

La espiritualidad como cosmogénesis en la perspectiva de la soteriología cristiana*

Spirituality as Cosmogenesis. From the Perspective of Christian Soteriology

Jorge Costadoat¹

¹ Pontificia Università Gregoriana. Correo: jcostado@gmail.com.  0000-0002-3364-9899.

Citar como:

Costadoat, J. (2026). La espiritualidad como cosmogénesis en la perspectiva de la soteriología cristiana. *Albertus Magnus*, 17(1), 23-34.

 <https://doi.org/10.15332/25005413.11751>

Recibido: 22/10/2025

Aceptado: 10/12/2025



Resumen

Este artículo examina la crisis ecológica actual, percibida como una manifestación de la infidelidad humana a su vocación creativa, que ha puesto a la Tierra en un peligro de índole apocalíptica. Ante este escenario, la soteriología cristiana requiere una revisión profunda de su espiritualidad como cosmogénesis, definida esta como la creación y nueva creación del Dios trino, un horizonte que exige concebir la espiritualidad como colaboración en la acción del Creador. Si bien las soteriologías grecolatinas y modernas lograron avances (como la defensa de la encarnación plena o la liberación intramundana), la teología contemporánea sacrificó una comprensión más amplia de la creación, cayendo en un enfoque antropocéntrico y abstracto.

Superando esta limitación, con este artículo buscamos una conversión ecológica, en línea con la “ecología integral” de Laudato si. La espiritualidad como cosmogénesis es praxis cristiana que implica un cambio epistémico para reconocer que “todo está conectado”. La invitación para el cristiano es la participación en la fe y en el amor que Dios tiene por su creación, articulando fe, ciencia y cuidado del planeta, y luchando con esperanza ante la catástrofe previsible. El objetivo final es amar al mundo como Dios lo ama para colaborar en su plenitud escatológica

* Artículo de reflexión.

Palabras clave:

espiritualidad, cosmogenésis, soteriología, ecología, creación.

Abstract

This article examines the current ecological crisis, perceived as a manifestation of human infidelity to its creative vocation, which has put the Earth in an apocalyptic danger. Faced with this scenario, Christian soteriology requires a profound revision of its spirituality as cosmogenesis, defined as the creation and new creation of the triune God, a horizon that demands conceiving spirituality as collaboration in the Creator's action. Although Greco-Latin and modern soteriologies made advances (such as the defense of full Incarnation or intramundane liberation), contemporary theology sacrificed a broader understanding of creation, falling into an anthropocentric and abstract approach. Overcoming this limitation, this article seeks an ecological conversion, in line with the "integral ecology" of Laudato si. Spirituality as cosmogenesis is Christian praxis that implies an epistemic change to recognize that "everything is connected". The invitation for the Christian is participation in the faith and love that God has for his creation, articulating faith, science, and care for the planet, and struggling with hope in the face of foreseeable catastrophe. The ultimate goal is to love the world as God loves it, to collaborate in its eschatological fullness.

Keywords:

spirituality, cosmogenesis, soteriology, ecology, creation.

Introducción

La crisis ecológica medio-ambiental que afecta a la Tierra, y a la especie humana en ella, ha puesto al cristianismo en situación de revisión. Sabemos que este planeta, localizado en una de las dos billones de galaxias es importante, pero no porque nosotros lo seamos, sino porque la Tierra a la que pertenecemos es creación de Dios (Gn 1,1; Sal 24,1-2). No puede decirse que nosotros seamos insignificantes. Para Dios no lo somos (Sal 8,4-6). Dios cree en la humanidad y confía en que los seres humanos también podemos ser creativos para hacernos cargo de la creación que Él nos encarga (Gn 1,26-28; 2,15).

Sin embargo, esta tarea no la hemos cumplido. Hemos sido infieles nada menos que a nuestra propia vocación (cf. Rom 3,23). Nuestra existencia terrenal ha sido hiriente y dañina para nuestro planeta y para nosotros mismos (LS 2). Las señales negativas las advertimos hoy por todas partes: hemos sido culpables de atentar gravemente contra el Holoceno¹, esta configuración planetaria en la que se ha dado un equilibrio entre los seres vivos y que ha propiciado la vida humana. Nosotros, los seres humanos —más que otros factores—, hemos puesto a *Gaia*, la Tierra, en un peligro que podríamos llamar apocalíptico (Rom 8,19-22).

¿Qué podemos hacer? Si la situación es efectivamente apocalíptica, tengamos en cuenta que esta tiene dos versiones. La primera, la común y corriente, sostiene que enfrentamos el peligro de una catástrofe que se cumplirá de todas maneras y que no nos deja otra posibilidad que cruzarnos de brazos. La segunda, la bíblica, afirma que, ante un desastre histórico y cósmico previsible, hemos de tener esperanza y luchar para que tal acontecimiento no ocurra (Jer 18,7-8; Jon 3,4-10)².

¹Cf. AA. VV., *La tierra para todos*. Fondo de Cultura Económica (2024, pp. 42-43).

²Para Boff, L., "el cristianismo, al insistir en que la creación existe para servir al ser humano, ha fomentado una actitud de dominio que está en la base de la crisis ecológica contemporánea" (*O doloroso parto da Mãe Terra. Uma sociedade de fraternidade sem fronteiras e de amizade social*, Vozes, 2021, p. 15). Según Jonas, H., "obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra" (*El principio de responsabilidad*, 1995, p. 36); cf. White, L. (1971), "Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica". *Revista de Occidente*, (19), 16-30, p. 20; Lovelock, J. (1983), *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*; Blume, H. (s. f.), pp. 35-37; Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. y Behrens III, W. W. (1972), *Los límites del crecimiento*. Fondo de Cultura Económica, pp. 23-25.

¿Qué podemos hacer? Si la situación es efectivamente apocalíptica³, tengamos en cuenta que esta tiene dos versiones. La primera, la común y corriente, sostiene que enfrentamos el peligro de una catástrofe que se cumplirá de todas maneras y que no nos deja otra posibilidad que cruzarnos de brazos. La segunda, la bíblica, afirma que, ante un desastre histórico y cósmico previsible, hemos de tener esperanza y luchar para que tal acontecimiento no ocurra (Jer 18,7-8; Jon 3,4-10).

Este artículo pretende ser una contribución en este registro, a saber, el de la praxis cristiana, el de la espiritualidad. Auspicia una regeneración de la espiritualidad cristiana. Un primer acápite trata del horizonte teológico mayor de la cosmogénesis; esta es obra del Creador. En una segunda sección, se aborda el asunto de la revelación de la Palabra creadora registrada literariamente en los textos bíblicos. Por último, en tercer lugar, invita a concebir la espiritualidad cristiana como colaboración en la acción consumadora del Creador. En otras palabras, entendemos que la espiritualidad, como expresión de la soteriología cristiana, invita a los seres humanos a amar la creación, y a ellos en ella, como Dios la ama.

Así las cosas, debe entenderse que nos apartamos del concepto tradicional de *cosmogénesis* que tan brillantemente han desarrollado en el siglo XX autores como Teilhard de Chardin. En este ensayo, nos abocamos especialmente a la praxis que regenera el cosmos como participación en la acción del Creador, alejándonos de los intentos tradicionales en explicar la evolución del mundo en clave metafísica⁴.

Cosmogénesis como obra de la Trinidad

Entiendo por cosmogénesis la creación y la nueva creación de un Dios trino. En la expresión “creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra” (credo niceno-constantinopolitano) se halla implícita la índole trinitaria del Dios de los cristianos, explicitada en las siguientes líneas de esta antigua confesión de la Iglesia. Esta oración ofrece un panorama teológico y, en cuanto a lo que en este artículo interesa, estimula el desarrollo de un programa de acción que la espiritualidad cristiana debe *invenire* (descubrir/inventar).

La encarnación del Hijo de Dios, creemos, es la de alguien que comparte el ser divino del Padre y del Espíritu. El logos, según la fe de la Iglesia, participó en la creación del mundo (Jn 1,1-3; Col 1,16-17) y la llevará a su plenitud como una realidad que, no siendo divina, será divinizada; lo cual ha de entenderse como participación en la eternidad de Dios (2 Pe 1,4). El Creador, fiel a su obra, gozará con ella para siempre (Ap 21,3-4); a tal efecto la cuida para que no decline y, si colapsa, la recogerá, limpiará y volverá a inventarla (Ez 36,33-36). El ser creador de Dios implica ser también su redentor (Ef 1,7-10) (LS 99)⁵.

Por último, el Espíritu Santo, que comparte la divinidad del Padre y del Hijo, llevará a cumplimiento en el tiempo esta obra de recreación (Rom 8,11; Ap 21,5) (LS 83)⁶. Su obra, tarea del Padre y misión del Hijo, será hacer de este mundo una “nueva creación” (2 Cor 5,17; Ap 21,1). El Espíritu es quien nos convoca e involucra en participar en el designio escatológico del Padre de un modo libre y responsable (Rom 8,14-16). Lo que otras criaturas cumplen de un modo espontáneo, en nuestro caso requiere trabajar la tierra con cuidado y

³Hay estudios que rechazar los diagnósticos catastrofistas. Sin ser negacionistas, sus autores promueven cambios motivados, no por la fe, sino en la mera ciencia. Para estos hay base científica para ser optimistas o, al menos, serenidad para enfrentar el problema medioambiental (cf. Ritchie, H., 2025, *El mundo no se acaba*, Anagrama; AA. VV. (2024). *La tierra para todos*. Fondo de Cultura Económica.

⁴Cf. De Chardin, P. T. (1956), *El fenómeno humano*, Taurus; Rahner, K. (1969), *Hombre y mundo en la concepción evolutiva*. En *Escritos de Teología*, vol. V (pp. 53-87). Taurus; Scheler, M. (1997), *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada.

⁵Cf. Moltmann (2004, p. 293).

⁶Moltmann afirma que “el Espíritu de Dios está presente en cada criatura como principio de vida y de comunión” (p. 61). Según Gunton, “el Espíritu Santo es el principio de la libertad y la novedad en la creación: es quien mantiene las cosas en ser, las dirige hacia su cumplimiento en Cristo y las capacita para participar en la vida de Dios. Sin el Espíritu, la creación se reduce a un mecanismo cerrado; con el Espíritu, está abierta a la comunión y a la esperanza” (*Unidad, Trinidad y pluralidad*, p. 157); cf. Parra, F. (2011, pp. 77-85).

sudor (Gn 3,17-19).

En este sentido, el ser humano, gracias al Espíritu y de acuerdo con la imagen del “nuevo Adán”, el Cristo resucitado (1 Cor 15,45-49), es creador. La humanidad está llamada a ser creativa. Dios la ha hecho corresponsable, pues en esto consiste ser imagen suya (Gn 1,27). El hombre, varón y mujer, es terreno (Gn 2,7) y ha de responder por la Tierra en el tiempo y hasta el día final. Nuestra Tierra es creación, no es divina, pero llegará a ser divinizada, a modo de unión matrimonial en una sola carne y reconciliación, también matrimonial, podría decirse (cf. libro de Oseas), en virtud del Cristo crucificado y resucitado (2 Cor 5,18-19; Col 1,19-20)⁷.

Entre alfa y omega (Ap 1,8; 21,5-6; 22,13), el Cristo que estuvo en el origen y el que ya ahora trabaja para que el Padre sea “todo en todos” (1 Cor 15,28), ha abierto esta posibilidad, dándonos una orientación definitiva. Jesús de Nazaret, que predicó el Reino de los cielos como una realidad de este mundo y, a la vez, como algo que no es de este mundo (Jn 18,36; Lc 17,20-21), es la máxima expresión de lo que podría llamarse *amor mundi* (Jn 3,16; Rom 5,8)⁸. A Jesús no solo lo mataron: en este mismo acto, él dio su vida para recrear el jardín del Edén del que nos habla el libro del Génesis (Gn 2,8-10; Lc 23,43). También nosotros podemos amar el cosmos y el mundo dentro de él. Hoy es particularmente importante que la espiritualidad cristiana sea reseteada como cosmogénesis.

Relato cosmogenético fundamental

Cosmogénesis es también cualquier relato generado por la humanidad para reconocer sus orígenes. Entendemos por cosmogénesis en este acápite la actividad literaria de hagiógrafos que narraron una experiencia de revelación de aquel origen trinitario del mundo. Los textos bíblicos cuentan la experiencia histórica y espiritual de un pueblo que supo que Dios lo liberaba de la esclavitud de Egipto (Éxodo 14,21-31); un pueblo que, en virtud de este hecho histórico, creyó que, en los comienzos, cuando el Espíritu aleteaba sobre las aguas, aquel mismo Dios creó el mundo con su Palabra (Génesis 1,1-3; Salmo 33,6); y no otro Dios que, gracias a su Palabra, su Hijo, se encarnó en María (Juan 1,14; Lucas 1,26-38) y resucitó de entre los muertos (Hechos 2,24; Romanos 10,9). Pues la Palabra que participó en la génesis del cosmos quedó plasmada en las palabras bíblicas. El vocablo hebreo que la expresa es *dabar*, esto es, palabra creadora.

En razón de lo anterior, distinguimos en esta misma Palabra una realidad fenomenológica y otra hermenéutica o literaria. Esta última constituye el marco interpretativo de la experiencia del Dios que se manifiesta en la praxis humana y que desborda las explicaciones que pretenden hacerlo comprensible, como las Escrituras y la tradición de la Iglesia. La Palabra actúa directamente en las criaturas, trascendiendo sucesivamente expresiones literarias que procuran hacerla inteligible. Pues ella se da en palabras humanas que contienen una experiencia de Dios inefable. Cosmogénesis es, pues, acontecimiento creador y relato de dicho acontecimiento. La razón de ser de estos relatos de suscitar nuevas experiencias del Creador.

Conviene tener presente que estos relatos bíblicos de los orígenes no son los únicos válidos en la historia de la humanidad. Otros pueblos también tienen narraciones cosmogónicas. Son relatos escritos u orales míticos. Probablemente existan tantos mitos cosmogenéticos como pueblos que hayan logrado ubicarse en un espacio territorial y temporal que les haya permitido conjurar los peligros que los amenazaban y vivir en armonía con la naturaleza. Después del Concilio Vaticano II, sabemos que toda narración de este tipo tiene derecho a ser reconocida por las demás, en la medida en que sea tolerante. Nadie posee la verdad absoluta (1 Cor 13,9-12). Tanto desde un punto de vista teológico como filosófico, el reconocimiento del carácter mítico de esta literatura previene contra la pretensión de dominio —ideológico o colonialista— sobre quienes pudieran considerarse equivocados.

El Concilio de Letrán IV (1215) advierte a los cristianos contra la tentación de querer saber más de Dios

⁷“La creación es el comienzo de la historia de salvación; la redención no es otra cosa que la consumación de la creación” (Moltmann, 1987, p. 89).

⁸Boff, *Evangelio del Cristo cósmico* (p. 45).

que lo que es necesario ignorar de Él (DH 806). De esta ignorancia fundamental, reconocida por la Iglesia, surge, paradójicamente, la obligación de compartir el mundo con quienes creen y viven su fe de otro modo o, simplemente, con quienes son ateos o agnósticos. Los cristianos, al menos, reconocen que Alguien los precede (Hch 17,27-28; Heb 11,1-3; 1 Jn 4,7-8). De Aquel depende que sean lo que son. Que se deban unos a otros, que respeten y cuiden al género humano y a la creación, es una máxima que anida en su fe (Jn 13,34). En suma, ellos creen que ese Alguien es amor (1 Jn 4,8). Más que probar su existencia, lo que importa es dar testimonio de Él amando como Él ama. La fe en este Dios de los cristianos, creador de todo y de todos, los impulsa a amar el cosmos, y compartirlo con otros, tal como Dios hace.

Un asunto clave del relato cosmogénético en el cristianismo es su capacidad de incitar una superación del mal. Que nuestras palabras humanas encauzen una experiencia de Dios como la descrita anteriormente implica que el mal que nos aqueja tampoco pueda explicarse con exhaustividad. No lo fue en la Biblia hebrea, que recurrió al mito para hablar de ello, ni tampoco lo fue en los primeros siglos de la Iglesia, cuando se enfrentó a interpretaciones que desviaban a los creyentes de la revelación acontecida en Jesús de Nazaret, profeta del Reino anunciado a todos, comenzando por las víctimas de males naturales y del pecado humano.

El Génesis recuerda el origen del mal (Gn 3,1-19) y anuncia un retorno oneroso al Paraíso (Gn 3,24). Por su parte, el cumplimiento escatológico de la creación, según el testamento cristiano, costó a Jesús la vida (Mc 8,31) y se realizará finalmente como obra del Espíritu (Rom 8,22-23). Dios reveló a Israel la Torá y otros textos que sirvieron de criterio para interpretar la acción del Espíritu en un mundo opaco (Rom 7,15-24; Eclo 15,14-17), entenebrecido tanto por su finitud como por el mal proveniente del corazón humano. De este modo, cada creyente ha debido discernir la presencia del Espíritu y asumir su salvación como una redención del pecado, de la culpa y de los efectos del mal (Rom 3,23-24).

El Nuevo Testamento, y Jesús de Nazaret en particular, revelan que el Dios creador del mundo es amor (1 Jn 4,8-10; Jn 13,1). En la tradición joánica —visible en las cartas del “discípulo amado”— está en la verdad quien ama; quien no ama permanece en el error o en la mentira (1 Jn 4,7-8; 3,14). Dios es amor, y los cristianos confiesan: “Hemos sabido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él” (1 Jn 4,16). Este amor puede ser llamado *amor mundi*: amor hecho mundo y por el mundo, principio y fin de la creación (Ap 22,13). Cristo, creador eterno y criatura temporal, es quien inaugura “unos cielos nuevos y una tierra nueva” (Ap 21,1).

Este relato cristiano de la cosmogénesis fue interpretado primero por las comunidades y sus hagiógrafos, y luego por los padres de la Iglesia, que debieron defenderlo frente a los intentos de disociar la creación de la redención. El más peligroso de estos intentos fue el de Marción de Sínope (siglo II), quien enseñó que el Dios del Antiguo Testamento era un dios legalista y severo, creador de un mundo material defectuoso (Ex 20,5; Dt 28,15), mientras que el Dios de Jesús era bueno, misericordioso y ajeno a este mundo (Lc 6,36; Jn 3,16). Según Marción, habría por tanto dos dioses: el del juicio y el de la gracia. El verdadero Dios, sostenía, era el Dios del amor revelado por Cristo (1 Jn 4,8), quien habría liberado a los creyentes de la Ley, de las obras y de la materia, en favor de una vida puramente espiritual (Rom 3,28; Gal 5,1). Marción rechazó todo el Testamento hebreo y varios libros del Testamento cristiano, especialmente lo que decían alguna relación con un dios legalista y justiciero.

Los padres, especialmente Ireneo de Lyon y Tertuliano, vieron en esta ruptura una amenaza mortal al corazón mismo del cristianismo. Ireneo subrayó que el Padre de Jesucristo es el mismo Creador del universo (*Adversus haereses* III,11,1), y que separar redención y creación equivalía a negar la encarnación. Tertuliano afirmó que “desgajar a Cristo de su Creador es destruir al mismo Cristo” (*Adversus Marcionem* I,2). El peligro de Marción persiste cada vez que los cristianos se desentienden del mundo, lo condenan como intrínsecamente malo o reducen la fe a una experiencia desencarnada.

En otros términos, la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, interpretó sus textos desde una perspectiva soteriológica que abrazaba el mundo en su totalidad. Una verdadera espiritualidad cristiana debía manifestar la salvación

como transformación de la historia, no como huida de ella. Verificar esta soteriología en términos de vida espiritual significará, por tanto, una espiritualidad bíblica, encarnada, cósmica y agradecida: capaz de suscitar alegría y compromiso, de asumir riesgos, y de llegar incluso al martirio por amor al mundo y a nuestra Madre Tierra.

De este modo, la espiritualidad cristiana —lejos de ser evasión del cosmos— se comprende también como cosmogénesis: una cooperación del Espíritu con la libertad humana en la recreación continua del universo. Tanto la Biblia hebrea como el Testamento cristiano fungen de criterio de discernimiento de la praxis cristiana.

La cosmogénesis como praxis cristiana

Cosmogénesis es, en tercer lugar, praxis cristiana. Los cristianos generan un mundo a través de su amor, pues el amor es el instrumento cristiano para encargarse del cosmos.

Ahora bien, para advertir el giro que una cosmogénesis cristiana debe cumplir en la actual circunstancia de la humanidad —entrados ya en el tercer milenio y en especial atención a la crisis medioambiental que experimentamos— conviene tener en cuenta un cambio cultural enorme. Desde hace décadas, se proclama el fin de la modernidad y el ingreso en la postmodernidad. Independientemente de la terminología que se utilice para denominar este paso, es necesario reconocer que la modernidad ha entrado en crisis, en buena medida, como consecuencia de sus propios logros⁹. Llámese o no “postmodernidad” a la nueva etapa, esta debería superar la cultura que la precede, al menos como antropocentrismo.

Ante todo, cabe recordar que los cristianos han transformado el mundo con su amor desde hace dos milenios, aunque muchas veces de modo local o marginal. Cada vez que han compartido el pan con sus vecinos, como expresión de su fe eucarística, han generado nuevas relaciones humanas y cósmicas. Lo han hecho siempre dentro de los marcos culturales que les han correspondido. Si hoy la espiritualidad cristiana experimenta un giro epocal que exige una transformación profunda, es preciso prestar atención a los cambios en la comprensión de la salvación.

¿Qué ha entendido la Iglesia por “salvación” en sus diversas in culturaciones? La primera tuvo lugar en la cuenca del Mediterráneo. Tras una versión hebrea —la de Jesús, sus discípulos y apóstoles, incluido san Pablo—, el cristianismo adoptó sucesivamente las culturas griega y latina. Las concepciones de la salvación propias de este extenso período, incluida la formulación occidental moderna del cristianismo, son distintas entre sí. Sin embargo, las posteriores fueron incluyendo sucesivamente las anteriores.

Los padres griegos, enfrentando diversas herejías, afirmaron la plena humanidad y divinidad de Cristo. Los concilios de los primeros siete siglos establecieron, no sin dificultades, cómo se unían en la persona del Verbo su naturaleza divina, afirmada en Nicaea (325), y su naturaleza humana. En Éfeso (431), san Cirilo hizo prevalecer su teología sobre la de Nestorio, condenando la yuxtaposición entre el Hijo eterno y el hombre Jesús. Años después, el concilio de Calcedonia (451) condenó a Eutiques, un ciriliánico extremo, defendiendo la plena humanidad del Verbo encarnado. Los concilios de Constantinopla II (553) y Constantinopla III (680) condenaron, respectivamente, el monofisismo —que tendía a anular la humanidad de Jesús— y el nestorianismo, que dejaba entender que en él concurrían dos sujetos.

Sin embargo, el pensamiento griego más ortodoxo, de corte metafísico, no logró eliminar del todo cierta abstracción en la concepción de Cristo. Gracias a la doctrina de la Encarnación definida en estos concilios, los padres griegos pudieron salvaguardar la idea de salvación que rige, de un modo genérico, hasta nuestros días. Gregorio Nacianzeno, en un enunciado célebre, afirmó: “lo que no es asumido, no es redimido”. Esta idea caracterizó la soteriología de entonces, y hasta hoy. La Encarnación debía ser plena para que la humanidad fuera salvada en todos sus aspectos. Además, destacaron que, al encarnarse, el Hijo nos hizo partícipes de

⁹Irarrázaval, D. (2013), Crisis de civilización. En D. Irarrázaval, *Indagaciones cristianas en los márgenes. Un clamor latinoamericano* (pp. 23-31). Ediciones Universidad Alberto Hurtado; Meadows et al. (1972, pp. 124-129).

su filiación divina, compartiendo su vida no solo con la humanidad, sino también con toda la creación. Pero estos magníficos logros teológicos no lograron rescatar del todo a Jesús de Nazaret, humano en el más hondo sentido de la palabra.

Después de la griega, la cristología latina heredó las conclusiones anteriores. Pero, si la tradición griega oriental enfatizaba la gratuitud de la salvación, la latina occidental ponía el acento en la respuesta humana al amor de Dios. Tras la defensa en Constantinopla III de la voluntad humana auténtica de Jesús, teólogos como san Anselmo (siglo XI) valoraron la cooperación libre del ser humano en la obra salvadora. Para él, la salvación no podía ser solo obra gratuita de Dios, sino también fruto de la libertad humana. Convencido de la misericordia y de la justicia divinas, el benedictino sostenía que el pecado había roto el orden del universo dado por el Creador, del que dependía la felicidad humana. En una cultura que valoraba el honor y los contratos, creía que correspondía al hombre reparar el daño infligido a la creación.

La teología anselmiana aprovechó la herencia griega, pero siguió siendo abstracta en otro sentido. Para Anselmo, el hombre Jesús cumplió esta reparación satisfaciendo con creces al Padre y redimiendo a la humanidad mediante el sacrificio de la cruz. El problema fue centrar el mérito de Cristo exclusivamente en este acto, sin reconocerlo también en su historia, en su anuncio del Reino y en sus acciones liberadoras. La soteriología anselmiana señalaba, al menos, en la dirección correcta al presentar a Cristo como mediador de la misericordia y la justicia de Dios. Sin embargo, teólogos posteriores desembocaron en un sacrificialismo que negaba del todo la gratuitud del amor de Dios manifestada en la cruz; este, que nunca fue condenado por un concilio, tuvo consecuencias negativas en la teología, la liturgia y la piedad cristiana hasta muy entrado el siglo XX.

En este contexto, el Vaticano II marcó un antes y un después. Con el Concilio, de hecho, se superó el tratado *De Verbo incarnato* con que se formaban los seminaristas. Este concebía la salvación fundamentalmente como satisfacción por los pecados y promovía la celebración del sacrificio eucarístico como vía principal para obtener la gracia. El Concilio prescindió de la idea de una satisfacción a Dios por los pecados, nunca mencionó a Anselmo y, sin embargo, no descartó lo mejor de la visión grecolatina de Cristo y de la salvación, yendo, eso sí, más allá de las abstracciones señaladas (cf. GS 22). El Vaticano II relacionó de forma más concreta la gratuitud de la salvación con la respuesta libre del hombre Jesús, lo que permitió comprender mejor el conjunto del cristianismo.

Este giro hizo surgir la figura de un Cristo más cercano y plenamente humano, cuya salvación se entendió sobre todo como liberación intramundana, en continuidad y renovación de la tradición recibida. Esta “modernización” de la cristología del siglo XX ha consistido fundamentalmente en asumir la historia y la historicidad del ser humano como una característica clave en la comprensión de la Encarnación. La advertimos en tres sentidos:

- El estudio de los textos bíblicos y patrísticos se benefició con el dominio de las ciencias modernas. En particular, al investigarse los evangelios se descubrió que estos no ofrecían una cronología fidedigna, sino que la sucesión de los episodios respondía al interés teológico de sus redactores. Se distinguió, lo más posible, quién había sido efectivamente Jesús de quien era el Cristo de la Iglesia. Se concluyó que, para la Iglesia, ambos eran el mismo, pero debía hacerse la distinción para comprender más finamente en qué había de creerse.

Un dato clave elucidado por esta investigación fue descubrir que el Reino de Dios constituía el proyecto mesiánico de Jesús, categoría que hacía inteligibles sus enseñanzas y sus actos sanadores y liberadores. Por haber procurado el advenimiento del Reino, terminó por aclararse por qué habían asesinado a Jesús. En suma, el uso de técnicas exegéticas modernas facilitó establecer mejor cuál había sido la historia de Jesús y las causas históricas y teológicas de su muerte.

- Los mismos estudios bíblicos y el desarrollo de la psicología moderna exigieron a la cristología elaborar

un perfil más real y más humano de Jesús. Si hasta mediados del siglo XX aún predominaba la idea de que Jesús, por ser el Hijo de Dios, debía saber, sin oración y discernimiento, todo sobre su identidad y su futuro, acabó por afirmarse que él, habiendo sido realmente un ser humano debió crecer en su conocimiento de Dios; es decir, debió tener fe. El reconocimiento de la fe de Jesús ocupó buena parte de la cristología del siglo XX y provocó no pocas condenas a teólogos que la defendían. Si la modernidad ofrecía un conocimiento más profundo del ser humano, la cristología —orientada por la máxima recordada del Naciancenio— debía concebir a un Cristo aún más parecido a nosotros para ser realmente nuestro salvador.

- Ambos factores favorecieron el desarrollo de la soteriología entendida como humanización y compromiso con las causas sociopolíticas de la modernidad y, por lo mismo, concebir la salvación como acontecimiento liberador inmanente. La salvación eterna, para no ser alienante, debía producir liberaciones históricas, como lo han sido, por ejemplo, la redención del proletariado y, en décadas más recientes, la liberación de la mujer y el término del colonialismo. En tiempos en que, dadas las atrocidades del siglo XX —como el Holocausto y la bomba atómica—, algunos han sostenido que la historia no tiene sentido; pero los cristianos apuestan a que sí lo tienen y, como prueba de ello, luchan por los pobres y los excluidos de toda naturaleza.

En conjunto, gracias a estos tres desarrollos de la cristología del siglo XX, fue posible acercar la fe cristiana a las realidades concretas de la humanidad sin perder de vista su horizonte trascendente.

Este giro moderno de la cristología ha facilitado a la espiritualidad cristiana pasar de la “imitación” al “seguimiento de Cristo”. Imitación indica una asimilación, llamémosla fotográfica, de Jesús; seguimiento, en cambio, demanda ir detrás de alguien, un líder, que pide hacer historia. Pero este, que puede considerarse un progreso en la espiritualidad del siglo XX, ha reducido la soteriología a un enfoque antropocéntrico que descuida la salvación del planeta y del cosmos que sí estaba presente en la soteriología grecolatina, no obstante sus límites. El énfasis teológico, en el último siglo, ha sido puesto en el hombre Jesús.

La teología contemporánea ha buscado dialogar con la modernidad, cultura que concibe la realidad a partir del ser humano cartesiano, sin percibir que, en este diálogo, la cristología sacrificaba la comprensión de una creación mucho más amplia. La cristología moderna olvidó que el ser humano hace progresar el mundo con su ciencia y su técnica solo en la medida en que la creación lo hace posible a él mismo (LS 116¹⁰). No tuvo en cuenta que, al querer extraer de la Tierra abusivamente todo lo que esta pueda dar, fue infiel al logos en cuanto principio de realización de todos los seres vivos e inertes, y no exclusivamente del ser humano.

La cristología no ha podido acompañar el desarrollo moderno simplemente suavizando sus excesos. El hecho es que el seguimiento de Cristo de los cristianos no ha resistido proféticamente a las modernizaciones capitalistas y comunistas centradas en producir como si la Tierra no fuera la madre y sustento de todas las demás criaturas vivas e inertes¹¹. Viene al caso recordar el pensamiento de Michel Serres, quien sostiene que la modernidad firmó contratos sociales, pero olvidó el más fundamental: el contrato natural con la Tierra que hace posible toda vida¹².

¹⁰“La modernidad se definió por una operación de purificación: separar radicalmente naturaleza y sociedad, hechos y valores, humanos y no-humanos. Pero esa separación nunca existió” (Latour, 2007, p. 25).

¹¹Según Gunton, “la forma que el mundo adquiere está determinada en gran medida por lo que nosotros, la creación humana, hacemos de él. Una vez más podemos decir que muchos desastres de todas las épocas, pero especialmente de la modernidad, derivan de una comprensión equivocada de dicha relación. La imagen ha sido entendida de manera individualista, más que en términos de ser en relación, de modo que han surgido pautas de alienación en la relación con otros seres humanos, de dominación más que de dominio del resto de la creación” (Gunton, 2005, p. 246). Cf. Latour (2023), *Manifiesto ecológico político*, pp. 36-37.

¹²Cf. Serres (1990), *Le contrat naturel*, p. 34.

Así las cosas, debe considerarse que la soteriología moderna es abstracta en términos análogos a como lo fue la grecolatina. Su resultado final es otra forma de alienación. Si Marx pudo tener razón en criticar a la religión de alienante —pues, según él, esta saca a los fieles de este mundo convirtiéndolos en proletarios que sacrifican su trabajo al capital—; si la deriva consumista del capitalismo acaba por generar individuos independientes de los demás y, en definitiva, ajenos a ellos; también las varias formas de liberación personal o social modernas, realizadas sacrificando las relaciones de la humanidad con la Tierra, han terminado por desarrigar al ser humano de su realidad corporal, temporal y espiritual. Solo una mala espiritualidad puede desarrigar al hombre de su hábitat y eximirlo del agradecimiento infinito que debe a los otros seres.

El mérito de *Laudato si'* del papa Francisco es haber reconocido el pecado de los cristianos en esta materia (LS 2) y, sobre todo, haber recordado y exigido una “ecología integral” (LS 137-162) y una “conversión ecológica” (LS 216-219) que debe extenderse a todos los ámbitos de nuestra existencia terrenal, comenzando con una alabanza franciscana al Creador.

Reseteo de la espiritualidad cristiana

El panorama de la soteriología cristiana presentado anteriormente ayuda a entender el desafío que el cristianismo, y en particular su espiritualidad, tienen por delante. Hoy, la salvación debiera consistir en salvar nuestra Tierra (QA 55)¹³. Ninguno de los modos anteriores de soteriología debe perderse en el camino que los cristianos han recorrido para desentrañar y practicar el misterio de la salvación. Sin embargo, el registro ecológico-medioambiental exige una concreción mayor y contribuye a completar y corregir las insuficiencias del cristianismo de los dos primeros milenios.

Dicho en forma de tesis, mi parecer es que la espiritualidad cristiana ha de consistir en una participación en el amor que Dios tiene por su creación¹⁴. Los cristianos han de amar a esta con el mismo tipo de amor con que Dios la ama y colaborar con Él en su realización escatológica (LS 220)¹⁵. Esto implica, por una parte, hacerse cargo del desastre ecológico, social y medioambiental provocado por el pecado; y, por otra, contribuir, en el límite de sus posibilidades, a su máximo esplendor.

Ello ya no puede hacerse de un modo simplemente moderno, como si todo dependiera del *antropos*, sino entendiendo, antes que nada, que la obra es toda de Dios; no en parte de Dios y en parte del ser humano, pues si este algo puede aportar es amar el mundo con el mismo amor con que es amado. El ser humano nunca ha debido ocupar el lugar del Creador. Si olvida que es criatura, que no vino al mundo gracias a sí mismo ni tampoco lo merece por su actividad, no habrá salvación cristiana auténtica ni para el planeta ni para él mismo. La espiritualidad cristiana tendría que ir a las raíces, esto es, bajo un respeto siendo amados por Dios a través de la Tierra y, bajo otro, con este mismo amor amar al Creado de un modo terrenal, libre y responsable.

En este horizonte, ante este desafío, la espiritualidad cristiana tiene una nueva oportunidad de traducir en salvación su aporte tradicional, pero debe ejecutar una conversión mayor. Ella misma se ha “modernizado”.

¹³Para el Dalai Lama, “we need a revolution of compassion, an inner disarmament that extends to how we relate to nature: caring for the environment is inseparable from caring for one another” (2018, *A Call for Revolution*, p. 28).

¹⁴Según Ivon Gebara, “la espiritualidad no se vive fuera del mundo, sino en lo cotidiano, en el cuidado del agua, del alimento, del cuerpo y de la tierra; es en esa experiencia concreta donde se revela lo sagrado” (Gebara, 2000, p. 112); cf. Boff (1996, p. 26).

¹⁵Cf. Guridi, pp. 41-42. Afirma Bruno Latour: “Habitar la Tierra significa aceptar que no somos propietarios de un globo inerte, sino habitantes de un territorio vivo, frágil y compartido, del que dependemos y al que debemos cuidado” (Latour, 2023, p. 42); y, en otra oportunidad: “La cuestión no es sólo pensar de otro modo la Tierra, sino cambiar nuestras prácticas de vida para habitarla de manera justa y sostenible” (Latour y Schultz, *Manifiesto ecológico político*, 2023, p. 18). Para González Hidalgo, “una ecología integral requiere reconocer que el cuidado de la Tierra no es solo un asunto técnico o político, sino también espiritual y religioso” (González Hidalgo, 2024, p. 77). Cf. Fioro (2015), *Teología de la vida*, p. 141.

Habrá de dejar de serlo, al menos, en cuanto concepto más característico de la modernidad. Si ella, en su versión moderna, no ha tenido realmente en cuenta a la Tierra como el lugar de la dación de Dios, es que ha operado *etsi Deus non daretur*, como si no hubiera Dios. Esta es la impresión que deja la espiritualidad cristiana moderna. Bien puede decirse que ha colaborado con la ciencia y las técnicas modernas en hacernos más humanos, olvidando empero que solo realiza al ser humano la búsqueda de la mayor gloria de Dios. El descuido de la creación como mediación ineludible del contacto con Dios, ha propiciado una suerte de ateísmo. La espiritualidad ha identificado sin más salvación con desarrollo, humanización y liberación o ha separado ámbitos religiosos privados que se desentienden estos progresos o simplemente los secularizan. El profetismo cristiano no puede condenar el mundo indistintamente. Solo cuenta como apelación a su transformación. El intimismo, por su parte, no salva al mundo ni a aquellos que lo cultivan.

Ha de tenerse en cuenta, en todo caso, que el giro que ha de ejecutar la espiritualidad cristiana en favor de la creación y de sí misma tiene delante algunos riesgos.

El primero es la tentación de pensar que el ser humano es meramente culpable del fracaso del planeta y que solo tiene la obligación de corregir su praxis terrena. Si se actúa así, la espiritualidad se convertirá en un factor de culpas que procurará redimir reparando los daños producidos, pero olvidando una vez más que él no es el redentor. Cualquiera que sea el cambio de la praxis cristiana, esta debe sacar al *antropos* del centro¹⁶ y ubicarlo en la red de relaciones que supone que “todo está conectado” (LS 91) y que Dios, para dárseños, no es en ella un nodo más —como si importara poco creer o no creer en Él—, sino quien hace posible incesantemente todas sus criaturas. El ser humano tiene un lugar específico e irrenunciable en el tejido de relaciones múltiples en que consiste la madre Tierra. Pero, al margen de los otros seres, no tiene razón de ser.

El cristiano moderno tiene dificultades para entender que el cosmos, a su manera, es responsable de él tanto como él, con su tipo de libertad, es responsable del cosmos. Un aspecto clave de una nueva visión de la realidad es reconocer que los seres creados se realizan unos gracias a otros, porque tienen una deuda entre ellos, se copartenecen y dependen entre sí.

El segundo riesgo es pensar que, a futuro, habrá que prescindir de la ciencia y de las técnicas modernas porque estas han sido el principal instrumento del desastre ecológico, social y medioambiental. La humanidad no es una magnitud que pueda reinventarse a partir de cero. Ninguna de sus etapas es ni será la mejor. Ella es la que ha llegado a ser, y sería un grave error despreciar por completo sus expresiones culturales anteriores. Pero no hay que pensar en una suerte de evolución de mal en mejor sin considerar que en el presente se cumple el acontecimiento escatológico. Hoy, en virtud de la gracia, podemos ser más humanos que nunca. Dios sabe cómo. A nosotros corresponde creerlo. En cuál momento de nuestra historia Cristo resucitado puede sincronizar al Creador con sus criaturas.

¿Es pensable renunciar a bienes como la medicina moderna, la división de los poderes políticos, el respeto de los derechos humanos o los medios electrónicos de acumulación y transmisión de conocimientos, por dar algunos ejemplos? Lo que ha de ser salvada es la creación, incluida esta modalidad suya de ser nosotros el mundo que somos. Hay un sector de la creación en el que el ser humano ha impreso sus huellas indeleblemente, para mal y también para bien.

No hemos de dejar de ser lo que hemos llegado a ser, aunque sabemos que, para avanzar realmente, tendríamos que hacer hoy correcciones radicales. Somos mundo que, a pesar de todo, debemos seguir siéndolo. A nadie debiera ocurrírsele que el planeta podrá ser salvado sin el recurso a la ciencia moderna, aunque esta, de suyo, ha de estar uncida a un proyecto humanizador que reconozca una deuda cósmica y, en otro plano,

¹⁶J. Moltmann sostiene: “El antropocentrismo moderno ha hecho del ser humano el amo de la creación, olvidando que él mismo es criatura” (Moltmann, 1987, p. 142). Para Birgit Weiler, “escuchar el grito de los pobres y el clamor de la tierra. Ecología integral desde la Amazonía”. En Carlos Schickendantz et al. (2022), *Dios en los signos de este tiempo* (pp. 267-291), Universidad Alberto Hurtado.

teológica.

Conclusión. Conversión cósmica de la espiritualidad cristiana

La fe cristiana sitúa a Cristo en el centro del misterio de Dios y de la creación. Él es el alfa y la omega del cosmos, principio y fin de toda existencia. Redescubrir esta dimensión cósmica de Cristo es esencial para actualizar la espiritualidad cristiana. El olvido moderno de esta verdad —que redujo la salvación a un asunto meramente humano e intramundano— exige hoy un reseteo espiritual: una conversión intelectual y vital que permita a los creyentes participar en el amor con que Dios ama su creación y colaborar en su plenitud escatológica.

Esta conversión implica, en primer lugar, un cambio epistémico. La renovación de la espiritualidad cristiana exige superar la fragmentación del conocimiento moderno y articular en una síntesis viva los saberes de la ciencia, la filosofía y las culturas tradicionales. Fe y razón, teología y ciencias, contemplación y acción deben integrarse en un mismo horizonte de comprensión. La fe no puede renunciar a la racionalidad científica ni a la sabiduría ancestral; ambas son expresiones del Espíritu que actúa en la historia. Solo un conocimiento dialógico, humilde y relacional podrá fecundar una praxis verdaderamente transformadora. En este sentido, el cristiano está llamado a pensar y actuar con la convicción de la relación intrínseca de unos seres con otros y de que la verdad de la creación se manifiesta en esta interdependencia.

La conversión espiritual, en segundo lugar, exige una reinvenCIÓN de la temporalidad. La modernidad ha reducido el tiempo al cálculo y a la productividad, rompiendo su vínculo con la eternidad. La aceleración contemporánea —acentuada por la innovación tecnológica y la lógica del capital— ha desbordado los ritmos naturales de la vida y ha generado exclusión, desigualdad, depredación y desertización planetaria. En contraste, la espiritualidad cristiana está llamada a recuperar una experiencia del tiempo más contemplativa y agradecida, que devuelva al sábado y al domingo su sentido de descanso, gratuidad y alabanza. Solo una nueva relación de la temporalidad con la eternidad podrá resistir la lógica devoradora de la eficiencia y abrir horizontes de comunión con la creación y con los pobres de la tierra.

Así entendida, la espiritualidad cristiana del siglo XXI deberá articular fe, ciencia y cuidado del planeta, habitando el tiempo con sabiduría y gratitud. No se trata de renunciar a los logros de la modernidad, sino de integrarlos en una ética del cuidado y en una teología de *amor mundi*. Si la humanidad ha sido causa del deterioro planetario, también puede ser instrumento de su regeneración.

La situación actual es apocalíptica, pero la apocalíptica cristiana no anuncia fatalidad, sino esperanza. Ante el riesgo de una extinción colectiva, Cristo resucitado sigue ofreciendo su Espíritu para renovar la faz de la tierra (Sal 104,30). La espiritualidad cristiana, como cosmogénesis, consiste precisamente en participar en esta obra creadora de Dios, uniendo inteligencia y amor. En definitiva, se trata de amar al mundo como Dios lo ama y vivir en la certeza de que el Espíritu continúa haciendo nuevas todas las cosas (Ap 21,5).

Referencias

- AA. VV. (2024). *La tierra para todos. Una guía de supervivencia para la humanidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Boff, L. (1996). *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Boff, L. (2019). *Evangelio del cristo cósmico. Hacia una nueva conciencia planetaria*. Trotta.
- Dalai Lama. (2018). *A call for revolution. A vision for the future*. William; Morrow.
- Fioro, L. (2015). *Teología de la vida*. Ágape.
- Francisco. (2015). *Laudato si': Sobre el cuidado de la casa común*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). *Querida amazonia: Exhortación apostólica postsinodal*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2023). *Laudate deum: Exhortación apostólica sobre la crisis climática*. Libreria Editrice Vaticana.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta.
- González Hidalgo, R. (2024). *Ecología integral y religión. Un sentido religioso de la ecología y del desarrollo sostenible*. Editorial Al Viento.
- Gunton, C. E. (2005). *Unidad, trinidad y pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*. Sigueme.
- Guridi, R. (2018). *Eco-teología: Hacia un nuevo estilo de vida*. Universidad Alberto Hurtado.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the chthulucene*. Duke University Press.
- Irarrázaval, D. (2013). Crisis de civilización. In D. Irarrázaval (Ed.), *Indagaciones cristianas en los márgenes. Un clamor latinoamericano*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Ireneo de Lyon. (1997). *Contra las herejías (adversus haereses)*. Biblioteca de Autores Cristianos [BAC].
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (J. M. Fernández Retenaga, Trans.). Herder.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2023). *Habitar la tierra. Conversaciones con nicolas truong*. Arcadia.
- Latour, B., & Schultz, N. (2023). *Manifiesto ecológico político*. Siglo XXI.
- Lovelock, J. (1983). *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Hermann Blume.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., & Behrens III, W. W. (1972). *Los límites del crecimiento. Informe al club de roma sobre el predicamento de la humanidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Moltmann, J. (1987). *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*. Sigueme.
- Moltmann, J. (2004). *La venida de dios. Escatología cristiana*. Sigueme.
- Nancy, J.-L. (2020). *Un virus demasiado humano*. Palinodia.
- Parra, F. (2011). Trinidad, creación y ecología integral en laudato si'. In F. Parra (Ed.), *Esperanza en la historia*. Universidad Alberto Hurtado.
- Rahner, K. (1969). Hombre y mundo en la concepción evolutiva. In *Escritos de teología* (Vol. 5, pp. 53–87). Taurus.
- Ritchie, H. (2025). *El mundo no se acaba. Cómo convertirnos en la primera generación capaz de construir un planeta sostenible*. Anagrama.
- Scheler, M. (1997). *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada.
- Serres, M. (1990). *Le contrat naturel*. François Bourin.
- Tertuliano. (1957). *Contra marción (adversus marcionem)*. Biblioteca de Autores Cristianos [BAC].
- Weiler, B. (2022). Escuchar el grito de los pobres y el clamor de la tierra. Ecología integral desde la amazonía. In C. Schickendantz (Ed.), *Dios en los signos de este tiempo*. Universidad Alberto Hurtado.
- White, L. Jr. (1971). Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica. *Revista de Occidente*, 19, 16–30.