

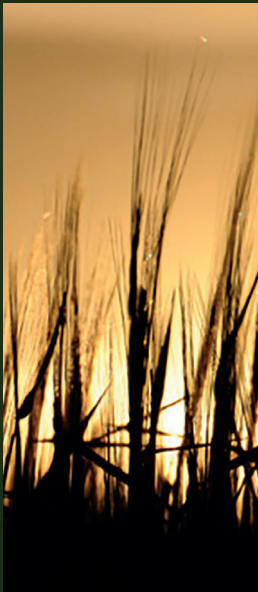
IOANNIS ZIZIOULAS

Lo creado como Eucaristía



Aproximación teológica
al problema de la ecología

EMAÚS 126



Ioannis Zizioulas

Lo creado como
Eucaristía
Aproximación teológica al
problema de la ecología

Zizioulas, Ioanni, Lo creado como Eucaristía. Aproximación teológica al problema de la ecología (Emaús 126), Barcelona: CPL 2015.

Colección Emaús 126
Centre de Pastoral Litúrgica

Director de la colección Emaús: Josep Lligadas

Título original: *He ktise hos eukharistia. Teologhike prosenghise sto problema tes oikologhias*

Traducción: Jaume Fontbona y Maria Àngels Termes

Diseño de la cubierta: Mercè Solé

© Edita: CENTRE DE PASTORAL LITÚRGICA

Nàpols 346, 1 – 08025 Barcelona

Tel. (+34) 933 022 235 – Fax (+34) 933 184 218

cpl@cpl.es – www.cpl.es

Primera edición: diciembre de 2015

ISBN: 978-84-9805-869-7

Depósito legal: B 25624-2015

Printed in UE

Imprime: Ulzama Digital, S.L.



Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Sumario

1. El problema ecológico y el papel de la teología ...	7
Una ojeada a la historia: los primeros siglos	12
La Edad Media	17
La época moderna	20
Elementos positivos de la tradición	22
2. El mundo como creación: los límites y los peligros de la naturaleza creada.....	29
Visiones de la creación en los primeros siglos	31
Creación con un «inicio».....	35
Creación «de la nada».....	38
Conclusión.....	45
3. El hombre como «sacerdote»: esperanza y «espera impaciente» de la creación.....	49
¿Qué es el hombre?.....	51
El fracaso del hombre	59
El hombre, esperanza de todo lo creado.....	61
El sacerdocio del hombre	63
4. Eucaristía y mundo	73
La Eucaristía como liturgia.....	73
La Eucaristía como «ofrenda» del mundo.....	76
La Eucaristía y la integridad del hombre.....	82
Eucaristía y ética.....	84
La Eucaristía, primicia de las realidades últimas... ..	88

1. El problema ecológico y el papel de la teología

El tema de este capítulo y el de los dos siguientes tienen que ver con uno de los temas más agudos y más polémicos de nuestro tiempo. Cada vez resulta más evidente que lo que se ha denominado «la crisis ecológica» es tal vez el problema que más despierta el interés mundial. Al contrario de otras cuestiones problemáticas, esta tiene como característica, por una parte, la peculiaridad de ser un problema *global*, que afecta a todos los seres humanos, prescindiendo del área del mundo donde viven y de la clase social a la que pertenecen; y por otra parte, el hecho de que es un problema que no solo está relacionado con el *bienestar*, sino también con *la misma posibilidad de subsistencia* de la humanidad y quizás de todo lo creado en su integridad.

De hecho, resulta difícil encontrar otro aspecto que se denomine «mal» o «pecado» que implique tal poder devastador y que afecte a todo como el mal ecológico. Esta manera de describir el problema ecológico puede parecer, a los oídos de algunos, una vulgar exageración, aunque sea difícil encontrar un solo científico o político serio y responsable que no esté de acuerdo con lo que se ha dicho hasta ahora.

Si seguimos el curso de los acontecimientos, la previsión del final apocalíptico de la vida sobre la tierra es más una cuestión de mera inevitabilidad que de profecía.

¿Qué tiene que ofrecer la teología a la humanidad, a la luz de esta situación? Lo primero que debería mencionarse es que la teología no puede y no debe permanecer muda ante un tema como este. Si la fe concierne a las realidades últimas, abraza problemas de vida y de muerte, este problema particular entra de lleno en su facultad categorial. Es casi imposible excusar a la teología cristiana y a la Iglesia por el silencio tan prolongado sobre esta materia; y esto sobre todo desde el momento, y no sin buenas razones, que, sinuosamente, se haya lanzado la acusación de que ambas tienen que ver con las raíces del problema ecológico. Estas –la Iglesia y la teología– tienen que hablar de este tema no tanto para excusarse y dar explicaciones a tales acusaciones, como para ofrecer una contribución constructiva para la solución del problema. Deben poder decir alguna palabra significativa sobre una materia como esta o, de otra forma, se arriesgan a ser irrelevantes e incapaces de mantener su pretensión de verdad; porque una verdad que no ofrece la vida está vaciada totalmente de cualquier significado.

Si tratamos de identificar la dirección hacia la cual se dirigen nuestras sociedades occidentales, en lo que se refiere a las posibles soluciones del problema ecológico, nos damos cuenta de que todas nuestras esperanzas encontrarían respuesta en la ética, sea impuesta por la legislación estatal o enseñada en las iglesias, por las instituciones académicas u otras; se trata de la ética que

contendría las esperanzas del género humano en la situación actual. ¡Si pudiéramos comportarnos mejor! ¡Si pudiéramos gastar menos energía! ¡Si pudiéramos ponernos de acuerdo en rebajar un poco nuestro estilo de vida! Si, si... Pero la ética, sea impuesta o vivida libremente, presupone motivaciones más profundamente existenciales para poder actuar de forma eficaz. La gente no renuncia a un cierto estilo de vida porque algo es «racional» o «ético». No hacemos automáticamente mejores a las personas apelando a su razón; al contrario, los ordenamientos éticos, en particular los disociados de convicciones religiosas, se demuestran cada vez más vacíos de significado y no atractivos para el hombre moderno.

La experiencia de dos guerras mundiales y sus consecuencias destructivas llegó al siglo veinte como un vendaval, que removió el optimismo de los profetas ilustrados de los siglos dieciocho y diecinueve. Ellos pensaban que tal como todo se iba desarrollando progresivamente, con el cultivo de la razón y la difusión del saber, el siglo veinte sería la era del paraíso terrenal. La humanidad no siempre se comporta de forma racional y no se la puede obligar a comportarse de esta manera ni con la fuerza ni con la persuasión. Hay otras fuerzas, junto al intelecto humano, que deciden la dirección hacia donde el destino del mundo se encamina. La teología y la Iglesia deberían abrazar otras perspectivas además de la ética –que prescribe racionalmente el comportamiento– si quieren ser útiles de alguna manera en nuestro caso. Estos ámbitos deben comprender todo lo que, en el mundo preilustrado, pertenece al ámbito mitológico, al mundo de la imagen y de lo sagrado. Después de la ilustración, se ha hecho todo lo posible para destruir el

elemento mitológico y dejar para la literatura lo que no es racional, separándolo netamente de la filosofía rigurosa; y por tanto, se ha destruido «la visión del mundo» (donde el acento recae en el *mundo*), la comprensión del mundo según la cual nosotros vivimos como en una realidad misteriosa y sagrada, más extensa de lo que la mente humana es capaz de captar o contener: una «liturgia cósmica», según la descripción del mundo de Máximo el Confesor, padre griego del siglo séptimo.

Naturalmente, el miedo al pragmatismo y a todo lo que implica puede justificar mucho la postura que ha conducido a un mero racionalismo; sin embargo, se podrían formular varias respuestas (y de hecho han sido formuladas) a este miedo que vayan más allá de la total dicotomía entre naturaleza e historia, sagrado y profano, razón y mito, arte y filosofía; fracturas que han marcado nuestra manera occidental de pensar. Indudablemente, para responder a tal temor, la Iglesia y la teología deberían haber determinado mejores caminos en lo que se refiere a la separación entre razón y mito, entre lo sagrado y lo secular; y eso porque ambas afirman que la fe en Cristo implica una unidad entre trascendente e inmanente y una recapitulación de todo en la persona de Cristo. Por tanto, recurriendo solo a la solución ética, como parece que hacen tantos cristianos hoy, se acabarían reforzando únicamente las razones que de entrada han conducido a la crisis ecológica. Si buscamos resolver el problema ecológico introduciendo nuevos valores morales o reorganizando la jerarquía de los tradicionales, me temo que no iremos demasiado lejos en la tentativa de lograr una solución.

Intentaré mostrar por qué creo que es necesaria una nueva cultura donde *la dimensión litúrgica* ocupe el lugar central, y tal vez determine el principio ético. Si hubiera que asignar un título general a este esfuerzo, una noción clave de lo que quiero expresar, podría ser este: *El hombre, sacerdote de lo creado*.

Siento que nuestra cultura debe revisar la toma de conciencia del hecho de que la superioridad de los seres humanos respecto a las criaturas no consiste en la razón que poseen, sino más bien en su capacidad de *ponerse en relación*, de manera que *crea* acontecimientos de comunión, a partir de los cuales los seres individuales sean liberados de estar centrados en ellos mismos y, por tanto, de los propios límites, y sean referidos hacia algo más general que ellos mismos, hacia un «otro». Referidos hacia Dios, si se quiere utilizar esta terminología tradicional. Un ser humano puede actuar no como sujeto pensante, sino como *persona* (una noción que aclararemos más adelante).

La noción de «sacerdocio» debe ser liberada de sus connotaciones peyorativas y debe entenderse como portadora de la característica de *ofrecer*, en el sentido de abrir seres singulares a una relación trascendente con el *otro* —una idea que corresponde más o menos al *amor* en su sentido más radical—. El trasfondo que hay en todo lo que afirmamos no es plenamente completo hasta que no ocurre la recapitulación de la naturaleza. Entonces hombre y naturaleza no se encontrarán más opuestos entre sí, antagónicamente, sino que estarán en una relación positiva. El hombre tiene que convertirse en un ser litúrgico para poder esperar superar esta crisis ecológica.

Pero antes de introducirnos en el análisis de esta tesis, debemos asumir conscientemente los factores que han conducido a la crisis actual e individualizar los instrumentos que la historia nos ofrece en la dirección de una posible superación. Una ojeada rápida a la historia es el objetivo inmediato de estos capítulos sobre la relación entre teología y ecología.

Una ojeada a la historia: los primeros siglos

El historiador norteamericano Lynn White, cuando escribía sobre las raíces históricas de la cuestión ecológica en el año 1968, era más bien categórico ya sea al atribuir este problema a la tradición intelectual occidental, caracterizada por una visión del hombre de tipo racionalista, ya sea al asignar a la teología y a la Iglesia un papel importante en este desarrollo. Prescindiendo de nuestro grado de acuerdo con el juicio de este historiador contemporáneo, es arduo para cualquiera contestar que la historia tenga que enseñarnos algo sobre las raíces de la crisis actual y que la religión tenga que interpretar un papel protagonista en el escenario de esta situación tan problemática; en efecto, la religión ha sido una fuerza dominante en el proceso de formación de nuestra cultura a lo largo de los siglos –al menos hasta la ilustración– y particularmente la cristiana. Para ello será necesario volver atrás, a los orígenes de la historia cristiana, para intentar identificar las fuerzas que probablemente han conducido los acontecimientos que han sucedido hasta nuestros días.

Si se acepta la perspectiva según la cual el cristianismo clásico tomó forma en el contexto, y tal vez bajo la in-

fluencia, de dos culturas, una dominada por la manera de pensar semítica o hebrea y otra helénica, sería instructivo intentar percibir cómo estas dos culturas concibieron la relación del hombre con la naturaleza y el lugar que Dios ocupaba en ambas en esta relación.

En lo que se refiere a la cultura semítica que formó el ambiente originario del cristianismo, todos los historiadores están de acuerdo en afirmar que la mentalidad hebrea tendía a otorgar una importancia decisiva a la *historia* (la historia del pueblo elegido de Dios en particular) y a ver un Dios que se revela principalmente a través de su actuar en la historia. La naturaleza tenía un papel secundario en esta revelación, y muy a menudo este papel se le negaba por la obsesión que el paganismo pudiera minar la identidad específica del pueblo de Israel.

Este hecho de preocuparse más por la historia que por la naturaleza desembocó, en el seno de la cultura hebrea, en el despliegue del profetismo en lugar de la cosmología. El profetismo observaba los acontecimientos que habían marcado o marcaban la historia de Israel, de otros pueblos –los *gentiles*– y a menudo de los individuos, y se concentraba en el suceso final de estos acontecimientos. Se esperaba que Dios se revelara en el acontecimiento final que habría superado y al mismo tiempo dado significado a los acontecimientos precedentes, y este acontecimiento final –el *eskhaton* como se denominó después en las comunidades judías de lengua griega del periodo neotestamentario– era todo lo que importaba para la mentalidad de los hebreos.

En cambio, la cultura griega atribuía poca importancia a la historia. En efecto, muy pronto, en el círculo de los

filósofos y científicos de la Grecia clásica, la historia fue vista incluso con sospecha y desconfianza como el reino del cambio, del flujo y del desorden. La naturaleza ofrecía a los griegos el sentido de seguridad que necesitaban, por medio del movimiento regular de las estrellas, la repetición cíclica de las estaciones y la belleza y la armonía que el clima templado del Ática ofrecía (en *aquellos* tiempos). La cosmología era la preocupación fundamental de los filósofos griegos. Estos veían a Dios presente y actuante en, y por medio de, las leyes del movimiento cíclico y de la reproducción natural. Incluso mentes refinadas y capaces de reflexión teológica, como Aristóteles, no podían evitar adorar las estrellas, mientras que Platón, el teólogo por excelencia de la Grecia clásica, no supo ir más allá de la idea de un Dios creador que se revela como un artista que crea el universo a partir de materia, espacio e ideas preexistentes.

Esta confrontación entre la concepción hebrea y griega de la naturaleza, obviamente, nos permite discutir todas las connotaciones necesarias para una presentación generalizada de los aspectos a considerar, pero también conduce, por otra parte, a dos puntos clave de nuestro tema.

1. La mentalidad hebrea parece desprovista de un interés cosmológico, mientras que la griega carece de profetismo. Si el cristianismo se tenía que servir tanto de la cultura griega como de la hebrea, debía llegar de alguna manera a lo que podríamos definir como «profecía cosmológica». Esto es exactamente lo que creo que se encuentra por primera vez en el libro del Apocalipsis, donde un profeta cristiano, en la estela de la mejor tradición hebrea, se eleva por

encima de la historia y escruta el destino no solo de Israel, sino también de la *creación*, es decir, del *mundo natural*, desde el punto de vista de la escatología, de la intervención final de Dios en la historia. El profetismo cosmológico se revela, por tanto, como un nuevo tipo de profecía, y ello marca el inicio de una nueva aproximación a la relación del hombre con la naturaleza, que la Iglesia habría recogido y desarrollado ulteriormente en épocas sucesivas.

2. La comparación entre ambas culturas, que se hallan en las raíces del cristianismo clásico, revela que, mientras que para un griego el mundo era una realidad que contenía en su seno energía suficiente para vivir eternamente –de aquí la comprensión del universo como eterno–, para un hebreo, en cambio, el mundo era en sí mismo un *acontecimiento*, un don, que debe referirse constantemente a su Creador para que viva. Aquí es cuando la Iglesia de los orígenes tuvo que combinar una visión del mundo que asumía confiadamente la naturaleza por lo que era retenida –es decir, percibida en su racionalidad, en su *logos* o en sus *logoi*– y otra visión que contemplaba la naturaleza como un *don* y un *acontecimiento*, constantemente dependiente de su Creador y Dador. Es a partir de esta combinación que el primer cristianismo desarrolló su «cosmología eucarística» que, al igual que la profecía cosmológica, asumió una visión del mundo como algo finito y sujeto por su naturaleza a límites, y sin embargo merecedor de confianza y capaz de sobrevivir en su ser reenviado (y por medio de este reenvío) al propio Creador. En esta fusión de mentalidades, según una modalidad típicamente griega, el mundo era concebido como

bueno y hermoso y ocupaba un lugar central en la conciencia del hombre; pero su belleza, permanencia y centralidad en la solicitud humana dependían constantemente de un acontecimiento de referencia, tras el cual no se escondía el mundo o la naturaleza, sino Dios. Por eso, las antiguas plegarias eucarísticas de la Iglesia, compuestas según la tipología de la mejor tradición litúrgica hebrea, ya contenían una bendición sobre los frutos de la tierra, hecha de tal forma que incluía también una afirmación de fe en la supervivencia de lo creado y de la naturaleza, como si esta supervivencia –y no simplemente la de un pueblo o la de los seres humanos– fuera central en la conciencia de la Iglesia.

Como síntesis de este párrafo, podemos decir que tanto la profecía cosmológica como la cosmología eucarística, que emergieron del encuentro entre el pensamiento hebreo y helénico en el seno del ambiente vital cristiano, exigían un horizonte donde el mundo es un *acontecimiento* y no un proceso explicable por sí mismo; sin embargo, debido a otro acontecimiento, con especial atención a la referencia del mundo al eterno e incorruptible Creador, se puede afirmar que el mundo *sea* permanente y que sobreviva. Es aquí donde la responsabilidad del hombre, como quien refiere el mundo al Creador, emerge y forma la base de lo que hemos definido como su capacidad de hacerse «sacerdote de lo creado».

Todo lo que hemos afrontado hasta ahora nos indica que, en el cristianismo primitivo, la cosmología y el interés por la naturaleza ocupaban un lugar central en la conciencia de la Iglesia, pero ello se vivía sin caer en el

paganismo, gracias al hecho de que la realidad o naturaleza del mundo estaba pensada condicionada por un acontecimiento –el acontecimiento de referir el mundo a Dios–. Así, mientras que en el paganismo la fe en la supervivencia del mundo emerge de creer en un mundo eterno y autoperpetuándose, en la cosmología cristiana el mundo es percibido contingente y no teniendo en sí mismo garantías de supervivencia, excepto si es en comunión con *lo que no es mundo por naturaleza* –y no con el que es parte de él–, es decir, Dios tal como es entendido en la Biblia.

La cuestión crucial para la supervivencia del mundo radica, por tanto, en el hecho o en el acontecimiento de su comunión con Dios como totalmente otro respecto al mundo. La responsabilidad del hombre resulta así tan crucial para la supervivencia de la naturaleza.

La Edad Media

Todas estas observaciones describen la situación de los dos o tres siglos primeros de la era cristiana. Las cosas parecen cambiar gradualmente, y la Iglesia es conducida hacia una conciencia seriamente modificada en lo que se refiere a la relación entre hombre y naturaleza. A continuación, y muy brevemente, describiré los pasos decisivos de esta evolución.

1. La fuerte influencia del dualismo platónico y del dualismo gnóstico, en los siglos segundo y tercero, condujo al debilitamiento de la importancia atribuida al mundo material, considerado en la mejor hipótesis como irrelevante y en la peor, como malo. Los gnósticos cristianos de Alejandría, sobre todo el

sumamente influyente Orígenes,¹ representan ejemplos clásicos de este desarrollo. De una manera particular, Orígenes, leído ampliamente por los monjes egipcios, influyó en gran parte del monaquismo oriental, que se salvó afortunadamente de esta influencia gracias a monjes tan potentes como Macario Magno y Máximo el Confesor.

2. En Occidente, despliegues análogos introdujeron una dicotomía entre hombre y naturaleza, considerando al hombre superior a la naturaleza y centro de todo. Típicos ejemplos de esta mutación se pueden encontrar en Agustín de Hipona y Boecio, que definieron al ser humano, e incluso a todo ser divino, en términos racionales e intelectuales, e introdujeron la conciencia y la introspección como rasgos supremos de la existencia humana y, de hecho, de la divina. Procediendo de esta manera, el ser humano era separado de la naturaleza, convirtiéndose no solo en un género más elevado del ser, sino en el único ser que realmente cuenta para la eternidad —a excepción de los ángeles que, por su existencia espiritual e inmaterial, tenían un valor todavía más elevado que las almas humanas—. El reino de Dios, según la visión agustiniana de las realidades últimas, no contempla la presencia de la naturaleza; en efecto, consiste en la supervivencia de los seres espirituales, de las almas eternas. La Iglesia perdía gradualmente conciencia de la importancia y del valor eterno de la creación

¹ Ioannis Zizioulas, así como otros teólogos bizantinos, tienen una percepción muy negativa de la aportación teológica de Orígenes, sobre todo porque desembocó en el origenismo. En cambio, el Occidente latino lo valora más gracias a los recientes estudios patrísticos [NdT].

material, y esto se hacía particularmente evidente en la manera de tratar los sacramentos, la Eucaristía en particular. Así, en lugar de ser una bendición sobre el mundo material, sobre los frutos de la naturaleza, y su referencia al Creador, la Eucaristía muy pronto se convirtió principalmente en un memorial del sacrificio del Cristo y un instrumento de la gracia para alimento del *alma*. La dimensión del cosmos desaparece pronto de la teología sacramentaria occidental y abre paso a una visión del mundo centrada en el ser de alma racional.

3. La Edad Media y la Reforma poco hicieron para cambiar la situación y reforzaron, por medio de la escolástica, la idea de que la *imago Dei* (imagen de Dios) consistiera en la *razón* del hombre. Los sacramentos eran todavía muy irrelevantes para el mundo material, y el surco entre hombre y naturaleza se amplió ulteriormente. Descartes, siguiendo la tradición agustiniana, puso en el centro de todo al sujeto pensante (*cogito, ergo sum*), mientras que la Ilustración reforzó todavía más, si ello era posible, la visión según la cual el ser pensante racional es todo lo que importa en la existencia. El romanticismo, por su afición a la naturaleza, agudizó la dicotomía entre el sujeto pensante y dotado de conciencia y la naturaleza no pensante y sin conciencia, confirmando claramente la preeminencia al sujeto pensante y permitiendo a la naturaleza tener valor solo cuando contuviera en sí misma la presencia del sujeto pensante. El pietismo, el misticismo y otros movimientos religiosos y teológicos siguieron obrando sin ninguna referencia a la naturaleza, mientras que el puritanismo y los filones principales del calvinis-

mo se aprovecharon muchísimo de aquel versículo del Génesis que invita al hombre a «multiplicarse y someter la tierra» (cf. Gn 1,28), lo que facilitó el nacimiento del capitalismo y, más tarde, de la tecnología, hasta la civilización actual.

La época moderna

Contra esta visión del mundo antropocéntrica y dominada por la razón, a la que la teología cristiana ha dotado del papel principal, nuestro mundo occidental moderno ha conseguido producir dos tendencias intelectuales que han actuado de anticuerpos, aunque ajenas al área de la teología y de la Iglesia, y se han mantenido más bien muy hostiles a tales tendencias.

1. El primer conjunto de anticuerpos es el *darwinismo*. No todo el mal viene por hacer el mal, podríamos decir.² El darwinismo recordó que el ser humano no es en modo alguno el único ser inteligente de la creación –un golpe duro para la convicción escolástica, que sostenía que la imagen de Dios en el hombre viene dada por su racionalidad e inteligencia– y puso de relieve que la conciencia, incluso la autoconciencia, se encuentra también en los animales, siendo la diferencia entre animales y humanos una diferencia de grado y no de género. Entonces el hombre fue colocado de nuevo en su lugar orgánico en la naturaleza, y el rasgo constitutivo de la diferencia entre él y los animales se convirtió en una cuestión abierta,

² También se podría afirmar que de un gran mal surge un gran bien [NdT].

dándose el hecho de que la razón no se acentuara más como diferencia específica.

La Iglesia, defendiendo el conjunto de su cultura centrada en la razón (*racionalcéntrica*), no ha conseguido responder constructivamente al reto del evolucionismo y ha preferido, o bien entrar en guerra con él, o bien sucumbir y aceptar su antropología que rebaja la mirada y rechaza buscar en ámbitos «distintos» respecto a la razón la característica diferencial del ser humano. Sin embargo, después de haber convencido virtualmente a las ciencias biológicas de la propia validez, el darwinismo todavía sigue vivo, y ahora la teología tiene la misión de servirse de él de la mejor manera posible –más bien en un sentido positivo que negativo– para una finalidad no última, pero positiva, que es la de buscar superar la crisis ecológica.

2. El segundo conjunto de anticuerpos contra nuestra cultura, considerada heredera del antropocentrismo y dominada por la razón, ha llegado en la época moderna desde el área de la filosofía natural, a través de Einstein y las escuelas de la física cuántica moderna surgidas a continuación. En este caso el golpe dado ha sido diferente y tal vez más profundo. En primer lugar, estos trabajos han significado el final de la dicotomía entre *naturaleza*, o sustancia, y *acontecimiento*. Todo lo que *es* al mismo tiempo *sucede*; en efecto, el espacio y el tiempo coincide uno contra el otro. El propio mundo es un acontecimiento, y no puede ser concebido separado por un *acto*, podría decirse un ritual, que ocurre en cada momento. Además, tenemos el golpe dado a la estructura suje-

to-sujeto por la mecánica cuántica: el observador y el observable, influenciándose mutuamente, forman una unidad inseparable. El universo, en sus partes más remotas, está presente en cada parte concreta. Tampoco lo que una determinada escuela de filosofía natural denomina «el principio antrópico», a pesar de su antropocentrismo, no puede hacer referencia a una visión del mundo donde el hombre pueda ser aislado del resto del universo.

Las ciencias naturales, como la biología, ejercen una gran presión sobre la teología contemporánea, exigiendo una revisión de nuestra teología tradicional. Yo creo que esta presión podría traer un decisivo beneficio a la Iglesia en su intento de afrontar el problema ecológico. Pero esta convicción presupone de hecho un uso creativo de cada uno de los desarrollos que se presenten en el ámbito biológico y naturalista, junto con cualquier elemento que con el mismo propósito se pueda ofrecer a partir de la tradición cristiana. Estos elementos de la tradición se pueden extraer de las áreas que ahora presentaremos de la teología clásica, especialmente de la época patrística.

Elementos positivos de la tradición

De la *experiencia litúrgica* de la Iglesia antigua, se pueden subrayar los siguientes elementos.

- a. Todas las liturgias primitivas, especialmente orientales, incluyen una santificación de la materia y del tiempo; en cambio no hay ninguna inclinación del alma humana hacia la introspección y la autocon-

ciencia: cada elemento mira hacia el acoplamiento de un orante concreto en un acontecimiento de comunión con los otros miembros de la comunidad adorante y con el contexto material de la liturgia.

Además del pan y del vino, elementos propios del mundo material, las liturgias antiguas apuntaban a implicar todos los sentidos del hombre en el acontecimiento litúrgico: los ojos, por medio de los iconos y de los ornamentos litúrgicos; el oído, por medio de los himnos y la salmodia; el olfato, por medio del olor del incienso, etc.

Además de las cosas hasta hace poco observadas, la oración propiciatoria por el clima, por la abundancia de los frutos de la tierra –como recuerda la divina liturgia de san Juan Crisóstomo– coloca a la liturgia propiamente en el centro de la creación.

- b. Todas las liturgias de los primeros siglos se centran no tanto en la consagración de los elementos, y menos todavía en una anamnesis psicológica de la cruz de Cristo, sino más bien en *la elevación de los dones del pan y del vino al Padre Creador*, que, en todas las liturgias griegas de los primeros siglos, se denomina *anáfora* (elevación). Los actuales estudiosos de la liturgia tienden a evitar este detalle olvidado, una peculiaridad que podría ser de particular significación para una teología de la creación, porque confieren a la acción del hombre, como sacerdote de lo creado, una centralidad como mínimo igual –sino superior– a la acción con la que Dios envía el Espíritu Santo para transformar en el cuerpo y la sangre de Cristo los dones ofrecidos. Este aspecto olvidado era tan central en la conciencia de

la Iglesia primitiva que se tenía como elemento de identificación y de denominación de todo el rito eucarístico; en la Iglesia primitiva el rito se denominaba, no sin un fuerte significado, pura y simplemente *anáfora* o *eucaristía*, términos que tienen que ver con la acción sacerdotal del hombre en calidad de representante de la creación.

En esta dirección debe subrayarse que todas las liturgias eucarísticas de los orígenes empezaban la plegaria eucarística o el canon con una acción de gracias por la creación, y solo después daban gracias por la redención por medio de Cristo. En ciertos casos, como en el de la liturgia eucarística comentada por Cirilo de Jerusalén en sus *Catequesis mistagógicas*, la acción de gracias por la creación parece ser el único elemento del canon eucarístico,³ sin ningún tipo de mención del sacrificio de Cristo. Indudablemente esta no era la norma, pero puede servir para ilustrar la importancia que tenía la creación en las liturgias de aquel tiempo.

El aspecto sacerdotal de la Eucaristía –merece la pena subrayarlo– no consistía en la noción de sacrificio, tal como después llegó a ser la interpretación común en la Edad Media, sino en la de *reofrecer* a Dios su misma creación. Evidentemente es una pena que la noción de sacrificio haya venido a rellenar la noción de sacerdocio durante siglos; es una pena no tanto porque ha llevado a infinitas controversias entre católicos y protestantes y ha impedido a unos y otros lograr una posición común sobre la Eucaristía hasta hoy, sino más bien porque ha significado la pérdida de la dimensión creacional de la noción de sacerdocio. Y por ello es importante recupe-

3 Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis mistagógicas* V, 6.

rar y reintegrar esta dimensión con la finalidad principal de afrontar la cuestión ecológica.

Una segunda área, junto a la liturgia eucarística, en la que la Iglesia antigua puede ayudarnos a regenerar nuestra teología actual es la del ascetismo.

Aquí las cuestiones necesitan alguna aclaración, puesto que el ascetismo ha sido normalmente asociado a la hostilidad o, en el mejor de los casos, al menosprecio del mundo material; a excepción de algunas tendencias del monaquismo antiguo que cayeron bajo la influencia directa del origenismo, el ascetismo no estaba en ningún modo asociado a la desidia y al menosprecio de la creación material. En los más antiguos *Gerontika* (recopilación de historias y dichos de los monjes) se encuentran relatos de ascetas que lloraban por la muerte de los pájaros o que vivían en paz con los animales salvajes. Todavía hoy hay monjes del Monte Athos que nunca matan a las serpientes, sino que conviven con ellas pacíficamente (algo que horrorizaría y haría temblar incluso al mejor cristiano de entre nosotros).

Además del respeto por la naturaleza, cabe destacar que, especialmente en el círculo de los teólogos del desierto, se desarrolló en Oriente la idea de que «la imagen de Dios» en el hombre se podía encontrar también en su cuerpo, y no solo en su mente. De hecho, el ascetismo fue acompañado, en la Iglesia, de la ruptura con la propia voluntad egoísta, de tal manera que el individuo, con sus deseos de dominar el mundo externo y de servirse de él para su propia satisfacción, pudiera aprender a no ponerse en el centro de la creación. Esta es una disposición interior necesaria para enseñar al hombre moderno cómo resolver el problema ecológico;

pero no debería entenderse como parte de una educación ética, porque entonces no daría fruto. Podría ser significativo si, combinado con la experiencia litúrgica, origina un *ethos* [un estilo de vida], y no tanto un código de comportamiento, precisamente es en este sentido que puede ser útil a la teología, que, por su parte, puede ser de ayuda para afrontar este problema de nuestro tiempo.

Llegados a este punto podríamos añadir al elenco prestado de la tradición muchos otros elementos, como el uso del espacio y de la materia en arquitectura, el uso del color y de la forma en la pintura, del sonido en la música. En definitiva, como se ha mencionado al inicio, la teología ha de tratar de *cultura*.

Hemos visto cómo la historia ha contribuido a que emergiera la cuestión ecológica y cómo puede contribuir a su solución; pero la historia no puede ser repetida y reconstruida perfectamente. Hoy, entre los ortodoxos, abundan voces nostálgicas que anhelan un retorno a las formas bizantinas del arte; no pretendemos ofrecer aquí ningún tipo de apoyo a estas voces. En efecto, nuestro mundo moderno ha pasado por cambios que hacen imposible, y por tanto indeseable, un retorno al pasado. La teología actual debe servirse del pasado con respeto, porque a través suyo ha conseguido derrotar al paganismo sin caer en el gnosticismo, y debe procurar aprender de este hecho. Pero debe esforzarse en adaptarlo al presente, combinándolo creativamente con algo que nuestro mundo contemporáneo haya conseguido o esté intentando conseguir en todas las áreas del pensamiento: ciencia, arte, filosofía y actividades análogas del ser humano.

Ahora intentaremos examinar con cierta profundidad los aspectos de la tradición que creemos que pueden asumir un valor positivo para afrontar hoy la crisis ecológica. Procuraremos ahondar algo más sobre la idea del hombre como sacerdote de la creación, y sobre todo lo que pueda afectar a nuestra cultura. Naturalmente no tenemos la pretensión, ni por un instante, de resolver la crisis ecológica con este trabajo, pero esperamos que estas modestas reflexiones no sean completamente irrelevantes para el reto que la teología debe afrontar en este momento crítico.