

LA TRINIDAD EN EL CONTEXTO EVOLUTIVO Y ECOLÓGICO: EL ATRACTOR Y LA ENERGÍA DEL AMOR

En el mundo de la lengua griega, en el que se predicó por primera vez el Evangelio y emergió la doctrina de la Trinidad, la permanencia y la estabilidad eran muy apreciadas. Pero la estabilidad no caracteriza ya nuestra cosmovisión. Pertenecemos a un universo en movimiento constante y con procesos emergentes. Nos enfrentamos a la realidad de que estamos contribuyendo al cambio climático mundial y a una creciente pérdida de biodiversidad en la Tierra. ¿Cómo tiene que hablar de su Dios la comunidad cristiana en este nuevo contexto? ¿Qué añade a nuestra comprensión clásica de la Trinidad el pensar en un Dios trinitario que está en relación con una cosmovisión evolutiva? ¿Cómo podría esta teología sobre Dios dar forma a nuestra acción ecológica?

The Attractor and the Energy of Love, The Ecumenical Review 65/1 (2013) 129-144.

ATANASIO: CREACIÓN Y DEIFICACIÓN POR EL LOGOS, EN EL ESPÍRITU

Para Atanasio [c. 295-373], el universo de las creaturas está continuamente mantenido en la existencia sobre un abismo de la nada por el Logos creador de Dios. Las creaturas existen porque «comparten» o «participan de» el Logos. Él ve el Espíritu como la presencia de Dios plenamente divina e inmanente, como la energía divina y el vínculo que une las creaturas al Logos. Es, pues, en el Espíritu Santo que las creaturas participan del Logos. Para Atanasio, tanto la creación como la deificación ocurren mediante la participación del Dios tri-uno: «El Padre crea y re-

nueva todas las cosas por el Logos en el Espíritu». Antes de pasar a la teología de Atanasio sobre la deificación, trataré de tres aspectos de su teología de la creación que me parecen significativos en un contexto evolutivo y ecológico como el nuestro.

El primero es la *inmediatez del Dios tri-uno a las creaturas*. Para los opositores de Atanasio la dignidad divina del Creador descarta una relación directa con las creaturas. Para ellos el Logos es creado y sirve como «ser intermedio» entre Dios y la creación. Para Atanasio, por el contrario, no hay tal

ser intermedio. Está de acuerdo con sus oponentes en la alteridad radical del Creador y en la convicción bíblica de que Dios se relaciona con la creación a través del Logos. Pero no aceptará su concepción del Logos como un intermediario creado. Atanasio insiste en que el Logos comparte plenamente la misma esencia del Padre. Y es precisamente por ser plenamente divino que el Logos puede salvar la separación entre Creador y creaturas en un amoroso rebajamiento. La distinción ontológica entre Dios y todas las creaturas se salva únicamente por parte de Dios, en amorosa generosidad divina, y no por ningún intermediario. Puesto que el Logos y el Espíritu son uno con la esencia del Padre, la mediación del Logos en el Espíritu implica la inmediatez del Padre. El Dios tri-uno está inmediatamente presente a cada creatura a través del Logos y en el Espíritu, presente en el amor autohumillante, inmanente de una manera en que ninguna creatura podría serlo. Este punto de vista de la inmediatez de Dios a las creaturas tiene consecuencias en la forma de valorar y tratar a las demás creaturas.

En segundo lugar, Atanasio ve la *fecundidad y diversidad de la creación como brotando de la fecundidad dinámica de la Trinidad*. Se pregunta: si Dios fuera una simple mónada, si en Dios no existiera dinamismo, ninguna generación de alteridad, ¿cómo podríamos explicar la creación de un mundo de

creaturas? Y se pregunta: «Pero si, según ellos, la esencia divina en sí misma no es fecunda, sino estéril, como una luz que no brilla y una fuente que está seca, ¿cómo no les da vergüenza decir que Dios tiene energía creadora?» Es solo debido a la generatividad de la vida divina, en la que la luz brilla con fuerza y la fuente fluye libremente, que Dios crea libremente un mundo de creaturas en el Logos y en el Espíritu. La fecundidad de los procesos evolutivos que trabajan en la tierra está totalmente enraizada en la fecundidad dinámica de la Trinidad, la Fuente divina, que alimenta sin fin el Río de Agua Viva, del que toda la creación bebe en el Espíritu.

La tercera intuición de Atanasio consiste en *situar la creación dentro de las relaciones gozosas de las personas divinas*. Atanasio recuerda las palabras de la Sabiduría, compañera de Dios en la creación de todas las cosas, a partir del Libro de los Proverbios 8: «yo estaba junto a Él, como un maestro de obras, y era su deleite cotidiano» (Pr 8,30). Ve la enseñanza bíblica del deleite de Dios en la Sabiduría como señalando al deleite eterno dentro de la vida de las personas divinas y sitúa dentro de este deleite divino el gozo de Dios en la creación. Su argumento es que la Sabiduría no puede ser pensada como habiendo sido creada y teniendo un comienzo, sino que debe haber sido siempre el deleite de Dios. La creación tiene lugar dentro del amor mutuo y el deleite

de las personas divinas. El deleite de Dios en las creaturas está abrazado por el deleite mutuo del Padre y del Hijo.

Esta teología rica y trinitaria de la creación está profundamente interconectada con la teología de la encarnación de Atanasio. El Logos en quien todas las cosas son creadas es el Logos de la Cruz. En el Logos sacrificial de la Cruz encontramos nuestro perdón, la superación de la muerte y la verdadera revelación de Dios. En su teología de la cruz, Atanasio recoge de Pablo y de Hebreos diferentes imágenes y conceptos de salvación. Pero también se basa en Ireneo para ofrecer una teoría global de la salvación como deificación: «Porque él se hizo humano para que nosotros podamos llegar a ser divinos.»

Esta teología de la deificación está estrechamente ligada a la idea paulina de que, por la gracia del Espíritu que mora en nosotros, somos adoptados en la vida de Dios (Ga 4,7; Rm 8,16) y transformados en Cristo (2 Co 3,18). Por la gracia del Espíritu Santo, participamos en Cristo crucificado y resucitado. Estamos abrazados por la vida íntima de la Trinidad, y como hijas e hijos adoptivos somos elevados a la posición del Logos respecto al Padre.

Para Atanasio, la deificación es una transformación ontológica ra-

dical de la realidad creatural. Por razón de la encarnación está ya trabajando en la humanidad una transformación divina y no solo en la humanidad, sino en toda la creación. Por supuesto, la preocupación de Atanasio no es la de una teología ecológica del siglo XXI. Está preocupado por la plena divinidad del Logos hecho carne, la divinidad de Aquel en quien nosotros participamos y somos deificados. Pero Atanasio, mientras directamente se concentra en la humanidad, ve toda la creación como participando de alguna manera con la humanidad en la deificación y la consumación final. A veces incluye explícitamente el resto de la creación en la liberación en Cristo, hablando con frecuencia de la deificación de la creación, sin distinguir entre seres humanos y otras creaturas.

Veo a Atanasio como ofreciendo la base para una teología renovada de la creación y de la salvación que involucra a toda la creación, pero que debe desarrollarse a la luz de la emergencia evolutiva y en nuestro contexto ecológico del siglo XXI. Recogeré tres de estos desarrollos, relativos, primero, al papel del Logos y del Espíritu en la emergencia evolutiva, segundo, a la pasión divina de amor por las creaturas y, tercero, a la humildad del Creador en la aceptación de los límites de los procesos creaturales.

EL LOGOS COMO ATRACTOR Y EL ESPÍRITU COMO ENERGÍA DEL AMOR

La naturaleza evolutiva del universo nos invita a pensar de nuevo en Dios. Esto sugiere que necesitamos una teología en la que el Dios tri-uno se ve como la fuente, no solo de la existencia del mundo natural, sino también de su fecundidad, creatividad y novedad maravillosas. Voy a esbozar tal teología, en términos trinitarios, con el Espíritu Santo, entendido como la energía inmanente del Amor, y el Logos como el divino atractor en la emergencia evolutiva. Al adoptar este enfoque, mantengo la concepción tradicional de que las acciones de la Trinidad relacionadas con la creación son unas e indivisibles, pero propongo también que se puede decir algo específico de cada persona en la unidad de su acto único.

El Espíritu como Energía del amor en la emergencia evolutiva

Karl Rahner ha hecho una importante contribución a la teología en contexto evolutivo con su idea de que el Creador potencia la «autotranscendencia» activa de las creaturas. El efecto de la presencia creadora de Dios en las creaturas consiste en darles la capacidad de transformarse en algo nuevo, de trascenderse a sí mismos. Dios es quien potencia este proceso. Pero la capacidad dada por Dios para la

emergencia pertenece realmente al mundo de las creaturas. Esto se da en todos los procesos de emergencia evolutiva estudiados en las ciencias. La intuición de Rahner transforma la teología clásica de la creación, potenciándola para funcionar en la nueva era evolutiva.

Voy a proponer dos modificaciones de la teología de Rahner. En primer lugar, en vez de hablar de «autotranscendencia», hablaré de la «emergencia evolutiva» propia del mundo natural. Por la relación creadora, pues, el Creador confiere al mundo de las creaturas la capacidad de una emergencia evolutiva propia de ellas. En segundo lugar, exploraré esto como una teología trinitaria del Espíritu, imaginando el Espíritu como la Energía de amor que potencia la emergencia evolutiva de nuestro universo y todas sus creaturas.

La propuesta es, pues, ver este Espíritu como inmanentemente presente a todas las entidades de nuestro universo, potenciando las creaturas, para existir, para interactuar y para emerger en algo nuevo mediante las leyes de la naturaleza y los procesos tratados en las ciencias naturales. La capacidad para la emergencia, para el aumento de la complejidad a través de procesos de autoorganización que actúan en todo el universo, y para la evolución de la vida en la Tierra por medio de la selección natural,

es interior a la realidad creatural. Pertenece al mundo natural. La capacidad para la emergencia proviene de dentro. En el plano empírico de la ciencia, la emergencia de lo nuevo está completamente abierta a ser explicada a nivel científico.

La presencia y acción del Espíritu operan a un nivel que trasciende todo lo empírico. Y es así como la teología lo explica. Ve a Dios como insuflando el fuego del Espíritu a las ecuaciones. Ve al Espíritu Santo como insuflando vida al interior de las leyes de la naturaleza y de los procesos naturales por los cuales emergen el universo y la vida. El Espíritu puede ser imaginado como la llama que centellea frente a Moisés en la zarza ardiente (Ex 3,2), como el torbellino que para Job es el lugar de Dios (Jb 38,1), y en «el susurro de una brisa suave» que es el signo de la presencia divina para Elías (1 Re 19,12). El Espíritu es el «aliento de vida» de las Escrituras (Gn 2,7; Jb 34,14-15; Sal 33,6; 104,27-30; Ez 37,3-10) y el Dador de Vida del Credo.

El Espíritu Santo puede ser entendido, pues, como la presencia de Dios, dinámica y dadora de vida a todo el proceso de la aparición de un universo, uniéndolo globalmente y en cada una de sus partes al Logos, en la relación de la creación continua. Esta relación es la que permite la existencia de entidades y de su devenir. Sin esta relación no hay ni existencia ni emergencia. La relación con el Espíritu capacita ambas cosas.

La emergencia es una realidad creatural, pero se produce debido a la permanente presencia creadora de Dios en el Espíritu. Esta inmediata presencia trinitaria de Dios en el Espíritu vivificante es la que potencia las creaturas para existir, interactuar y emerger en lo maravillosamente nuevo. El Espíritu estuvo actuando en la emergencia de los primeros átomos y del universo primitivo, en el nacimiento de galaxias y estrellas, en el desarrollo de nuestro sistema solar alrededor del joven Sol, en el origen de la primera vida microbiana, en el florecimiento de la vida en toda su diversidad y en la emergencia de los seres humanos con sus cerebros altamente desarrollados.

El Cristo resucitado como Atractor divino en la emergencia evolutiva

¿Qué se puede decir acerca de la relación entre el Logos que se hizo carne en Jesús y el universo en evolución? Comenzaré con una propuesta del filósofo polaco y arzobispo de Lublin, Józef Życiński (1948-2011). Este sostiene que una concepción evolutiva nos obliga a ir más allá de la idea tradicional de Dios como el planificador divino. Sugiere que se sustituya esta imagen con una analogía tomada de la función de un *atractor* en los sistemas dinámicos, y se conciba así a Dios como el «Atractor Cósmico» de la evolución.

Życiński toma la analogía del atractor utilizado en matemáticas y en física. En matemáticas designa un conjunto o un punto que «atrae» puntos de su entorno. En física se utiliza para describir la evolución termodinámica de los sistemas físicos, en la que el sistema se dirige hacia un estado que parece estar atrayendo hacia sí todo el sistema. Aunque Życiński no alude a ello, la idea del atractor se encuentra también en astronomía, donde el «Gran Atractor» designa una parte del universo que ejerce una poderosa atracción gravitatoria sobre la Vía Láctea y miles de otras galaxias—aunque más recientemente se ha descubierto que gran parte de esta atracción gravitatoria proviene de un cúmulo masivo de galaxias situado más allá del Gran Atractor.

Recogeré la analogía de Życiński en una forma trinitaria y cristológica, proponiendo que el Logos eterno de Dios puede ser imaginado como el Atractor divino en la emergencia del universo y de sus entidades individuales, y que el Logos hecho carne, Jesús crucificado y ahora resucitado de entre los muertos, se puede considerar como el atractor no solo de la emergencia evolutiva, sino también de la transformación final y la consumación de toda la creación. Por supuesto, es importante insistir en que esta atracción no es ningún tipo de acción física, sino el acto divino que llamamos la creación divina de un mundo de creaturas. El poder de atracción es

el vínculo del amor divino creador, la presencia y acción del Espíritu que mora en nosotros. El Espíritu Santo, el poder de lo nuevo, *es* esta atracción permanente, que arrastra todas las cosas hacia el Logos de Dios.

Anteriormente expuse la concepción de Atanasio de que cada creatura existe por participar del Logos a través del Espíritu que mora en nosotros. En términos evolutivos, la idea de Atanasio puede desarrollarse de forma que el Logos se entienda como el atractor divino, que arrastra a la existencia galaxias, estrellas y planetas, y luego, en la Tierra, llama a la existencia, a través de procesos evolutivos, a todas las diversas especies de microbios, insectos, aves, peces y animales, incluyendo los seres humanos. El Logos divino arrastra a cada especie hacia su propia identidad y lugar en la emergencia evolutiva. No solo cada especie, sino cada miembro de cada especie, cada gorrión, está guardado en la memoria divina y abrazado en el amor divino, como una palabra del Logos, como una expresión de la Sabiduría divina en nuestro mundo.

La encarnación del Logos es, pues, la encarnación del Atractor de la emergencia evolutiva. Como nos dice el Evangelio de Juan, todas las cosas fueron hechas por medio del Logos (Jn 1,3) y este Logos de la creación se hizo carne entre nosotros (Jn 1,14). En esta línea de pensamiento hay una profunda conexión entre el surgimien-

to evolutivo de un universo de creaturas y lo que sucede en el nacimiento, vida, muerte y resurrección del Salvador. En la teología del Evangelio de Juan, y en la ulterior teología cristiana de la encarnación, la creación entera se dirige de alguna manera hacia ese acontecimiento y es transformada por él.

En la resurrección del Jesús crucificado, el Logos de Dios es para siempre carne, pero realidad terrena y corporal, ahora transfigurada en gloria. El Cristo resucitado es la promesa y el comienzo de la nueva creación para la totalidad de la realidad. El Logos encarnado, crucificado y resucitado, puede verse así como el Atractor de toda la creación, no solo hacia su existencia evolutiva, sino hacia su transfiguración y consumación. Y el Espíritu Santo es el poder potenciador que actúa en todo este proceso –la atracción misma, el poder de amor que arrastra, la presencia vivificante que actúa en todo ello.

Decir que el Cristo resucitado es el Atractor de todo el proceso de emergencia evolutiva es hablar en términos evolutivos sobre las promesas de un futuro en Cristo para todas las cosas, promesas que ya están contenidas en las Escrituras (Rm 8,21; Col 1,19-20; Ef 1,8-10). Una de las ventajas de la analogía del atractor es su carácter no-antropomórfico. Señala la consumación y transfiguración de un mundo creatural y cósmico que se extiende mucho más allá del hu-

mano. Pero, para mí, tiene la ventaja adicional de que puede entenderse también en forma personal como ofreciendo sentido a los seres humanos en su camino. Los evangelios nos hablan de un Jesús que atrae grandes multitudes de Galilea, que arrastra a sus seguidores, que los implica en una relación de por vida, y los llama a hacerse participantes activos en su misión a favor del reino de Dios. Alargando la mano especialmente a cuantos luchan en la vida con el cansancio, el dolor y la pena: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso» (Mt 11,28).

En el nivel más humano, Jesús-Sabiduría nos arrastra a los seres humanos hacia Sí en los altos y bajos de la existencia, atrayéndonos, aun cuando nos resistamos, a nuestra propia novedad, no solo en nuestras vidas, sino también, y sobre todo, en nuestras muertes. Quizás la más profunda teología de Jesús como Atractor se encuentra en la imagen joánica de Jesús que es elevado y atrae a todos hacia sí como el crucificado y resucitado: «Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32).

A la luz de otros muchos textos que hablan de que «todas las cosas» serán transfiguradas en Cristo resucitado, conviene ver a Jesús elevado en la cruz y la resurrección como el Atractor divino para todo el universo de creaturas en su emergencia evolutiva. Esta afirmación teológica no está ase-

gurada por las ciencias, sino por la fe cristiana en el Cristo crucificado y resucitado. Cuenta una historia de esperanza. En diálogo con la ciencia evolutiva, pero en base

a sus propias fuentes, puede contar una historia de emergencia evolutiva como participación en la vida de Dios.

LOS COSTOS DE LA EVOLUCIÓN Y LA PASIÓN DIVINA DEL AMOR

La biología evolutiva nos ha demostrado que la emergencia de vida tiene costos incorporados en el proceso. Son propios de la evolución no solo la cooperación, sino también la competencia, la depredación, el dolor y la muerte. Los costos de la evolución no son resultado de algo que salió mal. Son parte del proceso de desarrollo evolutivo de la vida. Una concepción evolutiva del mundo intensifica el antiguo problema teológico del mal. En mi opinión no hay respuesta intelectual adecuada al problema del mal, pero una teología evolutiva de Dios debe abordar esta cuestión de la mejor manera que pueda. Me parece que pueden decirse tres cosas fundamentales. La primera y más importante ya se ha expuesto: que Dios oye el gemido de la creación, la abraza en la encarnación y la cruz, y en la resurrección promete su liberación y consumación. El segundo, se recoge aquí: que Dios se preocupa apasionadamente de la creación y sufre con ella en su lamento. El tercero, es expuesto en la sección siguiente: que Dios respeta y espera humildemente el desarrollo de la creación

según sus propios dinamismos.

¿Sufre Dios con las creaturas?

Esta siempre difícil pregunta ha sido inevitable en la teología desde los horrores de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo desde el Holocausto. Es también inevitable en una teología evolutiva y ecológica de la creación. Existe una importante tradición cristiana que se atiene a la alteridad absoluta de Dios y a su ser libre de sufrimiento. En el contexto de los costos de la evolución, se hace necesario preguntar: ¿Es Dios libre de sufrimiento y, en caso afirmativo, en qué sentido? ¿Sufre Dios con la creación que sufre y, en caso afirmativo, en qué sentido?

Veo la teología patrística de la impassibilidad divina como defensa del concepto bíblico de la alteridad radical del Creador. Paul Gavriluyk señala que los escritores patrísticos no abogaban por una impassibilidad absoluta que negara a Dios emociones «dignas de Dios» como el amor. Más bien veían la

impasibilidad como un calificativo apofático. Lo que excluye el «calificativo apofático» son características como veleidad, arbitrariedad e inconstancia, y todas las emociones y las pasiones indignas de Dios: la lujuria, la envidia, la venganza y la violencia que se atribuyen a los dioses mitológicos y se encuentran en los tiranos humanos.

No me inclino a seguir a Jürgen Moltmann y Hans Urs von Balthasar, quienes de modos muy diferentes retro-introducen el sufrimiento y el anonadamiento del Logos encarnado en las relaciones trinitarias eternas, aparentemente haciendo esenciales a la vida trinitaria el sufrimiento y el anonadamiento. ¿Hay otra manera de pensar el sufrimiento de Dios por el sufrimiento de la creación? ¿Hay alternativa a las posiciones de Moltmann y von Balthasar, y en general a las de cuantos se oponen a la idea del Dios que sufre con la creación? Me parece aquí un recurso útil, por sus diferentes tipos de respuesta, el brillante e influyente pensador patrístico Orígenes de Alejandría (185-254).

La pasión de amor

Orígenes defiende la impassibilidad divina, y deja claro que no podemos sin más tomar la Biblia literalmente cuando se atribuyen a Dios emociones excesivamente humanas. Pero piensa claramente que podemos hablar sobre el Dios que sufre por y con la creación, en el

sentido específico de que Dios sufre debido a su pasión eterna de amor por las creaturas. Lo ilustra con un bello pasaje de su *Comentario a Ezequiel*.

Comenzando con un ejemplo muy humano, Orígenes se imagina en extrema necesidad y pidiendo a otro ayuda y misericordia. Describe dos respuestas, la primera de un hombre sin piedad. Tal persona, parece decirnos Orígenes, no *sufre* nada al escuchar la triste historia. La segunda es la de un hombre de espíritu afable, que escucha la necesidad del otro y tiene compasión. Orígenes comenta que el primer hombre no «sufre» nada al escuchar la triste historia. Esta persona –parece estar pensando Orígenes– no siente el dolor del otro, y por tanto no es movida por él. No «camina en los zapatos» del otro. En el segundo caso nos encontramos con una persona que es capaz de empatía, la cual puede imaginar estar en los zapatos de otro, y que no se ha endurecido en su sentimiento por el otro.

Orígenes aplica entonces esta línea de pensamiento al Salvador. La persona que es capaz de sufrir con otro nos da una intuición del Logos de Dios, como alguien que siente con las creaturas que sufren y que sufre con ellas. Orígenes insiste en que el Logos viene a nosotros en la encarnación por razón de la compasión. Señala que el Logos experimenta nuestros sufrimientos *antes* de la encarnación. Si el Logos no hubiera sufrido con nosotros y no hubiera sentido de

alguna manera nuestro dolor, el Logos no habría venido a nosotros. En esta concepción, pues, la motivación para la encarnación es el sentimiento divino, la pasión divina por las creaturas en su necesidad. El Logos viene a nosotros, nos dice, a causa de «*la pasión de amor*».

¿Qué pasa con el Padre, el Creador del universo? Orígenes es enfático en que el Padre tampoco es imposible sino que, como el Logos, sufre con las creaturas. Ya he señalado que hay un sentido importante en el que Orígenes piensa en Dios como un ser imposible. Pero en este texto muestra que existe un sentido real (análogo) en el que el Padre sufre con las creaturas, debido a la compasión divina, en la pasión divina de amor. Nos dice que, cuando nos acercamos a Dios en la oración, el Padre es movido a com-pasión, y sufre con nosotros. Dios Padre, como el Logos, sufre *la pasión de amor*. Por supuesto, la imagen de esta com-pasión propia de Jesús se halla en su vívida imagen del padre en la parábola del hijo pródigo: «Estando él todavía lejos, le vio su padre y se llenó de compasión; corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente» (Lc 15,20).

Hay, pues, una pasión divina de amor por la creación necesitada y sufriente. Esta pasión es, hablando analógicamente, un sufrir con las creaturas, un sentimiento divino a favor de los seres humanos en sus necesidades y de toda la creación en su gemido. La pasión de amor es la sobreabundancia del amor mutuo de las personas divinas en la vida de la Trinidad. Es el amor eterno de la comunión divina vuelto hacia las creaturas, el amor dinámico que se identifica con la naturaleza divina –«Dios es amor» (1Jn 4,8).

La idea de un Dios que sufre con una pasión divina por las creaturas tiene consecuencias prácticas. Elizabeth Johnson indica que hablar de un Dios que sufre señala que Dios está en solidaridad con los que sufren en nuestro mundo y que ello puede aportar no solamente consuelo, sino también energía para nuestra propia participación en la curación del sufrimiento. Puede proporcionar una base para que la creación espere en el futuro de Dios, y así servir de base para la práctica ecológica. Nos desafía a la obra del reino, a nuestro propio compromiso compasivo por superar y aliviar el sufrimiento.

UN DIOS HUMILDE QUE AGUARDA A LOS PROCESOS DE LAS CREATURAS

Los costos de la evolución plantean preguntas no solo sobre el Dios que sufre con nosotros, si-

no también sobre el poder divino. Los cristianos confiesan en el Credo que Dios es «todopoderoso».

Entienden a Dios como aquel cuyo inmenso poder y amor no solo crean y sostienen el universo, sino que lo llevarán a su consumación. Lo que necesita ulterior discusión es la naturaleza de este poder divino. La fuente central para una teología cristiana del poder divino solo puede encontrarse en la vida y enseñanzas de Jesús y su culminación en su muerte y resurrección. La cruz revela el poder divino como auto-anonadamiento, amor sin límites. La resurrección proclama que este amor es la cosa más poderosa del universo, que promete vida en toda su plenitud a la creación entera. Pero el Dios revelado en la cruz es un Dios indefenso y humilde.

La indefensión de Jesús y el Espíritu

El poder de la cruz es un poder-en-el-amor. Para los cristianos, el ser humano absolutamente vulnerable que está en la cruz es la revelación de la naturaleza de ese amor. Es difícil imaginar un cuadro más extremo de amor indefenso que éste de un ser humano torturado y desnudo, clavado en una cruz y abandonado a la muerte. Creer en Dios como todopoderoso es creer en la omnipotencia del amor divino y en la victoria escatológica de este amor sobre el pecado, la violencia, el quebrantamiento y la muerte. La encarnación y la cruz revelan un Dios de vulnerabilidad divina en el amor,

mientras que la resurrección señala la fuerza de este amor para sanar y salvar. En la extrema vulnerabilidad de la cruz no encontramos la pérdida de la divinidad o la ausencia de divinidad, sino la verdadera revelación de Dios. El amor vulnerable y autoentregado de Cristo es la expresión de la naturaleza divina en nuestro mundo finito de creaturas. Este amor manifestado en la vida y muerte de Jesús y que culmina en la fuerza liberadora y transformadora de la resurrección, es el verdadero icono de Dios.

En su obra tardía, Edward Schillebeeckx escribió acerca de la indefensión y la vulnerabilidad de Dios en la cruz de Jesús. En uno de sus ensayos bosqueja la vulnerabilidad divina a tres niveles diferentes: indefensión de Dios en la creación, indefensión de Dios en Jesucristo, e indefensión del Espíritu Santo en la Iglesia y en el mundo. Prefiere hablar de indefensión de Dios más que de impotencia divina, porque impotencia y poder se contradicen mutuamente, mientras que indefensión y poder no necesariamente lo hacen. Dice: «Sabemos por experiencia que los que se hacen vulnerables ¡pueden a veces desarmar el mal!» Dios no era impotente cuando Jesús fue colgado en la cruz, pero Dios era «indefenso y vulnerable como era vulnerable Jesús».

El Espíritu Santo capacita a la comunidad eclesial para ser signo eficaz de Cristo al mundo. El Espíritu alienta a la gran comunidad

humana impulsándola a la vida, a la justicia, a la paz, al amor y al cuidado del resto de la creación de Dios. Pero el Espíritu de Dios está presente en el mundo como amor indefenso, un amor que no domina, sino que depende de la participación humana. A la comunidad cristiana de Éfeso se le dice: «No entristezcáis al Espíritu Santo de Dios, con el cual fuisteis sellados para el día de la redención» (Ef 4,30). Parecería que el Espíritu se entristece cuando la iglesia deja de escuchar los signos de los tiempos a la luz del Logos, y se niega a abrirse a lo nuevo de Dios. Y el Espíritu se entristece cuando la humanidad deja de responder a las necesidades de los pobres y a temas como el cambio climático global y la creciente pérdida de biodiversidad que afronta la comunidad de vida sobre la Tierra.

En el acto creador de Dios, Schillebeeckx considera una especie de cesión divina por parte de Dios, en cuanto que Dios deja espacio para el otro. Cuando Dios crea a los seres humanos y los elige como compañeros de alianza, esta compañía implica libertad e iniciativa por ambas partes. Al dar espacio creativo a los seres humanos, Dios hace vulnerable la individualidad divina. Schillebeeckx dice del acto creador de Dios que es «una aventura, llena de riesgos». La creación de los seres humanos es un «cheque en blanco que solo Dios garantiza». Al crear los seres humanos con sus voluntades libres finitas, Dios libremente renuncia a

poder, y esto hace a Dios «“dependiente” en alto grado de los seres humanos y por lo tanto vulnerable».

El Dios humilde que aguarda a la creación

Atanasio considera a Dios como auto-humillándose en la creación y en la encarnación. Habla de la divina «condescendencia». Esta palabra no tiene su significado actual de comportamiento paternalista, sino que se refiere más bien al «amor del Dios que desciende gratuitamente». Dios viene a nosotros para estar con las creaturas. Reflexionando sobre el himno cristológico de Filipenses 2,4-8, Atanasio insiste en que el Logos, lejos de ser auto-promocional o creciente en gloria o divinidad, es en realidad auto-anonadante y auto-humillante. Cristo es el Dios descendente, auto-humillante. Esta auto-humillación es en favor de nuestro progreso y nuestra deificación —«El Hijo de Dios se humilló para que en su humildad seamos capaces de avanzar».

El adjetivo «humilde» traduce la palabra latina *humilis*. Esta palabra se deriva de la palabra *humus*, que se refiere a la tierra, al suelo o a la base. Por su etimología, pues, la palabra «humilde» puede significar «salido de la tierra», «bajado hasta la tierra» o «que es de la base». Siguiendo a Filipenses 2,8, y a Atanasio, al hablar de Dios como humilde, me re-

fiero a la capacidad de Dios para superar la alteridad entre Creador y creatura, para reunirse con nosotros allá donde estemos, y para estar con la creación entera tal como ella esté –en proceso. La trascendencia divina no es algo que hace a Dios lejano. Permite la cercanía impensable de un Dios que es de la base, bajado hasta la tierra –un Dios, no sólo de los quásares distantes, sino también un Dios de este puñado de tierra vegetal, con sus miles de millones de microbios.

La cruz revela que la omnipotencia divina funciona en la humildad. Existen todas las razones para creer que el mismo poder-en-el-amor que caracteriza a la encarnación, y a la cruz y la resurrección, caracteriza también a la relación divina de la creación continua. Si esto es así, entonces Dios puede ser entendido como creando de una manera que respeta los límites finitos y la propia integridad de los procesos naturales y la libertad de los seres humanos. Dios aguarda al correcto desarrollo de esos procesos y de la libertad humana.

Al usar la expresión «aguardar a» [*«waiting upon»*], no pretendo sugerir que Dios es pasivo. Hay un aguardar que es creativo y potente –pero no abrumador– en la forma activa y educadora en que un padre aguarda a que un niño crezca hasta la independencia, o en la forma en que un amante o un amigo aguarda al otro. Esta manera de aguardar al otro puede dar tiempo

al otro para que florezca y posea la integridad propia de él o de ella. La naturaleza del amor divino es tal que Dios trabaja con límites creaturales y aguarda a ellos con paciencia infinita. Al crear en el amor, Dios libremente acepta las limitaciones de trabajar con creaturas finitas.

Dios estaba con Jesús en su cruz, sosteniéndolo en el amor, y en el Espíritu, transformando el fracaso y la muerte en la fuente de sanación y transformación. Sobre la base de la verdadera naturaleza de Dios revelada en Cristo, se hace evidente que al crear un universo de creaturas, el amor de Dios es de un tipo que respeta los límites de los procesos creaturales y actúa dentro de ellos. El poder del Dios tri-uno es un poder-en-el-amor, una capacidad divina de respetar la autonomía y la independencia propias de las creaturas, para trabajar pacientemente con ellas, y llevarlas a su consumación.

Dios logra los propósitos divinos, no pasando por encima de las leyes de la naturaleza, sino por un poder-en-el-amor que obra en y a través de procesos naturales. El poder de Dios es de un tipo que aguarda a la alteridad de las creaturas, que respeta la integridad de la libertad humana y la *autopoiesis* de los procesos naturales auto-organizados. El Dios tri-uno acompaña a la creación, deleitándose en su belleza y su diversidad, sufriendo con ella con la pasión divina de amor, respondiendo creativamente a ella, y dirigiendo todo a su libe-

ración y transfiguración. La acción de Dios, tanto en la creación como en la salvación, es humilde e indefensa, pero poderosa en la capacidad de proporcionar curación y vida a toda la creación. Este es un Dios que llama a los seres huma-

nos a la participación, a compartir la pasión divina de amor hacia las diversas creaturas que constituyen la comunidad de vida, y a desarrollar un estilo de vida y unas prácticas que expresen esta pasión por la Tierra y todas sus creaturas.

Tradujo y condensó: SANTI TORRES I ROCAGINÉ

(Viene de la página 82)

to a la dirección de la revista PENSAMIENTO, Editor Adjunto de Tendencias21.net de las religiones.

Facultad de Teología; Apartado 2002; 18080 Granada (España).

THOMAS SÖDING. Profesor de exégesis neotestamentaria en la Facultad de Teología de la Universidad de Bochum. Actualmente es miembro de la Comisión internacional de Teólogos que asesora a la Congregación de la fe. Entre sus obras: *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen* (2013); *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament* (1998).

Nienborgweg, 24; 48121 Münster (Alemania)

DARIO VITALI. Prof. Ordinario de Teología y Director del Departamento de Teología Dogmática en la Pontificia Università Gregoriana de Roma. Entre sus publicaciones: *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza. Per una sintesi di pneumatologia* (2005; revisión de la obra de F. Lambiasi, de 1987); *Annuncio Del Vangelo, Forma Ecclesiae* (2005); *Se la pace è donna. Una provocazione a partire dalle sante paci-*

re (2005).
Pontificia Università Gregoriana; Piazza della Pilotta, 4; 00187 Roma (Italia)