

Capítulo 8

LA KÉNOSIS DEL CREADOR

8.0 Introducción

Entre las ideas teológicas que destacan en el moderno diálogo teología-ciencias, comenzamos por tratar esta de la **“kénosis” o “auto-repliegue” amoroso del Creador en favor de las creaturas**. Siendo relativamente reciente en la teología cristiana, nos aporta una nueva imagen de Dios y de su relación con la creación, a la vez bíblica y existencialmente profunda.¹

Partiremos del **fundamento bíblico** del término “kénosis” en Flp 2,6-11, tradicionalmente atribuido a la Encarnación de Cristo y veremos cómo, bajo la inspiración de la idea judía del “tsimtsum”, este concepto se aplica actualmente en la teología cristiana a la Creación y aun a la vida intra-trinitaria de Dios (§8.2). Analizaremos luego cuatro **elementos** que suelen distinguirse en esa kénosis, relacionándolos con nuestro espacio y tiempo (Dios omnipresente y “temporal”), y con nuestra libertad humana y la autonomía de los procesos del universo (Dios tolerando el pecado y el mal físico) (§8.3). Presentaremos por fin el carácter interino de esa kénosis, que ha de concluir en **el momento escatológico** con el “auto-despliegue” epifánico de Dios en una “nueva creación”, en la que ya no habrá mal, ni regirán las leyes de nuestra naturaleza (§8.4).

Pero, conscientes de que este nuevo concepto teológico de la kénosis divina modifica nuestra tradicional **concepción filosófica sobre Dios** y su relación con la creación, antepondremos una breve síntesis de esa concepción tradicional, y de las dificultades que hoy sugiere (§8.1).

¹ El tema de la kénosis de Dios es seriamente introducido por Hans Urs von Balthasar en su *Mysterium Paschale*, especialmente en su sección “La ‘kénosis’ y la nueva imagen de Dios”, (BALTHASAR 1969, §1.4; trad. castellana de 1971, pp. 153-163); en ella presenta la tradición histórica del tema, y bibliografía entonces reciente sobre sus aspectos bíblicos y dogmáticos.

Decisivo para su aceptación en la teología cristiana ha sido el libro de la antigua trilogía de Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*; especialmente su capítulo “El ‘Dios crucificado’” desarrolla el tema en toda su dureza teológica y metafísica (MOLTMANN 1972, cap. 6; trad. castellana de 1975, pp. 275-399). Esta obra ocasionó una interesante discusión (WELKER 1979). En su ulterior pentalogía Moltmann trata ocasionalmente el tema, en relación a los momentos primordial o escatológico del mundo (MOLTMANN 1980, “La autolimitación de Dios”, trad. cast. pp. 124-128; 1985, “Creación de la nada”, trad. cast. pp. 100-107; 1989, “El instante original y el instante escatológico”, trad. cast. pp. 441-443; 1991, “La visión del mundo en Dios”, trad. cast. pp. 231-233; 1995, “La consumación del tiempo”, trad. inglesa pp. 92-295).

En el reciente diálogo teología-ciencias, el tema aflora continuamente, y ha sido tratado especialmente en relación a la visión evolutiva (PEACOCKE 1993), al problema del mal físico (POLKINGHORNE 1996) y al carácter moral del universo (MURPHY & ELLIS 1997). Una sugestiva colección de once trabajos sobre “La creación como kénosis” es POLKINGHORNE (ed.) 2001.

8.1 Concepto de Dios: de actualidad inmutable a interpersonalidad fiel

La elaboración conceptual de nuestra tradición cristiana sobre Dios y sobre la creación alcanzó un punto culminante en las formulaciones de Santo Tomás de Aquino, recogidas fundamentalmente en su *“Suma Teológica”* (1265-1273). Utiliza en ellas el paradigma conceptual de la filosofía aristotélica (siglo IV a.C.), que era entonces descubierto en su plenitud. Principio básico de este paradigma aristotélico, que pretende explicar a la vez el ser y el cambio, es el **hilemorfismo**. Recordemos sus ideas centrales. Aristóteles supone que toda “substancia” (todo verdadero ser) consta de un elemento material (en griego, “*hyle*” o materia), que es indeterminado y que recibe toda su determinación de la forma (“*morfé*”) substancial y de las formas accidentales. Perfeccionarse consiste así en recibir “en acto” una forma perfectiva, que previamente sólo se poseía “en potencia”. Así que a Dios, a quien como Ser necesario (en virtud de su “aseidad”) corresponden todas las perfecciones en grado sumo, habíamos de concebirle como “pura actualidad”, en latín, como “**actus purus**”. Consiguientemente habíamos de concebirle también como absolutamente inmutable, pues cualquier cambio exigiría –anterior o posteriormente– una imperfección en Él.²

Una consecuencia ulterior de esta concepción tomista nos resulta hoy especialmente chocante. El concepto cristiano de “creación” establece una clara relación óptica de las creaturas respecto a Dios, que las constituye en su existencia contingente. Pero, según Santo Tomás, la relación inversa de Dios respecto a las creaturas no existe realmente en Dios, sino que es una pura “**relación de razón**” imaginada por nosotros, desde nuestra relación a Él.³ Es inevitable afirmarlo así, en esa concepción tomista de Dios como “actus purus”, que es necesariamente inmutable e impassible (pues poner en Dios una relación real, supondría introducir cambio e imperfección en Él). Pero tal concepción tradicional, en la que resulta muy difícil hablar de la kénosis de Dios, parece hoy superada, tanto en el diálogo teología-ciencias, como en la mayor parte de la teología cristiana.⁴

² ST. THOMAS, *Summa Theologiae*, Prima (pars): q(uæstio) 2, a(rtículo) 3 (en primera vía: no “ab alio”; en tercera vía: “per se” necesario); q. 3, a. 1-2 (sobre “actus purus”); q. 9, a. 1-2 (sobre inmutabilidad como propia de Dios).

³ *Ibidem*, Prima: q. 13, a. 7 (“en Dios no hay ninguna relación real de Él a las creaturas, sino sólo de razón, en cuanto las creaturas están referidas a Él”); q. 28, a.1 (relaciones reales, entre las personas divinas), y q. 45, a. 3, ad 1 (“la relación a la creatura en Dios no es real”).

⁴ Este tema de la kénosis aparece en RUSSELL *et al.* 1993 en boca de Polkinghorne (p. 447), comentado por Russell (p. 28). En RUSSELL *et al.* 1995 es el teólogo australiano Denis Edwards, quien ataca duramente el concepto de “actus purus” y la relación de razón a las creaturas, lamentando que esa filosofía aristotélica eliminara del Dios bíblico el cambio y los sentimientos (pp. 164-166); William Stoeger S.J. menciona el tema de la kénosis (p. 254), y George Ellis lo elabora, incluso en su contexto moral (pp. 381, 391-393). En RUSSELL *et al.* 1998 el teólogo católico John Haught lo trata, en relación al dolor en la evolución darwinista (pp. 393-418), y Charles Birch (p. 247) y Ian Barbour (pp. 439-440) en el contexto de la Teología del Proceso.

Esta Teología del Proceso, inspirada por la obra filosófica WHITEHEAD 1929, posee una literatura clásica (HARTSHORNE 1964, COBB 1965, PARMENTIER 1969, BROWN *et al.* (eds.) 1971), e invita a la revolución filosófica contra un concepto de Dios inmutable e impassible (FELT S.J. 1971, ROBERTSON 1971). El debate ocasionado por la publicación de *El dios crucificado* (MOLTMANN 1972, WELKER 1979) exigió tratar seriamente estos problemas metafísicos. La actitud dominante fue de aceptación de un nuevo cuadro (véase la reflexión seria FIDDES 1988), pero cabe también la ampliación del cuadro tomista, introduciendo en Dios relaciones y cambios “intencionales, verdaderos” aunque no sean propiamente “reales” (CLARKE 1994).

Son hoy muchos los teólogos que insisten en que la metáfora básica para hablar de Dios no puede seguir siendo la del *actus purus*, sino la propia del Dios tri-uno, “**personas-en-comunión**”. Y ven a esas personas en **relación real** con nuestro mundo. El teólogo católico australiano Denis Edwards defiende con firmeza esas ideas al desarrollar temas esenciales de la kénosis del Creador:⁵

DENIS EDWARDS, “La interacción de la Trinidad con las creaturas” (1995)

Y, puesto que la metáfora básica del Dios trinitario –que estoy defendiendo– no es la del *actus purus*, sino la de **personas-en-comunión**, esta concepción de Dios elimina la fuerza del argumento teológico de que el que es acto puro no puede sufrir. El Dios trinitario es entendido ahora como aquel en que existen auto-poseción y auto-donación, libertad y vulnerabilidad, de un modo que supera toda comprensión.

Esto sugiere, en contraposición a lo que dice el Aquinate, que se debe entender a Dios como quien tiene una relación real con el mundo ... En la metafísica relacional utilizada aquí, creo que es posible y es esencial afirmar ambas cosas: (1) que la creación es un acto *libre* del amor de Dios, y (2) que, a través de ese amor libremente elegido, Dios entra en una *relación real* con la creación, lo cual significa que Dios acepta libremente la limitación y vulnerabilidad de tal relación (Flp. 2,6-11).

Veamos un tercer problema de nuestra tradición conceptual, esta vez teológico-agustiniana. Hemos de utilizar nuestro “**modelo trinitario**” de la acción divina, como nos decía Moltmann (§7.4). Pero nuestra formulación del misterio de la Trinidad –una naturaleza en tres personas–, no suele distinguir aspectos trinitarios en la **acción creadora**, según lo expresaba el antiguo adagio de San Agustín (354-430): «Las acciones de la Trinidad [realizadas] hacia fuera [de ella] son indivisibles» («Opera Trinitatis ad extra indivisa sunt»)⁶. Según eso, la creación habría de concebirse como una acción global de la naturaleza divina, que sólo “por apropiación” aplicamos a la persona del Padre. Como estudia Edwards, la tradición trinitaria de Hugo de San Víctor y San Buenaventura nos permite adoptar hoy una posición teológica más equilibrada:⁷

DENIS EDWARDS, “La creación como acción trinitaria” (1995)

La teología contemporánea ha recuperado la comprensión de que debemos atribuir un papel propio a las personas trinitarias en las misiones salvíficas del Verbo y del Espíritu Santo.⁸ Esto tiene que ser extendido, para incluir una noción de la creación propiamente trinitaria. Esto no niega la unidad de la acción divina en la creación, pero indica distinciones propias de las personas dentro de esta acción común. Sugiere que el universo es la auto-expresión del Dios trinitario: La Plenitud originaria es la Fuente de la existencia de cada creatura; la divina Sabiduría es el Ejemplar para la identidad única de cada creatura; el Espíritu es la Presencia inmanente de Dios en todas las creaturas, y el Lazo de Amor que lleva a la unidad todas las cosas.

⁵ RUSSELL *et al.* 1995, pp. 165-166; el título íntegro del párrafo es: «1.5 La interacción de la Trinidad con las creaturas está caracterizada por la vulnerabilidad y el poder liberador del amor que respeta la libertad humana y los procesos naturales».

⁶ Cf. Prima, q. 45, a. 6.

⁷ *Ibidem*, pp. 163-164. Edwards estudia esas tradiciones trinitarias, *ibídem*, pp. 158-163.

⁸ Edwards refiere aquí a diversos trabajos del “nuevo trinitarismo”, comenzando por el de KARL RAHNER 1960. En él se introduce la hoy famosa “regla de Rahner”: «La Trinidad económica [la de la historia salvífica] es la Trinidad inmanente, y recíprocamente» (parte III, p117 de trad.).

Así que, inspirados por esa tradición de San Buenaventura, atribuiremos papeles propios a cada una de las personas divinas, dentro de esa acción creadora común. Edwards expone a continuación hasta **tres razones** para apoyar esa atribución: (1) esos distintivos de las tres personas son precisamente los que intervienen en la acción creativa, (2) los textos bíblicos subrayan la creación en y mediante Cristo –Logos/Sabiduría encarnada– y sugieren una implicación propia del Espíritu, y (3) la íntima conexión teológica entre creación y redención extiende a aquella las misiones propias del Logos y el Espíritu en la historia de ésta.⁹

Desde esta perspectiva de vida divina interpersonal interna y aun externa, que habremos de concebir como rebotante de dinamismo y realización mutua, nos resulta **hoy muy difícil imaginar un Dios “inmutable” e “impasible”**. Evidentemente excluimos toda mutación y pasión impuesta por las creaturas, la cual le haría dependiente de ellas. Pero nos parece concebible que Dios libérrimamente quiera interesarse por, y abrirse a, las realidades, acontecimientos y decisiones de sus creaturas, aunque resulten vulnerativos de su realidad divina. Máxime cuando la Biblia y la liturgia nos exhortan a invocar la “compasión” de un «Dios clemente y compasivo, tardo a la cólera y lleno de amor» (Sal 86,15; 103,8; 145,8). No nos resulta fácil compaginar impassibilidad con “compasión”; ni inmutabilidad con esa “clemencia”, que exige otra decisión tras la de la justicia, y lleva a Dios a «disimular los pecados de los hombres para que se conviertan» (Sb 11,23). Es la historia repetida, en que Dios “se arrepiente” y suprime el castigo que “había decidido” imponer (Jr 26,3; en particular a los adoradores del becerro Ex 33,12-17, a los ninivitas Jon 3,10).

Yo creo que, desde esta perspectiva del Dios interpersonal, hemos de **reinterpretar su inmutabilidad como “fidelidad”**. Así es como se revela el «Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad» (Ex 34,5-6). Fidelidad para consigo mismo, su promesa, su llamada, su gracia. No se trata de una simple virtud ética, sino de algo que constituye su esencia. Como Juan parece definir que “Dios es amor” (1Jn 1,5),¹⁰ Pablo insiste en que “Dios es fiel” (“pistós”: 1Co 1,9 y 10,13; 1Ts 5,24; cf. Rm 11,29 y 2Co 1,18). Y un breve himno paulino nos asegura que Cristo siempre «permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo» (2Tm 2,13; cf. Hb 2,17 y 3,2). Como pálido reflejo de esa fidelidad, el Creador nos ha dado las leyes que rigen su creación.¹¹

⁹ El reciente *CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA* dedica un apartado a “La creación obra de la Santísima Trinidad”, que concluye con este: «§292 La acción creadora del Hijo y del Espíritu, insinuada en el Antiguo Testamento (cf. Sal 33,6; 104,30; Gn 1,2-3), revelada en la Nueva Alianza, inseparablemente una con la del Padre, es claramente afirmada por la regla de fe de la Iglesia: “Sólo existe un Dios...: es el Padre, es Dios, es el Creador, es el Autor, es el Ordenador. Ha hecho todas las cosas *por sí mismo*, es decir, por su Verbo y por su Sabiduría” (S. Ireneo, *Haer.* 2,30,9), “por el Hijo y el Espíritu”, que son como “sus dos manos” (ibídem 4,20,1). La creación es la obra común de la Santísima Trinidad.»

¹⁰ El *CATECISMO* ve esa “fidelidad” incluida en el significado de “Yahvéh”, el nombre de Dios: «§211 El nombre divino “Yo soy” o “Él es” [= “Yahvéh”] expresa la fidelidad de Dios...» «§214 Dios, “El que es”, se reveló a Israel como el que es “rico en amor y fidelidad” (Ex 34,6). Estos dos términos expresan de forma condensada las riquezas del nombre divino. En todas sus obras Dios muestra su benevolencia, su bondad, su gracia, su amor; pero también su fiabilidad, su constancia, su fidelidad, su verdad.»

¹¹ El *CATECISMO* ve también esa fidelidad como garantía de las leyes de la creación (§346).

8.2 La idea cristiana de “kénosis” en la Encarnación y en la Creación

El término “kénosis” como “auto-vaciamiento” es claramente cristológico. Se funda en un texto bíblico importante, que parece constituir un himno litúrgico conservado por San Pablo en su carta a los filipenses (carta escrita probablemente desde Éfeso el año 56). Transcribámosle nosotros íntegramente:¹²

Himno a Jesucristo humillado-exaltado (Flp 2,6-11)

⁶El cual [Cristo Jesús], siendo de condición divina,
no retuvo ávidamente
el ser igual a Dios.

⁷Sino que se vació a sí mismo [heautón ekénosen]
tomando condición de siervo,
haciéndose semejante a los hombres;
y apareciendo en su porte como hombre,
⁸se humilló a sí mismo,
obedeciendo hasta la muerte <y muerte de cruz>.

⁹Por lo cual Dios le exaltó
y le otorgó el Nombre,
que está sobre todo nombre.

¹⁰Para que al nombre de Jesús
toda rodilla se doble
en los cielos, en la tierra y en los abismos,
¹¹*y toda lengua confiese* [Is 45,23]
que Cristo Jesús es SEÑOR [Kyrios Iesûs Christós]
para gloria de Dios Padre.

La alusión a la cruz que transcribimos entre paréntesis angulares, < >, parece un añadido de Pablo. Destacamos –separándolas– las dos estrofas del himno, que presentan respectivamente la humillación y la exaltación de Jesucristo. En la primera subrayamos la doble humillación de su auto-vaciamiento y de su obediencia hasta la muerte. Ese “se vació”, en griego “ekénosen” constituye la base bíblica de nuestro término “kénosis”.¹³ En la estrofa de la exaltación transcribimos en cursiva un verso del segundo Isaías (siglo VI a.C.) atribuido allí a Dios (Yahwéh), al que se añade en esta atribución cristológica del himno una bella alusión cósmica: “en los cielos, en la tierra y en los abismos”.

Sendas escuelas, luterana y anglicana, del siglo XIX reflexionaban sobre la “teología kenótica” en el cuadro tradicional de la persona de Cristo con sus dos naturalezas, divina y humana. La kénosis se atribuía a **Cristo encarnado, en su naturaleza humana** (y sólo por la llamada “communicatio idiômatum” podía atribuirse a la divina). Así que la obra de Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (1972), ha introducido una perspectiva novedosa en este tema.

¹² El “análisis crítico” ya clásico de este texto es KÄSEMANN 1950; trad. castellana de 1978, pp. 11-121. Más reciente es HOFIUS 1976. Estudios aún más recientes pretenden ver en su lectura más primitiva un himno al “Adán definitivo” (ver §9.2), que no presupondría la preexistencia y la encarnación de Cristo; así DUNN 1980, cap. 4. Este tema, importante para la evolución de la cristología, resulta aquí secundario respecto a la base bíblica del término “kénosis”.

¹³ Un paralelo conceptual es la expresión paulina «El cual [Señor Jesucristo], siendo rico, por vosotros se hizo pobre, a fin de que os enriquecierais con su pobreza» (2Co 8,9).

Pero el aplicar a **Dios Creador** este concepto cristiano de la kénosis, está ciertamente inspirado por una antigua reflexión de la tradición judía. Su idea de **tsimtsum**, o auto-replegamiento del Creador para “dejar espacio” a la creación, tiene su origen en la “Kábbala” o “Tradición secreta” del misticismo judío medieval (Girona, siglo XIII), pero fue elaborada en el siglo XVI por el gran místico kabbalista **Isaac Luria** (1534-1572, en Safed, pequeña ciudad de Galilea). Nos ha llegado indirectamente, a través de los escritos de sus discípulos. Gershom Scholem (1897-1982), un gran estudioso de la tradición conceptual y mística judía, ha investigado en detalle esta escuela de Luria, y en especial la génesis y aun la evolución ulterior de su concepción del **tsimtsum**.¹⁴ Veamos cómo la presenta concisamente, en relación a la problemática filosófica de la creación “ex nihilo” (“a partir de la nada”):¹⁵

GERSHOM SCHOLEM, “Creación de la nada y autolimitación de Dios” (1956)

Si Dios representa el ser pleno, entonces por su misma naturaleza no permite ninguna nada. Donde estuviese esa nada, ahí tendría que estar Dios. Con mayor razón habremos de preguntarnos: ¿cómo pueden existir cosas que no son Dios mismo? Este planteamiento llevó a Isaac Luria, el más importante de los cabalistas posteriores, y a sus discípulos a la idea de *tsimtsum*. La palabra hebrea *tsimtsum* significa literalmente “contracción”. Quiere expresar una concentración del ser divino en sí mismo, un descenso a sus propias profundidades, una autolimitación de su esencia en sí misma; autolimitación que, según esta teoría, es lo único que permite describir el contenido de una posible creación de la nada. Sólo allí donde Dios se retira “de sí mismo a sí mismo” (como dice la formulación común a muchos cabalistas), puede Él producir algo que no sea la misma esencia y ser divinos. En este sentido se da un acto por el que Dios renuncia a algo de sí mismo, aunque tan sólo sea en alguna manera a un punto de sí mismo. Ese “punto” del ser divino, al que se refiere este acto de autorrenuncia, sería el verdadero espacio místico primordial de toda la creación y todos los procesos del mundo. Los cabalistas englobaban en un nuevo símbolo importante –que habría de representar un papel central en la historia del pensamiento de los místicos judíos posteriores– el posible contenido de lo que pueda significar “creación de la nada”. La nada aparece en un acto de autolimitación de la esencia divina que, en vez de obrar hacia fuera en su primer acto, más bien se repliega sobre sí misma. Éste es el acto en que es producida la nada.

Tales ideas de la tradición judía son hoy patrimonio común entre los teólogos cristianos. **Jürgen Moltmann** las presenta ampliamente en su tratado *Dios en la creación*, aludiendo repetidamente al anterior texto de Scholem. Pero Moltmann las presenta allí en su contexto cristiano y trinitario, a partir de la contraposición entre la acción creadora de Dios “ad extra” (“hacia fuera”) y sus acciones intratrinitarias (“ad intra”, “hacia dentro”):¹⁶

¹⁴ SCHOLEM 1954, con traducción castellana de 1996, “Séptima conferencia: Yitshac Luria y su escuela”, pp. 269-311.

¹⁵ SCHOLEM 1956, pp. 115-116, o en la traducción castellana de 1998, pp. 71-72; nos hemos permitido modificar una frase, según el original.

¹⁶ MOLTSMANN 1985, pp. 100-102 de la traducción castellana, en la que hacemos algún retoque (entre otras cosas para acordarla con la traducción citada de Scholem). Ya en su obra anterior *Trinidad y Reino de Dios*, había hecho una exposición más breve del *tsimtsum*, en el contexto de “La autolimitación de Dios”, MOLTSMANN 1980, pp. 124-127 de la traducción castellana.

JÜRGEN MOLTMANN, “Creación de la nada” (1985)

Desde los tiempos de San Agustín, la teología cristiana llama a la obra de la creación de Dios una *actuación de Dios hacia fuera*... Jamás se formuló la pregunta crítica: ¿cabe la posibilidad de que exista un “fuera” en el Dios omnipotente y omnipresente? ¿Acaso un hipotético *extra Deum* no traza un límite a Dios?...

A pesar de todo, existe una posibilidad de concebir un *extra Deum*: sola la hipótesis de una autodelimitación de Dios que precede a su creación, es compatible con la divinidad de Dios. Para crear un mundo “fuera” de sí mismo, el Dios infinito ha tenido que asignar previamente un espacio a una finitud dentro de sí mismo. Sólo un tal repliegue de Dios sobre sí mismo deja libre el espacio en el que Dios puede entrar para ejercer una actividad creadora. Sólo en la medida en que Dios omnipotente y omnipresente retira su presencia y delimita su poder nace aquel *nihil* para su *creatio ex nihilo*.

Isaac Luria fue el primero que desarrolló estas ideas en su doctrina del *tsimsum*. *Tsimsum* significa concentración y contracción, e indica un replegarse sobre sí mismo. Luria tomó la antigua doctrina judía de la *shekiná*, según la cual Dios puede contraer su presencia hasta el punto de habitar en el templo. Pero él la aplica a Dios y a la creación. La existencia de un mundo fuera de Dios es posible por una inversión de Dios. Mediante ella queda libre una “especie de espacio místico primordial”, en el que entra Dios saliendo de sí mismo y en el que puede revelarse. “Cuando Dios se retira de sí mismo a sí mismo puede producir algo que no es esencia ni ser divinos”. El Creador no es un “motor inmóvil” del universo. Más bien, antecede a la creación este *automovimiento de Dios* que permite a aquélla el espacio de su propio ser. Dios entra en sí para salir de sí. “Crea” las condiciones necesarias para la existencia de su creación retirando él su presencia y su poder. “En la autolimitación de la esencia divina que, en lugar de actuar hacia fuera en su primer acto, se vuelve más bien sobre sí misma emerge la nada”. La fuerza afirmativa de la autonegación de Dios se convierte en la fuerza creadora en la creación y en la salvación.

La doctrina cabalística de la autolimitación de Dios ha entrado también en la teología cristiana: Nicolás de Cusa, J.G. Hamann, Fr. Oetinger, F.W.J. Schelling, A. Von Oettingen, E. Brunner y otros vieron en los “preparativos” de Dios para la creación el primer acto de aquel *auto-anonadamiento de Dios* que alcanza su punto más profundo en la cruz de Cristo.

Moltmann continúa ahí con interesantes reflexiones sobre “la nada” como no ser de la creatura, de la creación y aun del Creador, y sobre **la raíz de ese anonadamiento** de Dios, que encuentra **en el “amor creador”** de Dios y relaciona con el himno a los filipenses.¹⁷

En el diálogo con los científicos, Moltmann introdujo con una gran concisión estas ideas en el contexto de los “modelos de la relación Dios-mundo” (§7.4). A propósito de la Creación y de la Encarnación alude a la auto-limitación del “*tsimsum*”, para explicar que «el Dios eterno y omnipresente se auto-limita de forma que **Dios pueda inhabitar la creación** temporal y finita, **e impulsarla desde dentro sin destruirla**,... hacia su eternalización y divinización».¹⁸

¹⁷ Sobre los diferentes niveles de kénosis del Creador, véase, CRONIN 1992. Sobre la teología del Dios vulnerable, véase PLACHER 1994.

¹⁸ RUSSELL *et al.* 1995, pp.206s, §1.5.

8.3 Elementos kenóticos: espacio, tiempo, libertad y autonomía creadas

Comencemos por reflexionar sobre los elementos kenóticos cósmicos, la entrada de **Dios en nuestro espacio y tiempo**, en el ámbito de nuestra historia. Ya hemos visto que la imagen mística luriana del auto-repliegue de Dios, más que espacial es óptica. Pero un atributo tradicional de Dios es su “omnipresencia” o “presencia en todas partes”. Esto relaciona a Dios con nuestro espacio creado, en el supuesto contingente de que Dios decidiera crearlo.¹⁹ Y este espacio lo concebimos filosóficamente como “extenso” (con partes externas a partes) y hoy científicamente como “en expansión”. Esto parece exigir que Dios acepte libremente, en su realidad simplicísima, el impacto de esa “parcialización” y “dilatación”. Además, esa presencia de Dios, que hemos de concebir como dinámica (como principio conservador en el ser y el causar creados), no trasluce la dignidad y gloria divinas, por respeto a la autonomía creada.²⁰

Análogamente, la “eternidad” propia de Dios se relaciona con nuestro tiempo creado, tanto si concebimos científicamente un “universo en bloque” (según sugiere el concepto de espacio-tiempo propio de la relatividad especial), como si concebimos un “universo auto-creativo” (según sugieren la cosmología y aun la impredecibilidad cuántica). Los teólogos hablan hoy de una cierta **“temporalidad de Dios”** (quizás mejor, “en Dios”²¹). Como argumenta filosóficamente William Alston, si se toma en serio la libertad humana, parece que Dios debería dirigir la historia a través de decisiones sucesivas en el tiempo.²² John R. Lucas argumenta así desde la teología a favor de esa temporalidad:²³

JOHN R. LUCAS, “La temporalidad de Dios” (1993)

Si creemos que cuando Jesús oraba “Abbá”, el Padre oía su oración y respondía a ella, hemos de datar el oír y el responder con el mismo tiempo que Jesús orando y recibiendo la respuesta. Aunque pudiera tener sentido el Dios de los deístas, para nosotros –si es que aceptamos la voluntad humana libre– no puede tener sentido pensar que tal Divinidad habló por los profetas, fue el Padre de Jesús y pudo comunicarse con nosotros o actuar a la luz de lo que libremente decidimos hacer.

Pero, por supuesto, Lucas también subraya que, habiendo sido cocreado con el mundo, «el tiempo depende de Dios, y no Dios del tiempo».²⁴

En su artículo “La Trinidad en y más allá del tiempo”, Ted Peters, teólogo luterano del CTNS, busca las raíces teológicas de esta temporalidad. Hace ver que “la eterna Trinidad inmanente incluye ya relacionalidad y dinamismo”. Pero subraya que es en su manifestación histórica, en la llamada “Trinidad salvífico-económica” –es decir, en la encarnación del Logos en Jesucristo, y en la efusión del Espíritu sobre la humanidad y sobre el mundo– donde hemos de buscar la

¹⁹ Como indicamos en el §2.1, esto contradice el concepto newtoniano de “espacio absoluto” que Clarke supone necesario para que Dios pueda ser omnipresente. Ver allí el tema (C2), en la p. 36, y en su nota 22 (desde el tercero al quinto asaltos).

²⁰ En el próximo capítulo, §9.4, veremos el significado profundo de este respeto.

²¹ Así Gustave Martelet S.J., comunicación privada.

²² RUSSELL *et al.* 1993, p.185.

²³ *Ibíd.*, p. 236.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 236s.

raíz de la temporalidad divina:²⁵

TED PETERS, “La Trinidad en y más allá del tiempo” (1993)

Dios entra en el mundo en la Encarnación de Jesucristo, tomando en su misma Divinidad las limitaciones de la finitud temporal y espacial. Dios se hace un ser físico entre otros, sometido a las mismas leyes de la física y la biología que gobiernan el resto de las creaturas. Además, como Espíritu, Dios continúa influyendo el curso de los acontecimientos dentro de la historia ... y tiene el poder de transformar este mundo ... al final de los tiempos ...

Más allá de esos elementos espacio-temporales de la kénosis del Creador, están los elementos antrópicos, relacionados con los seres humanos –o en general con creaturas libres y responsables–. Sin duda, el elemento más radical de esta kénosis es la aceptación de que tales creaturas no correspondan a su plan amoroso, sino que le rechacen como Dios, es decir, **la permisión del pecado**. Tal permisión parece condición necesaria, para que pueda existir una verdadera libertad creada.

Para fundamentar la relativa libertad e independencia del ser humano William Stoeger da la motivación metafísica de esta auto-limitación de Dios de la siguiente manera: El “concurso divino” es condición necesaria para toda acción de un agente creado; pero no es suficiente, porque «indudablemente, un aspecto de la kénosis (o auto-vaciamiento) de Dios y de su ocultamiento en la realidad creada es éste: que **Dios renuncia a su capacidad de ser condición suficiente de efectos particulares.**»²⁶

Como explica Denis Edwards, la relación interpersonal de Dios con la creación es la del amante, cuya «verdadera libertad es la libertad de enamorarse, de **arriesgarse a sí mismo con el otro**», en el riesgo de no ser correspondido. Esto constituye el género supremo de “auto-donación en vulnerabilidad”, y está incluido en la relación del Dios trinitario con las personas humanas:²⁷

DENIS EDWARDS, “La interacción de la Trinidad con las creaturas” (1995)

En respuesta a los problemas de la teología clásica, puede decirse lo primero que, si se ve a Dios bajo la idea de personas-en-mutuo-amor, el ideal de libertad no es el de aislamiento y auto-suficiencia. La libertad real es la de comprometerse en el amor, de arriesgarse uno mismo con el otro, de comprometerse en la apertura al otro. Este género de libertad exige ambas cosas: auto-posesión y auto-donación en vulnerabilidad. Y tenemos todos los motivos para suponer que el Dios trinitario es supremo en libertad personal, y es libre hasta lo incomprensible para entrar en la vulnerabilidad de la comunión amorosa. Esta suposición se verifica de modo asombroso en el amor revelado en la cruz de Jesús. ...

²⁵ *Ibidem*, pp. 263-264. Este argumento encarnatorio de la temporalidad divina es discutible: No es Dios mismo sino su humanidad que es “un ser físico entre otros”, y hemos de mantener el “inconfuse” calcedoniano, no sólo el “indivise” (Josep Vives S.J., comentario privado).

²⁶ RUSSELL *et al.* 1995, p. 254. Digamos, por presentarlo en concreto, que **Dios necesita** del “fiat” de María, como respuesta de la humanidad a su plan salvador.

²⁷ RUSSELL *et al.* 1995, p. 165. HANS URS VON BALTHASAR subraya el auto-vaciamiento como propio del Dios trinitario (el Padre cede espacio óptico al Hijo, en su relación amorosa con Él). Pero evidentemente, ese vaciamiento no tiene el carácter “vulnerativo” (“hiriente”) que tiene la relación con las creaturas en su indigencia (limitación física y moral).

Otro elemento de la kénosis se relaciona con el respeto divino para con los procesos autónomos de nuestro universo infrapersonal. John Polkinghorne, poniendo en paralelo las voluntades libres, y **los procesos autónomos**, ha expresado con fuerza esa auto-limitación de Dios, al otorgar autonomía al conjunto del universo, para que éste pueda “realizarse él mismo”:²⁸

JOHN POLKINGHORNE, “Acción divina” (1993)

Es una gran intuición de la teología el que, en el acto de la creación, se otorga libertad [“freedom”] a la totalidad del cosmos para ser y para realizarse él mismo. He tomado eso como base para una defensa del proceso-libre [“free-process”] en relación al mal físico, en paralelo con la defensa de la voluntad-libre [“free-will”] en relación al mal moral. Dios no quiere ni el acto de un criminal ni la incidencia de un cáncer, pero permite que ambos ocurran en un mundo al que Dios ha dotado de la capacidad de ser él mismo.

Este elemento de la kénosis consiste, pues, en permitir el mal físico por respeto al orden mundano, a las leyes que Él mismo le dio –diseñadas por su Logos, y necesarias para el desarrollo personal, responsable (§9.3 y §9.4, condición A)–.

Como ya indiqué en la cuestión filosófica sobre **la evolución darwiniana y el dolor** (§6.4), su respuesta más radical ha de ser teológica. Ella nos obliga a profesar que Dios sufre con el dolor de la creación. John Haught, teólogo de Georgetown (Washington), desarrolla esta idea en su amplio contexto:²⁹

JOHN F. HAUGHT, “El regalo de Darwin a la teología” (1998)

La angustia moderna de la muerte de Dios, la enorme escala de sufrimiento y dolor en nuestro siglo y la destrucción tan difundida de los bio-sistemas de la tierra ... han forzado a la teología a poner ante nuestros ojos, con una intensidad sin precedentes, la imagen de Dios como amor “que se auto-vacía”, o *kenótico*. ... Las explicaciones científicas recientes sobre la naturaleza de la evolución nos animan ahora a enfocar aún más nítidamente esa imagen de Dios. Es en ese sentido que la evolución puede resultar no tanto un peligro cuanto un regalo a la teología.

En el centro mismo de la fe cristiana se asienta una confianza de que, en la pasión y crucifixión de Jesús somos obsequiados con el misterio de un Dios vulnerable, que derrama su mismidad divina sobre el mundo, en un acto de completo abandono. Esta imagen ha llevado incluso a algunos teólogos a hablar provocativamente de la “impotencia” de Dios. ... Edward Schillebeeckx, en cambio, ha propuesto que no hablemos de debilidad o impotencia divinas, sino más bien de la “indefensión” o “vulnerabilidad” de Dios. ... [Pues Dios] se muestra como poder de amor ...

¿En qué contribuye esta imagen del Dios humilde a nuestro conocimiento de la evolución? ... Los caminos de la naturaleza cobran una importancia característica nueva, cuando los miramos a la luz de la indefensión de Dios. ... Una teología de la evolución ha de considerar como central la idea de un Dios que se auto-vacía, y que se opone al tipo dominante de poder, proyectado con frecuencia por la religión sobre lo divino. El mismo auto-repliegue amoroso de Dios que en la presentación de Moltmann hace posible la creación inicial (*creatio originalis*) permite también la creación continuada (*creatio continua*) del mundo a través de la evolución.

²⁸ RUSSELL *et al.* 1993, pp.445-446, §5(1). Como puede verse en el texto, Polkinghorne habla de voluntades libres y procesos “libres”. Yo creo más didáctico conservar el sentido auténtico, personal, de “libertad”, y hablar de procesos “autónomos”.

²⁹ RUSSELL *et al.* 1998, pp. 396-398.

8.4 Éscaton como final de la kénosis divina y de las leyes de la naturaleza

En la concepción cristiana, nuestro mundo no durará para siempre, habrá un “final de los tiempos”, un “éscaton”.³⁰ El proyecto divino sobre la creación, superados la muerte y el juicio, es la presencia inefable, epifánica y personal de Dios mismo (“lo veremos cara a cara”). Nuestra esperanza es seguir a Cristo, resucitado y exaltado a la derecha del Padre. Es entrar como Él, con un cuerpo glorioso y un contexto interpersonal, en esa presencia epifánica de Dios, que «será todo en todos» (1Co 15,28).³¹

Esa doctrina tradicional cobra nueva fuerza cósmica, al relacionarla con la idea moderna de kénosis del Creador. Así Jürgen Moltmann, sobre todo en su reciente libro de Escatología, desarrolla la idea de que la kénosis del Creador no es para siempre, sino que es también interina. Porque al **momento primordial del “auto-repliegue” del Creador** –para dejar a la inminente creación “juego metafísico”, “espacio-tiempo” y “autonomía-libertad”– corresponderá, “tras” el final de los tiempos, un **momento escatológico de “auto-despliegue” divino**. Tal auto-despliegue es el que corresponde a la glorificación de la humanidad y conjuntamente de todo el cosmos. Transcribamos este texto importante de Moltmann:³²

JÜRGEN MOLTSMANN, “La consumación del tiempo” (1995)

El momento escatológico mismo ha de ser pensado, más allá del fin y consumación de la historia, como la consumación de la-creación-en-el-principio, y por consiguiente como la salida del tiempo a la eternidad. Corresponde al *momento primordial*, que describimos al comienzo de esta sección. El fin del tiempo es el inverso del comienzo temporal. Como el momento primordial brota de la decisión creativa de Dios, y del auto-repliegue [“selbstverschränkung”] determinado por Dios en esta decisión, el momento escatológico brotará de su decisión de redimir y del auto-despliegue [“selbstentschränkung”] determinado por Dios en ella. Dios no se despliega a sí mismo para aniquilar su creación, y ponerse Él en su lugar y su tiempo; su designio es habitar en su creación, y ser en ella “todo en todos”.

El tiempo primordial y el espacio primordial de la creación acabarán cuando la creación se convierta en el templo destinado a la eterna Shekinah de Dios. La creación temporal se convertirá entonces en una creación eterna, porque todos los seres creados participarán en la eternidad de Dios. La creación espacial se convertirá entonces en creación omnipresente, porque todos los seres creados participarán en la omnipresencia de Dios. La transformación de la creación, pasando del tiempo al eón de gloria, sucede mediante la aniquilación de la muerte y la resurrección de los muertos. Una vez que no haya muerte, tampoco habrá ya tiempo, ni el tiempo de lo transitorio ni el tiempo del futuro. “La muerte es consumida en la victoria”, la victoria de la vida que es eterna, porque posee una participación indestructible en la vida divina.

³⁰ Del griego “éschatos”, que significa “definitivo, final”.

³¹ En esta frase bíblica podemos ver la definición del correcto “pan-en-teísmo” escatológico (presencia epifánica de Dios en todos los aspectos de todas las creaturas). Éste no debe confundirse con el “pan-teísmo” (todas las cosas son Dios, no hay transcendencia de Dios sobre las creaturas), por más que algunos textos de la liturgia oriental de la Pascua hablen de “divinización” de las creaturas. Ver también Col 3,11, donde la frase se aplica a Cristo.

³² J. MOLTSMANN, *Der kommende Got*, 1995, p. 323; trad. inglesa: *The Coming of God*, 1996, p. 294, §3. Este “auto-despliegue” está ya indicado en MOLTSMANN 1989, cap. 7, §3.2; pero en su traducción castellana, *El camino de Jesucristo*, pp. 441-443, no es fácil verlo.

Analicemos sobre el texto de Moltmann lo que supondrá en abstracto ese auto-despliegue divino, para cada uno de los elementos kenóticos que hemos ido considerando. Se acabará el tiempo, quedando para las creaturas esa huella de eternidad que llamamos “evo”.³³ Desaparecerá el espacio, al verse las creaturas envueltas en la presencia epifánica de Dios. Ya no habrá mal físico, ¡no habrá muerte!, en aquella consumación gloriosa del universo. Ni podrá haber pecado, habiendo sido consagrados los humanos en su opción por la gracia y el bien, opción consumada en su muerte anterior.

El libro del Apocalipsis alude, en su lenguaje simbólico, a la desaparición de nuestro tiempo³⁴ y de nuestro espacio: “el primer cielo y la primera tierra”. Y sobre todo subraya la supresión del mal, con la imagen: “el mar no existe ya” (haciendo alusión al mar bíblico del maligno Leviatán y los monstruos marinos). No habrá ni mal moral o pecado, ni mal físico –especialmente, no habrá muerte–. Transcribamos el párrafo inicial de este importante capítulo escatológico, el penúltimo de nuestra Biblia:³⁵

Cielo nuevo y tierra nueva (Ap 21,1-4)

¹Luego vi *un cielo nuevo y una tierra nueva* [Is 65,17] –porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. ²Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. ³Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: “Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá *su morada entre ellos y ellos serán su pueblo* [Ez 37,27] y él, *Dios-con-ellos*, [Is 8,8] será su Dios. ⁴Y *enjugará toda lágrima de sus ojos*, [Is 25,8] y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado.

Ese paso escatológico del mundo viejo al nuevo es llamado por Pablo **creación nueva** (2Co 5,17; cf. Ga 6,15). Supone una ruptura (“creación”), pero permanece una profunda relación con la creación antigua, relación sobre todo de carácter vital, personal e interpersonal.

A mi me gusta subrayar que en esa creación nueva tampoco hemos de buscar **nuestras leyes de la naturaleza**. Porque ellas **son también interinas**, diseñadas para la constitución y conservación de este mundo. Y del mismo modo que no podían estar vigentes “antes” del momento primordial o, en lenguaje científico, “antes” del big-bang –cuando no existían ni espacio, ni tiempo, ni materia-energía, ni nada–, tampoco lo podrán estar “después” del momento

³³ Denis Edwards, sin usar esta misma terminología e inspirándose directamente en Karl Rahner, intenta describir, analógicamente mediante experiencias humanas concretas, ese “tiempo” de la “vida eterna”, que subsume nuestro tiempo actual en su realidad final y definitiva. Y concluye: «Para Rahner, eternidad no es un modo de tiempo infinitamente largo, sino el modo de la libertad espiritual que ha sido ejercida en el tiempo, y se ha hecho definitiva en la muerte.» EDWARDS 1991, pp. 91s.

³⁴ Ausencia del sol y la luna que marquen el día y la noche, y presencia solamente de la claridad de Dios que reina “por siempre jamás” (Ap 22,5); siendo Él “Alfa y Omega, principio y fin” (Ap 21,6 y 22,13).

³⁵ A este tema del cielo nuevo y la tierra nueva volveremos en el §10.3, p. 84. Allí presentaremos los precedentes que tiene en el tercer Isaías que aquí se citan en cursiva. Y, en el contexto de la acción restauradora del Espíritu Santo, estudiaremos también allí el carácter interpersonal y el carácter cósmico de esa creación nueva.

escatológico de la creación nueva. Si siguieran vigentes, necesariamente seguiría existiendo la muerte y el mal.³⁶

Por otra parte, la Biblia recoge una abundante literatura apocalíptica, que los evangelios ponen incluso en boca de Jesús. En ellos se nos dice, por ejemplo: «el sol se oscurecerá, la luna perderá su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas de los cielos serán sacudidas» (Mt 24,29, citando en parte Is 13,10). Inspirándonos en esta última frase y usando un anacrónico lenguaje newtoniano, podríamos decir que, más que de meros cambios en las condiciones de contorno cósmicas –que a nuestras actuales concepciones astrofísicas nos resultan triviales–, se trata del cambio mucho más profundo de los enunciados y conceptualizaciones de las leyes mismas.

Estamos destinados a resucitar, como el Cristo proto-escatológico, con un “cuerpo” que Pablo llama “espiritual” (“soma pneumaticós”, 1Co 15,44-46). Y ciertamente no hemos de confiar para ello en nuestras leyes de la naturaleza, sino directamente en la Fidelidad del Dios vivo, de la cual, como dice bellamente John Polkinghorne, esas leyes actuales de la naturaleza son un pálido reflejo. Concluyamos recogiendo, con sus propias palabras, las ideas centrales sobre esta creación nueva y su relación con la antigua:³⁷

JOHN POLKINGHORNE, “Escatología” (1996)

... Hemos de dirigirnos sólo a Dios como base de nuestra esperanza final, de forma que el destino nuestro y de nuestro universo espera un acto transformador de la redención divina. En el pensamiento cristiano, esto se expresa en términos de una creación nueva (2Co 5,17), un cielo nuevo y una tierra nueva (Ap 21,1-4). La resurrección de Cristo dentro de la historia es entendida entonces como la anticipación de este gran suceso que se sitúa más allá de la historia, como la semilla a partir de la cual la consumación escatológica florecerá eventualmente para todos (1Co 15,20-28). ...

... La nueva creación no es una segunda tentativa hecha por Dios de lo que ya había intentado en la creación. Es un tipo de acción totalmente distinta, y la diferencia puede resumirse diciendo que, la primera creación fue *ex nihilo* [a partir de la nada], mientras que la creación nueva será *ex vétére* [a partir de la (creación) antigua]. En otras palabras, la creación antigua es la acción divina de traer a la existencia un universo libre de existir “por sí mismo”, en el espacio ontológico que le proporciona el acto kenótico de Dios que consiste en permitir la existencia de algo totalmente distinto de sí; la creación nueva es la redención divina de la antigua. ... Como dice Gabriel Daly, ... “La creación nueva es lo que el Espíritu de Dios hace con la creación primera”.

Según Polkinghorne hay pues una profunda discontinuidad, entre nuestro mundo y esa “creación” nueva. Pero hay también una profunda continuidad, al tratarse de una creación “*ex vétére*”, que consiste en la redención divina de la antigua. Ello otorga un valor de eternidad escatológica a las decisiones serias de nuestra existencia y nuestra historia.

³⁶ No nos ha de asustar esa interinidad de las leyes, ni aunque las creamos diseñadas por el Logos divino (ver §9.3). Ellas ya han cumplido su misión de constituir este mundo, de vida e interpersonalidad creadas. Otras realidades muy valiosas, como la fe y la esperanza teologales que nos salvan, han sido diseñadas por Él, y según San Pablo, tan sólo “la caridad no acaba nunca” (1Co 13.8).

³⁷ Polkinghorne 1996, pp.166s.

Como desarrollando la frase de Daly al final de ese texto de Polkinghorne, veremos en el capítulo 10, que tal creación nueva es obra del Espíritu vivificador. Él es quien mantendrá la continuidad de nuestra vida en el tránsito de la muerte, como mantuvo la de Jesús de la cruz a la resurrección. Y Él es quien va ya gestando la restauración del universo, a nivel interpersonal y a nivel cósmico, para poder dar a luz un día esa creación nueva (§10.4).