

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

LA PROVIDENCIA DIVINA: MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA DE LA OMNIPOTENCIA

Carlos Mendoza-Álvarez, Daniel F. Pilario y Gusztáv Kovács (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Claudio Monge y Silvia Martínez Cano

401

JUNIO 2023

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



401

JUNIO • 2023

TEMA MONOGRÁFICO

LA PROVIDENCIA DIVINA: MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA DE LA OMNIPOTENCIA

Carlos Mendoza-Álvarez, Daniel F. Pilario y Gusztáv Kovács (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Claudio Monge y Silvia Martínez Cano

evd

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

399

FEBRERO 2023

RACISMO: PERSPECTIVAS
INTERCULTURALES DE LAS MUJERES

400

ABRIL 2023

PERSPECTIVAS SOBRE LA TEOLOGÍA
Y LA IGLESIA EN ÁFRICA

401

JUNIO 2023

LA DIVINA PROVIDENCIA: MÁS ALLÁ
DEL PARADIGMA DE LA OMNIPOTENCIA

402

SEPTIEMBRE 2023

LOS ABUSOS EN LA IGLESIA

403

NOVIEMBRE 2023

TEOLOGÍA Y ESTUDIOS SUPERIORES



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Susan Abraham - Presidenta
Sharon A. Bong - Vicepresidenta
Stan Chu Ilo - Vicepresidente
Margareta Gruber, O.S.F. - Vicepresidenta
Stefanie Knauss - Vicepresidenta
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng †
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Berkeley-EE.UU.
Michel Andraos	Ottawa-Canadá
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Bandar Sunway-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba (Bolivia)
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Gerardo Luiz de Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Anne-Béatrice Faye CIC	Dakar (Senegal)
Luca Ferracci	Bolonia (Italia)
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Leonel Guardado	Nueva York-EE.UU.
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Gusztáv Kovács	Pécs-Hungría
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México/Boston-EE.UU.
Esther Mombo	Limuru-Kenia
Gianluca Montaldi, F.N.	Roma-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
Carlos Schickendantz	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)
Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
via G. Marconi, 2/a-25030 Cizzago (BS, Italia)
<https://concilium-vatican2.org/>



COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
Mile Babi©, O.F.M.	Bosnia y Herzegovina
José Oscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
María Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Thierry-Marie Courau	Francia
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Linda Hogan	Irlanda
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Suecia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Agbonkhanmeghe Orobator, S.J.	Kenia
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
João J. Vila-Chã, S.J.	Portugal
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannaras	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquia



CONTENIDO

1. Tema monográfico: LA PROVIDENCIA DIVINA: MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA DE LA OMNIPOTENCIA

Carlos Mendoza-Álvarez, Daniel F. Pilario
y Gusztáv Kovács: *Editorial* 7

Perspectivas filosófico-teológicas

- 1.1. Paolo Gamberini: *El pensamiento posteísta y la acción providencial del Absoluto* 13
- 1.2. Emmanuel Falque: *La improvidente providencia* 25
- 1.3. Kurt Appel: *Providencia divina, teodicea, libertad y la esencia del tiempo* 37

Perspectivas bíblicas

- 1.4. Rosemary Francisca Neves Silva: *Isaías 50,4-9: Sufrimiento y esclavitud de los exiliados en el exilio babilónico y de las mujeres negras en el Brasil colonial* 49
- 1.5. Balázs Levente Martos: «Ni un solo cabello vuestro se perderá» (Lucas 21,18). *La poética escatológica de Jesús y la fe en la providencia de Dios* 59

Perspectivas sistemáticas

- 1.6. Kochurani Abraham: *Al encuentro del Dios sin-hodal: La divina Providencia más allá de los espacios patriarcales* 73
- 1.7. SimonMary Asele Ahiokhai: *El Dios impotente: La divina Providencia en tiempos del poder global* 83

1.8. Teresa Forcades: <i>La providencia de Dios y las idolatrías contemporáneas</i>	93
2. Foro Teológico:	
2.1. Claudio Monge: <i>El cosmos en un abrazo trinitario. Ideas germinales para el 1700 aniversario del Primer Concilio de Nicea (325-2025)</i>	105
2.2. Silvia Martínez Cano: <i>Danzar de nuevo con Dios Trinidad. Dialogando con Nicea</i>	113

Hablar de Dios en tiempos de incertidumbre global es un desafío importante para la teología cristiana en el segundo cuarto del siglo **xxi**.

Y será aún más apremiante explicar la presencia y la acción de Dios como Providencia divina en el seno de las sociedades de la modernidad tardía que tratan de promover la autonomía humana en medio del modelo hegemónico de sociedad marcado por el deseo de omnipotencia infantil, al tiempo que se dan cuenta de la extrema fragilidad y finitud de toda la creación.

El desafío teológico y pastoral se hace aún más complejo para los individuos y las comunidades cristianas que tratan de «dar razón de su esperanza a quienes se la piden» (cf. 1 Pe 3,16), cuando el mundo que nos parecía seguro comienza a desmoronarse. De hecho, en todo el mundo, las comunidades de fe se enfrentan a crisis externas e internas propias de épocas de colapso de las instituciones que han dado forma a las sociedades modernas, como la familia, la escuela, el Estado, la democracia y la religión. Las crisis internas de esta última, como el abuso sexual clerical y el retorno del fundamentalismo religioso de diversos credos, parecen haber devastado la credibilidad de las religiones hasta el punto de no permitir el retorno a ese modelo de sacralidad. Las crisis externas como la que representa el Antropoceno-Capitaloceno agravan el sentimiento de orfandad que invade a toda la humanidad, donde la certeza de la presencia y la acción divinas se desvanecen como consuelo para las personas sencillas ante la creciente devastación ecológica, las migraciones forzosas y los crímenes de odio basados en la raza,

la clase social y el género que manipulan el sentimiento religioso para sostener las idolatrías que los apoyan.

Por todo ello, es hora de revisitarse la experiencia fundacional del misterio amoroso de lo real, como manantial místico y ético explorado por las religiones de la humanidad y el cristianismo en particular, para beber de esa fuente de vida, dignidad, sentido y esperanza. Esta experiencia emerge de las profundidades de la noche en aquellas personas y comunidades que cuidan de los demás (del prójimo y de la casa común) con radicalidad amorosa, al tiempo que confían incondicionalmente en la Vida misteriosa que los habita con un sorprendente poder de redención.

Este número de *Concilium* dedicado a la Providencia divina —casi sesenta años después de la fundación de la revista en tiempos del Concilio Vaticano II, cuya historia editorial ya ha abordado este tema en números precedentes— desea contribuir a la reflexión y al debate teológicos contemporáneos sobre esa presencia-ausencia amorosa que animó a Jesús de Nazaret y a su comunidad mesiánica a confiar en el amor incondicional del Abba «que hace salir su sol sobre buenos y malos, que hace llover sobre justos y pecadores» (Mt 5,45).

Más allá del trauma de Auschwitz que, paradójicamente, paralizó y a la vez provocó la gestación del pensamiento teológico moderno, ochenta años después nos enfrentamos a preguntas aún más radicales, en esta hora de orfandad global producida por la violencia sistémica que aflige a la humanidad y a la casa común. ¿Cómo podemos dar motivos de esperanza en un amor divino providente que trasciende la violencia actual? ¿Quién nos ayuda a vislumbrar la presencia del Dios que todo lo ama en el mundo y cómo descubrimos su presencia viva? ¿Qué narrativas, gramáticas y performatividades de redención es posible articular en estos tiempos de catástrofe de un mundo que se derrumba y otro que emerge entre los escombros del capitalismo extractivista, el patriarcado heteronormativo, el colonialismo supremacista blanco y la religión sacrificial que pretenden controlar el mundo en beneficio de una minoría de la humanidad?

Este número de *Concilium* contiene voces y análisis que abren horizontes desde la filosofía, los estudios bíblicos, la teología sistemática y la teología práctica para nombrar la Providencia divina con relevancia y sentido en estos tiempos inciertos. Todos tienen en común el *pathos* de la insatisfacción de seguir manteniendo un paradigma de un dios todopoderoso que se ha demostrado ineficaz e inmovilizador para hacer frente al mal.

La primera sección plantea las cuestiones filosóficas que emergen de la kénosis del *Logos* divino como manantial de todo pensamiento y acción cristianos que, por una parte, como dice Emmanuel Falque, nos deja expuestos a la fragilidad de la vida como don de la alteridad que transforma el yo encerrado en un ser totalmente transformado por la imprevista «improvidencia divina». Una experiencia que puede pensarse, como sugiere Paolo Gamberini, en clave posteísta que se abre a un «monoteísmo relativo» donde Dios está activo en cada ser. Esta relación íntima de Dios con la creación nos conecta con el recorrido del «tiempo dominical» explorado por Kurt Appel como una apertura festiva que inscribe la libertad en la temporalidad.

La segunda sección explora la narrativa bíblica que da sentido a la experiencia cristiana del amor divino. Dentro de esta experiencia de la extrema vulnerabilidad de lo humano y lo creatural explorada por la filosofía teológica, emerge una teología del amor divino providente que se desprende de la imaginación poética de Jesús de Nazaret, como nos recuerda Balázs Levente Martos. Pero esto solo es posible incluyendo las historias coloniales de los pueblos oprimidos, marco en el que Rosemary Neves Silva reinterpreta el canto del siervo sufriente en relación con la historia de las mujeres afrobrasileñas colonizadas que reciben la llamada de la dignidad y la esperanza como un camino de vida nueva.

La tercera sección aborda la Providencia divina desde una reflexión sistemática contemporánea, partiendo de aquellas historias de sufrimiento de las que surge el grito a la divina *Sophia*. Este grito no es una cosa del pasado sino una llamada en el presente donde la vida es negada. Dios actúa en el mundo, como nos recuerda Teresa Forcades, en cada ser humano a través de su *ruah*, inspirando a cada persona a acompañarle en actos de amor en libertad. SimonMary

Aihiokhai presenta el sufrimiento de Dios como una fuente de empatía y solidaridad con el mundo sufriente, revelando a un Dios impotente que se vacía para reconfigurar la experiencia de su amor providente. Es un grito de amor universal que surge de las víctimas, como las mujeres en resistencia a los procesos y estructuras de exclusión patriarcal, según la reflexión feminista de Kochurani Abraham, que propone redescubrir la divinidad como un Dios *sin-hodal* que acompaña a los afligidos de forma encarnada según el testimonio de Jesús-*Sophia*.

Al fin y al cabo, el encuentro entre lo humano y lo divino, que Claudio Monge y Silvia Martínez Cano evocan en el Foro de este número, está en juego en esta apuesta por la vida a pesar de la muerte que la rodea, invitándonos a visitar creativamente la llamada del Concilio de Nicea, que hace casi 1700 años articuló una nueva gramática para conjugar ambos mundos a través de la teología del *homoousious*. Un camino que se nos invita a seguir recorriendo en la fe que busca comprender cómo transfigurar la humanidad y la creación herida a partir del don de Dios que se produjo en la encarnación del *Logos* divino.

Por todas estas razones, la teología de la Providencia divina para tiempos de incertidumbre global que podremos explorar en estas páginas ya no puede quedar atrapada en esa visión de causalidad ahistórica que pretendía unir lo divino con lo humano. Más bien, nos abre el horizonte para explorar la experiencia kenótica de la presencia-ausencia del Dios vivo que acompaña a los justos de la historia y a las víctimas de la violencia sistémica de todos los tiempos para «vencer el mal con el bien» (Rom 12,21). En este sentido, la perspectiva de las subjetividades y cuerpos vulnerables que resisten y re-existen nos permite comprender en su profundidad existencial el máximo oximoron del cristianismo, que es anunciar un mesías crucificado, metáfora viva que abre nuevos campos de sentido y acción performativa para habitar el mundo con esperanza, en medio de la larga noche del Antropoceno-Capitaloceno.

Que estas páginas sean un cuadro de la palabra aguda, crítica y sapiencial compartida, como expresión de una reflexión esperanza-

da que brota de las fuentes del cristianismo, volviendo al manantial de la vida divina que habita en la humanidad y en toda la creación, para que, siguiendo la imaginación de Jesús, podamos recibir y predicar esa presencia oculta pero real del Dios vivo, ofrecida por Jesús a través del poder de la Ruah divina que le animó a entregarse a lo largo de su vida «para que el mundo tenga vida en abundancia» (Juan 10,10).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

EL PENSAMIENTO POSTEÍSTA Y LA ACCIÓN PROVIDENCIAL DEL ABSOLUTO

Lo que la teología cristiana necesita urgentemente es asumir críticamente el paradigma del llamado teísmo personal para iniciar un replanteamiento de la idea de providencia desde una perspectiva *posteísta*. Este «nuevo» paradigma permite comprender el Absoluto en relación esencial con la creación y replantear su acción providencial en términos de monismo «relativo». Dios ya no se considera un «actor» en el mundo y en la historia humana, sino «activo» en cada ser, como un poder otorgado a las criaturas para que puedan autodeterminarse. De ello se desprende que la acción creadora única y trascendental de Dios no necesita realizarse ulteriormente en acciones especiales y categoriales.

Desde el siglo pasado, la teología cristiana en Occidente se ha enfrentado al desafío del ateísmo moderno con la negación de la comprensión del Dios bíblico transmitida por la tradición dogmática de la Iglesia. La creencia teísta en un Dios necesario, omnipotente, sobrenatural y personal ya había sido cuestionada por el deísmo de la Ilustración en el siglo XVIII, junto con las cuestiones relacionadas de la teodicea, la providencia e intervención divinas en el mundo y la historia, y la oración de peti-

* PAOLO GAMBERINI, S.J., es licenciado en Filosofía por la Universidad del Sagrado Corazón de Milán y Doctor en Teología por la Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen (Alemania). Es profesor extraordinario en la Facultad de Teología del Sur de Italia y ha sido profesor visitante en varias instituciones académicas de Estados Unidos. Actualmente ocupa la cátedra Donald I. MacLean Chair, SJ, en la Universidad Saint Joseph (Filadelfia, EE. UU.).

Dirección: Sala Arrupe, 41 Lapsley Ln, Merion Station, PA 19066 (Estados Unidos). Correo electrónico: pgamberini@sju.edu

ción. Posteriormente, la filosofía idealista intentó replantear la idea de lo Absoluto según un paradigma no teísta, sustituyendo la idea de un Dios más allá del orden creado por la concepción *a*-teísta del devenir del Absoluto en la naturaleza y la historia. La mayor parte de la teología occidental y cristiana del siglo xx ha modulado esta concepción dinámica y dialéctica del Absoluto. La teología de Jürgen Moltmann y Eberhard Jüngel, por nombrar solo a dos representantes, fue un claro intento de cuestionar el paradigma del teísmo tradicional y de explorar la posibilidad de otros enfoques.

I. Más allá del teísmo

Para replantear la concepción de Dios en la teología cristiana, primero es necesario distinguir el teísmo clásico del teísmo personal¹. El teísmo clásico concibe a Dios como separado del mundo y sin el mundo. Es esta concepción de la trascendencia «absoluta» la que permite afirmar que la actuación trascendental de la causa primera puede sustituir en algunos casos la actuación categorial de las causas segundas, y realizar así milagros y acciones especiales (encarnación, resurrección y redención universal), aunque Dios haya dado a las causas segundas la capacidad de actuar. De este modo, el teísmo clásico confirma una concepción intervencionista y sobrenaturalista de la acción divina. El teísmo personal, por su parte, es la respuesta teísta al deísmo del siglo xvii, que entendía a Dios como un ser totalmente trascendente y separado del mundo (*ab-solutus*, desvinculado de).

El deísmo reduce a Dios a la trascendencia, mientras que pasa por alto su inmanencia en el mundo. Ya con frecuencia se advirtió con razón en este deísmo el peligro de un sutil ateísmo. Pues un Dios que ya no actúa de forma viva en el mundo está, en último término, muerto. Así y todo, algunos motivos deístas siguen teniendo influencia hasta la fecha, como se echa de ver, por ejemplo, en los debates sobre la posibilidad de los milagros, sobre el sentido

¹ Cf. Thomas Schärtl, «Rethinking the Concept of a Personal God», en Thomas Schärtl, Christian Tapp y Veronika Wegener (eds.), *Rethinking the Concept of a personal God: Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God* (Münster: Aschendorff, 2016), 3-27.

de la oración de petición y sobre el sentido de la fe en la Providencia divina².

El teísmo personal tiende a englobar los atributos divinos de omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia, considerando una providencia «sin riesgo» así como «con riesgo», es decir, *con* o *sin* la posibilidad de que la libertad divina esté condicionada por la concurrencia o el resultado de las acciones humanas.

Tal comprensión *teísta* de Dios es criticada de forma decisiva por el modelo *posteísta*, ya que Dios no debe pensarse como personal (inteligente y con voluntad), sino *transpersonal*. Dios es persona en tanto que fuente y fundamento del ser. Dios es *persona* en la medida en que es la realidad absoluta, pero en el sentido de que es capaz de trascenderse a sí mismo, de «dar de sí»³. «La relatividad de Dios es su trascendencia»⁴. Lo Absoluto es aquella condición ontológica (Ser) que hace posibles (crea) los entes, a la vez que es diferente de ellos (*ni-ente* en italiano; *no-ente*, en español). El ser de Dios no se reduce ni a cada uno de los entes ni a su totalidad. Es la trascendencia relativa la que hace que los entes creados sean capaces de ser y actuar. El posteísmo va más allá (*pos*) de la concepción de Dios como separado de la creación, y entiende su naturaleza en términos de creatividad. «Este acto creativo de Dios no es, sin embargo, otra cosa que el ser de Dios, que, como tal, es ser que crea»⁵. El posteísmo favorece una visión panenteísta de la relación entre Dios y la creación, superando así una concepción intervencionista y sobrenaturalista de su acción.

II. Las acciones trascendentales y categoriales de Dios

En un ensayo dedicado a la teología del culto divino, Karl Rahner examina dos modelos de comprensión de la acción de Dios en el

² Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Santander: Sal Terrae, 2013), 61.

³ Cf. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Fundación Xabier Zubiri/ Alianza, 2012), 186.

⁴ Luigi Pareyson, *Esistenza e persona* (Génova: Il Melangolo, 1985), 167.

⁵ Eberhard Jüngel, *Dio mistero del mondo* (Brescia: Queriniana, 1982), 293 [trad. esp.: *Dios como misterio del mundo* (Salamanca: Sígueme, 1984)].

mundo. En el primero, la acción de la gracia se considera «como una intervención espacio-temporal puntual de Dios en el mundo»⁶. Toda la acción divina procede del exterior del orden creado. En el segundo modelo:

el mundo profano está ya desde siempre envuelto y penetrado por la gracia de la autocomunicación divina, presente en él siempre y en todas partes. [...] El mundo como «naturaleza» no es la realidad obvia y autocontenida, en la que la gracia surgiría en un momento posterior en virtud de una decisión secundaria de Dios; por el contrario, Dios es al principio el que «quiere darse» libremente y por amor y, precisamente porque quiere la libertad y la gracia, decide crear una «naturaleza» con la que pueda comunicarse como amor libre⁷.

En este segundo modelo, el hombre no es alguien a quien la gracia viene de fuera, sino que él mismo es «el evento de la autocomunicación de Dios»⁸. El «darse» de Dios al hombre —y a toda la creación en general— constituye el ser del hombre en su humanidad según su propia capacidad de aceptar o rechazar el don que Dios le hace de sí mismo.

Hablando de la encarnación y la resurrección, varios teólogos (cf. Hans Kessler, Richard Bauckham y Keith Ward) han afirmado que Dios actúa en la creación y en la historia humana mediante diversas formas de particularización o identificación de sí mismo⁹. Siguiendo lo que dice Tomás de Aquino en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma de Teología*, estos autores reiteran que Dios actúa y está presente en la creación (en general y en cada ser) de tres maneras: por esencia, presencia y ser. «Dios está en todas las cosas por esencia, no

⁶ Karl Rahner, «Sulla teologia del culto divino», en Karl Rahner, *Sollicitudine per la Chiesa: Nuovi saggi VIII* (Roma: Edizioni Paoline, 1982), 271-283, esp. 272.

⁷ Rahner, «Sulla teologia del culto divino», 273-274.

⁸ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), 151.

⁹ Cf. Hans Kessler, *La resurrección de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 1989), 239-245; Richard Bauckham, «The Incarnation and the Cosmic Christ», en Niels H. Gregersen (ed.), *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 24-58; Keith Ward, *Divine Action: Examining God's Role in an Open and Emergent Universe* (Filadelfia: Templeton Foundation, 2007), 192.

por la esencia de las cosas, como si formara parte de la esencia de ellas; sino por su esencia, porque su sustancia está presente en todo como causa del ser»¹⁰. Además, Dios está unido a todo ser humano a través de su acción y de un modo especial al habitar en los santos por medio de la gracia. Finalmente, «la criatura está unida a Dios, no solo mediante la operación, sino también según el ser [...] y este es el último modo por el que Dios está en Cristo mediante la unión»¹¹. Estos tres modos son diferenciaciones graduales de la presencia, la acción y el ser de Dios (genitivo subjetivo).

Esta forma de entender la relación de Dios con la criatura reconoce que el acto creativo de Dios es uno con su ser y no algo «añadido» a su naturaleza. La identidad de Dios es esencialmente *creadora/creativa*. «Dios es creador/creativo porque es Dios»¹². Cuando Tomás de Aquino afirma que la relación de Dios con la criatura es de razón, no niega que Dios esté relacionado con las criaturas y que exista, por tanto, una relación presente con la creación, sino que esta no añade nada al ser de Dios. Las criaturas existen por el hecho mismo de que Dios se ama y se quiere a sí mismo¹³. Por esta razón, en cuanto pensada (querida y amada) por Dios, la criatura está en Dios.

De dos maneras se dice que una criatura está en Dios. Se dice de una manera como en la causa que gobierna y preserva la existencia de una criatura, para decir que la criatura es de Dios. [...] Pero también se dice que una criatura está en Dios de una segunda manera, como en el poder de su causa activa o en el que la conoce. De esta segunda manera, la criatura está en Dios lo mismo que la esencia divina¹⁴.

Se puede ilustrar lo que dice Tomás de Aquino tomando como ejemplo el número 10. Si este número representa a Dios, cada una de las operaciones que lo reproducen —suma, resta, multiplicación y división— representa a esta o aquella criatura. Tanto la operación

¹⁰ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 8, a. 3, ad secundum.

¹¹ Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, I Sent., q. 36, d. I, a. 2; cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 8, art. 3, ad tertium.

¹² Paul Tillich, *Teología sistemática*, vol. 1 (Barcelona: Ariel, 1972), 323.

¹³ Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, Libro I, cap. 75, 3-4.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae: De Potentia*, q. 13, art. 16, arg. 24.

5x2 como la operación 8+2 son 10. Dios no constituye una parte de la criatura, sino que es la criatura entera. Al mismo tiempo, toda criatura es Dios pero no totalmente, de lo contrario, si esto fuera así, tal o cual criatura, o la totalidad de las criaturas, agotaría el ser de Dios y esto contradiría la infinitud del ser de Dios que no está limitado por nada. «Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*»¹⁵.

Si el actuar de Dios es uno con su ser, una concepción diferenciada de la presencia y el actuar de Dios acabaría por no reconocer que Dios es el ser mayor que lo cual nada puede ser pensado (*id quo maius cogitari nequit*) y el ser *también* de todos los seres (*Deus suum ipsius est et omnium esse*)¹⁶. Si por creación se entiende de manera pasiva (*ex parte creaturae*) la dependencia total y radical de Dios, se deduce que la creaturalidad no puede considerarse un «añadido» al ser finito, sino lo que lo constituye como tal¹⁷. No es posible, por tanto, concebir una relación del ser finito —por ejemplo, la encarnación o la resurrección— «mayor» que la relación creatural. El ser creado es intrínsecamente una relación permanente con Dios: el mundo está constituido en cada momento por esta relación. Si la criatura es total y radicalmente dependiente de Dios, no es posible añadir un mayor grado de dependencia más allá del de su condición de criatura.

Llegar a atribuir a Dios diferenciaciones en sus acciones implica entender su ser según el más y el menos, insertando en Dios una multiplicidad y un devenir, incompatibles con la simplicidad divina. El cambio y la gradualidad, en cambio, deben atribuirse al ser creado, es decir, a la forma en que el ser de Dios es recibido por las criaturas. Por recepción creatural se entiende no solo la recepción de una criatura individual, sino de esta en la totalidad del mundo. Esta recepción cósmica de Dios hace posible la Providencia divina.

¹⁵ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, 12.

¹⁶ Bernardo de Claraval, *De consideratione libri quinque ad Eugenium III*, libro V, cap. 6, § 13.

¹⁷ Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, Libro II, cap. 18.

La providencia no es un obstáculo; es creación. Utiliza todos los factores, tanto los que proceden de la libertad como los que proceden del destino, cuando encamina creadoramente todos los seres hacia su plenitud. La providencia es una *cualidad* de toda constelación de condiciones, una cualidad que «encamina» o «atrae» hacia la plenitud. La providencia es «la condición divina» que está presente en todo grupo de condiciones finitas y en la totalidad de las condiciones finitas. No es un factor adicional, una injerencia física o mental milagrosa en términos de supranaturalismo. Es la cualidad de la orientación interior, siempre presente en toda situación¹⁸.

III. Monismo relativo

Para expresar la identidad creadora de Dios, podemos utilizar el significado puramente simbólico de la siguiente ecuación. Denotamos a Dios por x y al ser creado por y . Al decir que $x = x + y$, queremos decir que el ser de Dios (x) es ($=$) su relación con la creación ($x + y$). Esto significa que la relación de Dios no es externa o accidental, sino interna y esencial. Dios es Dios (x) precisamente en su relación con el mundo ($x + y$). A diferencia del teísmo clásico, la relación entre Dios y todo lo que no es Dios se considera interna a Dios y no externa a su esencia. Si resolvemos la ecuación, el resultado es: ($x = x$) e ($y = 0$). Al estar en relación con la creación ($x + y$), Dios se determina como Dios ($x = x$). La creación no añade nada ($y = 0$) al ser de Dios. La creación no es nada (en sí misma) y solo es en cuanto subsiste en relación con Dios. La creación no se presupone al acto creador divino ni condiciona la acción de Dios. La trascendencia del Absoluto ($x = x$) se da en la relatividad ($x + y$). «El Absoluto es Amor, y el Amor es Don, comunicación. El Absoluto es Generosidad»¹⁹. Como Ser que se da a sí mismo, el Absoluto se determina a sí mismo como la unidad (*Non-aliud*) de lo infinito y lo finito, Dios y la criatura (*aliud*). *Deus est ante differentiam indifferentiae et differen-*

¹⁸ Tillich, *Teología sistemática*, 342.

¹⁹ Yves Congar, *Jesucristo* (Barcelona: Estela, ²1967), 34.

*tiae*²⁰. Rahner habla en este sentido de Dios expresándose como no-Dios²¹. La capacidad del Absoluto de salir de sí mismo (*ek-stasis*) para trascenderse hacia otra cosa es lo que lo califica como espíritu. Su trascendencia ($x = x$) se activa en el momento en que Dios se trasciende a sí mismo al crear al otro-de-sí-mismo ($x = x + y$), haciendo que la creación sea capaz de trascenderse a sí misma. Dios postula al otro como su propia realidad y lo constituye en su realidad genuina. Dios sale de sí mismo y da su plenitud de ser a las criaturas.

El espíritu ilimitado, que contiene la totalidad del ser, supera lo «más grande» porque para él es pequeño, pero cabe también en lo más pequeño, porque para él nada es demasiado pequeño. La superación de lo más grande, así como la penetración en lo más pequeño, constituye la verdadera esencia del espíritu absoluto²².

En esta perspectiva, la encarnación del *Logos* pierde su connotación mitológica de un Dios que desciende de lo alto y viene a redimirnos del pecado, solo para ascender al cielo y regresar por segunda vez al fin del mundo. Dios —en cambio— siempre se ha relacionado con la creación como *verbum incarnandum*. El gerundio latino representa la proyección del Verbo, la identidad relacional de la esencia divina que está abierta desde la eternidad a la creación²³. Entre Dios y la creación no existe una identidad absoluta ($x = y$) como en el panteísmo, sino relativa ($x = x + y$), de modo que la identidad original de Dios puede considerarse una forma relativa de monismo teológico, en el que los dos aspectos de lo divino (x) y ($x + y$), son distintos formalmente, pero no realmente.

²⁰ Cf. Nicolas von Kues, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Weisheit* (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2002), 9.

²¹ Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 267.

²² Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 10^o2002), 124.

²³ Cf. Adolphe Gesché, «Dieu est-il 'capax hominis'?», *Revue théologique de Louvain* 24 (1993) 3-37.

IV. La providencia de Dios y la autodeterminación de la criatura

En la perspectiva del monismo relativo, tanto la creación como la encarnación ya no se consideran acciones especiales de Dios, un efecto arbitrario de sus decretos, sino lo que mueve al propio ser de Dios desde dentro. Dios se ama y se quiere a sí mismo, y al querer a sí mismo, lo quiere todo en él, es decir, a todos los seres²⁴. La esencia de Dios es el amor (cf. 1 Jn 4,8) y el amor es la razón propia de todo. A este respecto, Tomás de Aquino afirma que el amor de Dios es proporcional al bien que Dios quiere y da a las criaturas. Dios ama más las cosas a las que ha dado un bien mayor: «por esta misma razón hay cosas mejores, porque Dios quiere para ellas un bien mayor. De ahí la consecuencia de que las cosas mejores Dios las ama más»²⁵. Es el amor de Dios el que marca la diferencia entre las criaturas. El fundamento remoto de este amor de predilección es la elección de Dios, que quiere un bien mayor para uno que para otro. Si el amor de Dios es la causa de la bondad de las cosas, una cosa es diferente o mejor que otra, porque Dios quiere un bien mayor para una que para otra. La razón por la que Dios no quiere todos los bienes para todos los seres es porque «el bien que Dios quiere para la criatura no es la esencia divina. Por lo tanto, nada impide que aumente o disminuya»²⁶.

En este punto surge la pregunta: si el amor de Dios es su «darse» infinito, entonces Dios no puede sino amar infinitamente, es decir, sin grados ni diferencias. En Dios no hay ni menos ni más, ni esto ni aquello. Dios se da siempre de forma desmesurada (cf. Rom 5,20). Por eso el bien que Dios quiere para la criatura no es algo, sino su misma esencia de amor. Toda la bondad de la esencia divina está presente en cada criatura, aunque no totalmente. Pues si el amor de Dios estuviera totalmente en tal o cual criatura, Dios estaría determinado y ya no sería indiferencia (*No-aliud*) y relatividad absoluta²⁷.

²⁴ Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, Lib. I, cap. 54; cap. 75, §§ 3-4.

²⁵ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 20, a. 4.

²⁶ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 20, a. 3, ad secundum.

²⁷ Cf. Keiji Nishitani, *La religión y la nada* (Madrid: Siruela, 1999), 108-109.

«[Dios] hace salir su sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). Dios comunica todo de sí mismo a todas las criaturas y son estas las que reciben el don de Dios de forma diferente. La diferencia creatural, por tanto, no se basa en la discriminación divina sino en la recepción de su bondad infinita. Como potencia de ser (*ni-ente*), el Absoluto se determina a sí mismo, creando un mundo (totalidad de entidades) que se autodetermina. Dios no actúa en el mundo como lo haría un ingeniero que traza un plano y encarga a los obreros que construyan según el modelo. Dios no hace el plano, sino que permite que las cosas se diseñen a sí mismas y se determinen por sí mismas. La disposición divina no es algo separado de las cosas, sino que está incrustada en ellas como *logos* y espíritu immanente.

Desde el punto de vista del Absoluto (*sub specie dei*), la actuación de Dios no tiene ni comienzo (A) ni finalización (Ω), ya que todo está eternamente presente (P) «en» y «hacia» Dios [$A = P = \Omega$]. Desde el punto de vista de lo finito (*sub specie creaturae*), en cambio, la acción de Dios se entiende como algo que se articula diferencial y gradualmente a lo largo de la extensión temporal [$A + P + \Omega$], según un antes y un después. La criatura piensa en la voluntad de Dios como algo predeterminado y externo al curso natural de los acontecimientos y al destino de cada individuo. El posteísmo ilumina esta perspectiva sobrenaturalista y entiende la Providencia divina ya no como algo por lo que Dios decide —desde fuera— los entes y los acontecimientos, sino como el acontecer en las cosas mismas de la autodeterminación de Dios.

No existe una voluntad divina que predetermine el destino de las criaturas. La voluntad divina no es otra cosa que la capacidad de la criatura para decidir por sí misma (cf. Flp 2,13). En esa comprensión posteísta y monista (relativa), la providencia no expresa tanto la voluntad de un sujeto divino inteligente que predetermina las decisiones y acciones humanas, como el dinamismo de un Dios que ya no se considera un «actor» en el mundo y en la historia humana, sino «activo» en cada ser, como un poder dado a las criaturas para que puedan autodeterminarse. Cuanta más apertura se da a Dios (en conciencia, libertad y amor), más espacio encuentra Dios para darse y decirse en las criaturas. En su entrega amorosa a Dios y al hombre,

Jesús de Nazaret actualizó ese potencial de autodeterminación que está presente en toda forma viviente, en diversos grados e intensidades, particularmente en el *Homo sapiens*. Al realizar la apertura trascendental y total a Dios, Jesús encarnó a Dios en el acto categorial de su entrega de amor a los demás. En este acto humano de entrega a Dios, la providencia de Dios se hizo visible. «El Señor provee» (Gn 22,14).

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)