sentido de pasión divina en este texto se mantiene independientemente de si uno opta por la lectura Kethib o Qere en el v. 9a. La mayoría de las principales traducciones al inglés de hoy optan por la Qere, como en la ESV citada anteriormente: “él estaba afligido”. Estar de acuerdo con ellos en que la lectura Qere es probablemente más correcta solo agrega profundidad a la pasión que ya se muestra aquí.

[55](#) AB Caneday, “Gloria velada: la autorrevelación de Dios en semejanza humana: una teología bíblica de la autorrevelación antropomórfica de Dios”, en *Beyond el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo*, ed. John Piper, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth (Wheaton, IL: Crossway, 2003), 194.

[56](#) Véase Oswalt, *El Libro de Isaías*, 600–601, 606–7, para un resumen de la evidencia.

[57](#) Véase v. 14b: “Así guiaste a tu pueblo, / para hacerte un nombre glorioso”.

[58](#) Para una buena discusión de las declaraciones clave que hacen referencia al endurecimiento del corazón del Faraón en Éxodo, es decir, si Dios lo endureció (por ejemplo, 4:21; 7:3; 9:12) o si lo endureció el Faraón (por ejemplo, 8:15, 32; 9:34), véase G. K. Beale, “An Exegetical and Theological Consideration of the Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4–14 and Romans 9”, *Trinity Revista* 5 (1984): 129–54.

[59](#) Casi con toda seguridad se remonta a Éxodo 3:2 y especialmente a 14:19.

[60](#) Cfr. BDAG, sv “ἐπιθυμία”.

[61](#) Supongo que este es precisamente el punto de Santiago cuando contrasta la invulnerabilidad de Dios a la tentación con la susceptibilidad humana a la misma, con estas palabras: “Cuando alguien es tentado, no diga que es tentado por Dios; porque Dios no puede ser tentado por el mal y él no tienta a nadie” (1:13).

[62](#) Parece que Kevin Vanhoozer ha afirmado algo similar, y recientemente ha propuesto utilizar la terminología de “interpretaciones teodramáticas basadas en la preocupación por el pacto” para describir las manifestaciones afectivas de Dios en el drama de la relación de pacto. Esta terminología parece ser su manera de expresar el hecho de que las emociones de Dios son analogías divinas trascendentes a las nuestras, aun cuando las veamos como expresiones verdaderas y significativas de la preocupación por el pacto de Dios en cualquier giro dado en el camino teodramático. Kevin Vanhoozer, *Remythologizing Teología : Divina Acción , Pasión y Autoría* (Nueva York: Cambridge University Press, 2010), 412.

[63](#) De hecho, como vimos con el amor y el celo de Dios, muchas de las descripciones emocionales de las Escrituras en realidad sirven para revelar la constancia y estabilidad de Dios. Vimos además que esos compromisos estables son los que fundamentan la entrega relacional de Dios en la economía.

[64](#) Por supuesto, como vimos en los capítulos históricos, la corriente principal de la tradición de la impasibilidad en realidad nunca propuso tal visión.

[Sugeriría](#) que otros textos poderosos como Isaías 54 y Oseas 11 también se interpreten en líneas similares.

## Impasible y apasionado

### *Un modelo teológico*

Basándonos en las ideas metodológicas e interpretativas de los dos capítulos anteriores, así como en la orientación del modelo clásico, nos centraremos ahora en el intento de ampliar teológicamente una formulación equilibrada de una doctrina de dos frentes sobre la impasibilidad divina. <sup>1</sup> Mi propósito en lo que sigue no es proporcionar el tratamiento definitivo de ninguna de las cuestiones corolarias que surgen por sí mismas, ya que, de hecho, se han dedicado muchos libros a cada una de ellas. Más bien, para nuestros propósitos, me interesará explorar cómo estas doctrinas corolarias informan y nos ayudan a desarrollar la doctrina de la impasibilidad divina. <sup>2</sup>

La siguiente propuesta opera en varios niveles. Por un lado, varios de los elementos más fundamentales son componentes esenciales del cristianismo evangélico ortodoxo (por ejemplo, la distinción entre Creador y criatura, la autosuficiencia divina y la condescendencia), y por eso espero que sean ampliamente persuasivos con el modelo de dualidad para los cristianos ortodoxos. A medida que avancemos en la discusión, comenzaremos a abordar cuestiones en las que es admisible cierto debate intraevangélico (por ejemplo, la naturaleza de la relación de Dios con el tiempo, las concepciones arminiana versus calvinista de la providencia). Si bien abordar estas cuestiones admite un debate más viable que el que se emprenderá aquí, tomar una posición sobre ellas también permite una mayor especificidad y una comprensión más concentrada de la naturaleza de la dualidad doctrinal sugerida. En estas últimas cuestiones, entonces, estoy (obviamente) personalmente más persuadido por las posiciones que defiendo que por las alternativas disponibles. Aquellos que están de acuerdo conmigo en estos puntos probablemente también encontrarán más aceptables los detalles de mi propuesta de impasibilidad. El desacuerdo sobre estas cuestiones intra-evangélicas no debería, sin embargo, impedir inmediatamente que uno acepte la propuesta más amplia aquí en cuanto a la naturaleza de la impasibilidad y el apasionamiento de Dios.

Por ejemplo, aunque un arminiano clásico seguramente no estará de acuerdo con mi posición sobre la soberanía divina, no estaría justificado que rechazara este modelo de impasibilidad de dos frentes solo por ese motivo. Es de suponer que un arminiano clásico todavía estaría de acuerdo conmigo en la distinción entre Creador y criatura, la autosuficiencia y la condescendencia misericordiosa de Dios, su omnisciencia integral y probablemente al menos algunas partes de los otros componentes teológicos que se analizarán. Siendo ese el caso, el arminiano clásico en cuestión todavía tendría una razón formidable para adoptar el modelo de dualidad de la impasibilidad divina, incluso si no pudiera aceptar todos los detalles de mi versión particular de él. <sup>3</sup>

No pretendo con esto sugerir que creo que mis opiniones sobre los asuntos

intraevangélicos sean más débiles que las que son esenciales para la ortodoxia. En este punto, sin embargo, simplemente pretendo sugerir que, en principio, el modelo de dos frentes no puede ser rechazado sobre la base de un desacuerdo intraevangélico en uno o dos puntos. Finalmente, para reiterar mi tesis una vez más antes de ofrecer una defensa más completa, sostengo que los rasgos doctrinales que se expondrán a continuación, junto con las ideas interpretativas equilibradas que acabamos de ver, constituyen un marco teológico que requiere una doctrina de la impasibilidad divina y del apasionamiento divino. En lo que sigue, entonces, será nuestro objetivo desarrollar esta idea del modelo clásico de la impasibilidad divina con un poco más de precisión.

### **Distinción entre creador y criatura**

En un sentido teológico, los tres primeros títulos superpuestos de este modelo son fundamentales para todo lo que sigue. Encontramos nuestro punto de referencia en la yuxtaposición bíblica de trascendencia e inmanencia que está enmarcada fundamentalmente por la distinción entre Creador y criatura y el equilibrio entre la autosuficiencia intrínseca de Dios y su condescendencia y participación voluntarias en su creación. Cuando se trata específicamente de la distinción entre Creador y criatura, debemos pensar cuidadosamente sobre lo que significa para la humanidad ser creada a imagen de Dios, ya que muchos se han apresurado a emitir un juicio desequilibrado sobre la base de esta enseñanza correcta. <sup>4</sup> Debemos sostener, por lo tanto, que el hecho de ser creados a imagen de Dios es analógico. Es decir, que, como portadores de la imagen de Dios, somos análogos de Dios y no sus pares ontológicos. Por lo tanto, no servirá afirmar un conjunto de conclusiones unívocas sobre Dios, basadas en nuestra experiencia como portadores de la imagen.

Al menos dos factores deberían disuadirnos de adoptar esta visión desequilibrada. Uno es el punto obvio sobre el que hemos trabajado hasta ahora, a saber, que existe una relación *ontológica* *La distancia* entre el Creador y la criatura portadora de su imagen es algo que debe tenerse en cuenta. Por lo tanto, nunca debemos esperar tener una experiencia emocional unívocamente compartida con Dios. Dicho de otra manera, nunca sabremos lo que es experimentar la emoción como alguien que es soberano, autosuficiente, omnisciente, eterno, etc. El segundo punto, que se ignora con demasiada frecuencia en las discusiones contemporáneas, es la presencia del pecado de las criaturas, incluso entre los redimidos en esta era del “ya y todavía no”. Esto significa que, además de la distancia ontológica entre el Creador y la criatura, ahora también hay una distancia *ética*. *distancia* entre el afecto de Dios y el nuestro.

Puesto que hasta ahora hemos dedicado la mayor parte de nuestra atención a examinar la distancia ontológica entre el Creador y la criatura, ahora necesitamos hacer un breve recuento de los efectos de la caída en nuestra capacidad de llevar la imagen de Dios, incluidas las capacidades afectivas. Siguiendo la muy útil discusión de Anthony Hoekema, entiendo que la caída dañó en su totalidad, pero no destruyó, nuestra capacidad de llevar la imagen de Dios (Gén. 5:1-3; 9:5-6; Stg. 3:8-9). <sup>5</sup> En otras palabras, la caída no nos destripó

de la imagen de Dios, estructuralmente hablando. En cambio, puso nuestro “equipo” de llevar la imagen, que originalmente nos fue dado para fines de glorificación de Dios, en un uso malvado (es decir, pecaminoso). Como lo expresa Hoekema:

Después de la caída del hombre en el pecado, la imagen de Dios no fue aniquilada sino pervertida. La imagen en su sentido estructural todavía estaba allí —los dones, las dotes y las capacidades del hombre no fueron destruidos por la Caída— pero el hombre ahora comenzó a usar estos dones en formas que eran contrarias a la voluntad de Dios. Lo que cambió, en otras palabras, no fue la estructura del hombre sino la manera en que funcionaba, la dirección en la que iba. [6](#)

Hoekema explica: “Lo que hace que el pecado sea tan grave es precisamente el hecho de que ahora el hombre está usando poderes y dones dados por Dios y creados a imagen de Dios para hacer cosas que son una afrenta a su Creador”. [7](#)

Este mal uso de nuestra capacidad de dar imagen de Dios se evidencia tristemente y con fuerza en la orientación de nuestros afectos caídos. Ahora bien, a raíz del pecado, el problema esencial no es sólo que de vez en cuando desobedecemos a Dios, sino que en el centro de lo que somos, aparte de la gracia, nos deleitamos en pecar —a diferencia dramática de Dios— y detestamos el derecho de Dios sobre nuestras vidas (Deuteronomio 31:16; Jueces 2:17; Jeremías 3:1-10; Ezequiel 16 y 23; Oseas 9:1). [8](#) Sólo el nuevo nacimiento (es decir, la regeneración) puede despertar nuestro afecto apropiado por Dios (Mateo 13:44; Juan 3:3-8; Hechos 16:14; Tito 3:5). [9](#) La santificación, en lo que se refiere al enfoque de este estudio, es un proceso de renovación del uso de nuestro “equipamiento” afectivo al servicio del diseño original de Dios para los humanos “para glorificar a Dios y disfrutar de él para siempre”. [10](#)

Lo que todo esto significa para nuestro estudio de la impassibilidad divina y la pasión divina es que, en esta época, no podemos confiar en nuestra experiencia emocional como guía para la comprensión unívoca de la emoción divina. Cuando éramos pecadores no redimidos, la orientación de nuestros afectos era completamente antitética al santo deleite de Dios en sí mismo. De hecho, incluso como creyentes, en este período de escatología inaugurada, no podemos establecer nuestra experiencia emocional como un estándar por el cual juzgar la emoción divina. Aunque los deseos del corazón de los redimidos se están transformando en una mayor semejanza con los de Dios, sigue existiendo la lucha continua con el pecado (Rom. 6:12-13; Heb. 12:1; 1 Jn. 1:8) que, desde un punto de vista ético, diluye la fuerza de nuestra pasión piadosa. [11](#) Lo que no debemos hacer, entonces, es prescribir antropocéntricamente cómo debe ser la experiencia de la emoción de Dios. Por otro lado, sin embargo, recordando que somos creados a la imagen teomórfica de Dios, deberíamos invertir el orden de influencia mirando lo que la Escritura enseña acerca de la emoción de Dios con vistas a instruirnos en la búsqueda de afectos cada vez más piadosos. [12](#)

Ambos factores (distancia ontológica y ética) deberían impedirnos, entonces, extrapolar nuestra experiencia pecaminosa y de criaturas a una afirmación unívoca de cómo debe ser la experiencia emocional de Dios. No, debemos tomar nota de las diferencias cruciales entre Dios y los hombres, y así entender nuestra



experiencia emocional comparativa de manera analógica. En cierto sentido, nuestra salvación depende de que exista esta distancia entre la emoción divina y la humana. Por un lado, ontológicamente hablando, si Dios pudiera ser atacado involuntariamente y manipulado emocionalmente por sus criaturas, perderíamos la confianza en su capacidad para cumplir su propósito redentor. Por otro lado, éticamente hablando, si la pasión de Dios fuera idéntica a nuestra expresión pecaminosa e inestable de pasión, pondría en tela de juicio su carácter y su fidelidad a sus promesas redentoras.

### Trascendencia e inmanencia correctamente relacionadas

Es la distinción entre Creador y criatura, y no la especulación metafísica temeraria, la que fundamenta adecuadamente una comprensión correcta tanto de la trascendencia divina como de la inmanencia divina. <sup>13</sup> A falta de los controles de esta distinción, a menudo hay una tendencia a precipitarse en puntos de vista hipertrascendentes (por ejemplo, deístas) o hiperinmanentes (por ejemplo, panenteístas) de la relación Dios-mundo. Pero en una comprensión más bíblica, la alteridad ontológica de Dios tiene sus raíces en su identidad como Creador. Así también, los derechos inmanentes de Dios a gobernar, actuar dentro y relacionarse con la creación que ha hecho tienen sus raíces en la misma identidad. En este sentido bíblico, entonces, la relación inmanente de Dios es *voluntaria*. Es la inmanencia de la condescendencia graciosa, en la que Dios no solo crea, sino que también se involucra libremente en su creación, permitiendo a sus criaturas un derecho sobre él (es decir, el derecho de confiar en las promesas del pacto de Dios), cuando no existe ninguno en virtud de una necesidad intrínseca.

Dios, que es distinto de nosotros y que se realiza plenamente en el gozo de la comunión intratrinitaria, abre, no obstante, un camino de relación con nosotros en esta condescendencia pactal. Es verdaderamente Dios con quien podemos relacionarnos en la economía redentora. Como explica Michael Horton:

Es cierto que Dios es *distinto* del mundo, pero a menos que afirmemos con igual énfasis que Dios se ha involucrado plenamente, y no sólo como una *aparencia* de sí mismo, en nuestro mundo de tiempo y espacio, los rasgos más importantes de la proclamación cristiana deben ser abandonados o al menos expresados en broma. Si bien las analogías y los antropomorfismos no brindan un acceso unívoco al ser de Dios, sí comunican la verdad. <sup>14</sup>

Al mismo tiempo, puesto que es verdaderamente Dios con quien podemos relacionarnos, las consecuencias de esas relaciones pueden ser redentoras. Como señala Thomas Weinandy:

Las acciones de Dios tienen una importancia histórica salvífica suprema precisamente porque las lleva a cabo un Dios que trasciende el orden histórico creado, y no simplemente otro actor dentro de ese orden. Si Dios fuera simplemente otro actor miembro de la historia, sus acciones no podrían otorgar a la historia un significado y una meta que la excedieran, porque él también estaría sujeto al orden histórico creado y, por lo tanto, limitado por él. Además, y en relación con nuestros propósitos aquí, si Dios estuviera atrincherado dentro del orden histórico creado, le sería

imposible actuar de manera que venciera el mal y el sufrimiento que éste causa. [15](#)

En estas descripciones podemos comenzar a ver el profundo equilibrio de la visión de la teología cristiana de la trascendencia e inmanencia divinas.

### **Autosuficiencia y condescendencia**

Las doctrinas de la autosuficiencia divina y de la condescendencia voluntaria ayudan a explicar más a fondo la naturaleza de la trascendencia e inmanencia de Dios. [16](#) En el caso de la primera, la autosuficiencia de Dios (Sal. 50:7-12; Is. 40:12-18; Hch. 17:24-25; Ro. 11:33-36) atestigua la gratuidad de su relación con la creación porque él se realiza perfectamente a sí mismo y no tiene necesidades que la creación pueda satisfacer. [17](#) Pero, por supuesto, la explicación de esta realización personal no depende de abstracciones metafísicas, sino de la realidad del amor tripersonal eternamente apasionado de Dios. Y esta íntima comunión personal de unión intratrinitaria es en realidad lo que asegura el carácter *misericordioso* y de pacto cierto del afecto de Dios orientado a la creación. Puesto que la entrega de Dios a su creación procede de la autorrealización y no de la necesidad, su entrega se realiza con una visión misericordiosa de lo que puede dar a sus criaturas y, por tanto, de nuevo, no con la intención de que sus criaturas satisfagan ciertas “necesidades”. Lo último que debemos tener en cuenta para nuestros propósitos en este punto es que, puesto que, en sus relaciones con la creación, Dios no busca que nosotros satisfagamos una necesidad emocional, no podemos manipularlo emocionalmente. No es sorprendente que esta doctrina sirva para distinguir las experiencias divinas y humanas de relación en algunos aspectos importantes. Dios se relaciona con la creación desde una postura de plenitud, mientras que la relación humana supone finitud y necesidad, particularmente de Dios.

Es cierto que algunos han objetado la doctrina de la autosuficiencia de Dios con el argumento de que socava la relacionalidad “real”. Nicholas Wolterstorff ha presentado este tipo de argumento.

Una vez que tiramos del hilo de la impasibilidad, aparecen con él muchos otros hilos. Por ejemplo, la aseidad, es decir, la incondicionación. El testimonio bíblico me parece claro: Dios se deja afectar por las acciones de las criaturas que creó. Lo que llevó a los teólogos tradicionales a afirmar la aseidad fue su argumento filosófico de que el mundo es tal que sólo puede explicarse si postulamos un ser que es la condición de todo menos de sí mismo, y que no está condicionado por nada. Renunciar a la aseidad es, pues, renunciar a un argumento a favor de la existencia de Dios, argumento que, en cualquier caso, es cuestionable. También hay que renunciar a la inmutabilidad y a la eternidad. Si Dios realmente *responde*, Dios no es metafísicamente inmutable y, si no es metafísicamente inmutable, no es eterno. [18](#)

El problema aquí es que el argumento de Wolterstorff procede sobre la base de una comprensión desequilibrada. Si bien es cierto que las criaturas de Dios no pueden arrebatarse sus afectos involuntariamente, Wolterstorff supone que la aseidad divina no admite moderación, ni siquiera si la voluntad de Dios permite que sus criaturas lo condicionen en algún sentido. Pero como hemos estado

argumentando, Dios, al iniciar la relación de pacto, nos ha concedido libremente un derecho a su fidelidad al pacto. Si bien eso significa que la relación de condescendencia voluntaria de Dios con nosotros es diferente en aspectos clave de las relaciones entre humanos (ciertamente este es uno de esos casos de distancia ontológica), también significa que la relación de pacto iniciada divinamente es mucho más asombrosa. Que el Dios del universo, que no nos necesita, condesienda a involucrarse con nosotros y entregarse a nosotros es simplemente asombroso. <sup>19</sup> Por lo tanto, parece una conclusión más precisa decir que si bien el Dios autosuficiente no puede, en un sentido último, ser afectivamente pasivo, puede ser y, según la Escritura, es emocionalmente sensible a sus criaturas.

Cuando examinamos más de cerca la naturaleza de la condescendencia divina, <sup>20</sup> se hace evidente que las realidades inmanentes de la condescendencia de Dios (por ejemplo, habitar el tiempo y el espacio de las criaturas, relacionarse con ellas volitivamente y afectivamente) son todas contingentes a la libre decisión de Dios de crear en primer lugar. Es decir, que la creación fue el precursor lógicamente necesario para la expresión de estos atributos inmanentes. Esta noción de contingencia es el aspecto primario de la condescendencia de Dios que deseo considerar para nuestros propósitos aquí. <sup>21</sup> Es observable tanto en el caso de ciertos atributos divinos como en ciertas disposiciones de pasión que Dios asume con respecto a su creación.

Podemos emprender nuestra reflexión sobre esta característica de la condescendencia divina considerando la manifestación afectiva de la ira de Dios hacia sus criaturas caídas y rebeldes. Habiendo examinado, arriba, el profundo y conmovedor testimonio bíblico de la ardiente ira de Dios contra el pecado, podemos ahora sugerir el siguiente análisis teológico de la ira divina en virtud de la autosuficiencia y la condescendencia de Dios. Para comenzar, reiteramos que antes y aparte de la creación, la comunión intratrinitaria era exclusivamente de amor y plenitud de gozo. <sup>22</sup> Como no había creación y, más importante aún, no había creación caída, no habría habido, en ese momento, ningún objeto de ira, ninguna causa de dolor y, por lo tanto, nada que provocara la ira de Dios. Pero después de la caída de la creación en pecado, hay ahora una ocasión para que el Dios eternamente santo manifieste su santidad en respuesta al pecado en la expresión de ira contra ese pecado.

Debemos tener cuidado de observar la conexión entre el carácter eterno y la pasión de Dios y su manifestación contingente de emoción en relación con su creación. Como señala Bruce Ware, no es como si "estas experiencias emocionales contingentes de Dios simplemente *surgieran nihilo*". Más bien, continúa, deberíamos

23 Ver las emociones contingentes de Dios como nuevas expresiones de lo que, en Dios, son propiedades emocionales eternamente fijas. Por ejemplo, la ira de Dios hacia el pecado y la rebelión —una propiedad emocional contingente expresada correctamente sólo en el contexto de la creación caída— puede entenderse como una nueva expresión de la propiedad emocional eterna y necesaria de Dios, el celo divino por su gloria. Dios es eternamente apasionado por su gloria, y ahora, en el contexto de una creación caída, cuando esa gloria es despreciada, los celos

apasionados eternos dan lugar en Dios a una nueva y contingente expresión de ira candente contra el pecado .

Este tipo de exposición teológica nos da una imagen clara de la pasión divina en relación con la creación. Nos ayuda a ver que la implicación emocional de Dios con una creación pecadora, por poderosa que sea, en última instancia se origina en Él mismo. Esto no quiere decir en absoluto que, en este ejemplo, la criatura pecadora no ocasione ni soporte el peso de la ira de Dios, sino que la criatura no precipita una reacción emocional involuntaria o inexplicable de parte de Dios. Debido a la infinita dignidad y valor de Dios, su ira contra el pecado nunca es una reacción exagerada, ya que siempre es la manifestación en el tiempo de las “propiedades emocionales eternamente fijas” de Dios. Por muy robusta que sea, la ira de Dios siempre constituye la respuesta emocional perfectamente adecuada del Creador soberano infinitamente santo contra la rebelión de las criaturas. Es claro que la experiencia de la ira divina no es unívoca a la experiencia humana de ella, y la disimilitud, si bien surge de la distancia ética entre nosotros y Dios a causa del pecado, también surge de la perfecta voluntariedad involucrada en la expresión por parte de Dios de una emoción tan poderosa como la ira. [24](#)

### Atemporal y temporal

Lo que acabamos de decir acerca de Dios respecto a su autosuficiencia intrínseca y su condescendencia donativa hacia la creación brinda apoyo teológico a la creencia de que la relación de Dios con el tiempo involucra tanto su *in se* atemporalidad y su *en* *En cuanto a* la omnitemporalidad, aunque la relación de Dios con el tiempo es, sin duda, una doctrina difícil de formular en sí misma, esta propuesta en particular encaja bien con las múltiples facetas de la dualidad bíblica con respecto a la doctrina de Dios. [25](#) Es decir, cuando se trata de considerar la doctrina de Dios, hay una abundante dualidad doctrinal que se desprende de los sentidos de trascendencia e immanencia bíblicas que hemos examinado anteriormente. Veremos esta dualidad más atestiguada en muchas de las cuestiones restantes que se considerarán a continuación. De hecho, este tipo de dualidad es el punto doctrinal en el que hemos estado trabajando desde hace algún tiempo con respecto a la impasibilidad y la pasión de Dios. Y yo sugeriría que esta dualidad también pertenece aquí a la relación de Dios con el tiempo.

Podemos comenzar esta reflexión teológica con una mirada a otra dualidad doctrinal instructiva y paralela, a saber, la relación de Dios con el espacio. En este punto, es muy común que los teólogos cristianos entiendan a Dios como no espacial en sí mismo y omnipresente en su creación. [26](#) Es decir, los lectores de las Escrituras reconocen que aunque Dios está presente (de hecho omnipresente) dentro de su creación, esto no disminuye el hecho de que, en sí mismo y aparte de la creación, Dios trasciende la existencia y la limitación espaciales. Su intrínseca falta de espacio, por lo tanto, no impide que actúe dentro del espacio. No está dentro del ámbito de la creación excluir a su Creador —que trasciende el espacio en sí mismo— de la creación.

En consecuencia, Millard Erickson pregunta por qué no sería lo mismo cierto

en cuanto a la relación de Dios con el tiempo: “Pero ¿es posible que, al igual que con el espacio, Dios no sea atemporal *o esté* dentro del tiempo, sino *ambas cosas*?” <sup>27</sup> Parece que Erickson está en el camino correcto, en vista de la estrecha conexión entre el tiempo y el espacio. La comprensión cristiana común de la relación de Dios con el espacio refleja muy bien el equilibrio trascendencia/inmanencia que es, como hemos visto, tan estructuralmente importante para la doctrina ortodoxa de Dios. Debido a esto, estamos preparados para esperar que la relación de Dios con el tiempo pueda expresar ese mismo equilibrio.

Cuando recurrimos a la Escritura —incluso admitiendo que no nos proporcione una definición metafísica— parece que se sugiere este tipo de equilibrio entre trascendencia temporal e inmanencia. Como señalamos de pasada en el capítulo 8, el Salmo 90:1-2 parece confirmar este equilibrio.

#### ORADOR DE MOISÉS , EL HOMBRE DE DIOS .

Señor, tú has sido nuestra morada

en todas las generaciones.

Antes que nacieran los montes,

o alguna vez hubieras formado la tierra y el mundo,

Desde la eternidad y hasta la eternidad tú eres Dios

[וְיֵשׁוּעַלִים עַד־עוֹלָם אֱלֹהִים אֵל]

Aunque no debemos confundir este texto con una reflexión formal de un filósofo sobre Dios y el tiempo, parece que sí podemos ver algunas implicaciones pertinentes. <sup>28</sup> Tal como está, se trata de una reflexión *de pacto* sobre el cuidado de Dios por el pueblo de Israel. Y en ese sentido, Moisés abre este salmo en el versículo 1 alabando la fidelidad de Dios a su pueblo en el pacto desde hace mucho tiempo: “Tú has sido nuestro refugio de generación en generación”. Seguramente, esto implica la participación y fidelidad de Dios a su pueblo del pacto, que no tiene fin en el tiempo.

Sin embargo, lo que es interesante notar es cómo la alabanza agradecida del versículo 1 se expande en el versículo 2. En otras palabras, parece que hay una progresión intencional del pensamiento del versículo 1 al versículo 2. En el versículo 1, Moisés celebra la fidelidad eterna del pacto de Dios. Pero parece que la razón por la que Moisés confía en la fidelidad temporal del pacto de Dios (v. 1) en este contexto es, en última instancia, que Dios no está limitado por el tiempo (v. 2). Podemos estar seguros de la fidelidad de Dios a su pueblo, nos dice Moisés, porque Dios es eternamente constante en su carácter.

Antes que nacieran los montes,  
o alguna vez hubieras formado la tierra y el mundo,  
Desde el siglo y hasta el siglo tú eres Dios.

Sugiero entonces que en el contexto aquí, y aprovechando el paralelo espacio/tiempo ya observado, esta afirmación se inclina en la dirección de la atemporalidad de Dios antes de la creación. El Salmo 90:2 ofrece una observación sobre la divinidad de Dios aparte de la creación. Parece probable, por lo tanto, que así como Moisés habría entendido que Dios no tenía ninguna limitación espacial antes de la existencia del espacio creado, como “las montañas”, también muy probablemente habría entendido que Dios no tenía ninguna limitación temporal antes de la existencia del tiempo creado. Esta conclusión parece implicada además en la narrativa de Génesis 1, que depende fundamentalmente de la noción de que Dios existía aparte de la creación, incluida presumiblemente la creación del tiempo. <sup>29</sup> La clara progresión cronológica de la narrativa de la creación que sigue es al menos sugerente de que la temporalidad, así como la espacialidad, tuvieron su *génesis* en la creación. <sup>30</sup>

Coincido, pues, con Erickson en su conclusión de que “Dios trasciende el espacio-tiempo y es inmanente en él. Es atemporal/aespacial en su naturaleza fundamental, o es ontológicamente atemporal/aespacial pero presente de manera activa o influyente en el universo espacio-temporal”. <sup>31</sup> Por tanto, creo que la atemporalidad es una de las formas en las que Dios es ontológicamente distinto de nosotros. Y, sin embargo, también sostengo que la participación temporal de Dios con nosotros, después de la creación, es un reflejo de su inmanencia voluntaria y misericordiosa. Este hallazgo, a su vez, retrata una instructiva dualidad simétrica entre la intemporalidad de Dios y su inmanencia *en el universo espacio-temporal*. *se* atemporalidad y su *en re* la omnitemporalidad, por un lado, y lo que podríamos llamar su *intemporalidad se* impasibilidad y su *en re* apasionamiento, por otro.

En lo que respecta a la propia experiencia de la emoción de Dios, este modelo de la relación de Dios con el tiempo en sí mismo y en la creación significa que Dios ha conocido y ordenado eternamente no sólo las acciones de sus criaturas, sino también sus respuestas a esas acciones. <sup>32</sup> Pero la preordenación o el conocimiento previo de una respuesta relacional no es lo mismo que la *experiencia* de dicha respuesta relacional, aunque sea el fundamento de la misma. <sup>33</sup> De esta manera, no deberíamos pensar en Dios como si experimentara eternamente todas sus experiencias emocionales o como si llevara a cabo eternamente todas sus acciones volitivas. <sup>34</sup> Por ejemplo, Dios no es eternamente iracundo *ni* eternamente misericordioso hacia un individuo determinado, así como tampoco diríamos que condena y perdona eternamente a esa misma persona. Debemos permitir, en nuestra comprensión, el desarrollo temporal y la progresión histórico-redentora del plan eterno de Dios. Aunque su conocimiento de ese plan es eterno, su experiencia de desarrollo del mismo ocurre en el contexto del pacto temporalmente progresivo, incluso mientras él permanece como Señor sobre ese mismo contexto del pacto.



### **Excursus: La diferencia entre la visión de Paul Helm y la mía**

Enmarcar la cuestión de la relación de Dios con el tiempo de la manera en que lo hemos hecho ofrece un contraste importante con el intento de Paul Helm de correlacionar *sólo* la atemporalidad divina con la relacionalidad divina. Sin embargo, debo comenzar esta digresión diciendo que me he beneficiado mucho de las reflexiones de Helm sobre la impasibilidad divina a lo largo de los años y que me han estimulado enormemente. Además, la razón para incluir esta digresión es que nuestras respectivas propuestas son similares en muchos aspectos, incluida su reciente y útil adición del término *apasionado* a su propia posición. <sup>35</sup> Sin embargo, nuestras opiniones son distintas y, como yo lo veo, la distinción puede resumirse en los siguientes términos: yo sostengo que Dios es responsivo, pero nunca pasivo. Helm, por otro lado, está de acuerdo conmigo en que Dios nunca es pasivo, pero no puede sostener que Dios sea realmente *responsivo*, debido a su compromiso con una visión atemporal de Dios. <sup>36</sup>

En la intersección de la eternidad divina y la condescendencia divina, Helm sostiene que la revelación acomodada de Dios en las Escrituras se da para hacer que parezca que Dios se relaciona con su pueblo en el tiempo, cuando en realidad no es así. Al abordar la razón de la revelación acomodada, el propio Helm afirma que “es porque Dios desea que la gente le responda que *debe* presentarse ante ellos como alguien a quien la respuesta es posible, como alguien que actúa en el tiempo”. <sup>37</sup> Unas páginas más adelante, Helm reitera este punto cuando sostiene que Dios nunca puede experimentar la emoción como un afecto, y por eso acuña el término *themotion* como una protección contra ese supuesto error. <sup>38</sup>

Mi desacuerdo con Helm llega de una manera muy específica en este punto. Si bien estoy de acuerdo en que Dios se ha adaptado a nosotros en su autorrevelación, no estoy de acuerdo en que el propósito particular de esa adaptación sea hacerse aparecer “como alguien que actúa en el tiempo” y “como alguien a quien es posible responder”. <sup>39</sup> Más bien, dada la comprensión propuesta de la relación de Dios con el tiempo, que se deriva de la dualidad de la autosuficiencia y la condescendencia de Dios, no necesitamos tomar la ruta de una u otra. Las opciones no son que Dios sea eterno o que sea relacional. Por lo tanto, yo diría que Dios nunca puede experimentar la emoción como un afecto *involuntario*, en lugar de decir que nunca puede experimentar la emoción como un afecto *en cualquier sentido*. De esto no se sigue que Dios sea siempre emocionalmente pasivo, sino sólo que en vista de su condescendencia libremente voluntaria, también puede ser receptivo dentro del continuo temporal que en sí mismo domina como Señor. <sup>40</sup>

### **Las dos maneras de Dios de querer (y de expresar emociones)**

Creo que la formulación atemporal/omnitemporal que acabamos de ensayar está parcialmente entrelazada con la yuxtaposición bíblica de las voluntades decretadas y reveladas de Dios. Este mecanismo, como veremos, ayuda a explicar cómo Dios puede responder auténticamente en el tiempo a las realidades fluctuantes de las criaturas que también él ha ordenado eternamente. <sup>41</sup>

Sin decirlo en forma de una proposición explícita singular, la Escritura, sin embargo, nos da buenas razones para creer que Dios puede ejercer y ejerce su voluntad de dos maneras diferentes. Por un lado, por ejemplo, encontramos en la Escritura un sentido en el que Dios desea la salvación de todas las personas. Vemos esto, por ejemplo, en 1 Timoteo 2:3-4: “Esto es bueno y agradable a los ojos de Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad” (cf. 2 Ped. 3:9). <sup>42</sup> Vemos algo similar también en Ezequiel 18:32: “Porque no quiero la muerte del hombre —declara el Señor Dios— ; vuélvete, y vivirás” (cf. Ezequiel 18:23; 33:11).

A la luz de esos textos, quizá nos resulte chocante leer por primera vez que el trato de Dios con la humanidad no siempre procede de una voluntad exclusivamente salvífica. Al final de la maravillosa visión de la santidad de Dios que Isaías nos ofrece en la sala del trono, cuando estamos absortos en la expectativa del equivalente en el Antiguo Testamento de una conmovedora exhortación a las misiones globales, leemos el encargo un tanto sorprendente que Isaías recibe en Isaías 6:8-10.

Y oí la voz del Señor, que decía: «¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?» Y yo respondí: «Aquí estoy, envíame a mí». Y él dijo: «Ve y di a este pueblo:

“Oíd atentamente, pero no entendáis;

Sigue viendo, pero no percibas.

Embotad el corazón de este pueblo,

y sus oídos pesados,

y cegarán sus ojos;

para que no vean con sus ojos,

y oyen con sus oídos,

y entiendan con el corazón,

y vuélvete y sé sanado.” <sup>43</sup>

Como observa Alec Motyer, “el mensaje de Isaías (9) y su tarea (10) constituyen, a primera vista, la comisión más extraña jamás dada a un profeta: decirle a la gente que no entienda y provocar el endurecimiento del corazón y la ceguera espiritual. Sin embargo, no hay forma de evadir el significado claro de los versículos”. <sup>44</sup>

De manera similar, como vimos en el capítulo 8, las maldiciones del pacto de Deuteronomio 28:62-63 retratan la relación de Dios con su pueblo de tal

manera que Él no solo se “deleita” en hacerles el bien, sino que también se “deleita” en traer juicio sobre ellos cuando desobedecen.

45 En lugar de ser tan numerosos como las estrellas del cielo, quedaréis pocos en número, por cuanto no obedecisteis a la voz del Señor vuestro Dios. Y así como el Señor se deleitó en haceros bien y en multiplicaros, así también el Señor [se](#) deleitará en arruinaros y en destruirlos. Y seréis arrancados de la tierra a la cual entráis para tomar posesión de ella.

En ambos casos (es decir, Isaías 6:8-10 y Deuteronomio 28:62-63) vemos que Dios tiene la capacidad de querer y deleitarse en cosas que claramente no son universalmente salvíficas. Si se objeta que los dos pasajes anteriores *sólo* reflejan la respuesta de Dios al pecado de su pueblo, debemos señalar además que detrás de todos los tratos económicos de Dios está su postura tanto de amor universal hacia todo el mundo (por ejemplo, Juan 3:16) como su amor selectivo y su voluntad de elección para lograr que con el tiempo algunos respondan con certeza a la oferta general del evangelio (por ejemplo, Mateo 28:18-20; Juan 6:35; 7:37; Hechos 1:6-8; Romanos 10:8-15) y sean salvos, mientras que otros no. [46](#) Vemos esto más claramente en la enseñanza bíblica que da lugar a las doctrinas de la elección incondicional (p. ej., Dt. 7:6-8; 10:14-15; Isaías 43:1-4; Mal. 1:1-4; Romanos 8:29-30; 9:10-24; Efesios 1:3-6) y el llamamiento eficaz (p. ej., Juan 6:37, 44; Romanos 8:30; 1 Corintios 1:22-24). [47](#)

¿Qué diremos entonces con respecto a los datos bíblicos que muestran, por una parte, una voluntad salvífica general hacia todas las personas y, por otra parte, una voluntad que lleva eficazmente sólo a algunos a la salvación? ¿Qué conclusiones podemos sacar acerca de la voluntad divina a partir de estos datos bíblicos? John Piper sugiere que si hemos de evitar afirmar que Dios es esquizofrénico, nos vemos obligados a concluir que Dios es capaz de ejercer armoniosamente su voluntad de dos maneras. [48](#) Como él lo explica:

La mente divina es tal que Dios tiene la capacidad de mirar al mundo a través de dos lentes. Puede mirar a través de una lente estrecha o a través de una lente gran angular. Cuando Dios mira un evento doloroso o malvado a través de su lente estrecho, ve la tragedia o el pecado por lo que es en sí mismo y se enoja y se aflige... Pero cuando Dios mira un evento doloroso o malvado a través de su lente gran angular, ve la tragedia o el pecado en relación con todo lo que conduce a él y todo lo que fluye de él. Lo ve en todas las conexiones y efectos que forman un patrón o mosaico que se extiende hasta la eternidad. Este mosaico con todas sus partes (buenas y malas) es algo en lo que se deleita. [49](#)

A veces, estas dos formas de voluntad se denominan respectivamente la voluntad decretada de Dios (es decir, la voluntad secreta) y la voluntad preceptiva de Dios (es decir, la voluntad revelada). La voluntad decretada de Dios (Deuteronomio 29:29; Efesios 1:11; Santiago 4:13-15) se refiere al estado de cosas que Dios ha decretado que se cumpla. La voluntad preceptiva o revelada de Dios, por otra parte, es el estado de cosas revelado que el Señor ordena a su pueblo. Soteriológicamente, este último aspecto de la voluntad de Dios se puede resumir en la exhortación evangelística a todas las personas a

“arrepentirse y creer”.

Cuando se yuxtaponen en las Escrituras estas dos formas de voluntad divina, llegamos a reconocer que Dios odia y ordena la rebelión de los malvados. [50](#) Esto, por supuesto, no se demuestra en ningún otro lugar con más claridad que en la crucifixión de Jesús, que fue simultáneamente la *más malvado* y la *mayoría* El acto *más glorioso* de toda la historia humana. Es claro que el asesinato de Jesús fue una acción malvada, que transgredió la voluntad revelada de Dios de no matar (Éxodo 20:13). En Hechos 2:23b Lucas registra la condena de Pedro de que Jesús fue “muerto por manos de impíos”. Desde esta perspectiva, Dios el Padre nunca ha odiado ningún pecado más que este. Sin embargo, de manera asombrosa, las Escrituras también enseñan que, en otro sentido —el sentido decretado o amplio— Dios quiso, para nuestra salvación, que se llevara a cabo el asesinato de su propio Hijo (Isaías 53:10a). [51](#) Además, lo quiso desde la eternidad pasada, como Pedro proclamó en Hechos 2:22-23 y 4:27-28. [52](#)

Varones israelitas, escuchad estas palabras: Jesús nazareno, varón aprobado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo entre vosotros por medio de él, como vosotros mismos sabéis; a éste, entregado por el determinado consejo y previo conocimiento de Dios, le matasteis por manos de impíos crucificándole. (Hechos 2:22-23)

Porque verdaderamente se unieron en esta ciudad contra tu santo Hijo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para hacer cuanto tu mano y tu consejo habían antes determinado que sucediera. (Hechos 4:27-28)

En todo esto, Dios no quiere el pecado de una manera afirmativa, sino que lo hace de manera asimétrica y permisiva, en aras de la salvación que llegará a muchos como resultado de la crucifixión de Cristo. [53](#) Es la exaltación de Jesús y el bien de nuestra salvación resultante lo que Dios aprueba, no la pecaminosa conspiración y ejecución del asesinato de Jesús considerada en sí misma. Por lo tanto, no debemos concluir del hecho de que la voluntad revelada de Dios es violada por el pecado de sus criaturas que Él no es completamente soberano. Tal como está en el caso que tenemos ante nosotros, Pilato, Herodes y los demás no arrebataron el control a Dios y dieron muerte a Jesús contra la voluntad del Padre. Más bien, aprendemos que la voluntad revelada de Dios, que puede ser transgredida, está complementada -de hecho, apuntalada- por su voluntad decretada, en la que todo funciona en conformidad con su plan. La complejidad de la voluntad divina es, a su vez, sugestiva para nosotros de que hay una complejidad similar en el afecto divino. En efecto, puesto que, como hemos venido argumentando, la voluntad y el afecto de Dios son armoniosos, entenderíamos correctamente que Dios también experimenta dos tipos de afecto por este mismo incidente. En este caso, implicaría el odio por la mala acción de crucificar a Jesús considerada desde una perspectiva estrecha, y la aprobación e incluso el amor por lo que logra desde una perspectiva más amplia (Fil. 2:9-11; Col. 1:20; Heb. 12:2). [54](#) Es evidente que nos encontramos con reverencia ante una analogía divina trascendente con nuestra propia experiencia. [55](#) Y en este caso, me atrevo a decir que el evangelio depende de que el punto sea analógico,

pues ¿quién de nosotros podría deleitarse y desdeñar simultáneamente provocar el aplastamiento, aunque fuera por el bien de otros, de uno de nuestros hijos? <sup>56</sup> No, incluso aquí, la iniciativa emocional y volitiva pertenece notablemente a Dios, pues como hemos visto, Dios no sólo decretó que se llevara a cabo la crucifixión de Jesús, sino que, en el sentido último, también decretó amar lo que odiaba en el sentido estricto.

Otra manera de plantear el punto que estamos discutiendo en esta sección es recordarnos que algunos textos hablan desde el punto de vista de los tratos relacionales de Dios dentro del pacto (por ejemplo, Ezequiel 18:32; 33:11). Como notamos al final del capítulo 8, tales textos indican el vigor literalmente verdadero del afecto receptivo de Dios en el pacto por su pueblo, lo que yo (dependiendo de la fraseología de Piper) he llamado aquí el afecto de Dios de “lente estrecha”. <sup>57</sup> Al mismo tiempo, otros textos bíblicos hablan desde la perspectiva de la trascendencia intrínseca de Dios de estas mismas relaciones de pacto (por ejemplo, Hechos 2:22-23; 4:27-28; Efesios 1:11), lo que yo (de nuevo dependiendo de la terminología de Piper) he llamado aquí la voluntad y el afecto de Dios de “lente gran angular”. Cualquier forma de decirlo comunica el punto de que la pasión de Dios es análoga a la nuestra, particularmente en el punto de ser siempre, en última instancia, voluntaria.

### **Omnisciencia, providencia e impasibilidad**

Mi objetivo en esta sección no es proporcionar una defensa de la exhaustiva presciencia divina de Dios (EDF, en adelante). <sup>58</sup> Tampoco es exponer un modelo integral de la providencia divina, ni más específicamente la naturaleza de la subcategoría de la providencia de soberanía divina-responsabilidad humana. <sup>59</sup> Más bien, mi preocupación más limitada es simplemente preguntar de qué maneras la EDF y un modelo ampliamente reformado de providencia (ambos considero correctos) informan la doctrina de la impasibilidad divina.

En el caso del primero, la EDF (p. ej., Deut. 31:16-21; Sal. 139:4, 16; Is. 41:21-29; 42:8-9; 43:8-13; 44:6-8, 24-28; 45:20-23; 46:8-11; 48:3-8) excluye la posibilidad de que Dios pudiera ser “tomado por sorpresa” alguna vez, experimentando así una reacción emocional basada en la sorpresa que le viene al encontrarse con lo imprevisto. Además, la EDF incluye el hecho de que Dios conoce de antemano no solo todo lo que sus criaturas harán, <sup>60</sup> sino también sus propias respuestas emocionales (y volitivas) a las acciones de sus criaturas, antes de que él mismo experimente esas respuestas. <sup>61</sup> En el caso de este último, la soberanía integral de Dios (p. ej., Dt. 32:39; Sal. 135:5-6; Is. 45:5-7; Dn. 4:34-35; Efe. 1:11) nos indica que Dios no sólo sabe de antemano cómo actuarán sus criaturas y cómo responderá, sino que también se propone esas mismas cosas de antemano. <sup>62</sup> Esto, a su vez, excluye la posibilidad de que Dios pueda ser alcanzado o abrumado *involuntariamente* por pasiones que no ha previsto o sobre las que no tiene control. Por otra parte, por supuesto, la enseñanza de las Escrituras sobre la responsabilidad humana (p. ej., Dt. 30:19; Jos. 24:15; Jn. 3:16-18; Heb. 12:25) confirma que Dios ha entrado libremente en relación con nosotros y ha concedido a la humanidad la libertad moral por la que somos

justamente responsables. [63](#)

Cuando alguien, tal vez un teísta abierto, inevitablemente objeta que el conocimiento previo exhaustivo o la soberanía integral descalifican la relación que se desprende de ella para que no sea “real”, [64](#) sólo tenemos que responder que esa objeción cae en la trampa del univocismo, es decir, la idea de que todas las relaciones –incluida la relación con Dios– son reales sólo en la medida en que llevan las marcas distintivas de la experiencia humana. Si el antropocentrismo es nuestro criterio, entonces se sigue lógicamente algo parecido a la concepción teísta abierta de la relacionalidad “real”. Sin embargo, dado que el antropocentrismo no es nuestro criterio, nos unimos a Bruce Ware en la celebración del hecho de que “una relación real con Dios –el Dios verdadero y viviente– será bastante irreal, en comparación con cualquier relación meramente humana”. [65](#) Además, la observación de John Frame es muy esclarecedora a este respecto.

Doctrinas como el decreto eterno de Dios, su inmutabilidad y su aseidad nos llevan a veces a pensar que él no puede responder verdaderamente a lo que sucede en el mundo. Responder parece suponer pasividad y cambio en Dios. Ahora bien, las emociones suelen ser respuestas a los acontecimientos. De hecho, a veces se las llama “pasiones”, un término que sugiere pasividad... Pero aunque el decreto eterno de Dios no cambia, sí ordena el cambio. Ordena una serie histórica de acontecimientos, cada uno de los cuales recibe la evaluación de Dios. Dios evalúa diferentes acontecimientos de diferentes maneras. Esas evaluaciones en sí mismas están fijadas en el plan eterno de Dios. Pero son evaluaciones genuinas de los acontecimientos. No es incorrecto describirlas como respuestas a esos acontecimientos. Además, hemos visto que Dios no sólo es trascendente más allá del tiempo y el espacio, sino también inmanente en todos los tiempos y espacios. Desde estas perspectivas inmanentes, Dios ve cada acontecimiento desde dentro de la historia humana. Al hacerlo, evalúa cada acontecimiento apropiadamente, cuando sucede. Tales evaluaciones son, en el sentido más obvio, respuestas. ¿Esa capacidad de respuesta implica pasividad en Dios? Decir eso sería muy engañoso. Dios responde (tanto trascendente como inmanentemente) sólo a lo que él mismo ha ordenado. Ha elegido crear un mundo que a menudo lo afligirá. Por lo tanto, en última instancia, es activo, en lugar de pasivo. Algunos podrían querer usar el término *impasible* para indicar ese hecho. [66](#)

Si ahora nos tomamos un momento para pensar en términos de la encarnación como la analogía teomórfica máxima, deberíamos considerar cómo la narración de la resurrección de Lázaro por parte de Jesús en Juan 11 nos instruye en nuestro esfuerzo por entender la relación entre el conocimiento previo y la predestinación y la relacionalidad “real”. En Juan 11, es fascinante observar que Jesús hace exactamente lo que el Teísmo Abierto dice que no se puede hacer. Sus acciones son misteriosas para María y Marta, porque cuando le envían la noticia de la grave enfermedad de Lázaro a Jesús, él solo se demora en venir, una demora que resulta en la muerte de Lázaro. Probablemente también nos parecería misterioso a nosotros, si no tuviéramos el beneficio de leer el versículo 4 antes de los versículos 5 y 6, porque a primera vista, la lógica que pasa del versículo 5 al 6 no parece adecuada para alguien que profesa amar a Lázaro y sus hermanas.



Pero Jesús, al oírlo, dijo: «Esta enfermedad no es de muerte, sino que es para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella.» Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro. Así que, al oír que Lázaro estaba enfermo, se quedó dos días más en el lugar donde estaba. (Juan 11:4-6)

Lo que nos muestra la conversación de Jesús con sus discípulos en el versículo 4 y los versículos 14-15 es que su demora es intencional. “Entonces Jesús les dijo claramente: Lázaro ha muerto; y por vosotros me alegro de no haber estado allí, para que creáis. Pero vamos a él” (Juan 11:14-15). De hecho, Jesús les dice que se demora precisamente para que Lázaro tenga tiempo de morir. Suena tan asombroso, hasta que reconocemos que el objetivo final de Jesús no es dejar que la muerte haga lo que quiera con Lázaro, sino correr un poco la cortina para que sus discípulos y sus amigos puedan ver, por el bien de su beneficio final, que como le dice a Marta: “Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo aquel que vive y cree en mí, no morirá eternamente” (Juan 11:25-26).

Ahora bien, si seguimos el criterio relacional antropocéntrico, lo más probable es que supongamos que cuando Jesús finalmente aparezca en escena, lo hará triunfante y estoicamente; después de todo, él *ya sabe* y *ya tiene planeado* la inminente resurrección de Lázaro. Qué extraño, entonces, en términos de esa expectativa, encontrar los versículos 32-36.

María llegó adonde estaba Jesús y, al verlo, se echó a sus pies y le dijo: «Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto». Jesús, al verla llorando y a los judíos que la acompañaban, se conmovió profundamente y se turbó. «¿Dónde lo habéis puesto?» Le respondieron: «Señor, ven a verlo». Jesús lloró. Los judíos dijeron: «¡Mirad cómo lo amaba!» (v. 38).

No, aunque la presciencia y la predestinación ciertamente rechazan las interpretaciones antropocéntricas de la pasión divina, no debemos concluir que rechazan una relación y una pasión significativas y poderosas. Aquí, Jesús predice y permite la muerte de Lázaro, y sin embargo todavía se conmueve compasivamente por la pérdida y el dolor de sus amigos.

Tal vez sería útil pensar en Jesús como si estuviera mirando la muerte de Lázaro a través de las dos lentes mencionadas en nuestra sección anterior. Por un lado, a través de la “lente gran angular”, Jesús mira y permite este evento por el bien de la gloria que traerá a Dios (v. 4) y el bien que traerá a sus amigos (vv. 25-26). Por otro lado, a través de la “lente estrecha”, Jesús también es capaz de simpatizar con sus amigos ante la pérdida de un ser querido a manos del enemigo, la muerte, un enemigo que Jesús quiere que sepan que él ha venido a derrotar en última instancia (vv. 25-26). [67](#)

### **Inmutabilidad, amor divino e impasibilidad**

Parece extraño unir la inmutabilidad y el amor de Dios en una discusión sobre la impasibilidad divina sólo si llevamos a cabo esa discusión fuera del marco de referencia de las Escrituras. Habiendo visto las bases escriturales de estos temas y habiendo abordado conceptualmente varios de los aspectos clave de la

inmutabilidad divina y el amor divino, en esta sección nos proponemos ofrecer algunas breves reflexiones sobre estos atributos interconectados, de modo que lleguemos a entender que la superposición vital de la inmutabilidad divina y el amor divino es, en realidad, la inmutabilidad *del* amor divino.

Al reflexionar primero sobre el impacto de la inmutabilidad divina, hemos seguido el modelo de Ware, en el que la inmutabilidad ontológica de Dios da lugar a su inmutabilidad ética, y ambas a su vez aseguran la mutabilidad relacional de Dios hacia sus criaturas en los contextos morales apropiados. [68](#) Como consecuencia de ese equilibrio, no nos sorprende encontrar algo similar en la doctrina estrechamente relacionada de la impassibilidad divina. Tal vez podríamos expresarlo así: la impassibilidad ontológica de Dios (con lo que, de nuevo, queremos decir invulnerabilidad, no impassibilidad) asegura, en virtud de su carácter constante, que Dios responderá no sólo con la volición apropiada, sino también con la respuesta afectiva perfectamente adecuada a las fluctuaciones morales y personales de sus criaturas en el tiempo. Aunque hemos señalado la armonía de la volición divina y el afecto divino varias veces, este es un contexto fundamental en el que volver a enfatizar ese punto. Don Carson lo enmarca bien.

Todas las emociones de Dios, incluido su amor en todos sus aspectos, no pueden divorciarse del conocimiento de Dios, del poder de Dios, de la voluntad de Dios... De la misma manera, toda la voluntad, elección o plan de Dios nunca está divorciado de su amor, así como nunca está divorciado de su justicia, su santidad, su omnisciencia y todas sus otras perfecciones. Por lo tanto, no estoy retrocediendo subrepticamente hacia una noción de amor que sea meramente altruismo voluntario; no estoy sugiriendo que el amor de Dios se disuelva en la voluntad de Dios. Más bien, estoy sugiriendo que nos protegeremos con éxito contra los males que combate la impassibilidad si reconocemos que las “pasiones” de Dios, a diferencia de las nuestras, no estallan fuera de control. *Nuestras* pasiones cambian nuestra dirección y prioridades, domesticando nuestra voluntad, controlando nuestra miseria y nuestra felicidad, sorprendiendo y destruyendo o estableciendo nuestros compromisos. Pero las “pasiones” *de Dios*, como todo lo demás en Dios, se manifiestan en conjunción con la plenitud de todas sus otras perfecciones. En ese marco, el amor de Dios no es tanto una función de su voluntad, sino algo que se manifiesta en perfecta armonía con su voluntad y con su santidad, sus propósitos de redención, sus planes infinitamente sabios, etcétera. [69](#)

En otras palabras, las pasiones relacionales de Dios concuerdan completamente con su voluntad, pero su pasión no es menos apasionada por ser perfectamente voluntaria.

Cuando reflexionamos brevemente sobre el impacto de una comprensión adecuada de la complejidad del amor divino, podemos ver cómo la doctrina del amor de Dios es un campo de pruebas perfecto para enmarcar nuestra comprensión de la impassibilidad divina. Como vimos en el capítulo 5, muchos pasibilistas se equivocan en este punto, pues interpretan el amor divino de manera unidimensional de acuerdo con la experiencia humana. Sin embargo, el variado retrato bíblico sugiere que el amor de Dios es mucho más rico y profundo. Esta profundidad tiene sus raíces en la identidad tripersonal eterna de Dios como una comunión perfecta de amor inquebrantable, inquebrantable e

inquebrantable. Así vemos que la estabilidad y la invulnerabilidad no son lo opuesto a la pasión.

Es en este sentido entonces que la inmutabilidad de Dios es la inmutabilidad del amor divino. Este amor intratrinitario fundamental nunca crece ni mengua, pero no por ello es plácido y templado. [70](#) No, es el fundamento y la cúspide del deleite divino. Además, esta realidad intratrinitaria es el fundamento seguro de la pasión relacional de Dios en la economía redentora. Aunque todos los tratos relacionales de Dios en la economía no son lo mismo que su amor intratrinitario, esas relaciones de pacto se manifiestan todas sobre la base de esa realidad intradivina. Así, aunque los afectos de pacto de Dios hacia una creación caída son nuevas manifestaciones afectivas del autocompromiso inmutable de Dios, no son aleatorios, desconectados y *excéntricos*. experiencias emocionales *nihilos*. [71](#) Más bien, son las manifestaciones emocionales adecuadas del amor divino frente a un orden caído y rebelde.

### **Cuestiones trinitarias: cómo relacionar correctamente las trinitades inmanente y económica**

En ciertos aspectos, lo que hemos estado defendiendo hasta este punto es una distinción y una unión, pero no una identidad reduccionista, entre las Trinidades inmanente (es decir, ontológica) y económica. Esto, por supuesto, no significa decir que hay dos Trinidades, sino señalar el punto importante de que, si bien Dios opera dentro del mundo que ha creado, el Dios trino existió eternamente antes de la creación e independientemente de ella. En cierto sentido, esta manera de hablar es una manera más explícitamente trinitaria de afirmar la distinción entre Creador y criatura y el equilibrio trascendencia/inmanencia que se desprende de ella.

Por otra parte, cuando los pasibilistas trinitarios como Jürgen Moltmann se basan en la regla de Rahner —“La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y la Trinidad inmanente es la Trinidad económica”— para establecer su doctrina del sufrimiento divino, [72](#) terminan derrumbando esta distinción y haciendo que la identidad de Dios dependa necesariamente de ciertos eventos en la economía redentora, en este caso particularmente el evento de la cruz. [73](#) Como vimos en el capítulo 5, esto es exactamente lo que Moltmann hace, por ejemplo, con su interpretación de la cruz, por la cual ese evento de sufrimiento se convierte en la característica constituyente eterna de la Deidad. [74](#) John Thompson explica este fenómeno en Moltmann citando primero el análisis de Richard Bauckham y luego extendiendo la discusión para mostrar la aplicación perjudicial de la regla de Rahner.

Para Moltmann, “la cruz como clave de la doctrina de Dios no sólo revela a Dios como el tipo de amor que está dispuesto a sufrir, sino en el sentido de que los sufrimientos reales de la cruz son esenciales para quién es Dios. Este intento de tomar la experiencia temporal de Dios tan en serio como sea posible termina eternizándola”. Esto es lo mismo que decir que Moltmann confunde la Trinidad económica con la inmanente, ya que no logra hacer una distinción adecuada entre el creador y la criatura, el redentor y el redimido. [75](#)

Teológicamente hablando, si bien sería ciertamente erróneo considerar la cuestión de la impasibilidad divina sin referencia a la cruz, es igualmente problemático abstraer, aislar y, por lo tanto, malinterpretar un evento de la economía de la redención, incluso si ese evento es la cruz, leyéndolo como *el totalidad* de la realidad divina, como lo ha hecho Moltmann. [76](#) Este tipo de lectura de la crucifixión no reconoce que la Escritura nos presenta un paquete que incluye *tanto* la narración de eventos históricos redentores clave (por ejemplo, el éxodo, la cruz) *como* la interpretación de esos eventos. No tenemos licencia, por lo tanto, para interpretar estos eventos históricos redentores de una manera ahistórica que entre en conflicto con la propia interpretación que la Biblia hace de ellos.

Pero esto es exactamente lo que hace Moltmann, y como resultado, su concepción panenteísta de Dios-mundo produce diferencias drásticas en la comprensión del propósito de la encarnación y la cruz. Por su parte, Moltmann no ve la redención de los pecadores como el propósito de la misión encarnacional. [77](#) Más bien, para él, el propósito es simplemente que Dios se identifique con nosotros en el sufrimiento, lo que presumiblemente brinda algún consuelo a los afligidos. Sin embargo, sugerir que la humanidad puede tener una comunión reconfortante con Dios sin tratar el problema del pecado es malinterpretar el objetivo concebido bíblicamente de la historia redentora, abaratando así las nociones bíblicas de pecado y gracia. David Cook ha ofrecido comentarios perspicaces sobre esta característica deficiente de la visión de Moltmann.

La obvia falta aquí es que se hable del verdadero propósito de la cruz, es decir, de abordar el problema del pecado. A veces parece que el mero hecho de soportar el sufrimiento es en sí suficiente, y que el sufrimiento en sí mismo es entonces suficiente para producir la transformación. Pero ¿transformación de qué?... Parte del peligro de hablar de la debilidad y el sufrimiento de Dios es que se menosprecia la realidad del pecado. Asimismo, conduce a la ausencia de reflexión sobre la santidad de Dios y su negativa a considerar el pecado. Omite el poder de Dios para vencer el pecado y transformar al pecador. El mensaje del Evangelio a la humanidad débil y sufriente ofrece una esperanza genuina de cambio. Pero esa transformación se debe esencialmente a que el pecado... ha sido abordado. Moltmann dice: “(Dios)... sana todas las enfermedades y todos los dolores, haciendo de cada enfermedad y cada dolor su propio sufrimiento y pena...”. Pero no es el sufrimiento en sí mismo lo que logra algún fin. Es solo la victoria sobre el pecado. La simple identificación con el sufrimiento humano no es en sí misma transformadora. No basta con bajar al abismo con humildad. Necesitamos ser levantados del abismo del pecado por la victoria transformadora del amor sobre el pecado. [78](#)

De nuevo, sin embargo, el problema básico con esta clase de pasibilismo trinitario es que carece del equilibrio metodológico críticamente necesario. A falta de una fuerte distinción entre Creador/criatura y de un reconocimiento de la autosuficiencia intrínseca de Dios (es decir, de la autorrealización intratrinitaria) y de su condescendencia voluntaria, la visión panenteísta de Moltmann no es sorprendente. [79](#) De hecho, no podríamos sostener que Dios es diferente en la eternidad de lo que es en la economía si no hubiera una distinción entre

Creador/criatura, es decir, si no hubiera un punto en el que la creación, que previamente no existía, llegara a existir. Sin embargo, cuando mantenemos la distinción entre Creador/criatura como lo exige la Escritura, podemos ver que, aunque Dios actúa y expresa emociones en la economía redentora de maneras (por ejemplo, ejecutando juicio, desahogando ira, expresando compasión) que nunca lo ha hecho en la Trinidad inmanente, esto no es motivo para pensar que la revelación económica que Dios hace de sí mismo sea una guía poco fiable. Lo que hace el equilibrio correcto es proteger la voluntariedad de la obra creadora de Dios, y así mantiene ante nosotros el punto crítico de que, si bien los tratos de pacto de Dios son verdaderas expresiones de autoentrega hacia su pueblo, el Dios trino, sin embargo, también trasciende esas relaciones orientadas a la creación.

En este sentido, aunque las acciones de Dios en la economía son todas expresiones y manifestaciones de su ser y carácter esenciales, la acción de Dios en la eternidad no es idéntica en todos los aspectos a su acción en la economía, porque en la eternidad pasada, Dios no estaba comprometido con una creación finita y caída. <sup>80</sup> A riesgo de ser demasiado repetitivo, esto se vio anteriormente con nuestra discusión de atributos/afecciones funcionales como la ira. Allí vimos que la ira de Dios es una expresión económica de su carácter eternamente inquebrantable que entra en contacto con un orden creado caído. Y sin embargo, esto no significa que Dios esté eternamente iracundo. De hecho, no es nada de eso, porque en la Trinidad, aparte de la creación, ¿quién podemos preguntarnos si está enojado con quién y por qué razón? Sin embargo, si sólo seguimos la regla de Rahner excluyendo el marco histórico-redentor y el testimonio bíblico de la trascendencia divina, necesariamente debemos concluir en este caso que Dios está eternamente airado en la Trinidad inmanente, porque después de todo, hemos visto su ira contra el pecado en la economía. Por otro lado, cuando estamos correctamente limitados por los controles de la historia redentora y la propia exposición de las Escrituras de los actos redentores de Dios, entendemos que la ira de Dios en la economía de la redención revela algo verdadero acerca de Dios en la eternidad, pero no es que Dios esté eternamente enojado o eternamente sufriendo. Más bien, es que Dios es eternamente santo, justo y se deleita en su propia gloria, de modo que después de la creación de un mundo que luego cae en el pecado, su santidad y amor por su propia gloria ciertamente y correctamente asumirán la expresión de la ira divina frente a ese pecado.

### **Hacia una teodicea más bíblica**

Al volver a una de las cuestiones principales en el lanzamiento del pasibilismo moderno, comienzo señalando que un intento de proporcionar una teodicea filosófica formal está muy fuera del alcance de este volumen. <sup>81</sup> Mi único objetivo es dar mi propio veredicto sobre la deficiencia del argumento pasibilista de la teodicea al sufrimiento divino. <sup>82</sup> Por lo tanto, aunque la Biblia misma no propone una teodicea filosófica formal, <sup>83</sup> en la medida en que la Biblia habla de los sufrimientos y males de este mundo, contradice rotundamente la suposición del pasibilista de que la única teodicea satisfactoria es aquella en la que Dios se une eternamente a nosotros en nuestro sufrimiento. <sup>84</sup>

Si, al abordar el problema del mal, decidimos seguir la ruta pasibilista y apelar a la solidaridad sufriente de Dios como base de nuestra teodicea, entonces lo que perdemos es la esperanza —la esperanza bíblicamente enfatizada (por ejemplo, Romanos 5:1-5; 8:20-21)— de que el mal y el sufrimiento finalmente serán superados. La deficiencia de muchas teodiceas pasibilistas es el fracaso del sufrimiento impotente para producir un verdadero consuelo. <sup>85</sup> No negamos con esto que Dios entienda nuestros sufrimientos, ni siquiera que los experimente en la encarnación. <sup>86</sup> Simplemente llamamos la atención sobre el hecho de que el propósito de la cruz era vencer el poder y la pena del pecado, no meramente una manera cósmica de decir: “Siento tu dolor”. Como Gerald Bray ilustra de manera colorida: “Un paciente de hospital no se sentiría muy consolado por un médico que se sentara en la cama de al lado y le asegurara que entendía los sufrimientos del paciente porque él mismo tenía la misma enfermedad; el paciente quiere a alguien que lo entienda pero que también pueda sanar”. <sup>87</sup>

Una de las razones por las que me sentí atraído por este tema es que un modelo basado en la Biblia de la impassibilidad divina y la pasión divina encierra la promesa de un beneficio espiritual personal y el potencial de fortalecer la fe de uno frente al difícil problema del mal. En pocas palabras, encuentro que hay una gran *confianza* en saber que Dios es estable. En este mundo caído, es reconfortante para la fe recordar que los propósitos del Ser autodeterminado y autosuficiente no están vacilando al borde de ser vencidos por los caprichos de las maquinaciones de las criaturas. Al mismo tiempo, sin embargo, creo que también hay un gran *consuelo* para el creyente en saber que, dado que Dios es profundamente apasionado por su propia gloria, también es apasionado en su amor por la creación y el cuerpo de Cristo, su repudio del pecado y su declaración de justicia. En otras palabras, el genuino cuidado de Dios por los peregrinos en el camino (1 Pedro 5:7) proporciona un consuelo en medio de sus ansiedades actuales que faltaría si el lenguaje de la pasión divina fuera una mera actuación. Al igual que con las categorías más amplias de trascendencia e inmanencia, creo que lograr el equilibrio adecuado entre la impassibilidad divina y la pasión divina ofrece un sustento significativo para una fe saludable.

Un modelo como éste, que produce confianza y consuelo, ofrece un consejo bíblicamente fiable a quienes se acercan a esta doctrina con un interés que surge de su propia experiencia de sufrimiento o dolor. <sup>88</sup> En un mundo caído, todo lo que uno tiene que hacer es vivir lo suficiente, y ese dolor llegará. Sin embargo, mi opinión es que, si bien la teodicea pasibilista del co-sufrimiento divino puede parecer inicialmente atractiva, en realidad tiene un costo para nuestra fe. Porque cuando llega ese día de dolor, la fe continua depende de la creencia de que Dios no está atado de manos por las realidades del pecado y el mal, sino que, en última instancia, él es el vencedor de ellos. Aquí necesitamos un equilibrio de trascendencia/inmanencia aplicado a la cuestión de caminar con Dios en nuestro dolor. Sin ambos pilares —la confianza en Dios y el consuelo de Dios— nuestra vasija no resistirá ese día. <sup>89</sup> Sin la confianza en que Dios tiene el control exhaustivo de todo lo que nos llega, podemos alejarnos de la fe evangélica. Sin el consuelo de Dios, nuestros propios recursos eventualmente resultarán insuficientes, por sí solos, para mantenernos avanzando en la fe hacia el día en



que todo se arreglará.

Parece que esta doble expectativa no está tan lejos de las expresiones de algunos de los salmos. Por un lado, en los salmos aprendemos que Dios está con su pueblo en sus dificultades (p. ej., Sal. 23:4; 46:1), [90](#) así como está presente con ellos en todo tiempo y lugar (p. ej., Sal. 139:7-10). Pero en el caso de los salmos, parece que este conocimiento de la presencia de Dios con ellos, que da consuelo, *también es* causa de confianza en Dios. [91](#) Curiosamente, cuando un salmista describe una situación de opresión o sufrimiento injusto con cruda honestidad sobre la magnitud del daño personal, incluso entonces suele haber también en algún momento una afirmación de la capacidad de Dios para hacer algo sobre el problema. A veces esto se expresa en forma de cuestionamiento a Dios o de presentarle una queja, como si dijera: “¿Cuándo vas a hacer algo?” (p. ej., Salmo 88). [92](#) Pero, por supuesto, tal cuestionamiento y defensa de uno ante Dios opera sobre la presunción de que Dios puede hacer algo acerca del problema, aunque por alguna razón haya decidido no hacerlo hasta este punto.

No parece entonces que tengamos un precedente bíblico para encontrar nuestro consuelo en el sufrimiento a partir de la creencia de que Dios se ha unido a nosotros *como a* [93](#) Aunque ciertamente promete llevar nuestras cargas por nosotros (1 Pedro 5:6-7), el punto es que él es fuerte para soportarlas cuando nosotros no lo somos, y no que se regodeará eternamente en la victimización impotente *con* nosotros. Parece que la apelación bíblica a la presencia de Dios con nosotros en el sufrimiento encuentra consuelo precisamente en el conocimiento de que Dios no está siendo victimizado en contra de su voluntad y que él es fuerte para liberarnos en el punto en que ha elegido. Entonces, nosotros, como los autores de los salmos, podemos encontrar consuelo con razón en el conocimiento de que Dios está con nosotros en nuestra angustia. Pero más que eso, también podemos tener confianza, como los salmistas, en que aunque podamos ser superados o abrumados ante nuestro sufrimiento, Dios no lo está. Y esa es una buena noticia.

### **Conclusiones: ¿Cómo debemos entender la impasibilidad y el apasionamiento de Dios?**

El punto fundamental en el que hemos estado trabajando es que Dios es a la vez impasible y apasionado. Al intentar extraer todas las observaciones metodológicas, bíblicas y teológicas anteriores de una conclusión general, podemos resumir nuestros puntos principales bajo la siguiente doble observación: la pasión de Dios trasciende la nuestra tanto en un sentido ontológico como en un sentido ético. [94](#) A la primera (la pasión ontológicamente trascendente de Dios) podemos llamarla con precisión impasibilidad divina, de acuerdo con el énfasis dominante de la tradición clásica. [95](#) A la segunda (la pasión éticamente trascendente de Dios), podemos designarla correctamente apasionamiento divino. El punto crítico aquí es que Dios trasciende a la humanidad no sólo en su impasibilidad, sino también en su apasionamiento. La analogía Dios/humano se aplica a ambos aspectos. Para ser claro, no quiero decir que Dios trascienda a la humanidad en su pasión en el sentido de que no tiene afectos. [96](#) La impasibilidad divina no es el equivalente de la falta de pasión. Así, cuando digo que Dios trasciende la pasión humana, lo digo en el sentido de que

su pasión es cualitativamente superior, pues su pasión es de perfección ética. Ambos sentidos de la pasión trascendente de Dios surgen de la distinción entre Creador y criatura. Dios es siempre ontológicamente distinto de nosotros y éticamente superior a nosotros. [97](#)

### ***Trascendencia ontológica***

En el caso de la trascendencia ontológica de Dios, la pasión divina difiere de la nuestra en los siguientes aspectos. En primer lugar, aunque no hemos insistido demasiado en este punto, debemos señalar que la experiencia de la emoción de Dios es una experiencia incorpórea, es decir, excluye los tipos de acompañamientos corporales que son parte integral de nuestra experiencia emocional. Así, por ejemplo, Dios nunca tiene lágrimas, “mariposas” en el estómago o la experiencia de una descarga de adrenalina. Sin embargo, todo lo que esto significa es que la experiencia de la emoción de Dios es divina y no humana. Su experiencia de la emoción no es ciertamente menos real que la nuestra debido al hecho de que no tiene un cuerpo. [98](#)

En segundo lugar, volvemos a destacar que gran parte de lo que se ha argumentado aquí (por ejemplo, *en* se atemporalidad y *en* En cuanto a la omnitemporalidad, la inmutabilidad esencial y la mutabilidad relacional, se desprende de una comprensión adecuada de la distinción entre Creador y criatura, de la autosuficiencia intrínseca de Dios y de su condescendencia voluntaria, y del amor y la comunión perfectos de la comunión intratrinitaria. Por lo tanto, podemos preguntarnos: ¿cómo ama un Dios autosuficiente de comunión trinitaria amorosa y completamente autocumplida a las demás criaturas? La respuesta es con perfecta incondicionalidad. Como explica Bruce Ware:

El Dios de la Biblia nos ama y nos busca con tanto entusiasmo y persistencia que ni siquiera él tiene necesidad alguna de los objetos de su amor. Su amor, entonces, es incondicional y sin reservas. Es, como dice C. S. Lewis, “infinitamente desinteresado por definición; tiene todo para dar y nada para recibir”. [99](#)

En tercer lugar, también hemos visto que la omnisciencia y soberanía de Dios excluyen la posibilidad de que Dios tenga alguna vez el tipo de experiencia emocional que nosotros a menudo tenemos, es decir, la experiencia de una reacción emocional debido a lo sorprendentemente inesperado o imprevisto. En cuarto lugar, aprendimos acerca de la vasta complejidad emocional de Dios. Vimos esto principalmente en su capacidad de querer y de involucrarse emocionalmente de dos maneras, como a través de una lente “estrecha” y una “amplia” [100](#). Esto fue muy instructivo al mostrarnos cómo Dios responde perfectamente a todo lo que sucede temporalmente (lente estrecha), mientras que también proporciona un mecanismo crucial para entender cómo él también trasciende e incluso aprueba (lente amplia) todo lo que ha ordenado. [101](#) Por lo tanto, concluimos que, si bien Dios responde perfectamente, nunca es en última instancia pasivo.

En quinto lugar, cuando llegamos a la combinación de capacidades afectivas

y racionales, es cierto que la experiencia humana de la emoción puede y a menudo conduce (aunque no necesariamente en todos los casos) al derrocamiento de las facultades racionales de uno y hace que uno actúe de manera irresponsable y “fuera de carácter”. Lo mismo nunca puede decirse de Dios. Su pasión es siempre coherente con su evaluación racional más clara de las cosas. <sup>102</sup> Por lo tanto, debemos ser absolutamente claros al enfatizar que cuando la ira de Dios arde con fuerza contra el pecado humano, no se trata de una respuesta irracional o una reacción exagerada. Más bien, es la respuesta perfectamente adecuada al pecado de las criaturas. Si nos sentimos tentados a pensar que Dios ha superado su mal carácter, por así decirlo, en el cambio del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento, entonces delatamos una falta de apreciación reflexiva de lo que sucedió en la cruz y lo que sucederá en el gran juicio venidero y la condenación eterna de aquellos que nunca se arrepienten y creen. El hecho de que Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, contenga su ira en ocasiones no indica en lo más mínimo que no esté enojado con el pecado; más bien, indica que al mismo tiempo es misericordioso (Rom. 2:3-4; 2 Ped. 3:1-12). De manera similar, a medida que experimentamos una mayor santificación emocional y nuestra experiencia de la pasión se vuelve más piadosa (más teomórfica, podríamos decir), entonces nuestra pasión santificada operará en mayor armonía con nuestra razón y voluntad santificadas. En ese sentido, todos deberíamos esforzarnos, por la gracia de Dios, por volvernos más (y no menos) apasionados.

Sexto, cuando juxtaponemos de manera similar las capacidades afectivas y volitivas de Dios, hemos insistido una y otra vez en que la comprensión adecuada de la impassibilidad divina proscribía la posibilidad de que cualquiera de las criaturas de Dios pudiera alguna vez arrancarle una emoción *involuntariamente*. Para decirlo positivamente, la emoción y la volición de Dios, así como su emoción y racionalidad, operan en perfecta y armoniosa armonía. Disolver las manifestaciones afectivas de Dios en las Escrituras por completo en categorías volitivas despersonalizaría el afecto del pacto de Dios. Para reflexionar solo en un ejemplo del daño que resultaría de tal paso en falso, este tipo de despersonalización reduciría la ira de Dios contra el pecado a una mera relación de causa y efecto. <sup>103</sup> Pero como hemos visto, la afrenta del pecado difícilmente es algo que sea impersonal para Dios (por ejemplo, Romanos 1-3). En este sentido, Leon Morris logra el equilibrio correcto: "Para los hombres del Antiguo Testamento, la ira de Dios es a la vez muy real y muy seria. No se piensa que Dios sea caprichosamente iracundo (como las deidades de los paganos), sino que, como es un Ser moral, su ira se dirige hacia las malas acciones en cualquier forma o modalidad". <sup>104</sup>

Todas estas observaciones nos llevan a la conclusión de que Dios nunca se deja llevar por la pasión hasta el punto de emocionarse involuntariamente. Dios, entonces, es el único ser en el universo del que se puede decir que es receptivo pero nunca, en el sentido último, pasivo. Por lo tanto, hemos sostenido que sería un error entender las experiencias divinas y humanas de la emoción de una manera completamente unívoca. En esto, tenemos razón al alinearnos con la tradición y decir que Dios es impassible.

## Trascendencia ética

En el caso de la trascendencia ética de Dios, también es cierto que la pasión divina excede a la nuestra en profundidad y perfección. No sólo es Dios supremamente amoroso, sino que la experiencia emocional de Dios nunca es pecaminosa. Así, hay ciertas emociones (por ejemplo, miedo, ansiedad, terror, codicia, lujuria, ira injusta) que él nunca ha experimentado y nunca experimentará. <sup>105</sup> En cambio, Dios odia el pecado y ama su propia gloria con una perfección infinita. <sup>106</sup> La debilidad de nuestras pasiones formadas bíblicamente es principalmente evidente aquí. Después de la caída, no odiamos el pecado como deberíamos, ni buscamos la justicia como deberíamos. En cambio, nos entretenemos con el pecado. Si reflexionamos un momento, reconocemos cuán tonto es entretenerse con el pecado. Pero debido a la debilidad de nuestros afectos, el entretenerse con el pecado es lo que amamos buscar, aparte de la gracia de Dios (cf. 2 Tes. 2:9-10).

La trascendencia ética de Dios, entonces, no es la de la falta de pasión, sino la de la pasión perfecta. En esto tenemos razón al desarrollar, como lo hemos hecho, el segundo aspecto que nos ha dado la tradición clásica de la impassibilidad y decir que Dios es apasionado. Así, como he sostenido repetidamente, Dios es eternamente, trascendente e inquebrantablemente amoroso en la comunión intratrinitaria. El deleite intratrinitario nunca crece ni mengua. Nunca se vuelve más vibrante de lo que es ahora y siempre lo ha sido. En sí misma, esa realidad fundamental no se ve realzada por nuestra existencia. Tampoco se atenúa a causa de nuestro pecado. Dios es tan autosuficiente emocionalmente como lo es volitivamente e intelectualmente.

¿Qué significa esto para nuestra búsqueda de la pasión divina? Propongo que cuando descubramos la majestuosa e impassible pasión de Dios, consideraremos que la noticia más grandiosa de todas es que el Dios que intrínsecamente no nos necesita (ni para consejo intelectual, ni para guía volitiva, ni para satisfacción relacional, ni para un desahogo emocional) se ha dignado crearnos (y ahora, debido al pecado, rehacernos) como, entre muchas otras cosas, pequeñas imágenes de su pasión divina, para aprender, abrazar, vivir y proclamar un celo divino por su gloria. A medida que crezcamos en su gracia e imitemos su amor, buscaremos progresivamente que Dios reine supremo en nuestros afectos, así como en nuestro intelecto; que tengamos como primordial en nuestros afectos lo que es primordial en los suyos, es decir, la gloria de Dios; sí, incluso odiar lo que él odia, es decir, el desprestigio (en nuestra opinión, porque no podemos hacerlo en realidad) de esa misma gloria. En parte, entonces, cuando nuestra experiencia emocional sea más bíblica, conoceremos el gozo de *representar teomórficamente* a Dios tal como fuimos diseñados originalmente para hacerlo.

Lamentablemente, hemos visto tanto a pasibilistas como a impassibilistas más extremos argumentar que esta doble afirmación no puede ser así y que los dos conceptos de impassibilidad divina y apasionamiento divino son mutuamente excluyentes. Mi sensación es que quienes argumentan de esta manera se sienten obligados a hacerlo porque, a primera vista y en vista de nuestra propia experiencia, suena incoherente decir que Dios es *a la vez* impassible y apasionado. Después de todo, no tenemos amigos ni familiares con los que

tengamos una relación significativa *porque* sean completamente autosuficientes. Pero según nuestra lectura de las Escrituras, esto es cierto en el caso de Dios. La relación con Dios es gloriosamente diferente a nuestra relación con otros seres humanos, a pesar de las similitudes en varios aspectos. Dado todo lo que hemos visto, esto es exactamente como debería ser. Es parte de la majestad de quién es Dios, en la que, creo, nos deleitaremos con deleite eterno.

### ***¿Debe el sufrimiento, en particular, atribuirse a Dios?***

Para hablar con claridad sobre este tema en particular, mi tesis aquí es que debemos negar los sentidos precisos del sufrimiento divino que la mayoría de los pasibilistas modernos están ansiosos por afirmar. Ciertamente, debemos negar la afirmación de los pasibilistas extremos de que el sufrimiento es intrínseco a la vida interior de Dios. <sup>107</sup> Además, también debemos rechazar los intentos pasibilistas de atribuir a Dios el sufrimiento corporal, la muerte y la angustia psicológica derivada de los resultados inciertos. Si bien se dirá más sobre el impacto de la encarnación en breve, de la incorporeidad divina (Juan 4:24) se desprende que Dios no puede experimentar ni el sufrimiento corporal ni la muerte física. Y dado que Dios conoce y determina exhaustivamente el futuro, nunca enfrenta situaciones en las que el resultado sea incierto.

Habiendo dicho todo esto, debemos, no obstante, afirmar con la Escritura que Dios puede sentirse afligido por sus criaturas cuando transgreden su voluntad revelada (Gén. 6:6; Is. 63:10; Ef. 4:30). Sin embargo, en línea con los compromisos antes mencionados de este modelo, debemos notar que tal dolor se explica mejor como una expresión de la “lente estrecha” del afecto divino, y no como algo verdadero del tejido metafísico eterno de la Trinidad. En otras palabras, no hay nada impropio en reconocer el dolor de Dios por el pecado en la economía, siempre que entendamos simultáneamente que él trasciende todas sus relaciones en la economía. Decir que Dios está afligido por el pecado es literalmente un verdadero discurso de pacto. Sin embargo, no significa que la única perspectiva de Dios sobre el evento sea desde dentro de la economía.

Así, cuando hablamos del dolor o la compasión de Dios en la economía, debemos recordar que son expresiones de la naturaleza eternamente amorosa de Dios. Algunos pueden optar por utilizar el término *sufrimiento* como sinónimo de esa experiencia económica. Sugiero, sin embargo, que evitemos el uso de ese término en particular, no porque no admita ningún sentido posible en el que pueda decirse que es verdadero, sino porque para usarlo con precisión en contraste con la intención dramáticamente diferente de los pasibilistas modernos, requeriría una serie tan extensa de calificaciones antes de que pudiera aplicarse de manera viable. Cuando los que se identifican como pasibilistas describen a Dios como “sufriente”, por lo general quieren decir que ese sufrimiento es constitutivo de la naturaleza misma de Dios. Por el contrario, en virtud de la lente “amplia” de Dios sobre la historia redentora, rechazamos la noción de que la voluntad eficaz de Dios sea frustrada alguna vez o que Dios esté, en consecuencia, eternamente angustiado (Rom. 9:10-24; Efe. 1:11).

Maldwyn Hughes no estaría de acuerdo. Hughes está de acuerdo conmigo en que Dios no es pasivo en sus relaciones, pero luego continúa afirmando que si



bien “el sufrimiento de Dios no es un dolor pasivo ni una resistencia impotente, es *activo*” . [108 Otros han defendido de manera similar el sufrimiento divino, argumentando](#) que el sufrimiento de Dios es la experiencia de tormento psicológico que él mismo elige y que se deriva del conflicto interno de amor e ira que hay dentro de sí mismo. Entre estos defensores se destaca Kazoh Kitamori, quien ha sostenido que “el 'dolor' de Dios refleja su voluntad de amar al objeto de su ira... Dios, que debe sentenciar a muerte a los pecadores, luchó con Dios, que desea amarlos. El hecho de que este Dios que lucha no sea dos dioses diferentes, sino el mismo Dios, causa su dolor. Aquí, corazón se opone a corazón dentro de Dios”. [109](#)

¿Qué diremos a esto? ¿Está Dios realmente en desacuerdo consigo mismo, queriendo por igual dos cosas que no puede tener simultáneamente? ¿Debe Dios conceder a regañadientes el acontecimiento de la cruz para poder vencer su ira hacia los pecadores con amor? No; como hemos sugerido anteriormente, tanto la ira de Dios como su amor hacia la criatura son productos de su compromiso eternamente estable con su propia gloria. La ira y el amor en Dios no son la evidencia de la esquizofrenia divina. Así, Dios puede querer en un sentido (es decir, decretar) lo que prohíbe en otro sentido (es decir, su voluntad revelada). De manera similar, como hemos visto más profundamente en la cruz, Dios puede amar en la perspectiva general lo que odia en la perspectiva estrecha. No, él no está dividido entre dos disposiciones iguales y antitéticas. Más bien, sus acciones y sus afectos están unidos en virtud de su amor supremo por sí mismo. [110](#)

Finalmente, debemos notar que, aunque Dios no sufre de la manera que desean los pasibilistas modernos, Dios ha provisto lo que realmente necesitamos al enviar a su Hijo en la plenitud de los tiempos para redimir a los pecadores (Gal. 4:4-5). En esto, Jesucristo asumió la naturaleza humana y experimentó redentoramente, a través de esa naturaleza, el sufrimiento y la muerte en nuestro lugar. Como reiteraremos en el próximo capítulo, pedir más que eso —pedir el sufrimiento divino— haría superflua la encarnación. [111](#) Sin embargo, más allá de la experiencia de Jesús del sufrimiento humano en la encarnación, podemos cerrar este capítulo brindando nuestro apoyo a la conclusión de Thomas Weinandy en contra de la tendencia pasibilista de atribuir el sufrimiento a la estructura de la Deidad.

Es de suma importancia para la tarea pública más importante de la Iglesia: comunicar el Evangelio, y hacerlo en una cultura cuyas virtudes dominantes son la compasión, la empatía y, como se dice a veces, sentir el dolor de los demás. En una cultura así, es muy tentador hablar de Dios como... que sufre como nosotros sufrimos... Hay que resistir esa tentación. [112](#)

Sucumbir a la tentación de la que habla Weinandy simplemente tiene un costo demasiado alto, tanto en términos de coherencia bíblica y teológica, por un lado, como en términos de sustento para nuestra fe, por otro. Por el contrario, parece que nuestra necesidad se satisface más claramente mediante la dualidad de la impassibilidad divina y la pasión divina, en la que Dios nunca se ve afligido involuntariamente, aunque sí condesciende voluntaria y graciosamente a entregarse a sus criaturas para su beneficio. La buena noticia es que, al hacerlo, Dios sigue siendo el vencedor y no la víctima del pecado y el mal. En todo esto,



Dios proporciona las formas más altas, mejores y, de hecho, más reales de relacionalidad y pasión: el fundamento del que nacen todas las demás formas derivadas y el estándar por el que se juzgan todas las formas de criaturas.

---

<sup>1</sup> Frame señala correctamente que las disciplinas teológicas con las que hemos estado trabajando en los tres capítulos formativos hasta ahora se informan mutuamente: “Por un lado (como se señala a menudo), la teología sistemática depende de la teología exegética y bíblica. Para desarrollar aplicaciones, el teólogo sistemático debe saber lo que dice cada pasaje y los poderosos actos históricos de Dios que se describen en él... Por otro lado (y este punto se señala con menos frecuencia), lo inverso también es cierto: la teología exegética y bíblica también dependen de la sistemática. Seguramente uno puede exegizar mejor las partes de la Escritura si es sensible a la enseñanza general de la Escritura tal como la descubre la sistemática. Y uno puede entender mejor la historia de la redención si tiene una perspectiva sistemática. Así, las tres formas de teología —exegética, bíblica y sistemática— son mutuamente dependientes y correlativas; se involucran entre sí. Son 'perspectivas' sobre la tarea de la teología, no disciplinas independientes”. John M. Frame, *The Doctrina de el Conocimiento de Dios* (Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1987), 212–13.

<sup>2</sup> En las categorías que siguen, aunque hay una superposición y un entrelazamiento significativos, pretendo que haya algo así como una progresión teológica de una categoría a la siguiente.

<sup>3</sup> A este respecto, recordemos el comentario de John Feinberg que señalamos en el capítulo 6: “Si Dios escucha y responde nuestras oraciones, y si cambia sus actitudes hacia nosotros cuando nos arrepentimos del pecado, por ejemplo, parece que sus estados mentales y emocionales en un momento dado deben estar influidos en cierta medida por lo que hacemos. Pero, ¿por qué es eso una deficiencia en Dios? Sostener que el enfoque mental y las respuestas emocionales de Dios están determinadas en parte por las acciones de sus criaturas no implica que sus criaturas lo traigan a la existencia o lo mantengan en el ser. Ni siquiera requiere que los propósitos, deseos o elecciones de Dios dependan de algo o alguien más que de él mismo... Además, para los calvinistas, Dios ya ha decidido antes de la fundación del mundo lo que pensará y hará en el momento apropiado en respuesta a nosotros. Para los arminianos que piensan que Dios prevé las futuras acciones libres de sus criaturas, Dios también ha decidido ya de antemano lo que dirá y hará. Parecería que la única manera en que la influencia de los estados mentales y emocionales de Dios (e incluso de sus acciones) por parte de sus criaturas podría considerarse una imperfección en Dios sería que los pensamientos y acciones de sus criaturas obligaran a Dios a pensar, elegir o hacer cosas que él no quiere pensar, elegir o hacer. Pero no hay razón para que esto suceda según ninguna teología calvinista ni para muchas teologías arminianas”. John S. Feinberg, *No. Uno Como Él* (Wheaton, IL: Crossway, 2001), 277.

<sup>4</sup> Como vimos en el capítulo 5, algunos pasibilistas se han inclinado a utilizar nuestra condición de portadores de la imagen de Dios como fundamento para hacer una teología antropocéntrica sobre Dios. En consecuencia, esas formulaciones de la pasión divina no logran explicar (al menos en la práctica) ningún sentido significativo en el que la emoción divina sea diferente de la emoción humana.

<sup>5</sup> Los textos aquí citados muestran que la imagen de Dios se conserva en su sentido estructural, incluso después de la caída.

<sup>6</sup> Anthony Hoekema, *Creado en Gallinero Imagen* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 83.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 72.

<sup>8</sup> A este respecto, véase el análisis convincente de Raymond Ortlund sobre nuestra prostitución en relación con Dios. Raymond C. Ortlund Jr., *Whoredom : God's Infel Esposa en Bíblico Teología* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

<sup>9</sup> Al describir su propia experiencia de conversión, Jonathan Edwards denominó este despertar como el

“nuevo sentido de las cosas”. Reflexiona: “Desde la infancia tuve diversas preocupaciones y preocupaciones acerca de mi alma; pero tuve dos temporadas más notables de despertar, antes de encontrarme con ese cambio por el cual fui llevado a esas nuevas disposiciones y ese nuevo sentido de las cosas que he tenido desde entonces”. Continúa señalando que esas dos temporadas preliminares no fueron la experiencia real de regeneración para él. Luego, después de explicar cómo llegó a deleitarse en la soberanía divina donde antes no lo había hecho, analiza el impacto de conversión de la lectura de 1 Tim. 1:17 de la siguiente manera: “Al leer las palabras, llegó a mi alma, y fue como difundido a través de ella, un sentido de la gloria del Ser Divino; un nuevo sentido, muy diferente de cualquier cosa que haya experimentado antes. Nunca palabras de la Escritura me parecieron como estas palabras. Pensé en lo excelente que era ese Ser y en lo feliz que sería si pudiera disfrutar de ese Dios y ser arrebatado hacia Él en el cielo, y ser como absorbido por Él para siempre. Seguí repitiendo, y como si cantara, estas palabras de la Escritura para mí mismo; y fui a orar a Dios para poder disfrutar de Él; y oré de una manera muy diferente de lo que solía hacer, con un nuevo tipo de afecto”. Sereno E. Dwight, *Memorias de Jonathan Edwards*, en *El Obras de Jonathan Edwards*, vol. 1, ed. Edward Hickman (Edimburgo: Banner of Truth, 1974), xii–xiii. Como Edwards continuaría argumentando en su famoso libro *Religious Afectos*, “Así como no hay verdadera religión donde no hay nada más que afecto, tampoco hay verdadera religión donde no hay afecto religioso”. Jonathan Edwards, *A Tratado Sobre Religioso Afectos*, en *ibid.*, 1:243.

[10](#) Catecismo menor de Westminster, q. 1. Véase también 2 Cor. 3:18.

[11](#) Además, incluso en el estado glorificado, aunque el pecado estará ausente en nosotros, siempre existirá la distancia ontológica (la que existe entre el Creador y la criatura) entre nuestra experiencia de la emoción y la de Dios. En ese día, sabremos por experiencia lo que es expresar la emoción divina sin la más mínima mancha de pecado. Sin embargo, nunca sabremos por experiencia lo que es expresar emociones como alguien que es infinito, autosuficiente, omnisciente y totalmente soberano.

[12](#) Nuevamente, reconozco que hay muchas cosas apropiadas para el Creador que no son apropiadas para nosotros como criaturas. Esto se extiende también a nuestra experiencia emocional. Por lo tanto, incluso a medida que crecemos en afecto piadoso, nunca nos emocionaremos, por ejemplo, como el *ex Nihilo* es creador de nada. Y, sin embargo, aunque el punto unívoco no encaja, el analógico sí. Aquí hay un patrón a lo largo de la Escritura del cual podemos aprender y crecer analógicamente. La paternidad divina (Juan 6:38; Efesios 3:14-15) y la crianza divina (Efesios 5:22-32; Apocalipsis 19:7-9), por ejemplo, nos brindan grandes ejemplos de cuán en serio debemos tomar el pecado (Ezequiel 16:32; Santiago 4:4) y cuán gozosamente debemos recibir la noticia del arrepentimiento (por ejemplo, Lucas 15). En todo esto, Jesús es nuestro ejemplo supremo. Diré un poco más en el próximo capítulo acerca de cómo el Cristo encarnado puede ser un ejemplo de obediencia humana (emoción humana incluida) para nosotros.

[13](#) El comentario de Thomas Weinandy es útil aquí: “El Antiguo Testamento nunca concibe la trascendencia de Dios en oposición a su inmanencia, como si aquello que hace a Dios completamente otro fuera diferente de aquello que le permite ser un Dios personal que actúa amorosamente en el tiempo y en la historia. Para la Biblia, la trascendencia y la inmanencia no describen dos modos divinos de ser o dos conjuntos de cualidades distintivas... Lo que lo hace divino, y por lo tanto completamente otro y tan trascendente, es aquello que igualmente le permite ser activo dentro del orden creado y por lo tanto ser inmanente”. Thomas G. Weinandy, *Does Dios ¿Sufrir?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 56. En otra sección más adelante, ampliaré cómo la distinción trinitaria inmanente/económica elabora y clarifica aún más la naturaleza de la distinción Creador/criatura y el equilibrio resultante de trascendencia e inmanencia.

[14](#) Michael S. Horton, *Señor y Sirviente : A Pacto Cristología* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 42, cursiva suya.

[15](#) Thomas G. Weinandy, “Dios y el sufrimiento humano: Su acto de creación y sus actos en la historia”, en *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento*, ed. James F. Keating y Thomas Joseph White (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 111.

[16](#) Nótese que la condescendencia en el sentido teológico no es degradante, sino amable.

[17](#) Nuevamente, las relaciones que establece son voluntarias y graciosas, en lugar de ser necesarias. Cf. Karl Barth, *Church Dogmática*, ed. G. W. Bromiley y T. F. Torrance, vol. 2, *The Doctrina de Dios*, pt. 1, trad. T. H. L. Parker et al. (Edimburgo: T&T Clark, 1957), 562.

[18](#) Nicholas P. Wolterstorff, “¿Sufre Dios? Entrevista con Nicholas P. Wolterstorff”, *Modern Reforma* 8, no. 5 (1999): 47, cursiva suya.

[19](#) Cf. Frans Jozef van Beeck, “‘Esta debilidad de Dios es más fuerte’ (1 Cor. 1:25): Una investigación más allá del poder del ser”, *Toronto Diario de Teología* 9 (1993): 19–20.

Vemos la amable condescendencia de Dios en su autorrevelación en las Escrituras (2 Ped. 1:21), fundamentalmente en la encarnación de su Hijo eterno (Juan 1:14; Heb. 1:1-3), y ciertamente en el contexto de abrirse a la relación con nosotros.

[21](#) Millard Erickson utiliza una terminología diferente para transmitir este mismo punto: “Es habitual pensar en los atributos en algún tipo de esquema, como absolutos y relativos. El primero se refiere a Dios tal como es en sí mismo, aparte de su creación... Así, por ejemplo, Dios es amor puro, que se expresa en las interrelaciones mutuas dentro de la Trinidad. Sin embargo, cuando crea, esto también se convierte en amor transitivo, o amor por sus criaturas”. Millard J. Erickson, *Dios el Padre Todopoderoso : A Contemporáneo Exploración de el Divino Atributos* (Grand Rapids: Baker, 1998), 135.

[22](#) En este sentido, entonces, los padres de la iglesia, como Agustín, no se equivocaron al hablar de Dios como “bendito” o eternamente “bienaventurado”. Contra Nicholas Wolterstorff, “Suffering Love”, en *Philosophy y el cristiano Fe*, ed. Thomas V. Morris (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 209.

[23](#) Bruce A. Ware, *El poder de Dios Mayor que Gloria : La Exaltado Dios de Sagrada Escritura y el cristiano Faith* (Wheaton, IL: Crossway, 2004), 151. Lo que es cierto en el caso de la ira de Dios también lo es en el caso de la piedad de Dios, como señala Ware en la misma página. Además, puesto que la voluntad divina y el afecto divino se ejercen en perfecta armonía, esta misma lógica de contingencia se aplicaría a los atributos divinos relacionados de la justicia retributiva, la misericordia y la gracia. *Ibíd.*, 152-53.

[24](#) Por el contrario, nuestra experiencia de ira es provocada con frecuencia de manera involuntaria, muchas veces por algo que nos llega inesperadamente.

[25](#) Como no soy un especialista en esta área, dejo la discusión técnica sobre la naturaleza y la filosofía del tiempo, así como el impacto de la física y la cosmología modernas, a los especialistas. Para representantes muy capaces de las posiciones alternativas sobre esta cuestión, véase, como defensor de la eternidad atemporal, Paul Helm, *Eternal Dios : Un Estudiar de Dios sin Time* (Oxford: Clarendon, 1988). Como defensor de la visión de la eternidad temporal, véase John S. Feinberg, *No. Uno Como Él*, 375–436. Como defensor de una posición mediadora que intenta yuxtaponer la atemporalidad de Dios aparte de la creación y su temporalidad después de su creación, véase William Lane Craig, *Time y Eternidad : Explorando Gallinero Relación a Tiempo* (Wheaton, IL: Crossway, 2001). John Frame y Bruce Ware también ofrecen relatos de una posición mediadora que es ligeramente distinta de la de Craig en su afirmación de la atemporalidad de Dios ( *en se* ) y su omnitemporalidad ( *en re* ). John M. Frame, *El Doctrina de Dios* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2002), 543–59; y Ware, *Dios Mayor que Gloria*, 133–139. He encontrado que estas dos últimas presentaciones son (1) especialmente útiles, (2) convincentes y (3) más accesibles a un público más amplio.

[26](#) Ware, *de Dios Mayor que Gloria*, 135.

[27](#) Erickson, *Dios el Padre Todopoderoso*, 136, cursiva suya.

[28](#) Como señala Anthony Tomasino, עולם la mayoría de las veces no habla de una visión filosófica de la eternidad, “es decir, ni tiempo ilimitado ni atemporalidad eterna”. Por lo tanto, una determinación de qué visión metafísica es más probable que implique este versículo debe depender de otras consideraciones,

presumiblemente más teológicas. Anthony Tomasino, “עַתָּה”, en *NIDOTTE* , 3:346. Sin embargo, es interesante que, al comentar específicamente sobre el Salmo 90:2 un poco más adelante, Tomasino no está de acuerdo conmigo y adopta la opinión de que en este contexto “lo más probable es que signifique tiempo ilimitado, que se extiende hacia adelante y hacia atrás hasta la perpetuidad”. *Ibid.*, 350. Es decir, no ve el Salmo 90:2 como una enseñanza de la *intemporalidad de Dios*. *se atemporalidad*. Sin embargo, parece estar abierto a la posibilidad de que el Salmo 93:2 enseñe tal concepto. *Ibid.*, 347.

[29](#) James Barr rebate lúcidamente la opinión de Oscar Cullmann a este respecto. James Barr, *Biblical Palabras para Hora* (Naperville, Illinois: Allenson, 1969), 75.

[30](#) Para otros textos relevantes, véase también Deuteronomio 33:27; Isaías 57:15; 1 Timoteo 1:17; 2 Timoteo 1:9; Tito 1:2; Judas 25.

[31](#) Erickson, *Dios el Padre Todopoderoso* , 139.

[Más](#) adelante diré más sobre el conocimiento previo y la preordenación divina.

[33](#) En este sentido, estoy de acuerdo de corazón en que debemos considerar que la presciencia de Dios en pasajes como Romanos 8:29 y 1 Pedro 1:1-2 (cf. Romanos 11:1-2 y 1 Pedro 1:20) incluye connotaciones profundamente personales y de pacto y no meramente la precognición de hechos. Sin embargo, no debemos concluir, sobre la base de la devoción previa de Dios a los elegidos, que él ha *experimentado de antemano o de antemano* el desarrollo de esa relación de pacto con ellos antes de que hayan llegado a existir. Es mejor ver el desarrollo en el tiempo de esa devoción que surge de la devoción pretemporal y se basa en ella. Sin duda, los dos están íntimamente conectados, pero deben distinguirse. De hecho, si fusionamos estos dos componentes afectivos, nos correspondería también derrumbar la distinción volitiva entre la elección pretemporal y la justificación en el tiempo, lo que daría como resultado la adhesión a la falsa doctrina de la justificación eterna. Entender correctamente esta conexión brinda más apoyo a nuestra creciente convicción de que la expresión de la pasión del pacto de Dios en el tiempo no se basa en una falta de pasión pretemporal, sino en una pasión pretemporal intratrinitaria de la más alta magnitud. Para más perspectivas exegéticas sobre la comprensión adecuada de la presciencia divina, véase S. M. Baugh, “The Meaning of Foreknowledge”, en *Still Soberano : Contemporáneo Perspectivas en Elección , conocimiento previo y Grace* , ed. Thomas R. Schreiner y Bruce A. Ware (Grand Rapids: Baker, 2000), 183–200.

[34](#) Contra Richard Creel, quien sostiene que “no se debe pensar que Dios implementa ahora esta decisión y ahora aquella otra. Se lo debe concebir como alguien que siempre está dispuesto y hace todo lo que siempre quiere y hace”. Richard E. Creel, *Divine Impasibilidad : Una Ensayo en Filosófico Teología* (Nueva York: Cambridge University Press, 1986), 22, cursiva suya.

[35](#) Paul Helm, “BB Warfield sobre la pasión divina”, *Westminster Teológico Journal* 69 (2007): 102–3. Sin embargo, recuerden que, a partir de mi análisis de la opinión de Helm en el capítulo 6, cada uno de nosotros llegó al uso de este término de forma independiente.

[36](#) Por lo tanto, el compromiso de Helm con esta posición socava parcialmente el beneficio de su muy encomiable adición y discusión de la apasionabilidad de Dios. Por lo tanto, como señalé en el capítulo 6, con el uso del término *apasionado pretendo más* que Helm.

[37](#) Paul Helm, “La imposibilidad de la pasibilidad divina”, en *La Fuerza y Debilidad de Dios : Impasibilidad y Ortodoxia* , ed. Nigel M. de S. Cameron (Edimburgo: Rutherford House, 1990), 133–34, cursiva suya.

[38](#) *Ibid.*, 140.

[39](#) De hecho, yo sostengo que parte de la adaptación que Dios hace de sí mismo a nosotros es el hecho de asumir la propiedad de actuar en el tiempo, comprometiéndonos así realmente —y no sólo aparentemente— “como aquel a quien es posible responder”.

[40](#) De acuerdo con nuestras conclusiones en el capítulo 3 sobre la era patrística, notamos que la comprensión exclusivamente atemporal de Dios era ampliamente aceptada. Nuestro ajuste de la comprensión de la

relación de Dios con el tiempo para incluir no sólo la atemporalidad intrínseca sino también la omnitemporalidad misericordiosa y de pacto refleja un punto en el que el fundamento patrístico del modelo de impasibilidad de dos puntas no puede desarrollarse sino que, en cambio, requiere una revisión.

[41](#) En la exposición de las dos formas de voluntad de Dios que sigue, deseo reconocer mi deuda con el ensayo seminal de John Piper sobre este tema. John Piper, “¿Hay dos voluntades en Dios?”, en Schreiner y Ware, *Still Sovereign*, 107–31. Para un tratamiento más extenso de este tema, véase el ensayo de Piper en su totalidad.

[42](#) No es mi intención en el presente contexto abordar la cuestión interpretativa de si el “todos” en 1 Tim. 2:4 y 2 Ped. 3:9 significa “todos sin excepción” (es decir, cada individuo) o “todos sin distinción” (es decir, todo tipo de personas). Advierto que no debemos apresurarnos a juzgar que es lo primero simplemente sobre la base de la palabra πάντας, porque hay ejemplos claros en el Nuevo Testamento donde sí significa lo segundo (por ejemplo, Mt. 10:22; Mc. 1:5). Por otro lado, incluso si se demostrara que estos dos textos se entienden más apropiadamente como “todos sin excepción”, no sería suficiente para probar que Dios solo ejerce una manera de querer.

[43](#) Cf. Mt. 13:14–15; Mc. 4:10–12; Lc. 8:10; Jn. 12:39–40.

[44](#) J. Alec Motyer, *El Profecía de Isaías : Un Introducción y Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993), 78. Después de señalar que la LXX suaviza los imperativos a indicativos aquí, Motyer continúa: “El Dios soberano lo sabe [es decir, el punto de no retorno] y lo designa al preside en perfecta justicia sobre los procesos psicológicos que creó (cf. Éx. 4:21). Fue precisamente en ese punto que Isaías fue llamado al cargo. Su tarea era traer la palabra del Señor con claridad fresca, incluso sin paralelo, pero en su respuesta la gente llegaría al punto de no retorno. Los imperativos de estos versículos deben, por lo tanto, verse como la expresión de un resultado inevitable del ministerio de Isaías (cf. 2:9). Y, por supuesto, así resultó ser, como se deja claro en los capítulos 7-11”. Ibid., 79.

[45](#) Recordemos que ambos casos de “deleite” aquí derivan de la misma raíz hebrea (שׂוּעַ).

[46](#) Sin embargo, observemos nuevamente que nuestro tratamiento de Isaías 6:8-10 indica claramente que sus propósitos allí no sólo responden a sus designios, sino que también forman parte de ellos. Esta parece ser también la interpretación correcta de las citas de este texto de Isaías en los pasajes evangélicos mencionados.

[47](#) Como está más allá del alcance apropiado de este libro discutir en detalle y abordar adecuadamente las objeciones a las doctrinas de la elección incondicional y el llamado eficaz, simplemente remito al lector a las siguientes excelentes fuentes: Sam Storms, *Chosen para La vida : La Caso para Divino Elección* (Wheaton, IL: Crossway, 2007); Thomas R. Schreiner, “¿Enseña Romanos 9 la elección individual para salvación?”, en Schreiner y Ware, *Still Soberano*, 89–106; Bruce A. Ware, “Llamado eficaz y gracia”, en *Still Soberano*, 203–27. Ware, “La elección divina para la salvación: incondicional, individual e infralapsaria”, en *Perspectivas en Elección : Cinco Vistas*, ed. Chad Owen Brand (Nashville: B&H, 2006), 1–58.

[48](#) Piper, “¿Hay dos testamentos?”, 107.

[49](#) Ibid., 126. Vale la pena notar que mientras que el arminiano tradicional obviamente estaría en desacuerdo con los puntos más amplios sobre la elección incondicional y el llamado eficaz, no obstante afirmaría la noción de que Dios quiere las cosas en dos sentidos diferentes. Porque el arminiano también reconoce que mientras Dios desea la salvación de todos en algún sentido (1 Tim. 2:3-4), también es el caso de que Dios no se ha esforzado por llevar a cabo la salvación de cada persona. Por lo tanto, dado que Dios no salva a “todas” las personas, cuando ciertamente podría salvar a “todas” las personas, debe haber algo más que Dios quiere más, sobre cuya base Dios determina no salvar a “todas” las personas. Como Piper expresa este punto, “Dios no quiere salvar a todos, aunque está dispuesto a salvar a todos, porque hay algo más que él quiere más, que se perdería si ejerciera su poder soberano para salvar a todos... Tanto los calvinistas como

los arminianos afirman que hay dos voluntades en Dios cuando reflexionan profundamente sobre 1 Timoteo 2:4. Ambos pueden decir que Dios quiere que todos se salven. Pero cuando se les pregunta por qué no todos se salvan, tanto el calvinista como el arminiano responden que Dios está comprometido con algo aún más valioso que salvar a todos. La diferencia entre calvinistas y arminianos no radica en si hay dos voluntades en Dios, sino en lo que dicen que es este compromiso superior. ¿Qué quiere Dios más que salvar a todos? La respuesta que dan los arminianos es que la autodeterminación humana y la posible relación de amor resultante con Dios son más valiosas que salvar a todas las personas por gracia soberana y eficaz. La respuesta que dan los calvinistas es que el mayor valor es la manifestación de la gama completa de la gloria de Dios en ira y misericordia (Rom. 9:22-23) y la humillación del hombre para que disfrute de dar todo el crédito a Dios por su salvación (1 Cor. 1:29)". Ibid., 123-24.

[50](#) Puesto que Dios sigue siendo enteramente y únicamente bueno, una de las cuestiones más desafiantes relacionadas con el funcionamiento de la soberanía divina y la libertad humana se refiere a la mecánica de cómo un Dios perfectamente santo puede ordenar acciones malas incluso mientras odia el mal. Una vez más, este no es el contexto en el que dar una defensa exhaustiva de mi visión de ese nexo. Ciertamente implica un sentido en el que el ejercicio de la soberanía de Dios sobre el bien y el mal, por amplio que sea, es sin embargo asimétrico, algo sobre lo que hablaré un poco más en breve. Para una exposición mucho más detallada de la visión de la soberanía divina y la responsabilidad humana que encuentro especialmente convincente, véase Ware, *God's Mayor que Gloria*, 61–130. Además, véase D. A. Carson, *Divine Soberanía y Humano Responsabilidad : Bíblica Perspectivas en Tensión* (Grand Rapids: Baker, 1994).

[51](#) Isaías 53:10a: “Sin embargo, el Señor quiso quebrantarlo; le sujetó a padecimiento”.

[52](#) Nótese que, en estos textos, Dios también responsabilizó a los perpetradores del asesinato de Jesús por el acto malvado que ellos mismos cometieron voluntariamente y que Él había ordenado soberanamente. Para más ejemplos bíblicos de la intersección de las dos formas de voluntad de Dios, véase Piper, “Are There Two Wills?”, 112–19.

[53](#) Cuando hablo de la soberanía asimétrica de Dios sobre el bien y el mal, quiero decir específicamente, por un lado, que la soberanía de Dios sobre el bien se ejecuta de una manera que puede describirse como “directa y activa”, ya que Dios mismo es la fuente de todo bien. Por otro lado, considero que su soberanía sobre el mal se ejecuta de una manera que puede describirse mejor como “indirecta y permisiva”, aunque no menos soberana. Dios quiere permitir el pecado, por así decirlo. La naturaleza de esta soberanía indirecta y permisiva sobre el mal se observa directamente en los textos anteriores de Hechos 2 y 4 sobre el asesinato de Jesús que demuestran la soberanía de Dios sobre este acto malvado y, sin embargo, culpan a los perpetradores (por ejemplo, Herodes, Pilato) y no a Dios por el asesinato. Un factor crítico para distinguir la soberanía de Dios y la agencia de los perpetradores aquí son sus motivos. Esta misma característica asimétrica de la soberanía de Dios sobre el mal se ve claramente en otros textos también (por ejemplo, Génesis 45:4-8; 50:18-20; Job 1:12; 2:6).

[54](#) En este sentido, parece que el arminiano clásico estaría de acuerdo. En otro lugar, Piper expone las dimensiones aún más amplias de la complejidad emocional de Dios: “La vida emocional de Dios es infinitamente compleja más allá de nuestra capacidad de comprenderla por completo. Por ejemplo, ¿quién puede comprender que el Señor escucha en un momento las oraciones de 10 millones de cristianos en todo el mundo, y simpatiza con cada uno de ellos personal e individualmente como un Padre cariñoso (como dice Hebreos 4:15), aunque entre esos 10 millones de oraciones algunos están descorazonados y otros rebosan de alegría? ¿Cómo puede Dios llorar con los que lloran y regocijarse con los que se regocijan cuando ambos acuden a él al mismo tiempo...? ¿O quién puede comprender que Dios está enojado por el pecado del mundo todos los días (Salmo 7:11), y sin embargo, cada día, cada momento, se regocija con tremendo gozo porque en algún lugar del mundo un pecador se está arrepintiendo (Lucas 15:7, 10, 23)? ¿Quién puede comprender que Dios arde continuamente de ira ardiente por la rebelión de los malvados y se duele por el lenguaje impío de su pueblo (Efesios 4:29-30), pero se deleita en ellos diariamente (Salmo



149:4), y se regocija sin cesar por los prodigios penitentes que regresan a casa ? *Placeres de Dios* , ed. rev. (Hermanas, OR: Multnomah, 2000), 72.

[55](#) Tal vez podamos imaginar algo análogo a partir de nuestra propia experiencia. Supongamos que sabemos que uno de nuestros hijos ha dejado de estudiar para un examen importante y se ha pasado la noche hablando por teléfono. A la mañana siguiente, de camino a la escuela, podemos, por un lado (es decir, con la lente estrecha), odiar, por el bien del niño, la probabilidad anticipada de que fracase en el examen. Sin embargo, podemos descubrir que también anticipamos con cierta alegría sobria (es decir, con la lente gran angular) la lección que está a punto de aprenderse de esta experiencia desagradable, que esperamos que genere un mayor sentido de responsabilidad personal por el niño a largo plazo. Nótese, entonces, que nuestra alegría no se encuentra en el hecho de la inminente adversidad del niño, sino en el carácter (es de esperar) desarrollado que resulta de la experiencia provocada por la irresponsabilidad personal. La imperfección de esta comparación demuestra que sólo está relacionada analógicamente con la capacidad de dos lentes de Dios, y sin embargo parece adecuada para iluminar nuestra comprensión de este concepto hasta donde llega.

[56](#) Confío en que el punto analógico se vea de manera similar en la comparación de la filiación divina y humana.

[57](#) Nuevamente, creo que nuestro punto y terminología corresponden bastante bien con lo que Kevin Vanhoozer ha denominado las “interpretaciones teodramáticas basadas en la preocupación por el pacto” de Dios. Kevin Vanhoozer, *Remythologizing Teología : Divina Acción , Pasión y Autoría* (Nueva York: Cambridge University Press, 2010), 412.

[58](#) Para importantes defensas recientes de la EDF, frente a las afirmaciones del Teísmo Abierto de que Dios no puede conocer las futuras acciones libres de sus agentes morales, véase Feinberg, *No. Uno Como Él* , 299–320; John M. Frame, *No. Otro Dios : Un Respuesta a Abierto Teísmo* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2001), 191–203; William Lane Craig, “¿Qué sabe Dios?”, en *Dios Bajo Fuego : Moderno Beca Reinventa Dios* , ed. Douglas S. Huffman y Eric L. Johnson (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 137–56; Bruce A. Ware, *Dios Menor Gloria : La Disminuido Dios de Abierto Teísmo* (Wheaton, IL: Crossway, 2000), 99–141; y quizás el más notable, Steven C. Roy, *How Mucho Hace Dios ¿ Preconocer ? A Integral Bíblico Estudio* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006).

[59](#) A este último respecto, sin embargo, nótese la relevancia de la breve discusión precedente sobre las dos maneras en que Dios ejerce voluntaria y asimétricamente su soberanía.

[60](#) Algunos han argumentado que el hecho mismo de la omnisciencia de Dios debe significar que él es pasible, porque si un Dios omnisciente sabe que estamos sufriendo, no sólo debe conocer los hechos del asunto, sino *también existencialmente compartir* en nuestro sufrimiento. Éste parece ser el punto de vista de Randall Bush, por ejemplo, cuando afirma que “uno tendría que decir que un Dios que no pudiera saber lo que es sufrir difícilmente podría ser omnisciente si se admite que el sufrimiento es una especie de conocimiento en lugar de una deficiencia de conocimiento como sugiere la tradición platónica”. Randall Bush, “El sufrimiento de Dios como un aspecto de la omnisciencia divina”, *Journal de el Evangélico Teológico Sociedad* 51 (2008): 782. La respuesta de Richard Creel a esta manera errada de pensar es a la vez inteligente y adecuada: “Estoy de acuerdo... en que Dios, como omnisciente, no sólo debe saber que sufrimos, sino que también debe conocer nuestro sufrimiento. Pero no creo que de ello se deduzca que quien conoce los sentimientos de otra persona deba compartirlos con ella. Si así fuera, las implicaciones para la teología serían desastrosas. Habría que pensar en Dios como alguien que sufre, que se siente estúpido, que se siente excitado, que disfruta de actos viciosos, etcétera, porque nosotros, los humanos, lo hacemos. En lugar de aceptar tales implicaciones, parecería preferible argumentar que Dios no conoce ninguno de nuestros sentimientos directamente porque, en principio, es imposible que cualquier ser conozca directamente la subjetividad de otro... Por lo tanto, es concebible que Dios pueda conocer nuestro dolor y nuestro placer, nuestra alegría y nuestro pesar, nuestra angustia, nuestro alivio, etcétera, sin tener por ello

estas experiencias como propias”. Creel, *Divine Impasibilidad* , 129-130. Creel continúa: “Obsérvese también que, si fuera el caso de que Dios no pudiera conocer los sentimientos de los demás sin tener esos sentimientos por los suyos, entonces la omnisciencia divina sería incompatible con la bondad, la justicia y la unidad divinas, de modo que el concepto de Dios sería incoherente. Por ejemplo, si la omnisciencia implicara que Dios tendría como propios los sentimientos de los demás, entonces, al conocer el placer de un sádico en el trabajo, Dios tendría que tener ese placer como propio; pero entonces no sería perfectamente bueno... Dios puede sentir los deseos de los malvados sin desear lo que los malvados desean. La posibilidad de esta discrepancia es crucial para la compatibilidad de la omnisciencia y la bondad”. *Ibíd.*, 131-132.

[61](#) Recordemos nuestra observación anterior, en la discusión sobre la relación de Dios con el tiempo, de que la *preordenación* o el conocimiento *previo* de una respuesta relacional no es lo mismo que la *experiencia* de dicha respuesta relacional, aun cuando sea el fundamento cierto de ella.

[62](#) Así recordamos la observación de J. I. Packer de que la *impasibilidad* “no es *impasibilidad*, *despreocupación* y *desapego* impersonal ante la creación; no es *insensibilidad* e *indiferencia* ante las angustias de un mundo caído; no es *incapacidad* o *falta de voluntad* para empatizar con el dolor y la pena humanos; sino simplemente que las experiencias de Dios no le llegan como nos llegan las nuestras, porque las suyas son conocidas de antemano, queridas y elegidas por Él mismo, y no son sorpresas involuntarias que le son impuestas desde afuera, aparte de su propia decisión, de la manera en que las nuestras lo son regularmente”. J. I. Packer, “El teísmo para nuestro tiempo”, en *Dios OMS Es Rico en Misericordia* , ed. Peter T. O'Brien y David G. Peterson (Grand Rapids: Baker, 1986), 17.

[63](#) Entiendo que el doble énfasis bíblico en la soberanía divina y la responsabilidad humana (p. ej., Génesis 45:4-8; 50:20; Isaías 10:5-19; Hab. 1:6-17; Hechos 2:23; 4:27-28; Romanos 9:6-26) requiere un sentido compatibilista de la libertad humana. Para una defensa de esta visión del nexo entre soberanía y responsabilidad, véase Feinberg, *No. 1* , pp. 113-114. *Uno Como Él* , 677-734. Cf. Mark R. Talbot, “La verdadera libertad: la libertad que las Escrituras describen como digna de tener”, en *Beyond el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo* , ed. John Piper, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth (Wheaton, IL: Crossway, 2003), 77-109.

[64](#) William Hasker representa este tipo de objeción cuando dice: “Si todo lo que sucede está de acuerdo con el plan de Dios, entonces ¿por qué Dios se ve tan poderosamente afectado por estos eventos cuando ocurren?” William Hasker, “Las antinomias de la divina providencia”, *Philosophia Cristo* 4 (2002): 361.

[65](#) Ware, *de Dios Mayor que Gloria* , 157. Ware también se regocija al encontrar el equilibrio perfecto: «¡Oh, cuánto deberíamos anhelar que nuestra relación con Dios fuera tan *diferente* de cualquier otra! En este sentido, deberíamos anhelar que pareciera y se sintiera muy «irreal». La asimetría de esta relación debería sorprendernos constantemente. La infinita disparidad entre Dios y nosotros nunca debería abandonar nuestra conciencia, ni siquiera por un momento». Y, sin embargo, sorprendentemente, «el Dios que no nos necesita viene a nosotros. Entra en nuestro espacio y tiempo. Habla nuestro idioma. Nos encuentra donde vivimos. Elige ser afectado por nosotros como parte del Gran Plan para producir el efecto más increíble sobre nosotros. Acepta el ridículo y el rechazo, cuando no merece nada más que elogios y honor. Hace promesas y promesas de salvación misericordiosa, cuando podría abandonar y condenar... Al final, la relación con Dios es tan diferente como lo infinito lo es de lo finito. Y, sin embargo, por la gracia y condescendencia de Dios, es al mismo tiempo el epítome de lo que debería ser una relación íntima y gozosa con otro. Y, de hecho, es una relación en la que gran parte de la alegría y la satisfacción se encuentran precisamente en recordar siempre la infinita disparidad que existe entre Dios y nosotros. Debemos recordar siempre Quién es glorioso y por qué. Sólo entonces dejaremos de lado nuestra pretensión pecaminosa y nos inclinaremos, recibiremos, nos deleitaremos y adoraremos en una intimidad gozosa sin igual en ninguna relación humana. Aquí, entonces, está la verdadera relación con el Dios trascendente-inmanente, una relación que es notablemente irreal en la plenitud de su realidad”. *Ibíd.*, 157-159, cursiva suya.

[66](#) Marco, *Doctrina de Dios* , 610, cursiva suya. En otras palabras, si la voluntad eterna de Dios permite

fluctuaciones en el cumplimiento de esa voluntad en el tiempo, deberíamos esperar que también permita fluctuaciones temporales del afecto divino que coincidan adecuadamente con cualquier circunstancia que pueda estar desarrollándose en un momento dado. Lo único que me gustaría aclarar sobre la declaración muy útil de Frame es que no es solo el caso de que *algunos gente podría desear a usar el término* impasible para describir el ser de Dios en última instancia activo en sus respuestas, pero que este es en realidad el significado histórico del impasibilismo dominante, y por *eso debería todo usar el término* impasible para describir el ser en última instancia activo de Dios en sus respuestas.

[67](#) Aunque, en comparación con Juan 11, sin duda resultará anticlimático, aquí ofrezco una analogía adicional de cómo podemos entender la yuxtaposición de conocimiento previo y afecto, extraída de la experiencia personal. Recuerdo haber llevado a mi hijo mayor a vacunarlo cada dos años. A los dos años, obviamente no tenía la capacidad de darme un discurso sobre su inquietud ante la perspectiva de un dolor anticipado que le llegaría en forma de una aguja hipodérmica. Pero sí tenía los medios para comunicar de maneras menos elocuentes (pero no menos auditivas) lo desagradable que era para él la experiencia. De camino al consultorio del médico, por supuesto, yo era muy consciente de que las agujas le harían daño y que lloraría. En cierto sentido, podría decirse que yo preví el dolor de mi hijo. Cuando llegamos al consultorio del médico, la enfermera que administraba las inyecciones me informó que yo sería responsable de sujetarle las piernas a mi hijo mientras ella las administraba. Inclinar me para sujetarle las piernas me permitió estar cara a cara con mi hijo mientras se desarrollaba esta terrible experiencia. Y aunque sabía exactamente lo que iba a pasar, en el momento en que sus lágrimas empezaron a brotar, las mías también lo hicieron. No era que no quisiera que le pusieran las inyecciones. Sí que las quería. Sabía que eran buenas para él. Pero al mismo tiempo, pude sentir compasión genuina por él, aunque sabía de antemano cómo se sentiría y cómo reaccionaría cuando llegara el momento. Sin embargo, cabe señalar que, aunque sabía de antemano cómo reaccionaría, no experimenté la respuesta hasta el momento en que mi hijo experimentó su dolor.

[68](#) Véanse las discusiones anteriores en el capítulo 8.

[69](#) Fiscal Carson, *El Difícil Doctrina de el Amar de Dios* (Wheaton, IL: Crossway, 2000), 60–61, cursiva suya.

[70](#) Gerald Bray comenta de manera similar: “Esta relación de amor es viva y dinámica en todos los sentidos que los críticos del teísmo clásico podrían desear, pero también es perfecta e inmutable. Por la presencia interior del Espíritu Santo, hemos sido admitidos en esa comunión trinitaria y podemos conocer el amor de Dios en acción en nuestras vidas, que nunca cambia en su profundidad y compromiso, pero, al mismo tiempo, se renueva cada mañana en sus bendiciones. No hay aquí ninguna contradicción entre las nociones “estáticas” y “dinámicas” de Dios, ya que ambas imágenes están presentes. Cuál es más apropiada en un contexto dado depende de lo que se esté hablando. Incluso podríamos decir, como lo hace la Biblia, que la novedad diaria de las bendiciones de Dios es una característica de su carácter inmutable”. Gerald L. Bray, “Has the Christian Doctrine of God Been Corrupted by Greek Philosophy?”, en Huffman y Johnson, *God Bajo Fuego*, 116.

[71](#) Ware, *de Dios Mayor que Gloria*, 151.

[72](#) Karl Rahner, *El Trinity*, trad. Joseph Donceel (Nueva York: Crossroad, 1970), 22. Dado que está más allá del alcance de este estudio analizar el impacto teológico de la regla de Rahner, aparte de su intersección específica con el debate sobre la impasibilidad divina, señalo un excelente recurso que proporciona ampliamente este compromiso más amplio con la regla de Rahner: Fred Sanders, *The Imagen de el Inmanente Trinidad : Rahner Regla y el Teológico Interpretación de Escritura* (Nueva York: Peter Lang, 2005).

[73](#) Bruce Marshall desmenuza sin descanso las terribles consecuencias de este colapso en términos de la creación *necesaria*, el pecado y el sufrimiento que se derivan de él: “Dios no solo creará este mundo necesariamente, como el único lugar en el que puede dar y obedecer este mandato particular. Él creará este

mundo *en orden* El Dios trino necesita este mundo, lógica y ontológicamente, para poder emprender las acciones no contingentes en las que consiste su identidad. La existencia misma de este mundo creado no será, por tanto, un acto de pura generosidad por parte de Dios, una libre participación de su bondad no exigida por nada en Dios, y mucho menos por la criatura aún no existente. Será un acto de autoconservación por parte de Dios, un acto emprendido en su propio interés, no en el de la criatura». Más que eso, con respecto al pecado, Marshall añade lúcidamente: «un mundo en el que incluso una persona inocente es crucificada es un mundo caído, uno marcado por el pecado. Según» tal colapso «un inocente crucificado pertenece de manera no contingente a la identidad de Dios, al Hijo como el inocente que sufre la cruz, y al Padre como el que la ordena. Esto significa, sin embargo, que Dios necesita más que este mundo creado para ser él mismo. Para llevar a cabo los actos temporales que lo hacen ser quien es, Dios necesita *el pecado de este mundo* ». El resultado de todo esto es que “Dios no quiere realmente este mundo creado... ni su pecado. Simplemente ocurren, inexorablemente, dado quién es Dios. La creación y el pecado no son tanto actos personales como eventos inevitables”. Bruce D. Marshall, “La negligencia de Cristo y la imposibilidad de Dios”, en Keating y White, *Divine Imposibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento*, 290–91, cursiva suya.

[74](#) Jürgen Moltmann, *El Trinidad y el Kingdom*, trad. Margaret Kohl (San Francisco: Harper & Row, 1981; reedición, Minneapolis: Fortress, 1993), 161. Moltmann, *The Crucificado Dios*, trad. de R. A. Wilson y John Bowden (Nueva York: Harper & Row, 1974; reedición, Minneapolis: Fortress, 1993), 205.

[75](#) John Thompson, *Moderno Trinitario Perspectivas* (Nueva York: Oxford University Press, 1994), 34.

[76](#) Testigos son los respectivos comentarios de Maldwyn Hughes y Duncan Reid que evidencian este error. En primer lugar, aunque precede a Rahner, el punto de Hughes, sin embargo, toca una fibra similar a la de Rahner: “El principio del autosacrificio sufriente es eterno en la Deidad. *Cruz es el Revelación en uno excelente acto en tiempo y en el campo de historia de qué Dios es de todo eternidad*.” H. Maldwyn Hughes, *¿Qué Es el ¿ Expiación ? Una Estudiar en el Pasión de Dios en* En segundo lugar, Reid dice: “Si Dios es indiviso... entonces el dolor que afecta a Dios en su relación con la creación, y más claramente en la vida encarnada de Dios, también debe afectar a Dios más allá de esta relación con la creación. No puede haber ninguna cámara interior en la vida divina que esté de alguna manera aislada del sufrimiento encarnado temporal de Dios el Hijo. La totalidad de Dios en toda la inmensidad eterna de Dios se ve afectada por la experiencia de tres horas de tortura y tres días en la tumba... La encarnación, incluido el dolor sufrido durante la vida encarnada, es el episodio revelador en la vida del Dios trino”. Duncan Reid, “¿Sin partes ni pasiones? El sufrimiento de Dios en el pensamiento anglicano”, *Pacifica* 4 (1991): 268.

[77](#) Moltmann, *El Trinidad y el Reino*, 114–18.

[78](#) David Cook, “Iglesia débil, Dios débil: la acusación de antropomorfismo”, en Cameron, *The Fuerza y Debilidad de Dios*, 88–89.

[79](#) Moltmann, *El Trinidad y el Kingdom*, 109-10. De hecho, la dependencia panenteísta de Moltmann de la regla de Rahner lo lleva a concluir no sólo que la creación es necesaria, sino también que el sufrimiento de las criaturas es una parte intrínseca de la estructura original de la creación y no un resultado del pecado humano. Afirma: “No podemos decir: ‘si no hubiera pecado, no habría sufrimiento’. La experiencia del sufrimiento va mucho más allá de la experiencia de la culpa y la experiencia de la gracia. Tiene sus raíces en las limitaciones de la realidad creada misma. Si la creación en el principio está abierta a la historia del bien y del mal, entonces esa creación inicial también es capaz de sufrir, y capaz de producir sufrimiento”. Ibid., 50-51, cursiva suya.

[80](#) Bruce A. Ware, “¿Cómo debemos pensar acerca de la Trinidad?”, en Huffman y Johnson, *God Bajo Fuego*, 258–59.

[81](#) Para dos tratamientos que están más orientados en esa dirección y por los que tengo mucho aprecio, véase John S. Feinberg, *The Muchos Caras de Mal : Teológico Sistemas y el Problema de Evil*, ed. revisada

y ampliada (Wheaton, IL: Crossway, 2004); y D. A. Carson, *How Largo, Oh Señor ? Reflexiones en Sufrimiento y Mal*, 2da ed. (Grand Rapids: Baker, 2006).

[82](#) Recordemos el estudio de la lógica pasibilista en el capítulo 5, en el que la suposición parecía ser que existe una especie de beneficio psicológico para los que sufren que creen que Dios se ha unido a ellos eternamente como compañero en el sufrimiento. En respuesta, la crítica de David Bentley Hart a la teodicea pasibilista es incisiva: “Es una ironía casi agonizante que, en nuestros intentos de revisar la doctrina trinitaria de tal manera que haga a Dios comprensible a la 'luz' de Auschwitz, invariablemente terminemos describiendo a un Dios que, como resulta ser, es en realidad simplemente el fundamento metafísico de Auschwitz”. David Bentley Hart, *The Belleza de el Infinito : El Estética de cristiano Verdad* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 160.

[83](#) En este sentido, coincido con la valoración de Michael Horton de que cuando el marco de la narrativa histórico-redentora “es el contexto de la teodicea, las tornas se invierten. En lugar de que Dios sea juzgado, es la criatura la que es procesada e interrogada”. Michael S. Horton, *Covenant y Escatología : La Divino Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 93. No pretendo aquí devaluar la tarea apologética de abordar el problema filosófico del mal. Tampoco estoy sugiriendo que la Biblia no nos proporcione los recursos para realizar esa tarea. Sin embargo, mi punto es que antes de avanzar en esa tarea, primero debemos reconocer que, en los términos bíblicos obvios, el problema del mal es en última instancia un problema de la criatura. Somos nosotros los culpables del pecado y la rebelión. Y es precisamente por esta razón que no podemos hacer nada para salvarnos a nosotros mismos. Nuestra única esperanza, entonces, es que Aquel sobre quien el sufrimiento y el mal no tienen ningún derecho intrínseco pueda condescender en la pasión de la encarnación a quitarnos nuestro pecado y sufrimiento.

[84](#) Nótese, por ejemplo, la interpretación errónea del propósito de la cruz por parte de Moltmann, discutida en la sección anterior.

[85](#) Aquí es interesante notar el intento de Paul Fiddes de unir un sentido de victoria divina junto con el punto de vista del sufrimiento compartido con Dios. Después de enfatizar que Dios es nuestro co-sufriente en la página 31 de su obra *Sufrimiento de Dios*, Fiddes añade el “corolario” de que “también debemos poder hablar de un Dios que al mismo tiempo es victorioso en sus sufrimientos”. Sin embargo, inmediatamente después de esto, procede a anunciar su segundo corolario necesario, que es que “debemos hablar de un Dios que sufre universalmente, ya que un Dios que sufriera solo en el contexto histórico de Jesús de Nazaret parecería tener un rango restringido de empatía, al menos en vista del sufriente contemporáneo”. Paul S. Fiddes, *The Creativo Sufrimiento de Dios* (Oxford: Clarendon, 1988), 32. Pero esto parece básicamente contrarrestar el primer corolario y arrojar todo el peso exclusivamente sobre el aspecto del consuelo psicológico que se deriva de la eterna solidaridad de Dios con los demás. Porque si Dios es verdaderamente victorioso sobre el pecado, el sufrimiento y el mal, ¿por qué seguiría sufriendo eternamente?

[86](#) Cómo el sufrimiento encarnacional de Jesús se cruza con nuestra doctrina de la impassibilidad divina será el tema de nuestra reflexión en el próximo capítulo.

[87](#) Gerald Bray, *El Doctrina de Dios* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993), 249–50.

[88](#) De hecho, parece que muchos se interesan por este tema debido a su propia experiencia de sufrimiento. Dos publicaciones pasibilistas que reflejan con fuerza esta preocupación personal provienen de las plumas de Nicholas Wolterstorff y Dennis Ngien. Wolterstorff escribió sus reflexiones profundamente conmovedoras después de un trágico accidente de escalada que provocó la muerte de su hijo. Nicholas Wolterstorff, *Lament para a Hijo* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987). Ngien relata la siguiente historia notable: “Cuando tenía ocho años, perdí a mi padre por cáncer. Una semana después de su entierro, me enfermé gravemente. El dolor en mi cuerpo terminó paralizándome. Todavía recuerdo cómo mi madre, que acababa de enviudar, me cuidaba... Me enfermé tanto que me hospitalizaron. Como vivíamos en un pueblo remoto a unos 16 kilómetros del hospital, mi madre me llevó hasta allí en su espalda, caminando con fuerza, cuesta arriba y cuesta abajo. Con lágrimas corriendo por sus mejillas, dijo: “Hijo, papá no está aquí.



Llegaremos pronto al hospital”. Dennis Ngien, “El Dios que sufre”, *Christianity Hoy* 41, no. 2 (1997): 40.

[Sugeriré](#) . en un comentario final a continuación, que deberíamos entender la presencia de Dios con nosotros en el sufrimiento como algo diferente a la absorción de nuestro sufrimiento en el tejido eterno de la Trinidad.

[90](#) Sal. 23:4: “Aunque ande en valle de sombra de muerte, no temeré mal alguno, porque tú estarás conmigo; tu vara y tu cayado me infundirán aliento”; Sal. 46:1: “Dios es nuestro amparo y fortaleza, nuestro pronto auxilio en los momentos difíciles”.

[91](#) Pensemos en la frecuencia con la que los salmistas en aflicción se refieren a Dios como roca, refugio, fortaleza, baluarte, salvación, etc. (p. ej., Sal. 18:2, 31, 46; 19:14; 28:1; 31:2-3; 59:17; 62:8; 94:22; 118:14, 21; 144:1-2). Observemos entonces que el clamor de abandono relacionado con la “distancia” de Dios en Sal. 22:1 implica el uso de una metáfora espacial para señalar un juicio o la falta de liberación que se está experimentando en ese momento. En otras palabras, el punto del salmista no es negar la omnipresencia de Dios, sino dar expresión a su sentimiento de que Dios no está intercediendo aunque podría hacerlo.

[92](#) Theodore Simpson comenta: “Es precisamente cuando el hombre está “en problemas” que experimenta la *ausencia de Dios* . La afirmación del salmista de que Dios es “un pronto *auxilio* en los problemas” difícilmente se corresponde con nuestra propia experiencia”. Theodore Simpson, “Un pronto auxilio en los problemas” *Journal de Teología para Del sur África* 21 (1977): 43. Sin embargo, Simpson está argumentando a favor del pasibilismo y, por lo tanto, de la conclusión de que Dios está más presente, como co-sufriente, donde nosotros —como lo expresa en esta cita— tenemos menos probabilidades de experimentar su presencia. Sin embargo, otros pueden cuestionar la presencia de Dios con nosotros en las dificultades porque a veces nos sentimos solos en nuestro sufrimiento. Mi respuesta es que la visión correcta no es ninguna de esas dos alternativas. Me parece que cuando comparamos un salmo como el Salmo 88 con otro como el Salmo 46, podemos concluir lo siguiente: en el Salmo 88, el salmista parece estar diciéndole a Dios cómo se *siente* acerca de la situación en cuestión (es decir, se siente abandonado). En el Salmo 46, el salmista parece estar diciéndonos lo que realmente sucede, independientemente de cómo podamos sentirnos a veces. Claramente, ambos componentes son importantes. El primero nos permite ser honestos con nosotros mismos y no fingir un estoicismo inofensivo cuando nos vemos acosados por las dificultades. Pero el segundo nos recuerda lo que realmente sucede, incluso si, como en el caso de Job, no podemos ver la verdad del asunto en el momento. Entendido así, frente a una sensación de abandono metafísico, creemos con razón que Dios está con nosotros en todo momento, incluidas nuestras experiencias de sufrimiento. Y, sin embargo, afirmar que Dios está con nosotros cuando sufrimos no es lo mismo que atribuirle a Dios la victimización de nuestro sufrimiento.

[93](#) Como señala Paul Gavrilyuk, “el sufrimiento divino perpetuo no tiene otro propósito que la perpetuación de la miseria. Postular el sufrimiento no redimido en Dios, como tienden a hacer algunos teólogos contemporáneos, es eternizar el mal. Lejos de ofrecer una teodicea convincente, la proyección del sufrimiento de la humanidad sobre la vida interior de Dios sólo agrava el problema del mal. En esta imagen, que tiene una influencia casi hipnótica sobre los pasibilistas contemporáneos, la naturaleza destructiva del sufrimiento es trivializada y falsamente romantizada como algo intrínsecamente valioso y redentor... Los mártires cristianos ciertamente no sufrieron un dolor atroz en esta vida para poder seguir soportando el mismo dolor con Dios por toda la eternidad. Esto sería una pesadilla. La mortalidad y las desgracias que la acompañan son por definición características de esta vida, no de la vida eterna. La teología del sufrimiento divino eterno es una glorificación equivocada y sentimental del mal, a pesar de las mejores intenciones de quienes la proclaman. El salvador que sufre eternamente necesita de otro Salvador impasible, que es el único capaz de rescatar al salvador impotente de su miserable destino. Uno puede imaginar que un salvador tan impotente estaría tan absorto en el drama de su propio sufrimiento que sería incapaz incluso de sentir una conmiseración sentimental por sus criaturas”. Paul L. Gavrilyuk, “El sufrimiento impasible de Dios en la carne: la promesa de la cristología paradójica”, en Keating y White, *Divine Impasibilidad y el Misterio de*



*Humano Sufrimiento* , 145–46.

[94](#) Su inmanencia, una vez más, se ve en su creación teomórficamente (es decir, a imagen de Dios) y su condescendencia al revelarse y relacionarse con nosotros.

[95](#) Como se destacó en el estudio patrístico, la atribución de un término apofático como *impasible* a Dios es una parte necesaria de la hermenéutica analógica que se emplea aquí. Delimita los límites de cómo debe entenderse la predicación emocional a Dios. A menos que se piense que la terminología emocional se aplica unívocamente a Dios y a los hombres, es necesario que exista una categoría como la impassibilidad que sirva como complemento equilibrado de la pasión divina.

[96](#) Recordemos que en los campos especializados de la filosofía y la psicología de la emoción, así como en algunas de las discusiones históricas que hemos visto, a veces se mantiene una distinción técnica entre la pasividad de las “pasiones” y la actividad voluntaria de los “afectos”. Para utilizar un ejemplo de esta distinción que no hemos señalado anteriormente, Jonathan Edwards invocó esta distinción en su enfoque de la emoción humana en su libro *Religious Afecciones* : “ Con frecuencia se habla de las *afecciones* y las *pasiones* como si fueran lo mismo; y, sin embargo, en el uso más común del lenguaje, hay en cierto sentido una diferencia. *Afecto* es una palabra que, en su significado ordinario, parece ser algo más amplio que *pasión* , y se usa para todos los actos vigorosos y vivos de la voluntad o inclinación; pero *pasión* se usa para aquellos que son más repentinos y cuyos efectos sobre los espíritus animales son más violentos, ya que la mente está más dominada y menos en su propio control”. Edwards, *A Tratado Sobre Religioso Afectos* , en *El Obras de Jonathan Edwards* , 1:237, cursiva suya. Recordemos la observación similar de Anastasia Scrutton respecto de las opiniones de Agustín y Tomás de Aquino. Anastasia Scrutton, “La emoción en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino: ¿Un camino a seguir para el debate sobre la im/pasibilidad?”, *International Diario de Sistemático Teología* 7 (2005): 169–77. Nuevamente, para que quede claro, estoy invocando esta distinción conceptual mientras sigo usando toda la gama de terminología superpuesta tal como se entendería más popularmente. Es decir, entiendo que Dios es relacionalmente receptivo, afectivo y apasionado (es decir, que muestra *afecto* técnicamente hablando), pero nunca pasivo en un sentido último (es decir, que muestra *pasión* técnicamente hablando).

[97](#) Para que no se piense que “alcanzaremos” a Dios en santidad durante el estado glorificado, debemos recordar que incluso entonces nuestra santidad ética siempre y para siempre será derivada de la de Dios. Nunca “superaremos” la distinción entre Creador y criatura. Observemos entonces cómo en la visión de Isaías en la sala del trono (Isaías 6:1–8) incluso los serafines sin pecado no pueden soportar mirar la santidad de Dios con una mirada intacta (v. 2) mientras proclaman esa misma santidad. De manera similar, véase Apocalipsis 15:4.

[98](#) Como observé en el capítulo 7, la incorporeidad divina nos lleva a la conclusión de que *los antropomorfismos son analógico y no literal* (aunque sin embargo portador de verdad), mientras que *los antropopatismos son analógico y literal* .

[99](#) Bruce A. Ware, “Una exposición y crítica de las doctrinas del proceso de mutabilidad e inmutabilidad divinas”, *Westminster Teológico Revista* 47 (1985): 194.

[100](#) También notamos esta complejidad en la perfecta respuesta emocional de Dios en el tiempo a todas sus criaturas respecto de todos sus diversos estados.

[101](#) Una vez más, esto quedó mejor demostrado en la cruz, donde pudimos ver que Dios odiaba el pecado y amaba el beneficio de lo que Él ordenó, tanto para nosotros en la salvación como para el Hijo en la exaltación.

[102](#) En esto, Paul Helm tiene toda la razón. Helm, “Warfield on Divine Passion”, 102–3.

[103](#) Esto, por ejemplo, es lo que C. H. Dodd intentó hacer con la doctrina de la propiciación. C. H. Dodd, *The Biblia y el Los griegos* (Londres: Hodder & Stoughton, 1935), 93. Más directamente relevante para nuestra discusión es la observación de que Paul Fiddes despersonaliza de manera similar la ira de Dios.

Fiddes, *The Creativo Sufrimiento de Dios* , 24.

[104](#) León Morris, *El Apostólico Predicación de el Cross* , 3.<sup>a</sup> ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 149. Un poco más adelante, Morris continúa con esta hermosa observación sobre nuestra salvación: “A menos que le demos un contenido real a la ira de Dios, a menos que sostengamos que los hombres realmente merecen que Dios les imponga las dolorosas consecuencias de sus malas acciones, vaciamos el perdón de Dios de su significado... Podemos pensar en el perdón como algo real solo cuando sostenemos que el pecado nos ha traicionado y nos ha llevado a una situación en la que merecemos que Dios nos inflija las consecuencias más graves. Cuando la lógica de la situación exige que Él actúe contra el pecador, y sin embargo actúa por él, entonces y solo entonces podemos hablar de gracia”. Ibid., 212–13.

[15](#) Según Thomas Weinandy, “Dios no es víctima de pasiones negativas y pecaminosas como lo son los seres humanos, como el miedo, la ansiedad y el terror, o la codicia, la lujuria y la ira injusta... Por lo tanto, decir que Dios es impasible es nuevamente asegurar y acentuar su bondad perfecta y su amor inalterable”. Weinandy, *¿Dios es impasible ? Dios ¿Sufrir?*, 111.

[106](#) De nuevo, si dudamos de la verdad de esto, todo lo que se requiere es un momento de reflexión sobre la cruz y el infierno.

[107](#) Como vimos en el capítulo 5, Jung Young Lee es un defensor representativo de esta afirmación pasibilista extrema. Jung Young Lee, *Dios Sufre para EE.UU Sistemático Consulta en a Concepto de Divino Pasibilidad* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1974), 59.

[108](#) Hughes, *¿Qué? Es el Expiación ?* , 92, cursiva suya.

[109](#) Kazoh Kitamori, *Teología de el Dolor de Dios* , 5.<sup>a</sup> ed. (Richmond, VA: John Knox, 1965), 21.

[110](#) Para que nadie piense que esto suena vano y egocéntrico de parte de Dios, considere con John Piper, la profunda carga evangélica de esta afirmación: “Porque Dios es único como un Ser glorioso y totalmente autosuficiente, debe ser para sí mismo si ha de ser para nosotros. Las reglas de humildad que pertenecen a una criatura no pueden aplicarse de la misma manera a su Creador. Si Dios se alejara de sí mismo como la Fuente de alegría infinita, dejaría de ser Dios. Negaría el valor infinito de su propia gloria. Implicaría que hay algo más valioso fuera de sí mismo. Cometería idolatría. Esto no sería ganancia para nosotros. Porque, ¿a dónde podemos ir cuando nuestro Dios se ha vuelto injusto? ¿Dónde encontraremos una Roca de integridad en el universo cuando el corazón de Dios ha dejado de valorar supremamente lo supremamente valioso? ¿A dónde nos volveremos con nuestra adoración cuando Dios mismo ha abandonado las demandas de valor y belleza infinitos? No, no convertimos la autoexaltación de Dios en amor al exigir que Dios deje de ser Dios. En cambio, debemos llegar a ver que Dios es amor precisamente porque busca incansablemente las alabanzas de su nombre en los corazones de su pueblo... Dios es el único Ser en todo el universo para quien buscar su propia alabanza es el acto de amor definitivo. Para él, la autoexaltación es la virtud más alta. Cuando hace todas las cosas "para alabanza de su gloria", preserva para nosotros y nos ofrece lo único en todo el mundo que puede satisfacer nuestros anhelos. ¡Dios está para nosotros! Y el fundamento de este amor es que Dios ha estado, está ahora y siempre estará para sí mismo”. John Piper, *Desiring Dios : Meditaciones de a cristiano Hedonista* (Sisters, OR: Multnomah, 1996), 47–49.

[111](#) Paul L. Gavrilyuk, *El Sufrimiento de el Impasible Dios : El Dialéctica de Patrístico Pensamiento* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 159.

[112](#) Thomas G. Weinandy, “¿Sufre Dios?”, *Primera Cosas* 117 (2001): 35.

## Impasibilidad y encarnación

### *Una reflexión cristológica final*

#### Impasibilidad y cristología

El objetivo principal de este libro ha sido exponer, principalmente en relación con la teología propiamente dicha, un modelo de la pasión divina que sea coherente con el énfasis de la concepción clásica de la impassibilidad divina, según la cual las emociones de Dios nunca le son arrancadas involuntariamente. Por supuesto, una de las principales consecuencias de nuestra concepción es que el sufrimiento no pertenece a Dios en el sentido en que los pasibilistas modernos nos quieren hacer creer. Habiendo desarrollado dicho modelo en los tres capítulos anteriores, ahora debemos, aunque sea brevemente, abordar la cuestión de cómo la propuesta en la teología propiamente dicha encaja en relación con la encarnación y la crucifixión de Jesús.

Aunque las Escrituras no analizan directamente la manera en que Jesús vivió sus experiencias en relación con su naturaleza, sí plantean la cuestión de cómo debemos entender algunas de esas experiencias (por ejemplo, el hambre, la sed, la muerte) en vista de la clara presentación bíblica de Jesús como divino y humano. <sup>1</sup> Vemos este tipo de tensión en un nivel en la yuxtaposición que hace el Nuevo Testamento de la deidad de Jesús, por un lado, junto con una representación vívida de la vida emocional plenamente humana de Jesús, por el otro. Parece un tipo de tensión elevada cuando observamos la angustia que Jesús sufre en el jardín de Getsemaní (Marcos 14:32-42; cf. Mateo 26:36-46; Lucas 22:40-46) y en su famoso grito de abandono (Marcos 15:33-34; cf. Mateo 27:45-46). Finalmente, y quizás de manera más directa, la pregunta se plantea ante el repetido testimonio del Nuevo Testamento de la muerte expiatoria de Jesús en la cruz como la única esperanza para los pecadores (Marcos 15:37-39; cf. Mateo 27:50-54 y Lucas 23:46-47; Juan 19:30-34; Hechos 2:22-24; 3:14-21; 10:38-43; Romanos 3:21-26; 5:6-11; 1 Corintios 15:3-5; Filipenses 2:5-11; Hebreos 9:26-28; 1 Pedro 3:18).

A la luz de este tipo de datos, nos proponemos exponer la experiencia encarnada de emoción, sufrimiento y muerte de Jesús. Aunque este asunto podría fácilmente ser el tema de un libro propio, sugiero, no obstante, que una comprensión de la encarnación que mejor concuerde con lo que hemos descubierto en nuestro estudio de la impassibilidad como atributo de Dios puede desarrollarse siguiendo las líneas esbozadas en este capítulo. En resumen, la encarnación nos proporciona el ejemplo supremo de la doble afirmación bíblica de la autosuficiencia divina y la condescendencia misericordiosa (p. ej., Fil. 2:5-8). En consecuencia, mi tesis en este capítulo es simplemente que la segunda persona de la Trinidad tuvo que encarnarse para superar la impassibilidad divina *natural* (es decir, la impassibilidad de la *naturaleza divina*) y, de ese modo, lograr el objetivo redentor necesario de experimentar *humanamente* el

sufrimiento y la muerte en nombre de los pecadores. Como veremos, este relato de la encarnación y la expiación es importante porque nos recuerda que el propósito de la misión encarnacional del Hijo era salvar a los pecadores y no manifestar el sufrimiento eterno de Dios, como han argumentado muchos pasibilistas.

## Las emociones de Jesús

Aunque los Evangelios están repletos de descripciones de las emociones de Jesús, mi atención a este tema (emoción encarnada en sentido estricto) será más breve que al siguiente (sufrimiento y muerte encarnados), porque el tema del sufrimiento y la muerte de Jesús es el aspecto más destacado de la discusión de la intersección de la impassibilidad y la encarnación. De hecho, el argumento pasibilista de la encarnación generalmente se basa en la experiencia de sufrimiento y muerte de Jesús, creyendo que si la experiencia del sufrimiento y la muerte *divinos* se puede extrapolar de la unión encarnacional, entonces necesariamente se sigue también la conclusión más amplia de la pasibilidad emocional divina. Mi argumento es completamente opuesto a la lógica pasibilista. Aunque creo que un examen más detallado de la experiencia de la emoción humana de Jesús sería muy instructivo para nuestra propia santificación, para nuestros propósitos más limitados aquí sostengo que si se puede demostrar que la experiencia de Jesús del sufrimiento y la muerte *humanos* no invalida la impassibilidad de su naturaleza *divina*, entonces tampoco lo hace su experiencia de la emoción *humana*. En mi opinión, hay sólidos argumentos bíblicos y teológicos a este respecto.

Antes de pasar a ese argumento más amplio, sin embargo, podemos señalar algunos ejemplos de la descripción que hace el Nuevo Testamento de la experiencia de las emociones humanas de Jesús, incluyendo la alegría (Lucas 10:21; Juan 15:11), la ira (Marcos 3:5; 10:13-14), el dolor (Lucas 19:41; Hebreos 5:7-8), la compasión (Marcos 1:41; 6:34) y el amor (Marcos 10:21). Claramente, uno de los ejemplos más notables de la experiencia emocional de Jesús en los Evangelios se encuentra en el relato de la resurrección de Lázaro en Juan 11. Como vimos en el capítulo anterior, el conocimiento previo de Jesús de la muerte de Lázaro y su intención de resucitarlo (Juan 11:4, 14-15, 23) eran profundamente compatibles con el sentido más profundo de compasión y amor por sus amigos (Juan 11:35-36). [2](#)

Sin duda, datos bíblicos como estos nos llevan a preguntarnos cómo la experiencia encarnada de la emoción humana de Jesús se entrecruzó con su naturaleza divina. Por mi parte, sostengo que Jesús experimentó la emoción humana durante la encarnación, no porque la naturaleza divina sea incapaz de emoción, sino como una expresión del propósito explícito de la encarnación de que Jesús lleve a cabo la totalidad de su misión —incluida su obediencia, emoción, sufrimiento y muerte— *como a El hombre* en dependencia de Dios (Mt. 4:1-11; Ro. 5:12-19; He. 2:17-18; 4:15; 5:8-9; 1 P. 2:21-25). [3](#) En este sentido, las emociones encarnadas de Jesús dignifican genuinamente la emoción humana piadosa. Y en esto, además, tenemos nuestro modelo a seguir, Jesús nuestro hermano mayor, quien como la imagen perfecta de Dios (Col. 1:15) nos

mostró perfectamente cómo debería ser la pasión humana piadosa. [4](#)

## **El sufrimiento y la muerte de Jesús: los datos bíblicos**

Ahora llegamos a lo que es esencialmente la pregunta central de este capítulo: ¿cómo se relaciona la descripción que el Nuevo Testamento hace de la experiencia del sufrimiento y la muerte de Jesús con su naturaleza divina? No bastará como respuesta señalar simplemente *que* el Jesús bíblico experimentó el sufrimiento y la muerte. Aunque ciertamente lo hizo, *cómo* experimentó el Jesús de dos naturalezas el sufrimiento y la muerte es una pregunta ligeramente diferente y en conjunto más difícil de responder. Y dado que esta última pregunta es una que la Escritura no aborda directamente, ahora debemos intentar combinar la interpretación cuidadosa de los pasajes clave con la extracción de conclusiones teológicas justificadas y precisas. Al comienzo de esta investigación textual, debo reiterar que, si bien examinaremos varios de los pasajes más críticos a este respecto, no es mi intención tratar todos los textos que tienen relación con esta cuestión. [5](#) Sin embargo, creo que los pasajes que examinamos aquí proporcionan una amplia base para el resto de nuestras reflexiones.

## **La narrativa de la pasión**

Es conveniente comenzar con el registro histórico de la muerte y el sufrimiento de Jesús en la narración del Evangelio, prestando especial atención a su esfuerzo en Getsemaní y al grito de abandono desde la cruz. [6](#) En el Evangelio de Marcos, entonces, las porciones relevantes de la narración de la pasión se distribuyen de la siguiente manera: Getsemaní (Mr 14:32-42; cf. Mt 26:36-46; Lc 22:40-46), abandono (Mr 15:33-34; cf. Mt 27:45-46), y expiración (Mr 15:37-39; cf. Mt 27:50-54 y Lc 23:46-47; cf. Jn 19:30-34). Aunque sean narraciones poderosas, la pregunta que preocupa a este estudio es: ¿qué se puede concluir exactamente de estos pasajes con respecto a la relación del sufrimiento y la muerte de Jesús con su naturaleza divina?

## **Getsemaní**

El poderoso relato de Marcos sobre la angustia de Jesús en Getsemaní lo encontramos en Marcos 14:32-42, siendo especialmente vívidos los versículos 33-36.

Y tomó consigo a Pedro, a Jacobo y a Juan, y comenzó a entristecerse y a angustiarse en gran manera [ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι Sí ὀδημονεῖν ]. Y él les dijo: Mi alma está muy triste, hasta la muerte . ἐστὶν ἡ ψυχὴ μὴ ἕως θανάτου ]. Quedaos aquí y velad.» Y adelantándose un poco, se postró en tierra y oró que, si fuese posible, pasase de él aquella hora. Y decía: «Abba, Padre, todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.» (Marcos 14:33-36) [7](#)

Es interesante observar que la gran ansiedad de Jesús no surgió principalmente de la perspectiva del tremendo sufrimiento físico que le esperaba, sino de la

anticipación del alejamiento filial y del juicio del Padre. Esto se ve en parte en el hecho de que la oración de Jesús pidiendo liberación de la “copa” en el versículo 36 representa una clara alusión a la manera en que el Antiguo Testamento hablaba de la ira derramada de Dios (Sal. 60:3; Is. 51:17, 22; cf. Mc. 10:38). [8](#)

Jesús, entonces, que nunca había conocido la ira de Dios, en el sentido de ser objeto de ella —y que, de hecho, solo había conocido eternamente la comunión filial perfecta con el Padre— evidentemente estaba abrumado ante la perspectiva de ser hecho “pecado por nosotros” (2 Cor. 5:21). [9](#) En este sentido, el relato de Donald Macleod sobre la angustia de Jesús en el jardín es muy adecuado.

Cuando Moisés vio la gloria de Dios en el monte Sinaí, la visión fue tan aterradora que tembló de miedo (Hebreos 12:21). Pero ese era Dios en pacto: Dios en gracia. Lo que Cristo vio en Getsemaní fue a Dios con la espada en alto (Zac. 13:7; Mateo 26:31). La visión era insoportable. En unas pocas horas, él, el Último Adán, estaría ante ese Dios respondiendo por el pecado del mundo: de hecho, identificado con el pecado del mundo (2 Corintios 5:21)... En consecuencia, para citar a Lutero... “Nadie temió jamás a la muerte tanto como este hombre”. [10](#)

Para hacer una última observación sobre este pasaje que nos será útil en nuestras reflexiones sintéticas, podemos tomar nota de que la oración de Jesús en Getsemaní —“Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú” (Mc 14,36; cf. Jn 6,38) — parecería exigir un reconocimiento de que están en juego dos voluntades. Las observaciones de Macleod son nuevamente instructivas.

Este lenguaje presupone no sólo una distinción metafísica entre la voluntad de Jesús y la voluntad del Padre, sino también la posibilidad lógica de que las preferencias naturales de Jesús (basadas en el interés personal) no siempre coincidan con los deseos del Padre... Esto llega a su clímax en Getsemaní, donde el dilema se vuelve casi insoportablemente agudo. En un nivel muy básico, Jesús no quiere esa “copa”. Toda su naturaleza se encoge ante ella, y mientras habla con su Padre se da cuenta claramente de que hay dos voluntades (y dos caminos): está “mi voluntad” y está “tu voluntad”. [11](#)

O, como lo expresa Ivor Davidson, “Ese lenguaje parece implicar claramente que la voluntad de Dios a quien Jesús ora es distinta de su propia voluntad como sujeto que ora; de hecho, no sólo distinta de ella, sino potencialmente incluso en cierta tensión con ella”. [12](#) En este punto, la cuestión de cómo se relacionan las naturalezas divina y humana de Jesús, en vista de su experiencia personal unificada, se enfoca claramente.

### *Grito de abandono*

Si la oración de Jesús en el huerto de Getsemaní revela su angustia en términos impactantes, su grito de abandono desde la cruz (Mc 15,34; cf. Sal 22,1) es aún más poderoso: [13](#) “Y a la hora novena, Jesús clamó a gran voz: 'Eloi, Eloi, ¿lama sabachthani?', que significa: 'Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?'" (Mc 15,34). Mientras que la oración en Getsemaní revela el temor de Jesús ante la perspectiva de enfrentar la ira del Padre por pecados que no cometió, el grito de abandono retrata la experiencia de Jesús de ese abandono



*filial*<sup>14</sup> por [parte](#) del Padre. <sup>15</sup> Para citar a Macleod una vez más:

El Gólgota fue más terrible de lo que Jesús había imaginado en Getsemaní. Se sintió abandonado, y fue abandonado... Además de la oración sin respuesta, estaba la pérdida de la conciencia filial... En el momento del abandono, no hay sentido de su propia filiación... En su propia imagen, ya no es Hijo, sino Pecado... Nadie estuvo menos preparado para una experiencia así que Jesús. Como Palabra eterna, siempre había estado con Dios (Jn. 1:1). Como Hijo encarnado, el Padre siempre había estado con él (Jn. 16:32)... Pero ahora... Dios estaba presente sólo como disgustado, expresando ese disgusto con una fuerza abrumadora en todas las circunstancias del Calvario... La paradoja no debe escaparnos. Él no tenía pecado. Era el Hijo de Dios. Pero allí, en el Gólgota... Él era pecado (2 Cor. 5:21). [16](#)

Dicho todo esto, sin embargo, todavía no estamos en condiciones de responder por completo a nuestra pregunta central, ya que, como observa R. T. France, el objetivo de este pasaje no es proporcionar una reconstrucción teológica de la muerte y el sufrimiento de Jesús en relación con las dos naturalezas, sino simplemente mostrar con una claridad implacable que el sufrimiento de la persona de Jesús era “totalmente real”. [17](#) En otras palabras, la observación textual *de que* Jesús sufrió y murió no responde directamente a la pregunta de *cómo* esta persona de dos naturalezas experimentó este sufrimiento y muerte. La respuesta a esa pregunta debe esperar una reflexión más profunda. Por el momento, solo podemos concluir *que* Jesús experimentó el sufrimiento y la muerte.

### ***Hechos 20:28***

Lucas registra que Pablo dio el siguiente encargo a los ancianos de Éfeso como parte de su discurso de despedida más amplio (Hechos 20:17-35): “Tengan mucho cuidado de ustedes mismos y de todo el rebaño en el cual el Espíritu Santo los ha puesto como supervisores, para cuidar de la iglesia de Dios [ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ], que obtuvo con su propia sangre [ ἣν περιεποιήσατο Dios el ὅσας αἰματά τοῦ ἰδίου ]” (v. 28). Al considerar la intención de la declaración de Pablo, surgen varias cuestiones. En primer lugar, está la cuestión de si el texto se lee θεοῦ , como se traduce en la mayoría de las traducciones modernas al inglés, o κυρίου . Es decir, ¿el texto habla de la iglesia de Dios o de la iglesia del Señor (es decir, Jesús)? En resumen, el balance de factores favorece la lectura de θεοῦ como original. [18](#) Junto con esa primera pregunta, también está la cuestión de cómo entender la referencia a su sangre si θεοῦ en la cláusula anterior es una referencia al Padre y no al Hijo. [19](#) Algunos pueden preguntarse, por ejemplo, si Pablo está condonando el patripasianismo.

Aquí se requiere un pensamiento hermenéutico y teológico preciso, ya que Dios, como ser inmaterial (Juan 4:24), no tiene sangre. Claramente, Pablo tiene en mente la sangre expiatoria de Jesús, [20](#) pero hay una pregunta sobre cómo se hace la conexión. [21](#) Murray Harris ofrece la explicación —y me inclino a estar de acuerdo— de que ὁ ἰδιος debe considerarse como un “título cristológico” con el significado resultante del versículo 28b de “pastorear la iglesia de Dios (el

Padre) que él adquirió con la sangre de su propio Hijo/uno” (cf. Romanos 8:32). <sup>22</sup> Este punto concuerda bien con nuestra tesis, porque en este caso indica que una encarnación era necesaria para superar la incapacidad divina *natural* (es decir, la incapacidad de la naturaleza divina ) de derramar la sangre que era necesaria para la redención de los pecadores (cf. Ef. 1:7; He. 9:11-14; 1 Ped. 1:17-19; 1 Jn. 1:7; Ap. 5:9). <sup>23</sup> Así, al asumir una naturaleza humana, el Jesús encarnado, que es plenamente Dios y plenamente hombre, tiene un cuerpo físico con sangre corriendo por sus venas capaz de ser derramada para nuestra redención.

### **1 Pedro 3:18–4:2**

En el contexto de la epístola de Pedro, él exhorta a sus oyentes perseguidos (1:6-7; 2:18-20; 3:1, 13-17; 4:1-4, 12-19; 5:10) a permanecer fieles en medio de esta era malvada porque compartirán el destino de Cristo, quien también sufrió pero ahora es exaltado (3:19-22). <sup>24</sup> En nuestro pasaje central, leemos:

Porque también Cristo padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, siendo a la verdad muerto en la carne [ θανατωθεὶς μι σαρκὶ ] pero vivificado en el espíritu... . Por tanto, pues Cristo padeció en la carne [ παθόντος <sup>25</sup> Por tanto, armaos del mismo pensamiento; pues quien ha padecido en la carne, terminó con el pecado, para vivir el tiempo que le queda en la carne, no ya para las pasiones humanas, sino para la voluntad de Dios. (1 Ped. 3:18; 4:1-2 )

En lo que respecta a este pasaje, cabe señalar algunas características. En primer lugar, el texto señala similitudes y diferencias entre los sufrimientos de Cristo y los sufrimientos de los pecadores. Es decir, una parte del pasaje se centra en la singularidad de Cristo como el Vencedor redentor sobre el pecado, un papel que los creyentes no pueden desempeñar (3:18-22), mientras que otras partes enfatizan la dimensión ejemplar del sufrimiento de Cristo que los creyentes deben emular (4:1-6). De particular importancia para nuestros propósitos es la buena noticia de que en Cristo, Dios realmente triunfó sobre el pecado y el mal. <sup>26</sup>

En segundo lugar, el pasaje plantea la cuestión del sufrimiento y la muerte de Jesús “en la carne” ( σαρκὶ —3:18; 4:1). Thomas Schreiner detalla el debate sobre cómo interpretar este dativo y concluye que es una referencia al cuerpo de Cristo. <sup>27</sup> Si su interpretación es correcta, como creo que lo es, entonces nos ayuda ver que el sufrimiento y la muerte de Jesús se denotan como sufrimiento y muerte corporales. Una vez más, el texto no hace ninguna declaración explícita que divida la experiencia del sufrimiento y la muerte entre las naturalezas. Sin embargo, es útil ver que las declaraciones sobre el sufrimiento corporal en este pasaje —junto con la declaración sobre la sangre en Hechos 20:28— parecen requerir que haya una encarnación para que Jesús sufra y muera. Mientras esperamos la formulación teológica más completa, podríamos sugerir tentativamente que los textos bíblicos que hemos visto hasta ahora parecen indicar que Dios no puede sufrir y morir porque no tiene un cuerpo. Es decir,

Dios no tiene una naturaleza capaz de experimentar el sufrimiento y la muerte que eran necesarios para la redención como base de nuestro perdón. Por lo tanto, fue necesaria una encarnación para que Cristo experimentara ese sufrimiento y muerte redentores y, de ese modo, hiciera expiación por el pecado. [28](#)

### **Hebreos 2:9–18**

En Hebreos 2:9-18, el autor de Hebreos enfatiza el propósito de la encarnación de la siguiente manera:

Pero a aquel que por un poco de tiempo fue hecho menor que los ángeles, es decir, a Jesús, lo vemos coronado de gloria y de honra a causa del sufrimiento de la muerte [ διὰ el pecado el ὅ de la muerte ], para que por la gracia de Dios gustara la muerte por todos [ como gracia dios de ultra todo sabe de la muerte ].

Porque convenía a aquel por cuya causa y por quien subsisten todas las cosas, que habiendo de llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por aflicciones al autor de la salvación de ellos . piometrador τελει ὧ σοι ]. Porque el que santifica y los que son santificados son todos de un mismo origen. Por eso no se avergüenza de llamarlos hermanos, diciendo:

“Anunciaré tu nombre a mis hermanos;

class="table2"En medio de la congregación cantaré tu alabanza.”

Y otra vez,

“En él pondré mi confianza.”

Y otra vez,

«He aquí, yo y los hijos que Dios me ha dado.»

Por tanto, puesto que los hijos participan de carne y sangre [ αἵματος y carne ], él también participó de las mismas cosas [ καὶ él cercano participó t ὧ n αὐτ ὧ v ], para destruir mediante la muerte al que tiene el poder de la muerte [ ἵνα para el ὅ de la muerte eliminar η el el estado teniendo el ὅ muerte ], es decir, el diablo, y librar a todos aquellos que por miedo a la muerte estaban sujetos a esclavitud de por vida. Porque ciertamente no son los ángeles a quienes ayuda, sino que ayuda a la descendencia de Abraham. Por lo tanto, debía ser semejante a sus hermanos en todo [ desde ὧ φ ilen de acuerdo a todo la ἱ s adel φ o ἱ s ὁμοιωθ ἡ sí ], para llegar a ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel en el servicio de Dios, para hacer propiciación por los pecados del pueblo. Porque él mismo sufrió cuando fue tentado [ ἐν ᾧ porque al lado él tentado ], puede ayudar a los que están siendo tentados.

El argumento que se presenta en este texto contradice firmemente la afirmación pasibilista del sufrimiento divino, y enfatiza en cambio que, a través

de la encarnación, Jesús se unió a sus hermanos en el sufrimiento *humano*. Después de aplicar el Salmo 8 a Jesús en Hebreos 2:6-8, el autor de Hebreos razona en el versículo 9 que Jesús se encarnó para “gustar la muerte por todos”. En otras palabras, el *propósito* de que Jesús fuera hecho “menor que los ángeles” (es decir, humano) era que pudiera experimentar la muerte. <sup>29</sup> O, como Kevin DeYoung lo ha expresado muy bien: “Cristo no sufrió para revelar el sufrimiento en Dios; más bien, Dios tuvo que ser hecho un poco menor que los ángeles para que pudiera sufrir”. <sup>30</sup> Después de esa observación, los versículos 10-17 explican con mayor detalle por qué era necesaria la encarnación. La respuesta, en forma resumida, se da en el versículo 17: Jesús “tenía que ser semejante a sus hermanos en todo, para llegar a ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel en lo que a Dios se refiere [ ἵνα μλεήμων γένηται Σί πιστὸς ἀρχιερεὺς Σί πρὸς τὸν θεὸν ], para hacer propiciación por los pecados del pueblo [ εἰς Σί μαλάσκεσθαι Ἐλ ἁμαρτίας ἐλ ὁ λαὸς ὁ ].”

El punto del autor, al parecer, es que Jesús tuvo que hacerse como nosotros, participando de nuestra “carne y sangre” (v. 14) y nuestro sufrimiento (v. 10) <sup>31</sup> —y triunfar como hombre donde nosotros hemos fallado, para representarnos ante Dios y hacer propiciación por nuestros pecados (v. 17) <sup>32</sup>. Por lo tanto, el propósito de la misión encarnacional de Jesús no fue simplemente unirse a nosotros en la experiencia humana del sufrimiento. Aunque la encarnación ciertamente logró eso, en última instancia —y nuevamente, este es el punto que los pasibilistas más extremos a menudo pasan por alto— el propósito de la misión encarnacional fue obtener la victoria sobre el pecado, el sufrimiento, el mal y la condenación y liberarnos de ellos. Por lo tanto, notamos nuevamente la instructiva cláusula de propósito que gobierna los versículos 14 y 15: participó de nuestra humanidad para que mediante su muerte “pudiera *destruir* al que tenía el imperio de la muerte... y *librar* a todos los que... estaban sujetos a esclavitud durante toda la vida”. <sup>33</sup>

Junto con eso, encontramos, de acuerdo con Hebreos 2:18-34 y 4:15, <sup>35</sup> que dado que Jesús cumplió su obediencia *humanamente*, nosotros sus hermanos podemos consolarnos y recibir ayuda de Jesús en nuestro propio sufrimiento y tentación. <sup>36</sup> Pero, nuevamente, debido a que este consuelo se deriva de los sufrimientos *humanos* (y no divinos) de Cristo, y debido a que ese consuelo es el corolario de la victoria de Jesús sobre el pecado y el sufrimiento, no necesitamos (de hecho no deberíamos) entender esta simpatía en un sentido pasibilista de sufrimiento divino continuo. Más bien, DeYoung nos recuerda que “la Biblia no mira algún tipo de pasibilidad divina presente para encontrar consuelo, sino que va al pasado, a los sufrimientos de Cristo, para que según su simpatía continua podamos tener esperanza para el futuro (4:15)”. <sup>37</sup>

## **Encarnación, expiación e impasibilidad? Hacia una comprensión encarnacional**

Después de haber recorrido algunos datos bíblicos representativos, pero no por ello menos instructivos, sobre la experiencia encarnada de muerte y sufrimiento de Jesús, llegamos al punto de intentar algunas reflexiones teológicas sobre

cómo estos datos moldean nuestro pensamiento sobre la impasibilidad divina. En general, los pasajes bíblicos discutidos anteriormente dan crédito con bastante fuerza a la tesis de que una encarnación era necesaria para superar la impasibilidad divina *natural*. Esto es así porque, como indican Hechos 20:28 (sangre) y 1 Pedro 3:18–4:2 (carne), una pasión encarnada era un prerrequisito para lograr la expiación. Además, esta parece ser casi la lógica explícita de Hebreos 2:9–18. Además, podemos notar que, dado que Jesús vino como el segundo Adán (Rom. 5:12–19) para expiar el pecado humano, fue su muerte como humano lo que importó. <sup>38</sup>

Ahora trataremos de delinear el marco encarnacional que mejor explica estos datos bíblicos y que mejor se ajusta a nuestra propuesta en cuanto a la estructura más amplia de la impasibilidad divina. Si bien este tratamiento será breve, cada uno de los tres factores teológicos siguientes representa un intento de construir sobre el fundamento de Calcedonia sin violar sus límites. <sup>39</sup> En mi opinión, estos puntos doctrinales tienen éxito en ese objetivo. Y cuando se mantienen conjuntamente, creo que iluminan, con una claridad conceptual útil, la afirmación de que la pasión encarnada de Jesús no es la antítesis de la impasibilidad divina.

### **Comunicación de modismos**

El primer factor teológico que apoya esta tesis en su intento de conciliar los datos encarnacionales relevantes es una comprensión reformada —o, para remontarnos incluso antes, ciriliana— *de la comunicación. idiomatum*. <sup>41</sup> En la expresión reformada ( *en concreto* ) de la *communicatio*, los atributos de las naturalezas divina y humana de Cristo se comunican cada uno a la *persona* de Cristo, mientras que la comprensión luterana ( *en abstracto* ) sostiene que los atributos de las naturalezas de Cristo se comunican entre sí. <sup>42</sup> Según *el* En la posición *concreta*, debemos entender que los atributos divinos de omnipresencia y eternidad, por ejemplo, aunque son verdaderos en la persona de Cristo, no se comunican a la naturaleza humana. <sup>43</sup> A la inversa, en los mismos términos, la propiedad humana de finitud es experimentada por la persona del Hijo sin ser comunicada a la naturaleza divina. Tal comprensión tiene el doble beneficio de preservar la unidad de la persona de Cristo y al mismo tiempo rechazar las conclusiones absurdas que se siguen de la *in* Posición *abstracta*. <sup>44</sup>

La manera en que Cirilo trató de evitar el nestorianismo en su comprensión de la encarnación es instructiva con respecto a este doble beneficio. Como él sostenía, todas las acciones del Cristo encarnado eran las acciones de un solo sujeto unificado, de modo que la persona del Hijo, en este modo de existencia encarnada, realizó todas sus acciones y experimentó todas sus experiencias *humanamente*. <sup>45</sup> Esto significa que Jesús experimentó sed (Juan 19:28), hambre (Mateo 4:2) y, lo más importante para nuestros propósitos, sufrimiento y muerte como humano porque asumió una naturaleza humana capaz de tener sed, hambre, sufrimiento y muerte. Para ser claros, entonces, en la encarnación, la persona del Hijo experimentó sufrimiento y muerte *humanos* (y no divinos), lo cual, como hemos estado enfatizando, fue el punto de la encarnación.

No quiero decir con esto que la naturaleza humana experimentó abstractamente el sufrimiento y la muerte al margen de la persona. Como ya hemos mencionado, las naturalezas (ya sean humanas o divinas) no son capaces de actuar en abstracto. La persona del Hijo experimentó el sufrimiento y la muerte *humanamente*. O, como Bruce Marshall señala astutamente:

*La naturaleza humana de Cristo no sufrió en su pasión más que su naturaleza divina. Él, la persona del Verbo hecho carne, sufrió, porque había asumido una naturaleza que expone a sus poseedores al sufrimiento... Sufre tanto como puede: toda la persona, a causa de su naturaleza humana, no de su naturaleza divina.* [46](#)

Nuevamente, el beneficio de tal formulación es que evita el problema de hipostasiar abstractamente una de las naturalezas de Cristo y hacer de ella la sede de la experiencia. [47](#)

### ***Un modelo de dos mentes, regulado por el espíritu y con acceso asimétrico***

En segundo lugar, podemos señalar el beneficio de un modelo de la encarnación regulado por el Espíritu, con acceso asimétrico y de dos mentes. [48](#) La ventaja de un modelo de este tipo es que ayuda a explicar la impasibilidad de la naturaleza divina de Cristo sin socavar en absoluto la angustia de sus experiencias *personales* de sufrimiento humano y muerte. En otras palabras, si un modelo de este tipo es una forma precisa de pensar en la encarnación —y el fuerte testimonio bíblico de la dependencia de Jesús en el Espíritu a lo largo de su misión encarnada es al menos sugerente<sup>49</sup>— entonces [sería](#) en términos generales cierto que Jesús llevó a cabo su ministerio encarnado como hombre predominantemente dependiendo de la voluntad del Padre (por ejemplo, Juan 4:34; 5:19, 30; 6:38) y confiando en el poder del Espíritu. [50](#) En este sentido, Ivor Davidson comenta:

En la perspectiva de los evangelios, el ministerio del Espíritu en la vida de Cristo no consiste tanto en separar al sujeto de su historia del conjunto común de la humanidad, sino en señalar la manera en que él es portador de una humanidad genuina de una manera particular y con resultados particulares. Todos los grandes momentos de la carrera de Jesús en los que los evangelios destacan particularmente la obra del Espíritu —su concepción, su bautismo, sus tentaciones, su ministerio como maestro, predicador y sanador, etc.— son vislumbres de su solidaridad con nosotros como persona completamente humana, cuya carnalidad es en todos los sentidos igual a la nuestra, pero cuya humanidad es lo que es —únicamente sin pecado, perfecta y redentora en sus consecuencias — debido a lo que hace el Espíritu. [51](#)

Más particularmente para nuestros propósitos, este modelo también sostiene que Jesús, aunque omnisciente (según la mente divina), [52](#) habría confiado en el Espíritu como regulador de su recurso a su omnisciencia divina. Puesto que el propósito de la encarnación era llevar a cabo la voluntad del Padre y finalmente enfrentar la muerte *humanamente*, el acceso de Jesús a la omnisciencia divina sólo se produciría mediante la regulación del Espíritu para fines apropiados (y



presumiblemente limitados). <sup>53</sup> Con una autoconciencia centrada en la persona y una misión centrada en la obediencia como hombre, entonces la experiencia encarnada del sufrimiento de Cristo está lejos de ser minimizada. Dada la oración de Cristo en Getsemaní —“no lo que yo quiero, sino lo que tú”— observamos una situación que podría explicarse de manera bastante plausible sobre la base de nuestro modelo de dos mentes regulado por el Espíritu. Sería simplemente el caso de que en la hora de la prueba más dolorosa de fidelidad de Jesús —cuando el recurso a los atributos divinos ciertamente pondría en peligro la obtención de la justicia *humana positiva*— el Espíritu estaba restringiendo el acceso a la mente divina. <sup>54</sup>

Por lo tanto, ante la perspectiva de enfrentar la ira sin paliativos del Padre por pecados que no cometió, Jesús respondió comprensiblemente con la afirmación de su deseo humano de evitar esa ira. Y, sin embargo, para nuestra bendición eterna, Jesús siguió adelante en obediencia a la voluntad del Padre. <sup>55</sup> Todo esto es simplemente para decir, entonces, que la angustia de Jesús fue experimentada humanamente y completamente real, ya que a lo largo de su pasión el Espíritu estaba restringiendo el acceso a su mente divina. Una vez más, la persona del Hijo asumió una naturaleza humana para poder estar sujeto redentoramente a los sufrimientos de la encarnación, incluida la coacción mental, algo que él era intrínsecamente incapaz de experimentar aparte de la encarnación.

### **Extra Calvinístico**

En tercer y último lugar, llegamos a una discusión sobre los *extras Calvinisticum*, que surge en relación con la *comunicación idiomatum* y enseña que el Logos tenía una existencia más allá del cuerpo físico de Cristo. Es decir, que los “reformados sostenían que el Verbo está totalmente unido a la naturaleza humana, pero nunca totalmente contenido en ella”. <sup>56</sup> En el contexto del debate sobre la pasibilidad, esta doctrina abre el camino para un recordatorio significativo que tiene que ver con el alejamiento filial de Jesús respecto del Padre en la cruz. Como hemos visto en los textos considerados anteriormente, este alejamiento fue el elemento del juicio divino que Jesús más temió al ir a la cruz. Es precisamente aquí donde se da el *extravío El Calvinisticum* contribuye a proporcionar una barrera de seguridad crucial para nuestras formulaciones teológicas, pues, basándose en los mismos datos bíblicos, Jürgen Moltmann, por ejemplo, celebra la conclusión de que la angustia de la pasión de Jesús —especialmente en Getsemaní y el grito de abandono— desgarr eternamente el tejido de la Trinidad. <sup>57</sup> Para Moltmann, es de esta manera como se constituye el Dios sufriente.

Apelación al *extra* Sin embargo, *el Calvinisticum* nos recuerda que, a pesar de la realidad de toda la angustia consciente de la pasión de Jesús, el tejido ontológico de la Trinidad no estaba tan desgarrado. En otras palabras, el hecho de que el Logos no se agote en la naturaleza humana, aunque esté completamente unido a ella, aclara que la relación trinitaria eterna del Padre y el Hijo no se cortó *ontológicamente* en la cruz. Otra forma de hacer la misma observación es recordar que la expiación fue un sacrificio forense (Isaías 53:5-6; Romanos 3:21-26; 8:3; 2 Corintios 5:21; Gálatas 3:13; 1 Pedro 2:24), y no el

exterminio ontológico del Hijo. El Verbo hecho carne sufrió una vez un alejamiento filial histórica, personal y humanamente como nuestro sustituto legal, como lo deja claro Hebreos 9:25-28. [58](#) En consecuencia, no debemos pensar que el Hijo (o el Padre o el Espíritu) sufre de manera ahistórica, divina o incesante. En otras palabras, el Hijo no dejó ontológicamente de ser Hijo durante la crucifixión. En pocas palabras, la persona del Hijo probó la muerte de la única manera en que podía hacerlo —*humanamente*—, pero el Logos no dejó de existir.

## Conclusión

Es interesante descubrir que el pasibilismo, que pretende tomar la cruz más en serio que el impasibilismo, en realidad minimiza el verdadero poder y significado de la cruz. Porque el pasibilismo —al menos en sus formas más extremas— hace que el punto de la cruz sea ontológico en oposición a legal, y al hacerlo, debe renunciar a la confianza en la victoria que logra la muerte expiatoria de Jesús. En cambio, como hemos estado argumentando, la encarnación fue necesaria para superar la impasibilidad divina *natural* (*es decir, la impasibilidad de la naturaleza divina*), de modo que Jesús pudiera experimentar el sufrimiento y la muerte humanamente en nombre de los pecadores. [59](#) Porque, como hemos visto, especialmente en Hebreos 2:9-18, fue la obediencia humana y la carga humana del pecado lo que fue necesario para preparar a Jesús para ser nuestro “fiel sumo sacerdote” (2:17). Por lo tanto, Thomas Weinandy tiene toda la razón cuando dice:

Incluso si se permitiera al Hijo de Dios sufrir en su naturaleza divina, esto negaría precisamente lo que se quería conservar y cultivar. Porque si el Hijo de Dios experimentara el sufrimiento en su naturaleza divina, ya no experimentaría el sufrimiento humano de una manera auténtica y genuinamente humana, sino que experimentaría en cambio el “sufrimiento humano” de una manera divina, que entonces no sería ni genuina ni auténticamente humana. Si el Hijo de Dios experimentara el sufrimiento en su naturaleza divina, entonces sería Dios sufriendo como Dios *en a hombre*. Pero la Encarnación, que exige que el Hijo de Dios exista realmente como hombre y no sólo habite en un hombre, exige igualmente que el Hijo de Dios sufra *como a hombre* y no sólo sufre divinamente en un hombre. Si se quiere decir con verdad que el Hijo de Dios experimentó y conoció realmente lo que era nacer, comer, dormir, llorar, temer, dolerse, gemir, alegrarse, sufrir, morir y, sobre todo, amar *como a hombre*, y parece que esto es precisamente lo que uno quiere decir, entonces la experiencia y el conocimiento de nacer, comer, dormir, llorar, temer, afligirse, gemir, regocijarse, sufrir, morir y, sobre todo, amar, deben predicarse del Hijo de Dios única y exclusivamente *como a hombre*. Por lo tanto, reemplazar la frase “el Impasible sufre” por “el Pasible sufre” purga inmediatamente el sufrimiento de todo significado encarnacional. [60](#)

La experiencia de Jesús del sufrimiento humano no es menos real que la nuestra por todo eso. Es, una vez más, más real. [61](#) Como vimos en los pasajes sobre Getsemaní y el abandono antes mencionados, debido a la unión íntima de Jesús con el Padre, él más que cualquier otra persona tenía mayor razón para temer (humanamente) la ruptura de esa comunión (de nuevo, en términos de juicio, no de ontología). Y porque no se volvió atrás, sino que siguió adelante en

fiel obediencia al Padre y en dependencia del Espíritu, se cumplió el fundamento de nuestra salvación. Sin embargo, hablando propiamente, lo que esto no es es sufrimiento *divino*. Como Dios, el Hijo eterno no tenía una naturaleza capaz de experimentar el sufrimiento y la muerte necesarios para la redención. Así, en la plenitud de los tiempos (Gálatas 4:4-5), el Verbo se hizo carne (Juan 1:14), tomando para sí una naturaleza humana a través de la cual podría experimentar ese sufrimiento y muerte redentores (Hebreos 2:9). Como resume Kevin Vanhoozer: “¿Quién sufre entonces la cruz? La segunda persona de la Trinidad... ¿De qué manera experimenta este sufrimiento? Como hombre”. <sup>62</sup>

---

<sup>1</sup> Dadas las limitaciones de espacio, no me tomaré el tiempo de ofrecer una defensa de la cristología de Calcedonia, pero debe reiterarse que estoy asumiendo la Definición de Calcedonia como la base de la ortodoxia encarnacional. Para una defensa útil de la escrituralidad de la cristología de Calcedonia, véase Craig A. Blaising, “Calcedonia y la cristología: un 1530 aniversario”, *Bibliotheca Sacra* 138 (1981): 326–37. Como dice Richard Norris: “Hay un sentido... en el cual es verdad que el Concilio de Calcedonia resuelve el problema cristológico al exponer sus términos. Su fórmula no dicta una cristología sino esquemas formales de un lenguaje cristológico adecuado”. Richard Norris Jr., “Chalcedon Revisited: A Historical and Theological Reflection”, en *New Perspectivas en Histórico Teología : Ensayos en Memoria de John Meyendorff*, ed. Bradley Nassif (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 31.

<sup>2</sup> Véase mi análisis de este pasaje en el capítulo anterior. Para análisis más completos de la vida emocional de Jesús, véase Donald Macleod, *The Persona de Cristo* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998), 170–78; y Benjamin B. Warfield, *The Persona y Trabajar de Cristo* (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1950), 93–145.

<sup>3</sup> Así, pues, correctamente concebido, el tema de la recapitulación es un aspecto central de la obra expiatoria de Cristo, como lo atestigua, entre otras cosas, el paralelo entre el primer Adán y el último Adán.

<sup>4</sup> Paul Helm coincide con esta opinión, diciendo, por ejemplo, de la ira encarnada de Jesús: “Es la ira humana en una expresión sin pecado”. Paul Helm, “BB Warfield on Divine Passion”, *Westminster Teológico Revista* 69 (2007): 104.

<sup>5</sup> Tampoco es mi intención ofrecer un tratamiento exhaustivo de los pasajes que examinamos. Mi objetivo, más específicamente, es discernir cómo estos pasajes informan y dan forma a la doctrina de la impasibilidad divina.

<sup>6</sup> Cada uno de estos pasajes tiene paralelos sinópticos. Aunque señalo los pasajes paralelos, por razones de espacio concentro este análisis en una consideración de los relatos de Marcos debido a la fuerte representación que se hace de las emociones de Jesús en ellos.

<sup>7</sup> La profundidad de la agonía de Jesús se transmite aún más en el relato de Lucas, que indica que Jesús tuvo que ser fortalecido por un ángel (Lucas 22:43) y que sudó gotas de sangre (Lucas 22:44).

<sup>8</sup> Su referencia a la “hora” en el v. 35 debe entenderse en paralelo con la expresión acerca de la “copa”. William L. Lane, *The Evangelio De acuerdo a Marcos*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 516–17.

<sup>9</sup> No niego el terrible tormento físico que experimentó Jesús. Las palizas y la crucifixión fueron brutales. La agonía física fue devastadora. Mi único objetivo al hacer el comentario anterior es decir que, por terrible que fuera la perspectiva del sufrimiento físico, una perspectiva aún más severa para Jesús era la de convertirse en el objeto de la ira de Dios Padre.

<sup>10</sup> Macleod, *El Persona de Cristo*, 174.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 179. En esta sección de su libro, Macleod argumenta contra el monotelismo, y por eso afirma que

en el caso de la encarnación, la “voluntad” (y la “mente”, cf. p. 193) va con la naturaleza y no con la persona. Aunque no es el propósito de este capítulo repetir ese debate, es difícil ver cómo la explicación *personal* de la voluntad y la mente puede dar credibilidad a un pasaje como éste. En otras palabras, si la persona de Cristo es el Logos divino, al que se añadió una naturaleza humana, y esta persona sólo posee una voluntad, ¿cómo podría Jesús expresar una voluntad diferente de la del Padre? Sin embargo, en un modelo de relaciones de acceso asimétricas, de dos mentes y dos voluntades, regulado por el Espíritu, en el que una característica clave de la recapitulación de Jesús es la obediencia como hombre en dependencia del Espíritu —y no mediante un recurso continuo a las prerrogativas divinas—, esta profesión de una voluntad diferente (es decir, la voluntad de la naturaleza humana) se tiene en cuenta de manera más satisfactoria. Intentaré esbozar un modelo de este tipo a continuación.

[12](#) Ivor J. Davidson, “‘No se haga mi voluntad sino la tuya’: La dinámica ontológica de la intención encarnacional”, *Diario de Sistemático Teología* 7 (2005): 181.

[13](#) Esto se ve en la observación de que mientras Jesús invocó a Dios como “Abba, Padre” en Getsemaní (Marcos 14:36), aquí, en las palabras del Salmo 22, sólo puede invocarlo como “Dios”. R. T. France, *The Evangelio de Marcos*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 652.

[14](#) El lenguaje del abandono emplea aquí una metáfora espacial para señalar la *presencia* del Padre en el juicio contra los pecados que el Hijo llevó en la cruz. No debemos confundir la afirmación de “abandono” con el hecho de que el Dios omnipresente literalmente abandonó un pedazo de tierra en el Gólgota por un período de tiempo.

[15](#) No bastará con sugerir, como lo ha hecho John Yocum, que el grito de Jesús en la cruz simplemente refleja “la no intervención del Padre”. John Yocum, “A Cry of Dereliction? Reconsidering a Recent Theological Commonplace”, *International Diario de Sistemático Teología* 7 (2005): 79. Yocum tiene razón al afirmar que el abandono no es, en un sentido moltmanniano o balthasariano, un retrato del sufrimiento eterno en la Trinidad. *Ibíd.*, 80. Sin embargo, parece que reacciona exageradamente contra esas intuiciones pasibilistas (acompañadas de una antipatía por la sustitución penal), al despersonalizar la ira del Padre contra nuestro sustituto vicario en la cruz.

[16](#) Macleod, *El Persona de Cristo*, 176–77.

[17](#) Francia, *La Evangelio de Marcos*, 653. Una vez más, en mi opinión, esto no excluye la importancia de llevar a cabo una investigación teológica de este tipo. Simplemente llama la atención sobre el hecho de que el enfoque del texto se centra en la experiencia de la persona unificada.

[18](#) Para un análisis exhaustivo de la evidencia, véase Murray J. Harris, *Jesus como Dios : El Nuevo Testamento Usar de Teos en Referencia a Jesús* (Grand Rapids: Baker, 1992), 134–36. Si bien la evidencia externa es casi uniforme, Harris concluye a favor de  $\theta\epsilon\omicron\ \bar{\iota}$  sobre la base de “probabilidades intrínsecas”, y luego señala que la mayoría de los críticos de textos, comentaristas y traducciones al inglés también han favorecido esta lectura.

[19](#) La cuestión textual crítica en este caso es si el texto habla de “la sangre de los suyos” o de “su propia sangre”. Esta cuestión se resuelve más fácilmente con la evidencia externa de peso a favor de la primera lectura. *Ibíd.*, 136–37.

[20](#) John B. Polhill, *Hechos*, New American Commentary 26 (Nashville: Broadman, 1992), 427.

[21](#) El pensamiento reformado histórico, como mucha reflexión patrística anterior, ha entendido que el camino a seguir con textos como este (cf. 1 Cor. 2:8) implica discusiones sobre la *comunicación idiomatum*. Por ejemplo, Juan Calvino, *Comentario Al el Hechos de el Apóstoles*, trad. Henry Beveridge, Calvin’s Commentaries 19 (Grand Rapids: Baker, 1998), 256–57. Puesto que este componente se tratará más a fondo en la discusión teológica de la encarnación que se presenta más adelante, podemos reservarnos los comentarios al respecto hasta ese momento.

[22](#) Harris, *Jesús como Dios*, 137–41.

[23](#) Vemos algo similar en la exposición que hace Pablo del sacrificio redentor de Cristo en Colosenses 1. Aquí vemos que el sacrificio de Cristo es de valor infinito porque, como lo deja claro Col. 1:19, Cristo es aquel en quien “agradó a Dios que habitara en él toda la plenitud” (cf. Col. 2:9). Pero, de nuevo, la encarnación es un prerrequisito necesario para que él hiciera ese sacrificio, porque como Pablo aclara en los siguientes versículos, la reconciliación se logró “por la sangre de su cruz” (v. 20) y “en su cuerpo de carne por la muerte” (v. 22). Para una discusión del trasfondo del Antiguo Testamento de πλήρωμα que Pablo probablemente utiliza en 1:19 y 2:9, véase la discusión en Peter T. O'Brien, *Colosenses , Filemón* , Word Biblical Commentary 44 (Waco, TX: Word, 1982), 52–53.

[24](#) Thomas R. Schreiner, *1 , 2 Pedro , Judas* , New American Commentary 37 (Nashville: Broadman y Holman, 2003), 180.

[25](#) Dados nuestros objetivos limitados en este capítulo, no tengo la intención de abordar el pasaje tan debatido de 1 Pedro 3:19-22.

[26](#) Contra el modelo pasibilista del sufrimiento divino eterno que carece de la nota necesaria de triunfo definitivo sobre el pecado, el mal y el sufrimiento.

[27](#) En 3:18 la declaración acerca de la muerte de Cristo “en la carne” tiene un paralelo con la declaración de que fue vivificado “en el espíritu”. Schreiner observa que la mayoría de los comentaristas se equivocan al intentar tomar los dos dativos de la misma manera. Schreiner propone, en cambio, tomar el primer término ( σαρκί ) como un dativo de referencia y el segundo ( πνεύματι ) como un dativo de agencia. El significado pretendido del v. 18 sería entonces que “Cristo fue condenado a muerte con referencia a o en la esfera de su cuerpo, pero por otro lado fue vivificado por el Espíritu”. Schreiner, *1 , 2 Pedro , Judas* , 184.

[28](#) El hecho de que el sufrimiento de Jesús y su obediencia frente al sufrimiento se nos identifiquen no sólo como algo único desde el punto de vista redentor, sino también como algo ejemplar (Hebreos 2:18; 1 Pedro 1:21-23), sugiere además un marco de referencia centrado en lo humano para la misión encarnacional de Jesús. Si no fuera así, sería difícil imaginar en qué sentido creíble Jesús podría servirnos de *ejemplo* .

[29](#) Con ὅπως + subjuntivo que indica propósito. Hay un problema textual en el v. 9 que vale la pena señalar. La mayoría de las principales traducciones al inglés optan por χάριτι θεο ὦ (“por la gracia de Dios”) en lugar de χωρὶς θεο ὦ (“aparte de Dios”). La pregunta entonces es: ¿gustó Jesús la muerte por todos “por la gracia de Dios” o “aparte de Dios”? La cuestión es desafiante porque el apoyo textual para lo primero es más fuerte, mientras que lo segundo parece ser la lectura más difícil. Para complicar aún más el escenario, hay explicaciones plausibles de cómo un χάριτι θεο ὦ original puede haberse convertido en χωρὶς θεο ὦ a través del proceso de transcripción. Para las hipótesis sugeridas más comúnmente que defienden χάριτι θεο ὦ como original, ver William L. Lane, *Hebreos 1–8* , Word Biblical Commentary 47a (Dallas: Word, 1991), 43. Por otra parte, había apoyo textual para χωρὶς θεο ὦ conocido, por ejemplo, por Orígenes que ya no está disponible para nosotros. Para una defensa tentativa de χωρὶς θεο ὦ , véase Paul Ellingworth, *The Epístola a el Hebreos* , NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 155–56. Habiendo dicho todo eso, deseo sugerir que el resultado de esta cuestión textual no es terriblemente significativo para nuestros propósitos. Si la lectura correcta es χάριτι θεο ὦ , entonces el asunto claramente no es controvertido. Por otro lado, si la lectura χωρὶς θεο ὦ es correcta, entonces la afirmación de que Jesús probó la muerte por todos “aparte de Dios”, muy probablemente sería una referencia a su experiencia de abandono por parte del Padre en la cruz, lo que, como hemos argumentado anteriormente, no significa la distancia espacial del Padre de la cruz, sino su *presencia* para condenar los pecados que Jesús estaba cargando. En ese sentido, el punto es teológicamente verdadero —sea textualmente el caso aquí o no— de que Jesús probó la muerte separado del único tipo de comunión que había conocido con el Padre, la de la unión y el amor perfectos.

[30](#) Kevin DeYoung, “La impasibilidad divina y la pasión de Cristo en el libro de Hebreos”, *Westminster Teológico Revista* 68 (2006): 44.

[31](#) Cuando el v. 10 afirma que “convenía” que Dios “perfeccionase por medio del sufrimiento ( διὰ



παθημάτων τελειῶσαι ) al autor de la salvación de ellos”, este proceso de perfeccionamiento del Hijo encarnado por medio del sufrimiento (cf. 5:8-9) no debe entenderse como un proceso de perfeccionamiento ético de alguien que previamente era éticamente imperfecto, es decir, pecador. Como señala George Guthrie, “Él no está sugiriendo que el Hijo había sido desobediente y defectuoso (cf. 4:15). Más bien, el llamado de Jesús implicaba caminar obedientemente hasta el final de un camino al que el Padre lo había designado... La perfección se refiere al Hijo... cumpliendo la misión y llegando al final de ese camino de pasión”. George H. Guthrie, *Hebreos*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 191.

Tomo tanto el ἵνα + subjuntivo como el εἰς + infinitivo en el v. 17 para indicar propósito.

[33](#) Nuevamente, el subjuntivo ἵνα + τὸ + aquí indica propósito.

[34](#) “Pues en cuanto él mismo padeció siendo tentado, es poderoso para socorrer a los que son tentados” (Heb. 2:18).

[35](#) “Porque no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino uno que fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado” (Hebreos 4:15).

[36](#) Estos pasajes plantean obviamente la cuestión teológica de la impecabilidad de Cristo. Aunque está fuera del alcance de este estudio abordar esa cuestión, debido a algunos de los interesantes paralelismos conceptuales relacionados con el enfoque humano de la experiencia de Jesús, remito al lector al siguiente análisis perspicaz de esa cuestión: John E. McKinley, *Tempted para Nosotros : Teológico Modelos y el Práctico Pertinencia de Cristo Impecabilidad y Tentación* (Colorado Springs: Paternoster, 2009).

[37](#) DeYoung, “Divine Impasibility”, 49. Poco antes de este comentario, DeYoung reconoce sabiamente que el libro de Hebreos mismo prohíbe estrictamente la conclusión de que la experiencia encarnada de Jesús del sufrimiento humano pudiera de alguna manera terminar eternizada en la naturaleza divina: “Los sufrimientos de Cristo fueron únicos en la medida en que su propósito —hacer que Cristo fuera calificado vocacionalmente como sumo sacerdote— era único. Por lo tanto, el Hijo de Dios no conoció sufrimiento antes de la encarnación, porque antes de ser hecho un poco menor que los ángeles no era completamente adecuado para servir como sumo sacerdote. Y debido a que el propósito de sus sufrimientos ahora se ha realizado (5:7–9), sabemos que el Hijo de Dios no continúa sufriendo”. *Ibíd.*, 47.

[38](#) Por supuesto, esa expiación no podía haberla hecho cualquier hombre. También debe enfatizarse el valor divino de Jesús. Pero la obediencia tenía que ser realizada como hombre, así como el sufrimiento y, en última instancia, la muerte tenían que ser soportados como hombre. James P. Boyce logra el equilibrio correcto: “Esta persona fue, por lo tanto, capaz de sufrir y llevar la pena de la transgresión del hombre, porque, siendo de la naturaleza del hombre, podía convertirse en el representante del hombre, y también podía soportar el sufrimiento que se le podía infligir al hombre; sin embargo, siendo Dios, podía dar un valor a ese sufrimiento, que lo haría equivalente, no a la pena de un hombre, sino a la de toda la raza”. James P. Boyce, *Resumen de Sistemático Teología* (Charleston, SC: Southern Baptist Publication Society, 1887), 291.

[39](#) En cuanto a la comprensión de la coherencia lógica de la encarnación, debo señalar que, además de los factores específicos que se analizan a continuación, estoy afirmando la noción de una unión enhipostática, que protege contra el error de sostener que la naturaleza humana de Jesús tuvo alguna vez una existencia independiente aparte de su *enhipostasis* en la persona del Logos en la encarnación. Este es un punto crítico, ya que, como nos recuerda Bruce Marshall, “Las naturalezas no sufren ni actúan. Las personas sí, porque tienen una naturaleza que les permite sufrir y actuar”. Bruce D. Marshall, “The Dereliction of Christ and the Impasibility of God”, en *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Suffering (El sufrimiento)*, ed. James F. Keating y Thomas Joseph White (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 281–82. En otras palabras, las naturalezas no actúan en abstracto; las personas con una naturaleza capaz de actuar sí lo hacen. Por lo tanto, el punto que Marshall desarrolla aquí es que, dado que la segunda persona de la Trinidad no tiene una



naturaleza capaz de sufrir, tuvo que asumir una naturaleza humana a través de la cual podría experimentar el sufrimiento *humano*. También estoy afirmando las cuidadosas distinciones de Thomas Morris entre (1) esencias individuales y amables, (2) propiedades comunes y esenciales, y (3) ser completamente humano versus meramente humano. Thomas V. Morris, *The Lógica de Dios Encarnado* (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1986; reedición, Eugene, Oregón: Wipf y Stock, 2001), 38–46, 63–70.

[40](#) Para una exposición más detallada de la posición de Cirilo, véase mi tratamiento de su pensamiento en el capítulo 3.

[41](#) Richard Muller define este concepto como “un término usado en cristología para describir la manera en que las propiedades, o *idiomata*, de cada naturaleza se comunican o intercambian en la unidad de la persona”. Richard A. Muller, *Dictionary de latín y Griego Teológico Términos : Dibujado Principalmente de protestante Escolar Teología* (Grand Rapids: Baker, 1985), 72. Véase Juan Calvino, *Institutio Christianas religionis* 2.14.1–3, en vol. 3 de *Joannis Calvino opera selecta* [ OS ], ed. P. Barth y G. Niesel, 2.<sup>a</sup> ed. rev. (Munich: Kaiser, 1957), 3:458–62. Para una exposición más amplia, véase Joseph N. Tylenda, “Calvin’s Understanding of the Communication of Properties”, *Westminster Teológico Revista* 38 (1975): 54–65.

[42](#) La crítica de Thomas Weinandy a la visión luterana es acertada: “Lutero interpretó la comunicación de los idiomas, de una manera mucho más radical que Calvino... como la predicación de los atributos divinos y humanos directamente de la otra naturaleza, creando así una tensión imposible, porque ahora es Dios como Dios quien sufre y es el hombre como hombre quien crea. Es esta tensión no resuelta la que dio origen al kenotismo moderno”. Thomas G. Weinandy, *Does Dios ¿Sufrir?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 185.

[43](#) El comentario de Peter Anders es reflexivo al respecto: “El atributo divino de infinitud, aunque está plenamente presente en la naturaleza divina, no puede ser comunicado a la naturaleza humana. Esto se debe simplemente a que una naturaleza humana infinita es algo más que lo que es propiamente humano; por lo tanto, si Jesús poseyera una naturaleza humana infinita, surgirían problemas soteriológicos ya que no sería humano en el mismo sentido que la humanidad en general”. Peter D. Anders, “La impassibilidad divina y nuestro Dios sufriente: cómo una 'teología de la cruz' evangélica puede y *debe* afirmar ambas”, *Modern Reforma* 6 (julio/agosto 1997): 28.

[44](#) En los términos del *in* Desde una perspectiva *abstracta*, por ejemplo, es una consecuencia lógica que, puesto que Jesús tomaba siestas, la naturaleza divina tiene la propiedad de tomar siestas. DeYoung, “Divine Impasibility”, 45.

[45](#) Cirilo de Alejandría, *Escolia Delaware Encarnación Unigeniti* 35 (ed. Joannis Auberti, PG 75 [1859]: 1411–12). Mientras que la aceptación de la impassibilidad divina por parte de Nestorio lo llevó a disolver la unión de la encarnación, la aplicación de la impassibilidad divina por parte de Cirilo “significaba que el Verbo permaneció invencible ante el sufrimiento y la El sufrimiento de Cristo se manifestó en la muerte y no pudo experimentarlo en su “divinidad desnuda”, sino sólo en y a través de la carne. La presencia de la Palabra transformó los sufrimientos humanos de Cristo, preservando al mismo tiempo su trágica realidad. La Palabra era, en un sentido limitado, pasible a la “En qué medida hizo suyos los sufrimientos de su humanidad. Al apropiarse de las experiencias de la humanidad, el Verbo las orientó hacia el fin salvífico y las hizo vivificantes”. Paul L. Gavrilyuk, *The Sufrimiento de el Impasible Dios : El Dialéctica de Patrístico Pensamiento* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 171. De manera similar a las declaraciones de Cirilo, recordemos los siguientes pasajes de Aquino, ambos citados en el capítulo 4: Tomás de Aquino, *ST* 3.16.5, respuesta 1, y 3.46.12. .

[46](#) Marshall, “El abandono de Cristo”, 283, cursiva suya.

[47](#) Cf. Richard Swinburne, *El cristiano Dios* (Nueva York: Oxford University Press, 1994), 213.

[48](#) Cf. Gilles Emery, “La inmutabilidad del Dios del amor y el problema del lenguaje en relación con el ‘sufrimiento de Dios’”, en Keating y White, *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento*, 73.

Un modelo de este tipo podría aprovechar las mejores características del desarrollo de Thomas Morris del “modelo de dos mentes con acceso asimétrico” y el énfasis de Gerald Hawthorne en la dependencia de Jesús del Espíritu Santo a lo largo de su misión encarnacional. Morris, *The Lógica de Dios Encarnado*, 102–7, 157–62; y Gerald F. Hawthorne, *El Presencia y el Poder : El Significado de el Santo Espíritu en el Vida y Ministerio de Jesús* (Dallas: Word, 1991; repr., Eugene, OR: Wipf and Stock, 2003), 199–244. Sin embargo, tanto la posición de Morris como la de Hawthorne requerirían algún ajuste. No encuentro convincentes las analogías de Morris, por ejemplo. Es decir, el modelo es mejor que las analogías que él ofrece. Puede ser que no haya una analogía humana adecuada para la encarnación, y por lo tanto tal vez las analogías deberían dejarse de lado por completo. Cf. John S. Feinberg, “La encarnación de Jesucristo”, en *In Defensa de Milagros : A Integral Caso para Gallinero Acción en Historia*, ed. R. Douglas Geivett y Gary R. Habermas (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997), 239–40. También considero que la perspectiva de Morris se vería significativamente favorecida por la adición explícita de la regulación del Espíritu. Con respecto a Hawthorne, considero que exagera en algunas de sus conclusiones. En consecuencia, debemos mantener que la expresión de poder sobrenatural de Jesús no es ajena sino propia de él (aunque lo ejerciera frecuentemente confiando en el Espíritu). De esta manera, podemos y debemos admitir que parte del ejercicio de autoridad de Jesús es una expresión de su divinidad innata de una manera que no lo descalifica de la humanidad “plena”. Véase la respuesta de Klaus Issler a Hawthorne a este respecto, así como su identificación de instancias en las que Jesús probablemente hizo uso independiente de su poder divino. Klaus Issler, “El ejemplo de Jesús: prototipo de la vida dependiente y llena del Espíritu”, en *Jesús en Trinitario Perspectiva : Una Introductorio Cristología*, ed. Fred Sanders y Klaus Issler (Nashville: B&H Academic, 2007), 202–5.

[49](#) El Antiguo Testamento anticipa la vida de Jesús basada en la confianza en el Espíritu (Isaías 11:1-9; 42:1-9; 61:1-3). El Nuevo Testamento confirma este testimonio en la vida de Jesús encarnado desde la concepción (Lucas 1:35) hasta la muerte (Hebreos 9:14) y la resurrección (Romanos 8:11). A lo largo de la vida encarnada de Jesús, su confianza en el Espíritu se enfatiza aún más en su bautismo (Mateo 3:16; Marcos 1:10; Lucas 1:22; Juan 1:32-34), y a lo largo de su ministerio (Lucas 4:1-21; Mateo 12:28; Hechos 10:38).

[50](#) Es decir, para los propósitos de la encarnación, Jesús no hizo uso independiente de las prerrogativas divinas que eran suyas propiamente en todo momento, a la manera de Filipenses 2:5-8. Cf. el comentario de David Willis sobre la visión de Calvino de la kenosis: “La kenosis fue el ocultamiento, no la abdicación, de la majestad divina del Hijo Eterno”. E. David Willis, *Calvin's católico Cristología : La Función de el Así llamado Extra Calvinístico en De Calvino Cristología*, Estudios sobre el pensamiento medieval y de la Reforma 2 (Leiden: Brill, 1966), 80, cursiva suya. Una vez más, subraya aún más el logro centrado en lo humano de la justicia de Cristo que hemos estado enfatizando (así como nuestra capacidad de emular a Jesús cuando enfrentamos nuestras propias tentaciones, cf. 1 Pedro 2:21-23) si no resistió la tentación mediante el ejercicio independiente de su poder divino innato, sino que lo hizo como un hombre que confiaba en el poder del Espíritu Santo.

[51](#) Davidson, “Not My Will but Yours Be Done”, 200–201. Aunque probablemente afirma demasiado aquí, el punto es valioso hasta cierto punto. Si bien es cierto que la posesión del Espíritu por parte de Jesús apunta a mostrar la forma en que posee una humanidad genuina, parecería una exageración decir que el ministerio del Espíritu “no tiene tanto que ver con separar al sujeto de su historia del conjunto común de la humanidad...”. En contraste, deberíamos notar, por ejemplo, cómo el descenso del Espíritu sobre Jesús en su bautismo se fusiona con el anuncio de la filiación divina por parte del Padre (Mt. 3:16–17 y paralelos), lo que ciertamente lo distingue como único de una manera redentoramente necesaria. Además, al inaugurar el nuevo pacto, Jesús está abriendo una era sin precedentes de la experiencia del Espíritu Santo (cf. Jn. 3:34). En todo esto, lo que debe enfatizarse es que si bien Jesús no es *menos* que completamente humano, es más que *simplemente* humano. Véanse aquí nuevamente las útiles distinciones de Morris sobre este último

punto. Morris, *The Lógica de Dios Encarnado* , 65–66.

[52](#) Por supuesto, su mente humana no era omnisciente.

[53](#) Aquí entra en juego el punto específico sobre las relaciones de acceso asimétricas entre las mentes divina y humana. En particular, este modelo enfatiza que la mente divina del Hijo “contenía, pero no era contenida” por su mente humana. Morris, *The Lógica de Dios Encarnado* , 103. Así, la mente divina siempre tiene acceso completo a los contenidos de la mente humana, aunque lo inverso no es cierto. Para los propósitos de la encarnación, la mente humana tiene privilegios de acceso asimétricos. De esta manera, las dos mentes están relacionadas. Para los propósitos de la encarnación, hay una autoconciencia singular del Hijo que se enfoca asimétricamente a través de la mente humana. En este sentido, se tienen en cuenta tanto la unidad de la persona de Cristo como la dualidad de sus naturalezas divina y humana. Nuevamente, mi adición sería que en esta autoconciencia singular, la mente humana, a través de la cual se enfoca la vida encarnada de Jesús, no tiene acceso a los contenidos de su mente divina *aparte de la mente humana. de el regulación de el Santo Espíritu* . Un modelo de este tipo ayudaría a explicar los pasajes que indican el crecimiento de Jesús en conocimiento y sabiduría (Lucas 2:40), así como su ignorancia de ciertos hechos (Mateo 24:36), sin que tengamos que abandonar el atributo de omnisciencia divina del Hijo para hacerlo. Cf. McKinley, *Tempted para Nosotros* , 292–93. La visión de Morris ha sido acusada, en ocasiones, de criptonestorianismo. Sin embargo, como hemos visto, esta visión —especialmente con la aclaración adicional de la regulación/velamiento pneumatológico— en realidad protege bastante bien la unidad de la persona de Cristo y la dualidad de sus naturalezas. Para los propios comentarios de Morris que refutan la acusación criptonestoriana en vista del modo único de existencia de Jesús, véase *The Lógica de Dios Encarnado* , 154–58.

[54](#) Esta explicación es igualmente plausible con respecto al grito de abandono y, en ese sentido, es ampliamente relevante para cada batalla con la tentación que experimentó Jesús, pues en cada uno de esos casos estaba en juego la consecución de la justicia *humana* .

[55](#) Para hacer una breve observación relacionada, debo enfatizar que la obediencia de Jesús a la voluntad del Padre fue activa y voluntaria en todo momento (p. ej., Romanos 5:19; Filipenses 2:8; Hebreos 5:7-9). Él nunca fue la víctima desafortunada de circunstancias desafortunadas. De hecho, no podría haberlo sido. Jesús nunca pecó (Hebreos 4:15), y por lo tanto no se le podía obligar a sufrir por el pecado. A veces los teólogos han distinguido la obediencia “activa” y “pasiva” de Cristo. Esto no debe interpretarse simplemente como que Cristo es obediente “activamente” durante su vida y “pasivamente” en su muerte. Más bien, fue obediente activa y pasivamente en cada etapa de su vida y muerte al cumplir “tanto los requisitos penales como los preceptivos de la ley de Dios”. John Murray, *Redemption Logrado y ( Aplicada )* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 22. Esto significa entonces que ir a la cruz es el momento culminante de la obediencia voluntaria de Jesús y no un momento de victimización impotente (cf. Mt. 16:21-23; 20:17-19; Jn. 18:3-11). Debemos entender que cuando las multitudes se burlaron de Jesús para que bajara de la cruz si era el Hijo de Dios (Mt. 27:40), ningún clavo podría haberlo retenido finalmente (cf. Mt. 26:53), y la razón por la que no bajó fue que quiso quedarse allí en nuestro lugar. Jesús se aferró activamente a la cruz por así decirlo (Jn. 19:30), bebiendo la copa de nuestro juicio hasta el final. Cf. Jn. 10:18: “Nadie me la quita, sino que yo la pongo de mi propia voluntad”. Tengo poder para ponerla, y tengo poder para volverla a tomar. Este mandato recibí de mi Padre.

[56](#) Muller, *Diccionario de latín y Griego Teológico Términos* , 111. Según Muller, este concepto fue introducido para salvaguardar “tanto la trascendencia de la divinidad de Cristo como la integridad de la humanidad de Cristo”. Recordemos, sin embargo, que este concepto no se originó con Calvino y de hecho estaba muy extendido, remontándose a la teología patrística. Cf. Willis , *Calvin 's católico Cristología* , 60. Para la propia afirmación de Calvino de este concepto, véase Calvino, *Institutio* 2.13.4 ( OS 3:458), 4.17.30 ( OS 5:388–89). Cf. Gregorio de Nacianceno, *Epistola* 101.4, *ad Cledonium* (ed. J.-P. Migne, PG 37 [1862]: 177).

[57](#) Jürgen Moltmann, *El Trinidad y el Reino*, trad. Margaret Kohl (San Francisco: Harper & Row, 1981; reedición, Minneapolis: Fortress, 1993), 80.

[58](#) Heb. 9:25–28: “Y no fue para ofrecerse muchas veces, como entra el sumo sacerdote en el santuario cada año con sangre ajena, *porque entonces él quería tener tenía a sufrir repetidamente desde el base de el* “ Pero ahora, al final de los siglos, se presentó una sola vez por el sacrificio de sí mismo para destruir el pecado. Y de la manera que está establecido que los hombres mueran una sola vez, y después el juicio, así también Cristo fue ofrecido una sola vez para llevar los pecados de muchos; y aparecerá por segunda vez, sin relación con el pecado, para salvación de los que lo esperan”. Cf. Heb. 7:27–28; 9:12.

[59](#) [Para citar](#) a Cirilo una vez más: “El Verbo estaba vivo incluso cuando su carne santa probaba la muerte, para que cuando la muerte fuera golpeada y la corrupción pisoteada, el poder de la resurrección pudiera venir sobre todo el género humano ( habiendo probado la muerte del Santo de la carne , para que sea vencido por la muerte y pisoteado por el fuego de Thor. , el poder de la resurrección llega a todas partes del género humano ). Cirilo, *Quod nosotros sentarse Christus* 764 (ed. Joannis Auberti, PG 75 [1859]: 1337; trad. John Anthony McGuckin , *St. Cyril de Alejandría : En el Unidad de Cristo* [Crestwood, Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, 1995], 115).

[60](#) Weinandy, *¿lo hace? Dios ¿Sufrir?*, 204–5, cursiva suya.

[61](#) Los comentarios de Bruce Marshall sobre la manera humana en que Jesús lamenta su pecado son agudos en este sentido. Después de articular que el pecado que Jesús lamenta en la cruz claramente no es su propio pecado, sino el nuestro, Marshall observa que, sin embargo, “su dolor por todos los pecados del mundo trae consigo un sufrimiento en cuerpo y alma que es suyo propio, y que no tiene paralelo en nuestro sufrimiento, nosotros que no lamentamos nuestro propio pecado, y mucho menos los pecados de los demás, como lo hace Jesús”. Marshall, “The Dereliction of Christ”, 273. Incluso en su pasión encarnada, Jesús es más, y no menos, vibrante en celo que nosotros.

[62](#) Kevin Vanhoozer, *Remitiendo la lógica Teología : Divina Acción , Pasión y Autoría* (Nueva York: Cambridge University Press, 2010), 424.

## Conclusión

### Resumen

Finalmente hemos llegado a la conclusión de este intento de entender mejor la impassibilidad divina. Aquí podemos beneficiarnos de una breve revisión de la argumentación que hemos llevado a cabo a lo largo de este libro. Después de una breve introducción al tema y al debate sobre la impassibilidad divina en el capítulo 1, pasamos a los siguientes cinco capítulos para rastrear la historia de la doctrina. Los capítulos 3 y 4 encuestaron a representantes de las eras patrística, medieval, de la Reforma y posterior a la Reforma. Allí encontramos que, aparte de unas pocas voces minoritarias, la yuxtaposición de la impassibilidad divina y la pasión divina comenzó en la era fundacional de la historia de la iglesia, y este modelo dominante continuó en gran medida a lo largo de estas eras. Este estudio histórico también reveló en general la falacia de la tesis de la helenización discutida en el capítulo 2. El capítulo 5 examinó el ascenso del pasibilismo en la teología moderna e intentó exponer algunos de los razonamientos pasibilistas defectuosos. El capítulo 6 examinó las defensas no evangélicas más destacadas y contemporáneas de la impassibilidad divina por parte de Richard Creel y Thomas Weinandy, antes de pasar a una investigación de la opinión evangélica sobre el tema. Aunque parte de la autocomprensión evangélica parecía proceder sobre la base de una definición pasibilista (y no impassibilista) de la impassibilidad, muchos de los evangélicos encuestados afirmaron, no obstante, en principio el modelo de dos puntas. Este examen colectivo de la impassibilidad divina a lo largo de la historia de la iglesia proporcionó mucho material fructífero para la propuesta formativa de la segunda mitad del libro.

En los capítulos 7 a 9, presenté los pilares principales de mi modelo “imposible y apasionado”. La propuesta en sí se centró en el desarrollo metodológico, hermenéutico y teológico entrelazado del modelo clásico de dos puntas de la impassibilidad divina y la pasión divina con respecto a la teología propiamente dicha. Las observaciones extraídas de la historia redentora, el discurso de la alianza, el método analógico de interpretación del lenguaje bíblico de Dios, la exégesis contextual, la distinción entre Creador y criatura, la autorrealización intratrinitaria de Dios y otras doctrinas relacionadas se entrelazaron en un intento de exponer y fortalecer nuestra tesis central. Al final, vimos que la impassibilidad y el apasionamiento son ambos ciertos en el caso de Dios. Además, descubrimos que la pasión de Dios trasciende la pasión humana tanto ontológica como éticamente.

En el caso de la pasión ontológicamente trascendente de Dios, vimos que las criaturas de Dios no pueden arrancarle una emoción inesperadamente o en contra de su voluntad. Así, llegamos a ver que, si bien las manifestaciones afectivas de Dios demuestran que *responde de manera perfecta y voluntaria* a sus criaturas, nunca es *pasivo en el sentido último*. En el caso de la pasión éticamente superior de Dios, vimos que la experiencia emocional de Dios nunca es pecaminosa, precisamente porque Dios está inquebrantablemente apasionado en la autorrealización del amor intratrinitario. En contraste, la debilidad de nuestros

afectos humanos es principalmente evidente aquí. Debido a que no amamos a Dios como deberíamos, nuestros débiles afectos por la gloria de Dios resultan a veces en que nos entretengamos con el pecado. En este sentido, nuestras pasiones no están suficientemente formadas bíblicamente. Como consecuencia de esta comprensión, aprendimos además que el criterio para la relacionalidad divina “real” debe ser concebido bíblicamente (y no antropocéntricamente) a lo largo de estas líneas duales. El capítulo 10 ofreció luego una breve reflexión sobre el impacto de nuestros hallazgos en la teología propiamente dicha en nuestra comprensión de la encarnación y la crucifixión. La principal afirmación bíblica y teológica allí era que una encarnación del Hijo eterno era necesaria precisamente para superar la impasibilidad divina *natural* (es decir, la impasibilidad de la naturaleza divina), de modo que la persona de Cristo pudiera experimentar redentoramente el sufrimiento y la muerte como hombre.

## Contribuciones

Sin duda, este estudio podría fácilmente duplicarse si se examinaran más figuras históricas y otros textos bíblicos pertinentes y se ampliara el esquema histórico-redentor. <sup>1</sup> Sin embargo, creo que en lo que hemos visto se han sentado las bases suficientes para justificar la conclusión de que Dios es impasible y apasionado. Por tanto, soy de la opinión de que esta propuesta hace contribuciones prometedoras en varios niveles. En primer lugar, es ventajosa históricamente porque, si bien aboga por algunos desarrollos y aclaraciones, no obstante se apoya en el legado bien establecido de la perspectiva de dos frentes. <sup>2</sup> En segundo lugar, esta propuesta es prometedora textualmente hablando porque trata los pasajes de la pasión de Dios en el pacto con seriedad, en sus contextos, como demostraciones literales del compromiso de Dios en el pacto con su pueblo. Metodológicamente, esta propuesta es prometedora porque busca una interpretación teológica consciente de los datos relevantes, reconociendo que Dios se inviste a sí mismo en la relación de pacto (es decir, inmanencia) y se mantiene sobre ese mismo arreglo de pacto (es decir, trascendencia).

Teológicamente, creo que este modelo “impasible y apasionado” es prometededor porque, al ampliar el equilibrio entre la trascendencia y la inmanencia de Dios en las Escrituras, no extrapola esta noción de manera especulativa, sino que lo hace especialmente sobre la base de la importantísima distinción entre Creador y criatura. A la luz de esta distinción bíblica y de la autorrealización intratrinitaria de Dios y de su condescendencia voluntaria, hemos visto que, aunque el afecto de Dios en el pacto se describe literalmente en las Escrituras, ese mismo afecto también está relacionado de manera analógica, y no unívoca, con la emoción humana. <sup>3</sup> Pastoralmente, la promesa de este modelo surge del consuelo y la confianza que recomienda a los creyentes que esperan el resultado final de su fe (p. ej., 1 Pedro 1:3-9). En los términos de este modelo, el creyente no sólo tiene el consuelo de saber que Dios está con nosotros en todo lo que enfrentamos, sino también la confianza de que Dios está con nosotros precisamente como el vencedor, y no la víctima, del sufrimiento, del pecado y de la muerte.

Otra forma de expresar el valor general de este modelo es señalar que no



polariza la impasibilidad divina y la pasión divina de una manera excluyente cuando se necesita una perspectiva excluyente. En términos generales, no se trata de que *Dios* sea trascendente o inmanente. Sin duda, la inmanencia de Dios no se le exige a la fuerza. Es la decisión libre de Dios no sólo de crear un mundo, sino también de entregarse a ese mundo. Pero eso es precisamente lo importante: es su donación voluntaria y gratuita. De manera similar, Dios no es *ni* impasible *ni* apasionado . Es ambas cosas. Pero, una vez más, su compromiso apasionado con la creación es voluntario. Por supuesto, este compromiso apasionado no es menos real por el hecho de ser siempre voluntario, pero es, por lo tanto, muy claramente, pasión divina y no humana.

## Implicación

Después de haber repasado algunos de los puntos más importantes de este libro, quiero concluir con una breve mirada a una implicación interesante de nuestro estudio de la impasibilidad divina. Si bien hay mucho más que decir de lo que permiten las limitaciones espaciales, considero que nuestra propuesta sobre la pasión analógica de Dios está llena de posibilidades útiles para orientar nuestra propia búsqueda de la santificación emocional humana. Es cierto, por supuesto, que existen factores ontológicos cruciales (es decir, relacionados con la distinción entre Creador y criatura) que nos impedirán para siempre tener la misma capacidad emocional que Dios. Nunca seremos autosuficientes, omniscientes, soberanos, etc. Sin embargo, parte de nuestra diferencia con Dios, tanto en el ámbito emocional como en otros, surge no sólo de esta distancia ontológica, sino también de nuestras propias deficiencias éticas (es decir, pecaminosas). En el curso de nuestra santificación, estas deficiencias pecaminosas pueden ser superadas progresivamente por la gracia de Dios, de modo que podamos crecer con el tiempo hasta una capacidad emotiva que, en sus dimensiones éticas, se aproxime cada vez más a la de Dios (cf. 2 Cor. 3:18). Este debería ser uno de los objetivos principales del discipulado cristiano: crecer en el amor por las cosas que Dios ama y en el odio, sí, odio, por el pecado que Dios odia.

Al hacerlo así, superaremos la falacia —común no sólo al pensamiento filosófico antiguo, sino también a gran parte del pensamiento evangélico popular— de que las emociones *son* el problema y que debemos gobernarlas o erradicarlas mediante una razón estricta. Por supuesto, existe tal cosa como demasiado calor sin suficiente luz. Pero en el sentido específico del que estamos hablando aquí, nuestro problema no es ordinariamente que tengamos demasiada emoción, sino que tengamos muy poca, o más precisamente, que tengamos un afecto demasiado débil por las cosas que agradan al Señor. <sup>4</sup> La santificación implica no sólo aprender más acerca de Dios, sino amar cada vez más profundamente al Dios que conocemos. Que Dios nos ayude en este esfuerzo de seguir los pasos de nuestro Salvador y hermano mayor, para que nuestros corazones puedan palpar llenos de un fuerte deleite por adorar, amar y obedecer a Dios. Cuando eso suceda, aunque la distancia ontológica entre la emoción divina y la humana permanecerá, la distancia ética comenzará a reducirse progresivamente. <sup>5</sup>

## Una última palabra

En la manera equilibrada en que hemos llegado a comprender la emoción divina, podemos celebrar con mucho entusiasmo como una conclusión adecuada para nuestro estudio estas palabras sobre el juicio final de la pluma de C. S. Lewis:

La promesa de gloria es la promesa, casi increíble y sólo posible por la obra de Cristo, de que algunos de nosotros, cualquiera de nosotros que realmente elija, sobrevivirá ese examen, encontrará aprobación, agraderá a Dios. Agradar a Dios... ser un ingrediente real en la felicidad divina... ser amado por Dios, no sólo compadecido, sino deleitado como un artista se deleita en su obra o un padre en su hijo... parece imposible, un peso de gloria que nuestros pensamientos apenas pueden soportar. Pero así es. <sup>6</sup>

Alabado sea Dios por ello. De hecho, alábenlo por ello cuando no tenemos motivos para exigirle esto a Dios y cuando, de hecho, lo único que tenemos derecho a esperar es exactamente lo contrario. Y alábenlo porque podemos ser un “ingrediente de la felicidad divina” y receptores del amor de Dios cuando la absoluta *realidad* de esta relación trasciende con mucho la experiencia real de amar o ser amado por cualquier otro ser. Porque sólo en Dios encuentran su equilibrio esa trascendencia e inmanencia, por lo que podemos decir con razón de él que es “imposible y apasionado”.

---

<sup>1</sup> Bíblicamente hablando, sigo pensando que otros pasajes relevantes que no se han examinado aquí se interpretarían mejor siguiendo líneas similares a las que abordamos en el capítulo 8, lo que llevaría a conclusiones similares. A veces se sugiere que la literatura profética del Antiguo Testamento es la evidencia principal de la pasibilidad divina. Esa es una de las razones por las que prestamos bastante atención a los textos proféticos clave en el capítulo 8. Sin embargo, soy de la opinión de que un examen más profundo de esos textos serviría para reforzar, no debilitar, mi tesis. En términos de pacto, los oráculos proféticos dados al Israel anterior y posterior al exilio reflejan la persecución de las transgresiones del pacto y al mismo tiempo aseguran la fidelidad de Dios al mismo, sobre la base del compromiso fundamental del pacto de los celos de Dios por su propia gloria (Éx. 20:5; 34:14; Dt. 4:24; 5:9; 6:14-15; cf. Éx. 6:7; Isaías 48:9-11; Ezequiel 36:23-32), como se estipula en la Torá. Por lo tanto, una vez más, sostengo que desarrollar más esta estructura de relación con el pacto en el contexto de numerosos textos proféticos adicionales serviría para fortalecer mi argumento y socavar aún más uno de los argumentos clave para el pasibilismo.

<sup>2</sup> Recordemos mi distinción al final del capítulo 6 entre desarrollo y revisión.

<sup>3</sup> Recordemos la distinción técnica que hicimos en el capítulo 7 entre antropopatías analógicas/literales que son portadoras de verdad y antropomorfismos analógicos/no literales que también son portadoras de verdad.

<sup>4</sup> Recordemos el comentario de Jonathan Edwards de que “así como no hay verdadera religión donde no hay nada más que afecto, tampoco hay verdadera religión donde no hay afecto religioso”. Jonathan Edwards, *A Tratado Sobre Religioso Afectos*, en *El Obras de Jonathan Edwards*, vol 1. (Edimburgo: Banner of Truth, 1974), 243.

<sup>5</sup> Sin embargo, esto no quiere decir que nuestra perfección ética y la voluntad de Dios algún día serán las mismas. Como nos recuerda la visión de Isaías 6:1-8, incluso los serafines sin pecado se cubren el rostro y los pies en presencia del Dios santísimo. Por lo tanto, solo la santidad de Dios es intrínseca, mientras que la de los serafines sin pecado y los humanos glorificados siempre será derivada de la de Dios.

<sup>6</sup> CS Lewis, *El Peso de Glory* (Nueva York: Macmillan, 1949; repr., Nueva York: Touchstone, 1996), 34.

## Bibliografía

### Fuentes y traducciones premodernas

es, William. *El Médula de Teología* . Editado y traducido por John Eusden. Boston: Pilgrim, 1968. Reimpresión, Grand Rapids: Baker, 1997.

*matemas de el Segundo Concejo de Constantinopla* . En *Credos de el Iglesias* , editado por John H. Leith. 3.<sup>a</sup> ed. Louisville: John Knox, 1982.

elmo *¿Por qué? Dios hombre* En vol. 2 de *ópera todo a fe código revisado* , editado por F. S. Schmitt Edimburgo: Thomas Nelson, 1946.

. monólogo En vol. 1 de *ópera todo a fe código revisado* , editado por F. S. Schmitt Edimburgo: Thomas Nelson, 1946.

. *Monólogo* . En *A Nuevo , Interpretativo Traducción de San Anselmo Monólogo y Proslogion* , editado y traducido por Jasper Hopkins. Minneapolis: Arthur J. Banning, 1986.

. *Proslogion* . En el vol. 1 de *Opera omnia anuncio fidem códicum revisión* , editada por F. S. Schmitt. Edimburgo: Thomas Nelson, 1946.

. *Proslogion* . En *A Escolar Miscelánea : Anselmo a Ockham* , editado y traducido por Eugene R. Fairweather. Biblioteca de Clásicos Cristianos 10. Filadelfia: Westminster Press, 1956.

to Tomás de Aquino. *Suma contra Gentiles* . En *el libro Uno : Dios* , traducido por Anton C. Pegis. Vol. 1 de *Saint Tomás Santo Tomás de Aquino suma Contra Gentiles* . Garden City, NY: Hanover House, 1955. Reimpresión, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

. *Resumen teologiae* . En *existencia y Naturaleza ser Dios* , editado y traducido por Timothy McDermott. vol. 2 de *San Luis tomás Aquino Resumen Teologías* Londres: Eye & Spottiswoode; Nueva York: McGraw-Hill, 1964.

. *Resumen teologiae* . en *dios Voluntad y Providencia* , editado y traducido por Thomas Gilby. vol. 5 de *San Luis tomás Aquino Resumen Teologías* Londres: Eye & Spottiswoode; Nueva York: McGraw-Hill, 1967.

. *Resumen teologiae* . En *Man* , editado y traducido por Timothy Suttor. vol. 11 de *San Luis tomás Aquino Resumen Teologías* Londres: Eye & Spottiswoode; Nueva York: McGraw-Hill, 1970.

. *Resumen teologiae* . En *el Uno Mediador* , editado y traducido por Colman E. O'Neill. vol. 50 de *San Luis tomás Aquino Resumen Teologías* Londres: Eye & Spottiswoode; Nueva York: McGraw-Hill, 1965.

. *Resumen teologiae* . En *el Pasión ser Cristo* , editado y traducido por Richard T. A. Murphy. vol. 54 de *San Luis tomás Aquino Resumen Teologías* Londres: Eye & Spottiswoode; Nueva York: McGraw-Hill, 1965.

asio *Delaware encarnación* En *Atanasio : Contra Naciones y Delaware Encarnación* , editado y traducido por Robert W. Thomson. Textos paleocristianos de Oxford. Oxford: Clarendon, 1971.

- . *Delaware del sínodo en la ópera todo cual existente* , editado por J.-P. Migne, Patrologia Graeca 26. París: J.-P. Genial, 1857.
- . *Carta a Epicteto en la ópera todo cual existente* , editado por J.-P Migne, Patrologia Graeca 26. París: J.-P. Genial, 1857.
- . *Rezo de lo contrario arrianos en la ópera todo cual existente* , editado por J.-P. Migne, Patrologia Graeca 26. París: J.-P. Genial, 1857.
- . *Oraciones Contra el Arrianos Libro III* . En *El Cristológico Controversia* , editado y traducido por Richard A. Norris Jr. Fuentes del pensamiento cristiano primitivo. Filadelfia: Fortress, 1980.
- istín. *El Ciudad de Dios* . Traducido por Marcus Dods. En *A Seleccionar Biblioteca de el Niceno y Poste - Niceno Padres* , editado por P. Schaff. Primera serie 2. Nueva York: Christian Literature, 1887. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999.
- . *El Ciudad de Dios ( Libros XVII – XXII )* . En *San Agustín : El Ciudad de Dios ( Libros XVII – XXII )* , traducido por Gerald G. Walsh y Daniel J. Honan. Los Padres de la Iglesia 24. Nueva York: Padres de la Iglesia, 1954.
- . *Concerniente el Naturaleza de Bueno , En contra el Maniqueos* . Traducido por Albert H. Newman. En *A Seleccionar Biblioteca de el Niceno y Poste - Niceno Padres* , editado por P. Schaff. Primera serie 4. Nueva York: Christian Literature, 1887. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999.
- . *De lo contrario adversario de la ley y de los profetas* Editado por Klaus D. Daur. Corpus Christianorum: Serie Latina 49. Turnhout: Brepols, 1985.
- . *Delaware ciudad Dios ( libro 14 – 22 )* . Editado por Emanuel Hoffmann. Corpus de escritos eclesiásticos latinos 40.2. Londres: Tempusky, 1900.
- . *Delaware naturaleza bien de lo contrario maniqueos* Editado por Joseph Zycha. Corpus de escritos eclesiásticos latinos 25.2. Londres: Tempusky, 1892.
- . *Delaware paciencia* Editado por Josefo Zycha. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinum 41. Viena: Tempusky, 1900.
- . *Delaware Trinidad ( Libros 1 – 12 )* . Editado por WJ Mountain. Corpus Christianorum: Serie Latina 50. Turnhout: Brepols, 1968.
- . *Narrativas en Salmo 2*. Editado por D. Eligius Dekkers y John Fraipont. Corpus Christianorum: Serie latina 38. Turnhout: Brepols, 1956.
- . *Paciencia* . en *santo Agustín : Tratados en Varios Temas* , traducido por Luanne Meagher. Los Padres de la Iglesia 16. Nueva York: Los Padres de la Iglesia, 1954.
- . *Comentarios en el Primero Libro de Moisés Llamado Génesis* . Traducido por John King. Calvin's Commentaries 1. Edimburgo: Calvin Translation Society. Reimpresión, Grand Rapids: Baker, 1998.
- . *Comentario en Génesis* En vol. 23 de *Juan calvin trabajar cual se quedan omnia* , editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Corpus Reformatum 51. Brunswick: CA Schwetschke et Filium, 1882.
- . *Comentario Al el Hechos de el Apóstoles* . Traducido por Henry Beveridge. Calvin's Commentaries 19. Edimburgo: Calvin Translation Society.

Reimpresión, Grand Rapids: Baker, 1998.

. *Institutos de el cristiano Religión* . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. Biblioteca de Clásicos Cristianos 20–21. Filadelfia: Westminster Press, 1960.

. *Instituto cristianas religión* Vols. 3-5 de *Joannis calvin opera selecta* , editado y revisado por P. Barth y G. Niesel . 5 vols. 2da rev. ed. Múnich: Kaiser, 1926-1959.

. *conferencias en Oseas* En vol. 42 de *Juan calvin trabajar cual se quedan omnia* , editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Corpus Reformatum 70. Brunswick: CA Schwetschke et Filium, 1890.

. *Sermón 32 sur 5 Epítreo o Efesios* En vol. 51 de *Juan calvin trabajar cual se quedan omnia* , editado por G. Baum, E. Cunitz y E. Reuss. Corpus Reformatum 79. Brunswick: CA Schwetschke et Filium, 1895.

rnock, Stephen. *El Existencia y Atributos de Dios* . 2 vols. Np: Robert Carter, 1853. Reimpresión, Grand Rapids: Baker, 1996.

nente de Alejandría. *Pedagogo* . Editado por M. Marcovich. Suplementos de Vigiliae Christianae 61. Leiden: Brill, 2002.

. *Protréptico* . Editado por M. Marcovich. Suplementos de Vigiliae Christianae 34. Leiden: Brill, 1995.

. *Estroma : libro I-VI* . Editado por O. Stählin y L. Fruchtl. Los escritores cristianos griegos de los primeros siglos 52. Berlín: Akademie-Verlag, 1960.

. *Estroma : libro VII y VII* . Editado por O. Stählin, L. Fruchtl y U. Treu. Los escritores cristianos griegos de los primeros siglos 17. Berlín: Akademie-Verlag, 1970.

. *El Stromata* . Traducido por BP Pratten. Edición estadounidense . *Ante - Niceno Padres* . Vol. 2. Buffalo: Literatura cristiana, 1885. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999.

. *Estromatoide Libros Uno a Tres* . En *Clemente de Alejandría : Stromateis Libros Uno a Tres* , traducido por John Ferguson. Padres de la Iglesia 85. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1991.

lo de Alejandría. *Anuncio Acacio Conjunto de benefactores* . En *Acta Conciliario oecumenicorum* , editado por E. Schwartz, 1.1.7. Berlín: de Gruyter, 1929.

. *Anuncio Nestorio II* . En *Cirilo de Alejandría : Seleccionar Cartas* , editadas y traducidas por Lionel R. Wickham. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon, 1983.

. *Anuncio Nestorio III* . En *Cirilo de Alejandría : Seleccionar Cartas* , editadas y traducidas por Lionel R. Wickham. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon, 1983.

. *Anuncio Éxito episc . Diocesáreas* . en *cirilo de Alejandría : Seleccionar Cartas* , editadas y traducidas por Lionel R. Wickham. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon, 1983.

. *Anuncio Éxito II* . En *Cirilo de Alejandría : Seleccionar Cartas* , editadas y traducidas por Lionel R. Wickham. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon, 1983.

. *Comentarios en John de libros 7 - 12 en la ópera cual ser encontrado ellos podrían omnia* , editado por Joannis Auberti, Patrologia Graeca 74. París: J.-P. Genial, 1859.

*Comentario en el Evangelio De acuerdo a a San Juan IX – XXI* . Traducido por T. Randell. Londres: Walter Smith, 1885.

. *de símbolo* . En *Cirilo de Alejandría : Seleccionar Cartas* , editadas y traducidas por Lionel R. Wickham. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon, 1983.

. *En el Unidad de Cristo* . Traducido por John Anthony McGuckin. En *San Cirilo de Alejandría : En el Unidad de Cristo* . Crestwood, Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, 1995.

. *Oración a Augusto de por fe* En *Acta de concejos ecuménico* , editado por E. Schwartz, 1.1.5 Berlín: de Gruyter, 1927.

. *Eso uno déjalo ser cristo en la ópera cual ser encontrado ellos podrían omnia* , editado por Joannis Auberti, Patrologia Graeca 75. París: J.-P. Genial, 1859.

. *Respuestas anuncio Tiberio* . En *Cirilo de Alejandría : Seleccionar Cartas* , editadas y traducidas por Lionel R. Wickham. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon, 1983.

. *Escuela de encarnación unigénito en la ópera cual ser encontrado ellos podrían omnia* , editado por Joannis Auberti, Patrologia Graeca 75. París: J.-P. Genial, 1859.

ards, Jonatán. *Caridad y Es frutas* Editado por Tryon Edwards. Carlisle, PA: Estandarte de la Verdad, 1969.

. *A Tratado Sobre Religioso Afecto* . En *El Obras de Jonathan Edwards* . Vol. 1, editado por Edward Hickman. Edimburgo: Banner of Truth, 1974.

gorio Nacianceno *Epístola 101, anuncio Cledonio el sacerdote de lo contrario apolíneos en la ópera cual ellos existen todo* , editado por J.-P. Migne, Patrologia Graeca 37. París: J.-P. Genial, 1862.

. *Carta 101, La Primero Carta a Cledonio el Presbítero* . En *On Dios y Cristo : El Cinco Teológico Oraciones y Dos Letras a Cledonius* , editado por John Behr y traducido por Lionel Wickham. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2002.

. *Oración 30, teológica IV* . en *la ópera cual ellos existen todo* , editado por J.-P. Migne, Patrologia Graeca 36. París: J.-P. Genial, 1858.

. *Oración 40* . En *la ópera cual ellos existen todo* , editado por J.-P. Migne, Patrologia Graeca 36. París: J.-P. Genial, 1858.

. *Oración 43* . En *la ópera cual ellos existen todo* , editado por J.-P. Migne, Patrologia Graeca 36. París: J.-P. Genial, 1858.

. *Oración 45* . En *la ópera cual ellos existen todo* , editado por J.-P. Migne,



Patrologia Graeca 36. París: J.-P. Genial, 1858.

Oración 45. Traducido por Charles Gordon Browne y James Edwards Swallow. En *A Seleccionar Biblioteca de el Niceno y Poste - Niceno Padres* , editado por P. Schaff. Segunda serie 7. Nueva York: Christian Literature, 1894. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999.

gorio de Nisa. *Contra Eunomio* . Traducido por H. A. Wilson. En *A Seleccionar Biblioteca de el Niceno y Poste - Niceno Padres* , editado por P. Schaff. Segunda serie 5. Nueva York: Christian Literature, 1893. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999.

. *Antirretico Adversus Apolinarem* , editado por Fridericus Mueller. Ópera Gregorii Nysseni 3.1. Leiden: Brillante, 1958.

. *Contra Eunomio Liberar III* , editado por Wernerus Jaeger. Ópera Gregorii Nysseni 2. Leiden: Brill, 1960.

gorio Taumaturgo. *Anuncio Teopompo* . En *San Gregorio Taumaturgo : La vida y Obras* , traducidas por Michael Slusser. Los Padres de la Iglesia 98. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1998.

rio de Poitiers. *Delaware Trinidad en la ópera todo* , editado por J.-P. Migne, Patrología Latina 10. París: J.-P. Genial, 1845.

ólito *De lo contrario herejía* Noé en *la ópera cual ser encontrado ellos podrían todo* , editado por J.-P. Migne, Patrologia Graeca 10. París: J.-P. Genial, 1857.

. *Refutación omnium haeresio* . Editado por Miroslav Markovich. Berlín: de Gruyter, 1986.

icio. *Anuncio Efesios* En *el Apostólico Padres* , traducido por Bart D. Ehrman. Biblioteca Clásica Loeb 24. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

. *Anuncio policarpo* En *el Apostólico Padres* , traducido por Bart D. Ehrman. Biblioteca Clásica Loeb 24. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

. *Anuncio los romanos* En *el Apostólico Padres* , traducido por Bart D. Ehrman. Biblioteca Clásica Loeb 24. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

eo *Frente a herejes De lo contrario herejías libros quinque* , editado por Domni Renati Massueti, Patrologia Graeca 7. París: J.-P. Genial, 1857.

. *Contra Herejías* Traducido por A. Roberts y W. H. Rambaut. Edición americana. *El Antes - Niceno Padres* vol. 1. Buffalo: Christian Literature, 1885. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999.

ino mártir *Disculpa i* . en *la ópera cual ellos existen omnia* , editado por D. Prudentii Marani, Patrologia Graeca 6. París: J.-P. Genial, 1857.

. *Disculpa ii* . en *la ópera cual ellos existen omnia* , editado por D. Prudentii Marani, Patrologia Graeca 6. París: J.-P. Genial, 1857.

. *Diálogo con Trifón* Traducido por M. Dods y G. Reith. Edición americana. *El Antes - Niceno Padres* vol. 1. Buffalo: Christian Literature, 1885. Reimpresión, Peabody, MA: Hendrickson, 1999.

. *Diálogo semen Tryphone* . Editado por Miroslav Marcovich. Berlín: de Gruyter, 1997.

. *El Primero Disculpa* . Traducido por Leslie William Barnard. En *St. Justin . Mártir : El Primero y Segundo Apologías* . Escritores cristianos antiguos: las obras de los Padres en traducción 56. Nueva York: Paulist, 1997.

tando. *Delaware enojo dios* Editado por Samuel Brandt. Corpus de escritos eclesiásticos latinos 27.1. Londres: Tempsky, 1893.

. *de lo divino instituciones* Editado por Samuel Brandt. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinum 19. Viena: Tempsky, 1890.

. *Epítome de lo divino instituciones* En *epítome de Lactancio* , editado y traducido por E. H. Blakeney. Londres: SPCK, 1950.

. *El Ira de Dios* . En *Lactancio : El Menor Obras* , traducidas por Mary Francis McDonald. Los Padres de la Iglesia 54. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1965.

pro, Martín. *interpretación des primero y segundo capítulo John en Sermones 1537 y 1538* . En *D. Martín luterio Obras : Críticas Edición completa* . Vol. 46. Weimar: sucesor de Hermann Böhlau, 1912.

. *Confesión Sobre Cristo Cena* . En *Palabra y Sacramento III* , editado y traducido por Robert H. Fischer. Vol. 37 de *Luterio Obras* . Filadelfia: Muhlenberg, 1961.

. *El disputa Delaware adivinar y humanizar Cristo* . En *D. Martín luterio Obras : Críticas Edición completa* . Vol. 39. Weimar: el sucesor de Hermann Böhlau, 1932.

. *Disputa Heidelberge habitación* . En *D. Martín luterio Obras : Críticas Edición completa* . Vol. 1. Weimar: sucesor de Hermann Böhlau, 1883.

. *En carta San pauli a gálatas diario de conferencia* En *D Martín Luterio Trabajo : Kritische Gesamtausgabe* vol. 40. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1911.

. *Conferencias en Génesis* . En *conferencias en Génesis Capítulos 6–14* , traducido por George V. Schick. Volumen 2 de *Luterio Obras* , editadas por Jaroslav Pelikan. Saint Louis: Concordia, 1960.

. *En el Consejos y el Iglesia* . En *la Iglesia y Ministerio III* , traducido por Charles M. Jacobs. Vol. 41 de *Luterio. Obras* , editado por Eric W. Gritsch. Filadelfia: Fortress, 1966.

. *texto el Conferencia Génesis* . En *D. Martín luterio Obras : Críticas Edición completa* . Vol. 42. Weimar: sucesor de Hermann Böhlau, 1911.

. *Desde última cena Cristo Confesión* . En *D. Martín luterio Obras : Críticas Edición completa* . Vol. 26. Weimar: sucesor de Hermann Böhlau, 1909.

. *De el Concejo y iglesias* . En *D. Martín luterio Obras : Críticas Edición completa* . Vol. 50. Weimar: sucesor de Hermann Böhlau, 1914.

. *De el último palabras El de David* . En *D. Martín luterio Obras : Críticas Edición completa* . Vol. 54. Weimar: sucesor de Hermann Böhlau, 1928.

torio. *Anuncio Cirilo* . En *Acta conciliorum oecumenicorum* , editado por E. Schwartz, 1.1.1. Berlín: de Gruyter, 1927.

genes. *Contras Celsum* . Editado por M. Marcovich. Suplementos de Vigiliae Christianae 54. Leiden: Brill, 2001.

*jen : Contra Celsum* . Traducido por Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

. *Delaware principios* . Editado por P. Koetschau. Los escritores cristianos griegos de los tres primeros siglos 22. Berlín: Akademie, 1913.

. *Homilía en Ezequiel en la ópera omnia* , editado por C. y C. Vincent Delarue, Patrologia Graeca 13. París: J.-P. Genial, 1857.

. *Homilía en Levítico en la ópera omnia* , editado por C. y C. Vincent Delarue, Patrologia Graeca 12. París: J.-P. Genial, 1857.

. *Homilía en los numeros en la ópera omnia* , editado por C. y C. Vincent Delarue, Patrologia Graeca 12. París: J.-P. Genial, 1857.

. *En Primero Directores Traducido* por GW Butterworth. Londres: SPCK, 1936.

. *Seleccionado en Ezequiel en la ópera omnia* , editado por C. y C. Vincent Delarue, Patrologia Graeca 13. París: J.-P. Genial, 1857.

en, John. *Vindiciae evangelicae* . Vol. 12 de *La Obras de John Owen* , editado por William H. Goold. Edimburgo: Johnstone and Hunter, 1850–1853. Reimpresión, Edimburgo: Banner of Truth, 1966.

n. *De Abrahamo* . En *Filón* , traducido por FH Colson. Loeb Classical Library 289. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

. *de mutación nominum* . En *Philo* , traducido por F. H. Colson y G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 275. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.

. *de oculo mundi* . En *Philo* , traducido por F. H. Colson y G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 226. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929.

. *de plantatione* . En *Philo* , traducido por F. H. Colson y G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 247. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.

. *de somniis* . En *Philo* , traducido por F. H. Colson y G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 275. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.

. *de vitae Mosis* . En *Filón* , traducido por FH Colson. Biblioteca Clásica Loeb 289. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

. *¿Qué? Dios inmutabilis sentarse* . En *Philo* , traducido por F. H. Colson y G. H. Whitaker. Loeb Classical Library 247. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.

ino *Enéadas III* . 1–9 . En *Plotino* , traducido por A. H. Armstrong. Biblioteca Clásica Loeb 442. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

iliano *Frente a Hermógenes* Editado por Emilio Kroymann. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinum 47. Viena: Tempsky, 1906.

. *Frente a Marción* En *Tertuliano : Adversus Marción* 2 vols., editado y traducido por Ernest Evans. Textos paleocristianos de Oxford. Oxford: Clarendon, 1972.

. *Frente a praxeano* En *casa de Tertuliano tratado Contra Prácticas* , editado y

traducido por Ernest Evans. Londres: SPCK, 1948.

. *Delaware el alma* Editado por Augusti Reifferscheid y Georgii Wissowa. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinum 20. Viena: Tempsky, 1890.

. *de carne Christi* . En *Tertuliano Tratado en el Encarnación* , editado y traducido por Ernest Evans. Londres: SPCK, 1956.

filo. *Anuncio Autólico* . En *Teófilo de Antioquía : Anuncio Autolycum* , editado y traducido por Robert M. Grant. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon, 1970.

## Libros

laus, Paul. *El Teología de Martín Lutero* . Filadelfia: Fortress, 1966.

strong, AH *El Arquitectura de el Inteligible Universo en el Filosofía de Plotino : Un Analítico y Histórico Estudio* . Cambridge: Cambridge University Press, 1940. Reimpresión, Ámsterdam: Hakkert, 1967.

. *Un Introducción a Antiguo Filosofía* . 3.<sup>a</sup> ed. Np: Rowman & Littlefield, 1989.

cock, Gary D. *Light de Verdad y Fuego de Amor : A Teología de el Santo Espíritu* . Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

ard, L. W. *Justin Mártir : Su Vida y Pensamiento* . Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

; James. *Bíblico Palabras para Tiempo* . Naperville, Illinois: Allenson, 1969.

h, Karl. *Iglesia Dogmática* . Editado por G. W. Bromiley y T. F. Torrance. 4 vols. en 14 partes. Edimburgo: T&T Clark, 1956–1975.

ckham, Richard. *El Teología de Jurgen Moltmann* . Edimburgo: T&T Clark, 1995.

inck, Herman. *Reformado Dogmática* . Vol. 1, *Prolegómenos* . Editado por John Bolt. Traducido por John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

k, James R. y Bruce Demarest. *El Humano Persona en Teología y Psicología : A Bíblico Antropología para el Veintiuno Siglo* . Grand Rapids: Kregel, 2005.

enson, Henry. *El Temprano cristiano Padres : A Selección de el Escritos de el Padres de San Clemente de Roma a San Atanasio* . Editado y traducido por Henry Bettenson. Londres : Oxford University Press, 1956.

esch, Donald G. *Dios el Todopoderoso* . Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1995.

ian, Thorlief. *Hebreo Pensamiento Comparado con Griego* . Traducido por Jules L. Moreau. Londres: SCM Press, 1960.

ce, James P. *Resumen de Sistemático Teología* . Charleston, SC: Southern Baptist Publication Society, 1887.

d, Gregory A. *Dios de el Posible* . Grand Rapids: Baker, 2000.

nett, Bertrand. *El Sufrimiento de el Impasible Dios* . Londres: Macmillan, 1928.

y, Gerald. *El Doctrina de Dios* . Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1993.

. *El Personal Dios : Es el Clásico Comprensión de Dios ¿ Defendible ?* Carlisle:

Paternoster, 1998.

ieron, Nigel M. de. S., ed. *El Fuerza y Debilidad de Dios : Impasibilidad y Ortodoxia* . Edimburgo: Rutherford House, 1990.

son, fiscal del distrito *El Difícil Doctrina de el Amar de Dios* . Wheaton, Illinois: Crossway, 2000.

. *Divino Soberanía y Humano Responsabilidad : Bíblica Perspectivas en Tensión* . Grand Rapids: Baker, 1994.

. *El Evangelio De acuerdo a a Comentario del Nuevo Testamento de John Pillar*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

. *Cómo Largo, Oh Señor ? Reflexiones en Sufrimiento y Mal* . 2da edición. Grand Rapids: Baker, 2006.

lds, Brevard S. *Bíblico Teología de el Viejo y Nuevo Testamentos* . Minneapolis: Fortress, 1992.

leston, Frederick. *Un Historia de Filosofía* . 9 vols. Nueva York: Doubleday, 1993.

ig, William Lane. *Tiempo y Eternidad : Explorando Gallinero Relación a Tiempo* . Wheaton, Illinois: Crossway, 2001.

igie, Peter C. *El Libro de Deuteronomio* . Nuevo comentario internacional sobre el Antiguo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

el, Richard E. *Divine Impasibilidad : Una Ensayo en Filosófico Teología* . Nueva York: Cambridge University Press, 1986.

uzel, Henri. *Origen* . Traducido por AS Worrall. Edimburgo: T&T Clark, 1989.

is, Stephen T. *Lógica y el Naturaleza de Dios* . Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Colle, Ralph. *Cristo y el Espíritu : Espíritu - Cristología en Trinitario Perspectiva* . Nueva York: Oxford University Press, 1994.

on, John. *El Medio Platónicos : A Estudiar de platonismo 80 B . C . a 220 d . C.* Londres: Duckworth, 1977 .

on, Thomas. *Desde Pasiones a Emociones : Las Creación de a Secular Psicológico Categoría* . Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

lds, Michael J. *El Inmutable Dios de Amor : A Estudiar de el Enseñanza de Santo Tomás Santo Tomás de Aquino en Divino Inmutabilidad en Vista de Cierta Contemporáneo Crítica de Este Doctrina* . Friburgo: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1986.

ner, IA *Divino Inmutabilidad : A Crítico Reconsideración* . Traducido por Robert R. Williams y Claude Welch. Fortress Texts in Modern Theology. Minneapolis: Fortress, 1994.

nbrell, WJ *Pacto y Creación : A Teología de el Viejo Testamento Pactos* . Carlisle: Paternoster, 1984.

in, James DG *Cristología en el Fabricación : A Nuevo Testamento Consulta en el Orígenes de el Doctrina de el Encarnación* . 2da edición. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

ight, Sereno E. *Memorias de Jonathan Edwards* . En *El Obras de Jonathan Edwards* . vol. 1, editado por Edward Hickman, xi–ccxxxiii. Edimburgo: Bandera de la Verdad, 1974.

ngworth, Paul. *El Epístola a el Hebreos* . Comentario del Nuevo Testamento Griego Internacional. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

kson, Millard J. *Cristiano Teología* . 2da edición. Grand Rapids: Baker, 1998.

. *Dios en Tres Personas : A Contemporáneo Interpretación de el Trinidad* . Grand Rapids: Baker, 1995.

. *Dios el Padre Todopoderoso : A Contemporáneo Exploración de el Divino Atributos* . Grand Rapids: Baker, 1998.

. *Qué Hace Dios Saber y Cuando Hace Él Saber ¿ Él ? El Actual Controversia encima Divino Conocimiento previo* . Grand Rapids: Zondervan, 2003.

. *El Palabra Convertirse Carne : A Contemporáneo Encarnación Cristología* . Grand Rapids: Baker, 1991.

bairn, AM *El Lugar de Cristo en Moderno Teología* . Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1911.

iberg, John S. *El Muchos Caras de Mal : Teológico Sistemas y el Problema de Mal* . Rev. y ed. experimental. Wheaton, IL: Crossway, 2004.

. *No Uno Como A él* . Wheaton, Illinois: Crossway, 2001.

guson, Everett. *Antecedentes de Temprano Cristianismo* . 3.<sup>a</sup> ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

les, Paul S. *El Creativo Sufrimiento de Dios* . Oxford: Clarendon, 1988.

co, John M. *El Doctrina de Dios* . Phillipsburg, Nueva Jersey: P&R, 2002.

. *El Doctrina de el Conocimiento de Dios* . Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y Reformado, 1987.

. *No Otro Dios : Un Respuesta a Abierto Teísmo* . Phillipsburg, NJ: P&R, 2001.

icia, RT *El Evangelio de Marcos* . Comentario del Nuevo Testamento Griego Internacional. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

heim, Terence E. *El Sufrimiento de Dios : Un Viejo Testamento Perspectiva* . Filadelfia: Fortress, 1984.

inhofen, Herbert. *apatía tu Theou : Acerca de el falta de afecto Gallinero en el Griego Antigüedad y en el hablantes de griego padres de la iglesia hasta a gregorios Taumaturgicos* . Francfort: Peter Lang, 1987.

ssle, Gregory E., ed. *Dios y Hora : Cuatro Vistas* . Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001.

rilyuk, Paul L. *El Sufrimiento de el Impasible Dios : El Dialéctica de Patrístico Pensamiento* . Oxford: Oxford University Press, 2004.

sler, Norman L., ed. *Inerrancia* . Grand Rapids: Zondervan, 1980.

sler, Norman. *Sistemático Teología* . Vol. 2, *Dios , Creación* . Minneapolis: Bethany House, 2003.



sler, Norman L. y H. Wayne House. *La Batalla para Dios : Respondiendo a el Desafío de Neoteísmo* . Grand Rapids: Kregel, 2001.

vención, Robert M. *El Temprano cristiano Doctrina de Dios* . Charlottesville: Prensa Universitaria de Virginia, 1966.

. *Dioses y el Uno Dios* . Filadelfia: Westminster Press, 1986.

. *Griego Apologistas de el Segundo Siglo* . Filadelfia: Westminster Press, 1988.

lmeier, Aloys. *Cristo en cristiano Tradición* . Traducido por John Bowden. Vol. 1. 2.<sup>a</sup> ed. Atlanta: John Knox, 1975.

nz , Stanley J. y Roger E. Olson. *Siglo XX Teología : Dios y el Mundo en a Transicional Edad* . Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1992.

dem, Wayne A. *Sistemático Teología* . Grand Rapids: Zondervan, 1994.

ton, Colin E. *El Realidad de el Expiación : A Estudiar de Metáfora , Racionalidad y el cristiano Tradición* . Edimburgo: T&T Clark, 1988.

hrie, George H. *Hebreos* . Comentario de aplicación de la NVI. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

lman, Joseph M. *El Descenso de Dios : Divino Sufrimiento en Historia y Teología* . Minneapolis: Fortress, 1991. Reimpresión, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2004.

son, RPC *El Buscar para el cristiano Doctrina de Dios : El arriano Controversia* , 318–381 . Edimburgo: T&T Clark, 1988. Reimpresión, Grand Rapids: Baker, 2005.

dy, Edward R., ed. *Cristología de el Más tarde Padres* . Biblioteca de clásicos cristianos 3. Filadelfia: Westminster Press, 1954.

nack, Adolf von. *Historia de Dogma* . Traducido por Neil Buchanan. 2 vols. Nueva York: Russell & Russell, 1958.

. *Qué Es ¿ Cristianismo ?* Traducido por Thomas Bailey Saunders. Nueva York: Harper & Brothers, 1957. Reimpresión, Filadelfia: Fortress, 1986.

rington, Wilfrid. *El Lágrimas de Dios , nuestro Benévolo Creador y Humano Sufrimiento* . Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.

ris, Murray J. *Jesús como Dios : El Nuevo Testamento Usar de Teos en Referencia a Jesús* . Grand Rapids: Baker, 1992.

t, David Bentley. *El Belleza de el Infinito : El Estética de cristiano La verdad* . Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

tshorne, Charles. *Divino Relatividad* . New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1948.

. *El hombre Visión de Dios* . Nueva York: Harper & Row, 1941.

rthorne, Gerald F. *El Presencia y el Poder : El Significado de el Santo Espíritu en el Vida y Ministerio de Jesús* . Dallas: Word, 1991. Reimpresión, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2003.

kin, Michael AG *Redescubriendo el Iglesia Padres : Quien Ellos Eran y Cómo Ellos Conformado el Iglesia* . Wheaton, Illinois: Crossway, 2011.

chel, Abraham J. *El Profetas* . Nueva York: Harper & Row, 1962. Reimpresión, Nueva York: Perennial, 2001.

ón, Paul. *Eterno Dios : Un Estudiar de Dios sin Tiempo* . Oxford: Clarendon, 1988.

ry, Carl FH *Dios , Revelación y Autoridad* . Vol. 3, *Dios OMS Habla y Espectáculos : Quince Tesis , Parte Dos* . Waco, TX: Word, 1979. Reimpresión, Wheaton, IL: Crossway, 1999.

kema, Anthony. *Creado en Gallinero Imagen* . Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

ton, Michael S. *Pacto y Escatología : La Divino Teatro* . Louisville: Westminster John Knox, 2002.

. *Caballero y Sirviente : A Pacto Cristología* . Louisville: Westminster John Knox, 2005.

hes, H. Maldwyn. *¿Qué? Es el Expiación ?* Londres: James Clarke, 1924.

ting, James F. y Thomas Joseph White, eds. *Divino Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento* . Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

ly, JND *Temprano cristiano Doctrinas* . Rev. ed. San Francisco: Harper Collins, 1978.

imori, Kazoh. *Teología de el Dolor de Dios* . Quinta edición. Richmond, VA: John Knox, 1965.

ibrecht, Jan, y Raymond F. Collins, eds. *Dios y Humano Sufrimiento* . Lovaina, Bélgica: Peeters, 1990.

e, William L. *Hebreos 1–8* . Comentario bíblico de Word 47a. Dallas: Word, 1991.

, Jung Young. *Dios Sufre para EE.UU Sistemático Consulta en a Concepto de Divino Pasibilidad* . La Haya: Martinus Nijhoff, 1974.

iam, Robert. *El Santo Trinidad : En Escritura , Historia , Teología y Adoración* . Phillipsburg, NJ: P&R, 2004.

is, CS *El Peso de Gloria* . Nueva York: Macmillan, 1949. Reimpresión, Nueva York: Touchstone, 1996.

is, Gordon y Bruce Demarest. *Integración Teología* . 3 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

a, Salvatore RC *Clement de Alejandría : A Estudiar en cristiano platonismo y Gnosticismo* . Oxford: Oxford University Press, 1971.

s, Richard. *El Tela de Teología : A Prolegómeno a Evangélico Teología* . Grand Rapids: Eerdmans, 1993. Reimpresión, Eugene, OR: Wipf y Stock, 1999.

in, Bryan M. *Obtención a Saber el Iglesia Padres : Un Evangélico Introducción* . Grand Rapids: Brazos, 2007.

leod, Donald. *El Persona de Cristo* . Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1998.

Gill, Arthur C. *El sufrimiento : una Prueba de Teológico Método* . Filadelfia: Westminster Press, 1982.

- Grath, Alister E. *Christian Teología : Una Introducción* . 3.<sup>a</sup> ed. Malden, MA: Blackwell, 2001.
- 7 A. St. Cyril de Alejandría : *La Cristológico Controversia . Su Historia , Teología y Textos* . Suplementos de Vigiliae Christianae 23. Leiden: Brill, 1994.
- Κinion, Steven A. *Palabras , imágenes y el Misterio de Cristo : Un Reconstrucción de Cirilo de Alejandría Cristología* . Suplementos de Vigiliae Christianae 55. Leiden: Brill, 2000.
- Κinley, John E. *Tentado para Nosotros : Teológico Modelos y el Práctico Pertinencia de Cristo Impecabilidad y Tentación* . Colorado Springs: Paternoster, 2009.
- Lelland, Joseph C. *Dios el Anónimo : A Estudiar en alejandrino Filosófico Teología* . Cambridge, MA: The Philadelphia Patristic Foundation, 1976.
- Williams, Warren. *El Pasión de Dios : Divino Sufrimiento en Contemporáneo protestante Teología* . Macon, GA: Mercer University Press, 1985.
- icks, M. Douglas. *Orígenes de Esperanza* . Filadelfia: Fortress, 1974.
- endorff, John. *Cristo en Oriental cristiano Pensamiento* . Crestwood, Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, 1987.
- ka, Ermin F. *El Problema de Divino Enojo en Arnobio y Lactancio* . Washington, DC: Prensa de la Universidad Católica de América, 1943.
- tmann, Jürgen. *El Iglesia en el Fuerza de el Espíritu : A Contribución a Mesiánico Ecclesiología* . Traducido por Margaret Kohl. Nueva York: Harper & Row, 1977.
- . *El Crucificado Dios : El Cruz de Cristo como el Base y Crítica de cristiano Teología* . Traducido por R. A. Wilson y John Bowden. Nueva York: Harper & Row, 1974. Reimpresión, Minneapolis: Fortress, 1993.
- . *Experiencias en Teología : Caminos y Formularios de cristiano Teología* . Traducido por Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress, 2000.
- . *El Espíritu de Vida : A Universal Afirmación* . Traducido por Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress, 1992.
- . *Teología de Esperanza : En el Jardines y Trascendencia de a cristiano Escatología* . Traducido por James W. Leitch. Nueva York: Harper & Row, 1967.
- . *El Trinidad y el Reino : El Doctrina de Dios* . Traducido por Margaret Kohl. San Francisco: Harper & Row, 1981. Reimpresión, Minneapolis: Fortress, 1993.
- eland, JP y William Lane Craig. *Filosófico Cimientos para a cristiano Visión del mundo* . Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.
- ris, León. *El Apostólico Predicación de el Cruz* . 3.<sup>a</sup> ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- . *El Evangelio De acuerdo a a John* . Rev. ed. Nuevo comentario internacional sobre el Nuevo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- ris, Thomas V. *Anselmia Exploraciones : Ensayos en Filosófico Teología* . Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.

. *El Lógica de Dios Encarnado* . Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986. Reimpresión, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2001.

. *Nuestro Idea de Dios : Un Introducción a Filosófico Teología* . Downers Grove, IL: InterVarsity, 1991.

yer, J. Alec. *El Profecía de Isaías : Un Introducción y Comentario* . Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1993.

zley, JK *El Impasibilidad de Dios : Un Encuesta de cristiano Pensamiento* . Cambridge: Cambridge University Press, 1926.

ler, Richard A. *Diccionario de latín y Griego Teológico Términos : Dibujado Principalmente de protestante Escolar Teología* . Grand Rapids: Baker, 1985.

. *El Divino Esencia y Atributos* . Vol. 3 de *Post - Reforma Reformado Dogmática : La Elevar y Desarrollo de Reformado Ortodoxia* , ca. 1520 a Hacia 1725. Grand Rapids: Baker Academic, 2003 .

ray, John. *Redención Logrado y Aplicado* . Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

h, Ronald H. *El Concepto de Dios : Un Exploración de Contemporáneo Dificultades con el Atributos de Dios* . Grand Rapids: Zondervan, 1983.

. *El Evangelio y el Griegos : ¿Lo hicieron? el Nuevo Testamento Pedir prestado de Pagano ¿ Pensamiento ?* Richardson, TX: Probe, 1992.

en, Dennis. *El Sufrimiento de Dios De acuerdo a a Martín La “ Teología ” de Lutero Crucis .* ” Nueva York: Peter Lang, 1995. Reimpresión, Eugene, OR: Wipf y Stock, 2001.

mani, Amuluche Gregorio. *El Paradoja de a Sufrimiento Dios* . Fráncfort: Peter Lang, 1995.

ris, RA, Jr. *Dios y Mundo en Temprano cristiano Teología : A Estudiar en Justin Mártir , Ireneo , Tertuliano y Origen* . Nueva York: Seabury, 1965.

rien, Peter T. *Colosenses , Filemón* . Comentario bíblico de Word 44. Waco, TX: Word, 1982.

rich, Charles. *El Sufrimiento Dios : Esperanza y Comodidad para Aquellos OMS Herido* . Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1982.

und, Raymond C., Jr. *La prostitución : la obra de Dios Infidel Esposa en Bíblico Teología* . Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

valt, John N. *El Libro de Isaías : Capítulos 40–66* . Nuevo comentario internacional sobre el Antiguo Testamento. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

en, *Conceptos HP de Deidad* . Nueva York: Herder and Herder, 1971.

ker, JI *Conociendo Dios* . Edición del 20º aniversario. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993.

nenberg, Wolfhart. *Básico Preguntas en Teología* . Traducido por George H. Kehm. Vol. 2. Filadelfia: Fortress, 1971. Reimpresión, Filadelfia: Westminster Press, 1983.

. *Jesús : Dios y El hombre* . Traducido por Lewis L. Wilkins y Duane A. Priebe. 2.ª ed. Filadelfia: Westminster Press, 1977.

kan, Jaroslav. *El Aparición de el católico Tradición ( 100–600 )*. Vol. 1 de *La cristiano Tradición : A Historia de el Desarrollo de Doctrina* . Chicago: University of Chicago Press, 1971.

lock, Clark H. *La mayoría Emocionado Mudanza : A Teología de Gallinero Apertura* . Grand Rapids: Baker, 2001.

lock, Clark H. y Robert C. Brow. *Sin límites Amor : A Bien Noticias Teología para el 21 Siglo* . Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1994.

rr, John. *Deseando Dios : Meditaciones de a cristiano Hedonista* . Hermanas, OR: Multnomah, 1996.

. *El Placeres de Dios : Meditaciones en Gallinero Deleitar en Ser Dios* . Rev. ed. Hermanas, OR: Multnomah, 2000.

rr, John, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth, eds. *Más allá el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo* . Wheaton, IL: Crossway, 2003.

will, John B. *Hechos* . New American Commentary 26. Nashville: Broadman, 1992.

itigio, GL *Dios en Patrístico Pensamiento* . Londres: SPCK, 1952.

sten, Johannes. *Patrología* . 4 vols. Westminster, MD: Christian Classics, 1992.

ner, Karl. *El Trinidad* . Traducido por Joseph Donceel. Nueva York: Crossroad, 1970.

hdall, Hastings. *El Idea de Expiación en cristiano Teología* . Londres: Macmillan, 1925.

, JM *Estoico Filosofía* . Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

inson, H. Wheeler. *El sufrimiento : el ser humano y Divino* . Nueva York: The Macmillan, 1939.

nick, Philip A. *Analógico Posibilidades : Cómo Palabras Referirse a Dios* . Atlanta: Scholars Press, 1993.

; Steven C. *¿Cómo? Mucho Hace Dios ¿ Preconocer ? A Integral Bíblico Estudio* . Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006.

ia, David T. *Philo y el Iglesia Padres : A Recopilación de Documentos* . Nueva York: Brill, 1995.

, ed. *El Estudio Filónica Anual : Estudios en Helenístico Judaísmo* . Vol. 5. Atlanta: Scholars Press, 1993.

ch, William G., ed. *El Trinitario Controversia* . Fuentes del pensamiento cristiano primitivo. Filadelfia: Fortress, 1980.

ders, Fred. *El Imagen de el Inmanente Trinidad : Rahner Regla y el Teológico Interpretación de Escritura* . Nueva York: Peter Lang, 2005.

ot, Marcel. *Dios , Pasibilidad y Corporalidad* . Campaña: Kok Pharos, 1992.

illing, S. Paul. *Dios y Humano Angustia* . Nashville: Abingdon, 1977.

reiner, Thomas R. 1 , 2 *Peter , Jude* . New American Commentary 37. Nashville: Broadman y Holman, 2003.

reiner, Thomas R. y Bruce A. Ware, eds . *Soberano : Contemporáneo Perspectivas en Elección , conocimiento previo y Gracia* . Grand Rapids: Baker, 2000.

lle, Dorothee. *Sufrimiento* . Traducido por Everett R. Kalin. Filadelfia: Fortress, 1975.

abji, Richard. *Emoción y Paz de Mente : Desde Estoico Agitación a cristiano Tentación* . Oxford: Oxford University Press, 2000.

kice, Janet Martin. *Metáfora y Religioso Idioma* . Oxford: Clarendon, 1985.

ngel, James S. *El Beneficios de Providencia : A Nuevo Mirar en Divino Soberanía* . Wheaton, IL: Crossway, 2005.

id, Christopher. *Filosofía en cristiano Antigüedad* . Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

mentas, Sam. *Elegido para La vida : La Caso para Divino Elecciones* . Wheaton, IL: Crossway, 2007.

t, John RW *El Cruz de Cristo* . Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1986.

ldert Kennedy, GA *El Lo más difícil Parte* . Londres: Hodder y Stoughton, 1918.

npf, Samuel Enoch y James Fieser, *Filosofía : Historia y Problemas* . 6ª ed. Nueva York: McGraw-Hill, 2003.

ch, Richard. *El Palabra y el Cristo : Un Ensayo en Analítico Cristología* . Nueva York: Oxford, 1991.

n, Kenneth. *Teología y el Problema de Mal* . Nueva York: Blackwell, 1986.

nburne, Richard. *El cristiano Dios* . Nueva York: Oxford University Press, 1994.

. *El Coherencia de Teísmo* . Oxford: Oxford University Press, 1977.

lor, Vincent. *El Persona de Cristo en Nuevo Testamento Enseñanza* . Londres: Macmillan, 1958.

iplo, William. *Cristo Veritas : Una Ensayo* . Londres: Macmillan, 1949.

ennes, K. Erik. *Dios Celos : A Teología de Intolerante Amor* . Ross-shire: Mentor, 2005.

mpson, John. *Modern Trinitario Perspectivas* . Nueva York: Oxford University Press, 1994.

sen, Terrance. *Providencia y Oración : ¿Cómo? Hace Dios Trabajar en el Mundo ?* Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 2000.

ance, Thomas F. *Trinitario Perspectivas : Hacia Doctrinal Acuerdo* . Edimburgo: T&T Clark, 1994.

ms, T. Vincent. *El cristiano Idea de Expiación* . Nueva York: Macmillan, 1904.

hoozer, Kevin J. *Primero Teología : Dios , Escritura y Hermenéutica* . Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002.

Remitologización *Teología : Divina Acción , Pasión y Autoría* . Nueva York: Cambridge University Press, 2010.

llon, François. *El Humildad y Sufrimiento de Dios* . Traducido por Nelly



Marans. Nueva York: Alba House, 1983.

í, Miroslav, Carmen Krieg y Thomas Kucharz, eds. *El Futuro de Teología : Ensayos en Honor de Jurgen Moltmann* . Grandes rápidos: Eerdmans, 1996.

lace, Daniel B. *Griego Gramática más allá de el Conceptos básicos* . Grand Rapids: Zondervan, 1996.

sh, Martin J. *A Historia de Filosofía* . Londres: Geoffrey Chapman, 1985.

e, Bruce A. *Padre , hijo y Santo Espíritu : Relaciones , Roles y Relevancia* . Wheaton, IL: Crossway, 2005.

. *de dios Mayor que Gloria : La Exaltado Dios de Sagrada Escritura y el cristiano Fe* . Wheaton, IL: Crossway, 2004.

. *de dios Menor Gloria : La Disminuido Dios de Abierto Teísmo* . Wheaton, IL: Crossway, 2000.

field, Benjamin B. *El Persona y Trabajar de Cristo* . Filadelfia: Presbiteriana y Reformada, 1950.

nandy, Thomas G. *¿Hace? Dios ¿ Cambiar ? El Palabras Devenir en el Encarnación* . Still River, MA: St. Bede's Publications, 1985.

. *Hace Dios ¿Sufre?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.

ls, David. *El Persona de Cristo : Un Bíblico y Histórico Análisis de el Encarnación* . Westchester, IL: Crossway, 1984.

ite, Douglas. *El perdón y Sufrimiento : A Estudiar de cristiano Creencia* . Cambridge: Cambridge University Press, 1913.

sel, Elie. *Night* . Traducido por Stella Rodway. Nueva York: Bantam, 1982.

lis, E. David . *Calvino católico Cristología : La Función de el Así llamado Extra Calvinístico en De Calvin Cristología* . Estudios sobre el pensamiento medieval y de la Reforma 2. Leiden: Brill, 1966.

terstorff, Nicholas. *Divino Discurso : filosófico Reflexiones en el Afirmar eso Dios Habla* . Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

. *Lamento para a Hijo* . Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

## Artículos y ensayos

amowski, Luise. "Los escritos de Gregorio el Maestro 'Ad Theopompum' y Filoxeno de Mabbug". *revista para Historia de la Iglesia* 89 (1978): 273–90.

lers, Peter D. "La impasibilidad divina y nuestro Dios sufriente: cómo una 'teología de la cruz' evangélica puede y debe afirmar ambos". *Moderno Reforma* 6 (julio/agosto de 1997): 24–30.

strong, A. Hilary. "Plotino y el cristianismo". En *el platonismo en Tarde Antigüedad* , editado por Stephen Gersh y Charles Kannengiesser, 115–30. Notre Dame: Prensa de la Universidad de Notre Dame, 1992.

ield, DG "¿Puede Dios ser crucificado?: Una discusión sobre J. Moltmann". *Scottish Diario de Teología* 30 (1977): 47–57.

ie, David C. "El dominio de las pasiones: Filón, 4 Macabeos y el cristianismo

primitivo". En *Helenización Revisado : Dar forma a cristiano Respuesta dentro el Greco - romano Mundo* , editado por Wendy E. Helleman, 125–58. Lanham, MD: University Press of America, 1994.

les, Ford L. "Dios se estaba acomodando a la capacidad humana". *Interpretación* 31 (1977): 19–38.

ckham, Richard. "En defensa de la Crucificado Dios ." En *El Fuerza y Debilidad de Dios : Impasibilidad y Ortodoxia* , editado por Nigel M. de S. Cameron, 93–118. Edimburgo: Rutherford House, 1990.

. "Jürgen Moltmann". En *El Moderno Teólogos* , editado por David F. Ford, 209–24. 2.<sup>a</sup> ed. Malden, MA: Blackwell, 1997.

. "Sólo el Dios sufriente puede ayudar': la pasibilidad divina en la teología moderna". *Themelios* 9 (1984): 6–12.

"Teología después de Hiroshima". *Escocés Diario de Teología* 38 (1985): 538–601.

gh, SM "El significado del conocimiento previo". En *Still Soberano : Contemporáneo Perspectivas en Elección , conocimiento previo y Grace* , editado por Thomas R. Schreiner y Bruce A. Ware, 183–200. Grand Rapids: Baker, 2000.

es, Jonathan. " La ἀπάθεια divina en Ignacio de Antioquía". *Studia patristica* 21, editado por Elizabeth A. Livingstone, 25–31. Lovaina: Peeters, 1989.

le, GK "Una consideración exegética y teológica del endurecimiento del corazón del faraón en Éxodo 4-14 y Romanos 9". *Trinity Revista* 5 (1984): 129–54.

sing, Craig A. "Calcedonia y cristología: un 1530 aniversario". *Biblioteca Sacra* 138 (1981): 326–37.

. "Getsemaní: una oración de fe". *Revista de el Evangélico Teológico Sociedad* 22 (1979): 333–43.

aten, CE "Una teología trinitaria de la cruz". *Diario ser Religión* 56 (1976): 113–21.

ld, Chad Owen. "¿Defectos genéticos o similitudes accidentales? La ortodoxia y el teísmo abierto y sus conexiones con las tradiciones filosóficas occidentales". En *Beyond el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo* , editado por John Piper, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth, 43–73. Wheaton, IL: Crossway, 2003.

y, Gerald L. "¿La filosofía griega ha corrompido la doctrina cristiana de Dios?" En *God Bajo Fuego : Moderno Beca Reinventa Dios* , editado por Douglas S. Huffman y Eric L. Johnson, 105–17. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

nschwig, Jacques y David Sedley. "Filosofía helenística". En *The Cambridge Compañero a Griego y romano Filosofía* , editado por David Sedley, 151–83. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

nley, Edward. "La impasibilidad de Dios" . *Expositivo Tiempos* 67 (1955): 90–91.

1, Clifford C. "¿Un Dios apasionado?" *Santo De Lucas Diario de Teología* 25

(1955): 52–57.

eday, AB “Gloria velada: la autorrevelación de Dios en semejanza humana: una teología bíblica de la autorrevelación antropomórfica de Dios”. En *Beyond el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo* , editado por John Piper, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth, 149–99. Wheaton, IL: Crossway, 2003.

son, DA “Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: la posibilidad de una teología sistemática”. En *Scripture y Truth* , editado por D. A. Carson y John D. Woodbridge, 65–95. Grand Rapids: Baker, 1992.

dwick, Henry. “Filón y los comienzos del pensamiento cristiano”. En *The Cambridge Historia de Más tarde Griego y Temprano Medieval Filosofía* , editado por A. H. Armstrong, 133–92. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

rbonnier, Edward La B. “La lógica del antropomorfismo bíblico”. *Harvard Teológico Reseña* 55 (1962): 187–206.

’k, Kelly James. “No calles ante mis lágrimas: Reflexión metodológica sobre la impasibilidad divina”. En *Nuestro Conocimiento de Dios* , editado por Kelly James Clark, 167–93. Boston: Kluwer, 1992.

æ, Graham A. “Hacia una nueva metafísica del Éxodo”. *Reformado Teológico Reseña* 42 (1983): 75–84.

k, David. “Iglesia débil, Dios débil: la acusación de antropomorfismo”. En *The Fuerza y Debilidad de Dios : Impasibilidad y Ortodoxia* , editado por Nigel M. de S. Cameron, 69–92. Edimburgo: Rutherford House, 1990.

ig, William Lane. “¿Qué sabe Dios?” En *Dios Bajo Fuego : Moderno Beca Reinventa Dios* , editado por Douglas S. Huffman y Eric L. Johnson, 137–56. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

æl, Richard E. “La impasibilidad divina: un ensayo sobre teología filosófica”. *Revista de Teológico Estudios* 37 (1986): 682–85.

. “Inmutabilidad e impasibilidad”. En *A Compañero a Filosofía de Religión* , editado por Philip L. Quinn y Charles Taliaferro, 313–19. Malden, MA: Blackwell, 1997.

use, Robert D. “La helenización del cristianismo: un estudio historiográfico”. *Canadiense Diario de Teología* 8 (1962): 22–33.

uzel, Henri. “La Pasión de lo Impasible: un ensayo apologético y polémico del siglo III”. en *el hombre Al frente Dios : Mezclas ofrecido En Padre Enrique de Lubac* , 1:269–79. París: Aubier, 1963.

ver, Robert Duncan. “La impasibilidad de Dios: Cirilo de Alejandría a Moltmann”. Trabajo presentado en la reunión anual de la Sociedad Teológica Evangélica, 1996.

idson, Ivor J. “‘No se haga mi voluntad sino la tuya’: la dinámica ontológica de la intención encarnacional” . *Diario de Sistemático Teología* 7 (2005): 178–204.

Veese, Garry. “Persona, naturaleza, mente y voluntad: clarificación de un modelo

de la encarnación”. Documento presentado en la reunión anual de la Sociedad Teológica Evangélica, 2003.

Veese, Garry y Klaus Issler. “¿Es coherente la visión de la encarnación basada en dos voluntades y dos mentes? Un reexamen de la condena del monotelismo”. Documento presentado en la reunión anual de la Sociedad Teológica Evangélica, 2002.

Young, Kevin. “La impassibilidad divina y la pasión de Cristo en el libro de Hebreos”. *Westminster Teológico Revista* 68 (2006): 41–50.

von, John. “La naturaleza de Dios en *Quod Deus*.” En *Dos Tratados de Filón de Alexandria*, editado por John Dillon y David Winston, 217–27. Chico, CA: Scholars Press, 1983.

von, Thomas. “Teología, antiteología y ateología: de las pasiones cristianas a las emociones seculares”. *Modern Teología* 15 (1999): 297–330.

Wicks, Michael J. “Tomás de Aquino, el sufrimiento humano y el Dios inmutable del amor”. *Teología Estudios* 52 (1991): 330–44.

Wright, John. “Los teólogos anglicanos del siglo XIX”. *Boletín de Evangélico Teología* 8 (1990): 1–15.

Wright, Geoffrey D. “Impassibilidad divina y cristología en las homilías navideñas de León el Grande”. *Teología Estudios* 62 (2001): 71–85.

Wright, Louis. “El mal, un misterio religioso: una petición de un modelo más inclusivo de teodicea”. *Fe y Filosofía* 7 (1990): 261–80.

Wright, Burnell F., Jr. “Lutero y Moltmann: La teología de la cruz”. *Concordia Teológico Trimestral* 49 (1985): 19–28.

Wright, Rem B. “El dogma pagano de la absoluta inmutabilidad de Dios”. *Religioso Estudios* 14 (1978): 305–13.

Wright, Werner. “La fórmula teopashita”. *Teológico Libros de texto* 75 (1950): 195–206.

Wright, Gilles. “La inmutabilidad del Dios del amor y el problema del lenguaje en relación con el “sufrimiento de Dios”. En *Divine Impassibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento*, editado por James F. Keating y Thomas Joseph White, 27–76. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Wright, John S. “La encarnación de Jesucristo”. En *En Defensa de Milagros : A Integral Caso para Gallinero Acción en Historia*, editado por R. Douglas Geivett y Gary R. Habermas, 226–46. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997.

Wright, Paul S. “El sufrimiento, divino”. En *The Pozo negro Enciclopedia de Moderno cristiano Pensamiento*, editado por Alister E. McGrath, 633–36. Malden, MA: Blackwell, 1993.

Wright, Peter R. “La pasibilidad divina y la doctrina cristiana primitiva de Dios”. En *The Fuerza y Debilidad de Dios : Impassibilidad y Ortodoxia*, editado por Nigel M. de S. Cameron, 23–51. Edimburgo: Rutherford House, 1990.

Wright, Robert S. “Pasibilidad e impassibilidad”. En *Enciclopedia de Religión y Ética*, editado por James Hastings, 9:658–60. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1917.

le, Michael. "La doctrina estoica de los afectos del alma". En *The Normas de Naturaleza : Estudios en Helenístico Ética* , editado por Malcolm Schofield y Gisela Striker, 93–110. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

heim, Terence E. "El arrepentimiento de Dios: una clave para evaluar el discurso sobre Dios en el Antiguo Testamento". *Horizons en Bíblico Teología* 10 (1988): 47–70.

"Dios sufriente y Dios soberano en Éxodo: una colisión de imágenes". *Horizontes en Bíblico Teología* 11 (1989): 31–56.

er, Russell. "Los rabinos y las afirmaciones de los defensores de la apertura". En *Beyond el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo* , editado por John Piper, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth, 23–41. Wheaton, IL: Crossway, 2003.

rilyuk, Paul L. "El sufrimiento impasible de Dios en la carne: la promesa de la cristología paradójica". En *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento* , editado por James F. Keating y Thomas Joseph White, 127–49. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

. " *Theopatheaia* : La acusación principal de Nestorio contra Cirilo de Alejandría". *Escocés Diario de Teología* 56 (2003): 190–207.

ert, Kevin J. "El método teológico de Jürgen Moltmann: ¿opciones evangélicas?" *Restauración Trimestral* 41 (1999): 163–78.

tz, Ronald. "Karl Barth, Jürgen Moltmann y la revolución teopasquita". En *Festschrift : A Homenaje a Doctor William Hordern* , editado por Walter Freitag, 17–28. Saskatoon: Universidad de Saskatchewan, 1985.

"El sufrimiento de Dios: el surgimiento de una nueva ortodoxia" . *cristiano Siglo* 103 (1986): 385–89.

dsworthy, Graeme. "Las raíces ontológicas y sistemáticas de la teología bíblica" . *Reformado Teológico Revista* 62 (2003): 152–64.

nt, Colin. "Posibilidades de la pasibilidad divina". *Toronto Diario de Teología* 4 (1988): 3–18.

man, Joseph M. "La comunicación de modismos en *el comentario de Teodoreto en Hebreos* ." En *En dominico Elogio , En Señorial Elocuencia : Ensayos en Patrístico Exégesis en Honor de Roberto Luis Wilken* , editado por Paul M. Blowers, Angela Russell Christman, David Hunter y Robin Darling Young, 369–79. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

. "Sufrimiento divino y cambio en Orígenes y Adán" . *Teopompo* ." *El Segundo Siglo* 7 (1989–1990): 85–98.

. "Las emociones de Dios en la teología de San Agustín". *Recherches Delaware Teología antigua y medieval* 51 (1984): 5–19.

"La mutabilidad de Dios: de Tertuliano a Lactancio". *Teología Estudios* 42 (1981): 373–93.

"La semilla del fuego: el sufrimiento divino en la cristología de Cirilo de Alejandría y Nestorio de Constantinopla". *Revista de Temprano cristiano*

*Estudios* 5 (1997): 369–91.

ratty, Gerald. “Revisitando la inmutabilidad y la impasibilidad divinas”. En *At el Corazón de el Real*, editado por F. O'Rourke, 137–62. Dublín: Irish Academic Press, 1992.

sen, G. Walter. “Las emociones de Jesús y por qué necesitamos experimentarlas”. *Cristianismo Hoy* 41, no. 2 (1997): 43–46.

son, Geddes. “La esperanza: el sufrimiento de Dios en la lucha del hombre”. *Reformada Mundo* 36 (1980): 72–79.

son, Richard. “El logro de la ortodoxia en el siglo IV d. C.”, en *The Haciendo de Ortodoxia : ensayos en Honor de Enrique Chadwick*, editado por Rowan Williams, 142–56. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

t, David Bentley. “Sin sombra de cambio: sobre la impasibilidad divina”. *Pro Ecclesia* 11 (2002): 184–206.

ker, William. “Las antinomias de la Divina Providencia”. *Philosophia Christi* 4 (2002): 361–75.

n, Paul. “BB Warfield sobre la Pasión Divina”. *Westminster Teológico Revista* 69 (2007): 95–104.

. “Dios y la aprobación del pecado”. *Religioso Estudios* 20 (1984): 215–22.

. “La imposibilidad de la pasibilidad divina”. En *El Fuerza y Debilidad de Dios : Impasibilidad y Ortodoxia*, editado por Nigel M. de S. Cameron, 119–40. Edimburgo: Rutherford House, 1990.

chel, Abraham J. “El pathos divino: la categoría básica de la teología profética”. *Judaísmo* 2 (1953): 61–67.

ton, Michael S. “¿Helenístico o hebreo? Teísmo abierto y método teológico reformado”. En *Beyond el Límites : Abierto Teísmo y el Socavando de Bíblico Cristianismo*, editado por John Piper, Justin Taylor y Paul Kjoss Helseth, 201–34. Wheaton, IL: Crossway, 2003.

“¿Un Dios vulnerable aparte de Cristo? El desafío del teísmo abierto a la doctrina de Dios”. *Modern Reforma* 10, no. 3 (2001): 30–47.

se, Francis H. “La barrera de la impasibilidad”. *Teología* 83 (1980): 409–15.

se, H. Wayne. “¿Invalida la doctrina de la impasibilidad de Dios el teísmo ortodoxo?”, ponencia presentada en la reunión anual de la Sociedad Teológica Evangélica, 2002.

niewicz, Wacław. “Le Dieu souffrant: Reflexions sur la notion chrétienne de Dieu”. *iglesia y Teología* 12 (1981): 333–56.

lson, Don. “La gloria de su descontento: el sufrimiento inconsolable de Dios”. *Mars Colina Reseña* 6 (1996): 21–34.

er, Klaus. “El ejemplo de Jesús: prototipo de la vida dependiente y llena del Espíritu”. En *Jesús en Trinitario Perspectiva : Una Introductorio Cristología*, editado por Fred Sanders y Klaus Issler, 189–225. Nashville: B&H Academic, 2007.



ovljevic, Radivoj. "El sentimiento del sufrimiento de Ebed Yahweh". *Comunión Viatorio* 30 (1987): 59–62.

en, Enrique. "La visión de Moltmann de la (in)mutabilidad de Dios: el Dios de los filósofos y el Dios de la Biblia". *Nuevo revista para sistemático teología y Filosofía de la religión* 36 (1994): 284–301.

ison, Eric L. y Douglas S. Huffman. "¿Debería reemplazarse el Dios del cristianismo histórico?" En *God Bajo Fuego : Moderno Beca Reinventa Dios* , editado por Douglas S. Huffman y Eric L. Johnson, 11–41. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

fman, Gordon D. "Reconstruyendo el concepto de Dios: desreificando los antropomorfismos". En *The Haciendo y Rehaciendo de cristiano Teología : Ensayos en Honor de Mauricio Wiles* , editado por S. Coakley et al., 95–115. Nueva York: Oxford University Press, 1993.

rsley, Roy. "Fe y filosofía en la Iglesia primitiva". *Themelios* 15 (1990): 81–86.  
. "El impacto de los conceptos griegos de Dios en la cristología de Cirilo de Alejandría". *tyndale Boletín* 43 (1992): 307–29.

mori, Kazoh. "La Teología del Dolor de Dios". *Japón cristiano Trimestral* 19 (1953): 318–20.

usch, Theo. "¿Puede Dios sufrir? Sobre los fundamentos filosóficos de la doctrina de Orígenes sobre la pasibilidad de Dios". *viligias Christianae* 46 (1992): 328–33.

ig, Adrio. "La idea del 'Dios crucificado': algunas cuestiones sistemáticas". *Revista de Teología para Del sur África* 39 (1982): 55–61.

per, Lester J. "El sufrimiento y el arrepentimiento de Dios". *Scottish Diario de Teología* (1969): 257–77.

, Patrick. "¿Tiene Dios emociones?" En *Dios Bajo Fuego : Moderno Beca Reinventa Dios* , editado por Douglas S. Huffman y Eric L. Johnson, 211–30. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

rd, AC "Emoción y decisión en la psicología estoica". En *The Stoics* , editado por John M. Rist, 233–46. Berkeley: University of California Press, 1978.

th, Andrew. "Apathetic Love in Clemente of Alexandria". *Studia patristica* 18.3, editado por Elizabeth A. Livingstone, 413–19. Lovaina: Peeters, 1989.

ian, Rebecca. "Helenismo y herejía". *Revista de Temprano cristiano Estudios* 11 (2003): 209–22.

leod, Donald. "La cristología de Calcedonia". En *The Solo Esperanza : Jesús Ayer , hoy , siempre* , editado por Mark Elliot y John L. McPake, 77–94. Edimburgo: Christian Focus, 2001.

shall, Bruce D. "El abandono de Cristo y la impasibilidad de Dios". En *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento* , editado por James F. Keating y Thomas Joseph White, 246–98. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Cormack, Bruce L. "¿Impasibilidad divina o simple constancia divina? Implicaciones de la cristología posterior de Karl Barth para los debates sobre la

impasibilidad”. En *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento*, editado por James F. Keating y Thomas Joseph White, 150–86. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Coy, Jerry D. “Influencias filosóficas en la doctrina de la encarnación en Atanasio y Cirilo de Alejandría”. *Encounter* 38 (1977): 362–91.

Williams, Warren. “El sufrimiento divino en la teología contemporánea”. *Scottish Diario de Teología* 33 (1980): 35–53.

icks, M. Douglas. “El poder sufriente y la liberación de Dios”. *Revista de Religioso Pensamiento* 33 (1976): 44–54.

singer, George E. “Emoción divina”. *Escarabajo Teológico Seminario Revista* 4 (1998): 11–20.

kle, John C. “La teología del pathos divino de Heschel”. En *Abraham Josué Heschel : Explorando Su Vida y Thought*, editado por J. Merkle, 66–83. Nueva York: Macmillan, 1985.

er, Richard. “Hacia una teología japonesa: la teología del dolor de Dios de Kitamori”. *Japón cristiano Trimestral* 29 (1963): 46–57.

nar, Paul D. “La función de la Trinidad inmanente en la teología de Karl Barth: implicaciones para la actualidad”. *Scottish Diario de Teología* 42 (1989): 367–99.

tmann, Jürgen. “Dios crucificado”. *Teología Hoy* 31 (1974): 6–18.

. “El 'Dios crucificado': una teología trinitaria de la cruz”. *Interpretación* 26 (1972): 278–99.

. “La Pasión de Cristo y el Sufrimiento de Dios”. *Asbury Teológico Revista* 48 (1993): 19–28.

ntgomery, John W. “El oficio de teólogo: una discusión sobre la formación de teorías y la prueba de teorías en teología”. En *The Suicidio de cristiano Teología*, editado por John W. Montgomery, 267–313. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1970.

ore, Sebastian. “Dios sufrió”. *Desventajas Revista* 77 (1958–1959): 122–40.

mas V. “La metafísica de Dios encarnado”. En *Trinidad , Encarnación y Expiación : Filosófica y Teológico Ensayos*, editado por Ronald J. Feenstra y Cornelius Plantinga Jr., 110–27. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

ler, Richard A. “Encarnación, inmutabilidad y el caso del teísmo clásico”. *Westminster Teológico Revista* 45 (1983): 22–40.

en, Dennis. “La cristología calcedonia y más allá: la comprensión de Lutero de la comunicación” *Idiomatum .” El Heythrop Revista* 45 (2004): 54–68.

. “El Dios que sufre”. *Cristianismo Hoy* 41, no. 2 (1997): 38–42.

. “‘El motor más conmovido': la teología del pathos divino de Abraham Heschel en respuesta al 'motor inmóvil' del teísmo tradicional”. *Evangélico Revisar de Teología* 25 (2001): 137–53.

la Teología de Martín Lutero". *Crucis* .” *Escocés Boletín de Evangélico Teología* 19 (2001): 31–64.

ris, Richard, Jr. “Calcedonia revisitada: una reflexión histórica y teológica”. En *New Perspectivas en Histórico Teología : Ensayos en Memoria de John Meyendorff* , editado por Bradley Nassif, 140–58. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

onnell, John. “La Trinidad como comunidad divina: una reflexión crítica sobre los recientes desarrollos teológicos”. *Gregorianum* 69 (1988): 5–34.

eefe, John J. “¿Sufrimiento impasible? La pasión divina y la cristología del siglo V”. *Theological Estudios* 58 (1997): 39–60.

. “Kenosis o impasibilidad: Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro sobre el problema del pathos divino”. *Studia patristica* 32, editado por Elizabeth A. Livingstone, 358–65. Lovaina: Peeters, 1997.

on, R. “Trinidad y escatología: el ser histórico de Dios en Jürgen Moltmann y Wolfhart Pannenberg”. *Scottish Diario de Teología* 36 (1983): 213–27.

orn, Eric. “Ireneo de Lyon”. En *The Primero cristiano Teólogos* , editado por G. R. Evans, 121–26. Malden, MA: Blackwell, 2004.

), Randall E. “Dios y la historia en Jürgen Moltmann”. *Revista de el Evangélico Teológico Sociedad* 35 (1992): 375–88.

. “La resurrección en Jürgen Moltmann”. *Diario de el Evangélico Teológico Sociedad* 35 (1992): 81–90.

en, Owen T. “¿Sufre Dios?” *Iglesia Trimestral Revista* 158 (1957): 176–84.

ker, JI “La adecuación del lenguaje humano”. En *Inerrancy* , editado por Norman L. Geisler, 197–226. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

. “Dios”. En *Nueva Diccionario de Teología* , editado por Sinclair Ferguson, David F. Wright y J. I. Packer, 274–77. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988.

. “El teísmo para nuestro tiempo”. En *Dios OMS Es Rico en Mercy* , editado por Peter T. O'Brien y David G. Peterson, 1–23. Grand Rapids: Baker, 1986.

ner, DW “Ateísmo, apologética y teología negativa en los apologistas griegos del siglo II”. *Vigiliae Christianae* 37 (1983): 234–59.

zzoni, Raffaele. “Sobre los atributos de Dios”. *Numen* 2 (1955): 1–27.

lips, Anthony. “El sirviente: símbolo de la impotencia divina” . *Tiempos* 90 (1979): 370–74.

lock, Clark H. “Teología sistemática”. En *The Franqueza de Dios : Un Bíblico Desafío a el Tradicional Comprensión de Dios* , 101–25. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994.

rr, John. “¿Hay dos voluntades en Dios?” En *Still Soberano : Contemporáneo Perspectivas en Elección , conocimiento previo y Grace* , editado por Thomas R. Schreiner y Bruce A. Ware, 107–31. Grand Rapids: Baker, 2000.

her, William C. “Narrativas de un Dios vulnerable”. *Princeton Seminario Boletín* 14 (1993): 134–51.

. “La vulnerabilidad de Dios”. En *Hacia el Futuro de Reformado Teología : Tareas , Temas , Tradiciones* , editado por David Willis y Michael Welker, 192–205. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

ard, TE “La impasibilidad de Dios”. *Escocés Diario de Teología* 8 (1955): 353–64.

e, RM “‘Helenización’ y doctrina Logos en Justino Mártir”. *Vigilias Christianae* 42 (1988): 18–23.

kin, David. “Tertuliano y el Dios crucificado”. *Pacifica* 10 (1997): 298–309.

l, Duncan. “¿Sin partes ni pasiones? El Dios sufriente en el pensamiento anglicano”. *Pacifica* 4 (1991): 257–72.

z, Richard. “Apoyo bíblico para una nueva perspectiva”. En *The Franqueza de Dios* , 11–58. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994.

, John M. “El concepto estoico del desapego”. En *The Stoics* , editado por John M. Rist, 259–72. Berkeley: University of California Press, 1978.

ve, William V. “Adolf von Harnack y el concepto de helenización”. En *Helenización Revisado : Dar forma a cristiano Respuesta dentro el Greco - romano Mundo* , editado por Wendy E. Helleman, 69–98. Lanham, MD: University Press of America, 1994.

sell, John M. “Impasibilidad y patetismo en la idea de Dios de Barth”. *Anglicano Teológico Revista* 70 (1988): 221–32.

ders, John. “Consideraciones históricas”. En *The Franqueza de Dios : Un Bíblico Desafío a el Tradicional Comprensión de Dios* , 59–100. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994.

xt, Marcel. “Auschwitz, la moral y el sufrimiento de Dios”. *Modern Teología* 7 (1991): 135–52.

“¿Un motor movido? La (im)pasibilidad de Dios”. En *Entendimiento el Atributos de Dios* , editado por Gijsbert van den Brink y Marcel Sarot, 119–37. Nueva York: Peter Lang, 1999.

. “La consejería pastoral y el Dios compasivo”. *Consejería pastoral Psicología* 43 (1995): 185–90.

. “Patripasianismo, teopasquitismo y el sufrimiento de Dios: algunas consideraciones históricas y sistemáticas” . *Estudios* 26 (1990): 363–75.

. “¿Sufrimiento de Cristo, sufrimiento de Dios?” *Teología* 95 (1992): 113–19.

oen, Edward L. “Conceptos antropomórficos de Dios”. *Religiones Estudios* 26 (1990): 123–39.

reiner, Thomas R. “¿Enseña Romanos 9 la elección individual para salvación?” En *Still Soberano : Contemporáneo Perspectivas en Elección , conocimiento previo y Grace* , editado por Thomas R. Schreiner y Bruce A. Ware, 89–106. Grand Rapids: Baker, 2000.

itton, Anastasia. “La emoción en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino: ¿Un camino a seguir para el debate sobre la im/pasibilidad?” *Diario de Sistemático Teología* 7 (2005): 169–77.

pson, Theodore. "Un pronto auxilio en los problemas". *Revista de Teología para Del sur África* 21 (1977): 43–50.

ser, M. "El alcance del patripasianismo". *Studia patristica* 17.1, editado por Elizabeth A. Livingstone, 169–75. Nueva York: Pergamon, 1982.

omos, Roberto. "Origen, Evagrius Ponticus y el ideal de la impasibilidad". En *origeniana séptimo : Orígenes en entonces Los Auseinandersetzungen des 4 . Cien años* , editado por W. A. Bienert y U. Kühneweg, 365–73. Lovaina: Prensa de la Universidad de Lovaina.

nce, Brian J. "El elemento hegeliano en la comprensión del sufrimiento de Dios por parte de Von Balthasar y Moltmann". *toronto Diario ser Teología* 14 (1998): 45–60.

n, Marc. "Recepción crítica del teopasquitismo de Karl Barth por parte de Jürgen Moltmann". *Ephemerides Teología Lovaniensis* 67 (1991): 278–311.

. "El tema del Dios sufriente: una exploración". En *Dios y Humano Sufrimiento* , editado por Jan Lambrecht y Raymond F. Collins, 69–93. Lovaina, Bélgica: Peeters, 1990.

t, John RW "Dios en la horca: ¿Cómo podría adorar a un Dios inmune al dolor?" *Cristianismo Hoy* 31, no. 1 (1987): 28–30.

n, Kenneth. "La impasibilidad de Dios y el problema del mal". *Scottish Diario de Teología* 35 (1982): 97–115.

. "Teodicea". *Harvard Teológico Reseña* 76 (1983): 225–47.

aferro, Charles. "La pasibilidad de Dios". *Religioso Estudios* 25 (1989): 217–24.

pnheff, Gregory. "El lenguaje teopasquita en la soteriología de San Gregorio el Teólogo". *Griego Ortodoxo Teológico Revista* 32 (1987): 403–16.

ance, Alan J. "¿Sufre Dios? Encarnación e impasibilidad". En *Cristo en Nuestro Lugar* , editado por T. Hart y D. Thimell, 345–68. Allison Park, PA: Pickwick, 1989.

nda, Joseph N. "La comprensión de Calvino sobre la comunicación de propiedades". *Westminster Teológico Revista* 38 (1975): 54–65.

Beeck, Frans Jozef. "‘Esta debilidad de Dios es más fuerte’ (1 Cor. 1:25): Una indagación más allá del poder del ser". *Toronto Diario de Teología* 9 (1993): 9–26.

diversas formas literarias de las Escrituras". En *Hermenéutica , autoridad y Canon* , editado por D. A. Carson y John D. Woodbridge, 53–104. Grand Rapids: Baker, 1995.

Jess, Wilma Gundersdorf. "La eternidad divina en la doctrina de San Agustín". *Estudios* 6 (1975): 75–96.

e, Bruce A. "La elección divina para la salvación: incondicional, individual e infralapsaria". En *Perspectivas en Elección : Cinco Views* , editado por Chad Owen Brand, 1–58. Nashville: B&H, 2006.

. "Llamado eficaz y gracia". En *Still Soberano : Contemporáneo Perspectivas en Elección , conocimiento previo y Grace* , editado por Thomas R. Schreiner y

Bruce A. Ware, 203–27. Grand Rapids: Baker, 2000.

“Una reformulación evangélica de la doctrina de la inmutabilidad de Dios”. *Revista de el Evangélico Teológico Sociedad* 29 (1986): 431–46.

“Una exposición y crítica de las doctrinas procesales de la mutabilidad e inmutabilidad divinas”. *Westminster Teológico Revista* 47 (1985): 175–96.

“¿Cómo debemos pensar acerca de la Trinidad?” En *Dios Bajo Fuego : Moderno Beca Reinventa Dios*, editado por Douglas S. Huffman y Eric L. Johnson, 253–77. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

“Una doctrina calvinista modificada de Dios”. En *Perspectivas en el Doctrina de Dios : Cuatro Views*, editado por Bruce A. Ware, 76–120. Nashville: B&H, 2008.

“¿Robots, realeza y relaciones? Hacia una comprensión más clara de las relaciones humanas reales con el Dios que conoce y decreta todo lo que existe”. *Criswell Teológico Reseña* 1 (2004): 191–203.

nandy, Thomas G. “Cirilo y el misterio de la Encarnación”. En *The Teología de Calle Cirilo de Alejandría : A Crítico Appreciation*, editado por Thomas G. Weinandy y Daniel A. Keating, 23–54. Londres: T&T Clark, 2003.

“¿Dios sufre?” *Primero Cosas* 117 (2001): 35–41.

. “Dios y el sufrimiento humano: su acto de creación y sus actos en la historia”. En *Divine Impasibilidad y el Misterio de Humano Sufrimiento*, editado por James F. Keating y Thomas Joseph White, 99–116. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

liams, RD “La lógica del arrianismo”. *Revista de Teológico Estudios* 34 (1983): 56–81.

ston, David. “La concepción de Filón de la naturaleza divina”. En *Neoplatonismo y judío Thought*, editado por Lenn E. Goodman, 21–42. Albany: State University of New York Press, 1992.

i, Douglas A. “Y Dios se arrepintió: la teología del pathos de Heschel y nuestro retrato contemporáneo de Dios”. *Revista de Teología* 91 (1987): 67–73.

fson, HA “Atributos negativos en los Padres de la Iglesia y en los Basílicos gnósticos”. *Harvard Teológico Reseña* 50 (1957): 145–56.

terstorff, Nicholas P. “¿Sufre Dios? Entrevista con Nicholas P. Wolterstorff”. *Modern Reforma* 8, no. 5 (1999): 45–47.

. “Liturgia, justicia y lágrimas”. *Worship* 62 (1988): 386–403.

. “El amor sufriente”. En *Filosofía y el cristiano Faith*, editado por Thomas V. Morris, 196–237. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

idra, Gerald. “El patetismo de Dios”. *Reformado Reseña* 18 (1964): 28–35.

llcombe, KJ “El dolor de Dios”. *escocés Diario de Teología* 20 (1967): 129–48.

um, John. “¿Un grito de abandono? Reconsiderando un lugar común teológico reciente”. *Internacional Diario de Sistemático Teología* 7 (2005): 72–80.

ng, Frances. “Dios sufrió y murió”. En *la encarnación y Mito : El Debate*



*Continuación* , editado por M. Goulder, 101–3. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

### **Tesis y disertaciones**

ison, Dennis Edward. “Inmutabilidad y encarnación: un estudio histórico y teológico de los conceptos de la inmutabilidad divina de Cristo y su desarrollo humano”. Tesis doctoral, Fuller Theological Seminary, 1984.

de Brake, Peter H. “Pasibilidad divina”. Tesis doctoral, Calvin Theological Seminary, 2001.

e, Bruce A. “Una reexaminación evangélica de la doctrina de la inmutabilidad de Dios”. Tesis doctoral, Fuller Theological Seminary, 1984.

Modern theologians are focused on the doctrine of divine impassibility, exploring the significance of God's emotional experience and most especially the question of divine suffering. Professor Rob Lister speaks into the issue, outlining the history of the doctrine in the views of influential figures such as Augustine, Aquinas, and Luther, while carefully examining modernity's growing rejection of impassibility and the subsequent evangelical response. With an eye toward holistic synthesis, this book proposes a theological model based upon fresh insights into the historical, biblical, and theological dimensions of this important doctrine.

"Lister has made a very significant contribution to one of the most difficult theological doctrines, the impassibility of God. This book sets the standard on this topic and is a model of evangelical scholarship at its finest!"

GREGG R. ALLISON, *Professor of Christian Theology, The Southern Baptist Theological Seminary*

"Rob Lister boldly goes where few evangelicals have gone before in this very helpful study of how best to make sense of what Scripture says about God's emotions."

KEVIN J. VANHOOZER, *Research Professor of Systematic Theology, Trinity Evangelical Divinity School*

"This study of divine passibilism is extremely helpful—it is preeminently scriptural, takes the *Rezeptionsgeschichte* of this doctrine very seriously, and satisfactorily answers current concerns."

MICHAEL A. G. HAYKIN, *Professor of Church History and Biblical Spirituality, The Southern Baptist Theological Seminary*

**ROB LISTER** (PhD, The Southern Baptist Theological Seminary) is associate professor of biblical and theological studies at the Talbot School of Theology.

CHRISTIAN THEOLOGY

 **CROSSWAY**  
BIBLICAL THEOLOGY