

---

GAVRILYUK, P. L., *El sufrimiento del Dios impasible*. Traducción de Juan García-Baró (Sígueme, Salamanca 2012) 284 pp. ISBN: 978-84-301-1788-8

Recibo con sumo interés y agrado la aparición, en lengua castellana, de este libro del profesor de origen ucraniano Gavrilyuk, afincado en los Estados Unidos de América como profesor de Historia de la Teología. Científico, filósofo y teólogo, el autor afronta un tema de gran importancia para quienes se dedican al estudio y la enseñanza de la denominada Teología Natural y la Filosofía de la Religión.

El principal objetivo del libro lo indica su autor ya en las primeras palabras de sus *Agradecimientos*: “Refutar la tesis de Adolf Harnack de que en el periodo patristico el mensaje de la Biblia fue corrompido por la filosofía helenística, tomando el problema de la impasibilidad divina como caso límite” (p. 9). Insiste en la *Introducción*: se trata de mostrar que la teoría de la “caída de la teología en la filosofía helenística” es errónea. Según esta opinión la impasibilidad divina es una herencia conceptual de la filosofía griega, más propia de un dios de filósofos que del verdadero Dios cristiano. La aceptación de esta tesis, por parte de algunos Padres, habría dado lugar a no pocos inconvenientes dogmáticos en la articulación de la doctrina cristiana.

Pero, aunque en la teología contemporánea parece generalizarse la convicción de que Dios sufre, o sea, de que la impasibilidad divina resulta insostenible tanto desde el punto de vista filosófico como teológico, el autor no asume una pasibilidad sin restricciones, que sería igualmente problemática: hablar de pasibilidad en Dios no legitima introducir en él las pasiones o emociones humanas, ni identificar el suyo con el sufrimiento humano, o negar toda libertad y propósito al sufrimiento divino; hacer compatible el amor providente de Dios con su compasión no significa interpretar ésta última según los límites de la debilidad humana, como hiciera Nietzsche. Un análisis serio de esta cuestión pasa por la revisión del lenguaje religioso y su alcance más profundo.

En el *Primer Capítulo* el autor cuestiona la distinción insalvable entre el Dios helenístico apático, y el Dios bíblico que siente y se involucra en las cuestiones humanas: ni tras la filosofía griega se esconde una divinidad absolutamente impasible y desconectada de los hombres, ni a los autores bíblicos se les puede acusar de confundir la trascendencia de Dios y el mundo natural creado al hablar del sufrimiento divino. Según Gavrilyuk, la misma filosofía helénica no tiene una opinión única ni sobre las emociones divinas, ni sobre la participación divina en el mundo, cuestiones que resultan muy debatidas y planteadas diversamente según hablen los epicúreos, los estoicos o los neoplatónicos. Por otra parte, y esta es la segunda afirmación de su tesis inicial, la Biblia en su conjunto presenta la imagen inequívoca de un Dios sufriente y emocional: de este modo se subraya el interés divino por su creación, su cercana intervención a favor de los asuntos de los hombres. La intención de suavizar las alusiones a emociones y sentimientos, tanto en las traducciones griegas como dentro del mismo judaísmo, responde más bien a evitar todo posible antropomorfismo:

así, para Filón de Alejandría Dios es el principio de toda acción, y las alusiones a su comportamiento creador y amoroso han de ser interpretadas como analogías pedagógicas.

El *Capítulo Segundo* sostiene que esta tesis –que la impassibilidad divina fue adoptada de modo acríptico por los Padres–, no cuadra con evidencias históricas, sino que responde más bien a una calificación apofática de las emociones divinas, a fin de excluir de ellas todo lo impropio de la naturaleza de Dios. Más aun, piensa el autor que los primeros Padres prefirieron otros atributos divinos tales como misericordia, amor y compasión, a la impassibilidad; y si ellos (Justino, Atenágoras, Ireneo o Clemente) llaman impassible al Dios cristiano, eso responde más bien a la intención de distanciar al Dios creador de los dioses mitológicos y sus defectos –figuras humanas divinizadas, personificaciones inmortales de sus pasiones más violentas–, y a la de resaltar el dominio divino sobre todas sus acciones, a la vez que sienta una base sólida para introducir después otros atributos de marcado cariz emocional.

También los Padres tuvieron que dar razón de su fe frente a los diversos ataques lanzados por los filósofos a propósito de las verdades evangélicas, así como de algunas expresiones veterotestamentarias: si una determinada emoción es moralmente cuestionable o incompatible con otros atributos propios de Dios, no puede corresponderle ni ser digna de él. Puede que un lenguaje semejante responda a una finalidad pedagógica y metafórica, o puede que sea una manera de resaltar el cuidado amoroso de Dios, así como su radical condena del pecado; en cualquier caso, decir que Dios es impassible no es hacerle ajeno al mundo por él creado, sino inmune a las consecuencias negativas típicamente asociadas a la emoción humana. Gavriluyk muestra que la impassibilidad de Dios es compatible con su cuidado providencial del mundo, con una intervención en la historia motivada por su amor y compasión, y manifestada finalmente en la Encarnación. En definitiva, hablar de impassibilidad responde a un lenguaje apofático que subraya la radical desemejanza entre lo divino y lo creado, su trascendencia y supremacía ontológicas, más que una manera unívoca de anular las emociones divinas: en este lenguaje, el prefijo negativo no debería interpretarse como negación de una perfección, sino como la afirmación de su modo eminente o superlativo.

En el *Capítulo Tercero* (y siguientes) se abordan las principales controversias del cristianismo temprano. Partidario de un planteamiento no disyuntivo, el autor las analiza considerando la impassibilidad y la pasibilidad como corolarios ambos necesarios para plantear bien la encarnación. Frente a un gnosticismo doceta de los primeros siglos, que suaviza el escándalo de la cruz o divide en dos sujetos la figura del Salvador, con tal de garantizar la impassibilidad propia del ser celeste, e incompatible con todo tipo de sufrimiento indigno de Dios, la interpretación de los himnos cristológicos del Nuevo Testamento, así como los primeros Símbolos de la fe y, sobre todo, la Teología del Martirio de los primeros cristianos, ponen de manifiesto hasta qué punto resulta incuestionable la preexistencia divina de Cristo o su exaltación final, y su ministerio terrenal, que pasa por la humillación y por la muerte verdadera en cruz. La lectura optimista de la materia en cuanto obra de la creación, la sinceridad de

Dios que no engaña y, fundamentalmente, la convicción teológica de que es redimido cuanto es asumido por el Verbo, fueron conduciendo a los Padres a la condena del docetismo así como a una aclaración progresiva de la paradoja de la cruz.

Sin embargo, contestada la cuestión doceta por los Padres y salvaguardada la preeminencia de Dios, sobre todo en el orden de lo creado, aun sin excluir su intervención en el mundo, había que afrontar la relación de Cristo con su Padre celestial, sobre todo el papel de éste en el sufrimiento y en la muerte del Hijo. Noeto, Sabelio, Práxeas o Calixto serán algunos de los representantes del llamado patripasianismo, según el cual el Padre, verdadero Dios, fue el sujeto de los sufrimientos de Cristo. Si el docetismo distanció al Padre del Hijo, el monarquismo afirmó que las dos personas divinas eran idénticas.

La respuesta al patripasianismo, (*Capítulo Cuarto*) insistiendo en la diferencia entre el Padre impassible y el Hijo sufriente, dará lugar a la opción subordinacionista, al arrianismo. Éste último, según Gavrilyuk, y aparte de otras interpretaciones dadas, debe tanto a la filosofía como a la Biblia, tanto al monoteísmo de origen judío como a su particular idea de la salvación.

En este debate (*Capítulo Quinto*), que más que una oposición entre filosofía y teología responde a la búsqueda de una fórmula adecuada para la teoría de las emociones y la participación digna de Dios, los arrianos concluyen que Cristo es una criatura semidivina, que asumió un cuerpo de hombre pero que carecía de alma humana. Habrían sostenido la impassibilidad del Dios altísimo, que no puede someterse al pathos de la existencia humana, ni intervenir de forma directa en la historia, por lo que resulta necesario afirmar que es más bien una criatura humana (pasible) la que sufre y muere en la cruz. Inspirado en Gregorio de Nisa, el autor considera que los arrianos no afirman un Dios que sufrió en Cristo, sino la impassibilidad absoluta de Dios, ni en Cristo ni separado de él. Por otro lado, frente a quienes piensan que la pasión de la naturaleza humana de Cristo vendría a ser como el escudo que protegiera la divinidad del Logos de contagiarse de tal sufrimiento, Gavrilyuk hace suya la teoría de la apropiación, según la cual en realidad las dos naturalezas, humana y divina, resultan inseparables en todas sus acciones y experiencias, pues constituyen los actos de un único Señor divino, que actúa unas veces desde su poder divino y otras conforme a la condición humana asumida. Hablar de impassibilidad no manifiesta la inactividad y distancia del Logos sino una manera de expresar su libertad a la hora de asumir realmente esas experiencias. En este sentido, el autor observa que si la insistencia en la impassibilidad divina constituye, las más de las veces, una forma de purificar (“un calificador apofático”) de asociaciones inapropiadas el discurso sobre la generación divina de Cristo y su sufrimiento, muchas sentencias teopasquistas de la literatura homilética son un recurso poético que responden, por lo general, a resaltar el drama de la ingratitud del hombre respecto de Dios, así como la verdadera dimensión de la humillación y muerte de Cristo en la cruz.

En el *Sexto Capítulo* sostiene el autor que las influencias de la filosofía, aunque pudieran establecerse, no bastarían para explicar las diferencias cristológicas entre teólogos como Teodoro (Antioquía) y Cirilo (Alejandría). Más allá de razones políticas

o filosóficas, e incluso teológicas, a la hora de comprender el nudo de la cuestión nestoriana, que reside en la naturaleza precisa de la unión entre divinidad y humanidad en Cristo, el autor defiende que tanto Nestorio como Teodoro eran teístas dispuestos a proteger la impassibilidad divina de modo absoluto, y que por ello desarrollaron su versión de la encarnación basada en dos sujetos, frente a la postura de Cirilo de un único sujeto divino, que aceptó las limitaciones de la vida humana. Para éste último, será la doctrina de la apropiación –ya introducida por Atanasio– la que le permita hablar de la kénosis de Cristo evitando toda suerte de errores heréticos: la Palabra de Dios sufre verdaderamente en la carne humana, pero dicho sufrimiento no es meramente humano; en la eucaristía no comemos la divinidad inmutable, ni el cuerpo de un mero hombre separado de la Palabra divina: es la carne de la Palabra que se convierte en dadora de vida, porque es la carne de Aquel que vive a causa del Padre. Como el alma humana, no pudiendo sufrir en su misma naturaleza cambio alguno, lo experimenta en la del cuerpo, análogamente la Palabra, impassible en su naturaleza divina, sufre en la naturaleza de su carne.

La *Conclusión* insiste en la tesis inicial: ni los griegos presentan un axioma de impassibilidad divina generalmente admitido, ni la imagen de Dios en la Biblia resulta irrestrictamente pasibilista. El desarrollo de la teología eclesial, aclarando progresivamente la noción de la intervención de Dios en la historia, debió sortear fundamentalmente los graves errores de docetistas, de arrianos, y nestorianos. Los Padres, creyendo en la plena divinidad de Dios, aceptaron todas las consecuencias de la encarnación, y con ello la realidad del sufrimiento y de la muerte en cruz. La obra de Cirilo resulta de capital importancia para una correcta interpretación, en la que pasibilidad e impassibilidad aparezcan en su más profunda correlación; resulta crucial diferenciar aquello a lo que la Palabra se somete en su propia naturaleza de lo que sólo se le puede atribuir en virtud de su apropiación de la naturaleza humana. Ahora bien, respecto de esta idea paradójica, pero central en el evangelio, ninguna escuela filosófica puede reclamar una ascendente exclusiva.

Acompaña esta edición un *Epílogo*, posterior a la obra original, titulado *El sufrimiento impassible de Dios en la carne: la promesa de la Cristología Paradójica*. Un breve ensayo sobre lo que Gavriilyuk denomina “cristología paradójica” como parte de una *lex orandi* cristiana, presente en diversos textos de la antigüedad, ortodoxos y católicos, que sintetiza lo desarrollado en el libro. Puede que los teólogos discrepen a la hora de interpretar la participación de Dios en el sufrimiento o que las afirmaciones teopasquistas resulten arriesgadas ante su inmutabilidad soberana, pero por encima de enfrentamientos es aquella *lex orandi* viva la que asegura su unidad profunda. A su luz propone el autor una “impassibilidad divina matizada”, a fin de garantizar que ni Dios es indiferente al sufrimiento, ni queda eternamente superado por él. Si habla de impassibilidad es porque no son pocos los partidarios del pasibilismo, que cuestionan algunos de los atributos clásicos de Dios. Pero aclara una vez más la diferencia absoluta de su sentido respecto de la filosofía griega, y las múltiples implicaciones que la *apatheia* divina tiene con el resto de los atributos de Dios, tales como la misericordia y el amor compasivo. Resulta necesaria una ascesis mental que

purifique nuestra consideración acerca de este, y otros rasgos apofáticos divinos, de toda influencia errónea de tipo filosófico, psicológico e incluso político, si queremos que nuestros conceptos no resulten totalmente inadecuados.

En fin, si las herejías primeras recurren a la imposibilidad de Dios sin matizarla, excluyendo de ese modo cualquier participación divina en el sufrimiento, no es la solución abandonar dicho concepto, sino matizarlo: los Padres de la Iglesia, sin negar su trascendencia, la hicieron compatible con un cuidado providente y amoroso del mundo que incluye, de alguna manera, la participación de Dios en su sufrimiento. Esta cautela se debe extremar al interpretar la realidad del sufrimiento en el seno de la misma Trinidad. Sólo confesar la victoria, el triunfo final de Dios sobre la muerte y el mal, puede desatar el nudo, paradójicamente insoluble, que presenta la trascendencia divina impasible, por un lado, y su amor misericordioso pasible, por otro. La fidelidad a Calcedonia nos permite recuperar la noción de impasibilidad divina e integrarla de forma adecuada en la reflexión teológica actual sobre la participación de Dios en el sufrimiento. El recurso a esta cristología paradójica le permite a nuestro autor formular, en un lenguaje más propio de la oración y el símbolo, aquello que tal vez resulta más difícil para el dogma: afirmando la plena divinidad trascendente e impasible de Dios (que no es mera apatía), no renuncia a confesar el interés divino por su creación, hasta el punto de asumir, de alguna manera, su propio sufrimiento (lo cual no significa un dolor eterno irredento).

El libro resulta interesante, a pesar de la brevedad con que se exponen las diversas doctrinas, pues invita a repensar aquella vieja objeción de la helenización del cristianismo –que hace de la teología una interpretación filosófica del Cristo histórico, creído y asumido por la fe. Reconocer elementos propios del pensamiento humano en el seno de la afirmación cristiana no es sino subrayar una de las consecuencias de su historicidad, así como de la analogía que entre Dios y nosotros existe, lo cual no debe impedirnos afirmar la superioridad esencial de la revelación sobrenatural. Reconocer la convivencia entre aspectos de lo griego y el contenido de la fe en Dios es redescubrir el alcance profundo del encuentro entre la fe y la razón, entre una auténtica ilustración y la religión, como decía Benedicto XVI en su discurso universitario de Ratisbona. Reconocer, en fin, la presencia filosófica de la antigüedad griega en el modo de entender y de expresar la fe cristiana es, y ha de suponer, una renovada invitación a continuar la tarea de su inculturación, sabiendo discernir aquellos aspectos propios de un determinado tiempo y lugar, del núcleo inmutable de la fe.