



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 9**

# **CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA**

Childs, Brevard. "Dios, el creador". En *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento: Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*, 397-424. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## DIOS, EL CREADOR

### 1. EL TESTIMONIO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

En un capítulo anterior (III, 2) se intentó describir la naturaleza de las tradiciones veterotestamentarias del Génesis acerca de la creación en términos de las diversas etapas literarias y orales de la formación de semejantes tradiciones. La preocupación era establecer, en la medida de lo posible, los orígenes, la época y la procedencia de esas tradiciones, así como determinar la dirección de las trayectorias de la historia de las tradiciones que condujeron a la estructura final del libro dentro del canon hebreo. Finalmente, se esbozaron unas cuantas líneas generales que trataban de mostrar la evolución sucesiva de las tradiciones de la creación en los salmos, en los profetas y en la literatura sapiencial a lo largo del periodo helenístico.

La finalidad del presente capítulo es explorar la dimensión teológica del testimonio del Antiguo Testamento, especialmente en lo que respecta a su función dentro de la fe de Israel, antes de ocuparnos de la función de la creación dentro del Nuevo Testamento, y antes de explorar la relación existente entre los dos testamentos acerca del tema. El enfoque no consiste simplemente en combinar motivos o en armonizar temas literarios. Antes bien, lo que se pretende es investigar el contenido teológico del testimonio de Israel a la luz de su función canónica particular, explorar la variedad, el alcance y la coherencia de su fe, y rastrear la formación y el desarrollo de su contexto en el Antiguo Testamento. Como se planteó anteriormente, existe una distinción básica entre una reconstrucción de la historia de la religión de Israel y la tarea teológica de escuchar la voz de Israel que da testimonio de su fe en Dios como creador.

Desgraciadamente, muchas de las batallas hermenéuticas del pasado que trataban de establecer la legitimidad de una comprensión teológica del texto bíblico (por ejemplo, Barth, Bultmann, Von Rad, Zimmerli) han sido malentendidas, ignoradas u olvidadas. El intento de sustituir el propio testimonio de Israel sobre la creación por una reconstrucción de historia de las religiones afín a la primitiva religión cananea, de la cual presuntamente surgió Israel (por ejemplo, H. H. Schmid), supone retornar al anterior *reli-*

*gionsgeschichtliche* dogma del siglo XIX que había paralizado la empresa teológica a causa de esas mismas suposiciones. Sin embargo, no niego que haya una sutil relación entre las dos, y que las reconstrucciones históricas puedan ayudar a comprender el testimonio de Israel, si las dos tareas no se confunden o no se entremezclan indiscriminadamente. En cualquier caso, desde luego resulta extraño encontrar ejemplos de la requerida sofisticación teológica en el estudio bíblico reciente. El recurso a una lectura puramente sincrónica y estructuralista del texto, sin una dimensión teológica, es igualmente letal.

La forma más básica del testimonio de Israel acerca de Dios como creador se ofrece en los capítulos iniciales del libro del Génesis. En una sección anterior repasamos brevemente los problemas históricos y literarios relativos a las tradiciones acerca de la creación. Desde una perspectiva teológica es fundamental advertir que la actual forma canónica ha subordinado la secuencia noética de la experiencia de Israel acerca de Dios a la realidad óptica de Dios como creador. Es decir, aunque sin duda Israel llegó a conocer primero a Yahvé en los hechos históricos de la redención de la esclavitud de Egipto, sin embargo la forma final de la tradición concedió precedencia a la actividad inicial de Dios en la creación de cielos y tierra. Más aún, la forma primitiva de la tradición acerca de la creación por Yahvé (Gn 2, 4b-25) fue subordinada al escritor sacerdotal (Gn 1, 1-34a), a resultas de lo cual ahora funciona como un detallado ensayo de la creación, que preparó para la subsiguiente historia de la alienación humana (capítulos 3-11).

Otro rasgo fundamental del dominante testimonio sacerdotal aparece en la estructura y en la terminología de Gn 1. El capítulo no constituye primariamente un testimonio de la creación, sino más bien una alabanza a Dios, el creador. Mediante el poder de su palabra Dios formó los cielos y la tierra en un acto acorde únicamente con él mismo (*bara'*) según su propia voluntad y designio. Según la estructura del capítulo, queda completamente excluido sugerir que la creación fue resultado de una reforma del caos (en contra de Welker, «Was ist 'Schöpfung'?', 209ss). El autor bíblico sitúa el acto «en el comienzo» para establecer que la creación por Dios no debe entenderse meramente como una «relación constitutiva» o como expresión de «un modo de ser» que caracterizara al creador y a la criatura. Por el contrario, la creación marcó el comienzo del tiempo, el inicio de una historia que continuaría, y el momento del origen, antes del cual no hubo tal realidad aparte de Dios. Más aún, Dios pronunció su «¡bien!» propio de un artesano y bendijo la creación. La creación descansaba en su perfección; no se precisaba obra ulterior alguna.

La secuencia de actos creadores culminó en el día del sábado, en el que Dios descansó, y subsiguientemente lo hizo todo Israel. Puede debatirse en qué sentido el relato de la creación de Gn 1 puede describirse como escatológico. Existe afinidad bíblica entre el primer acto y el último, entre el

comienzo y el final (Is 46, 10), lo cual fue desarrollado explícitamente por los profetas y posteriores escritores apocalípticos. Lo que está claro en Gn 1 es que la creación es entendida, no como un acto autónomo contenido en sí mismo, sino en estrechísima conexión con la redención. La formulación de Barth de la «creación como la base externa de la alianza» (CD III/1, 15s) debe ciertamente mantenerse. El relato sacerdotal llega a su culminación, no en la creación del hombre, sino en el establecimiento de una alianza perpetua (Ex 31, 16s), como señal del eterno designio divino con respecto a su pueblo. Además, la subsiguiente vinculación del relato sacerdotal de la creación con la edificación del tabernáculo (Ex 24, 15-18) es otro testimonio más de que la finalidad de la creación era que Dios morase con su pueblo, lo cual era una visión del futuro, no un regreso al pasado. La vinculación redaccional del «relato yahvista de la creación» para que funcione ahora como una «historia de los cielos y de la tierra» (2, 4) combina ulteriormente la finalidad redentora de la combinación de ambos capítulos, que explotaban la perspectiva antropocéntrica del relato yahvista («tierra y cielos»: 2, 4b). Refiere la continuada historia de la participación humana sobre el trasfondo de las naciones como una extensión de la creación.

En un brillante ensayo («Some Aspects of the Old Testament's World-view»), Von Rad planteó la cuestión de si el testimonio teológico que el Antiguo Testamento da de Dios como creador reside únicamente en su comprensión kerigmática de la historia, la cual quedó cargada con una anticuada descripción del mundo, procedente del antiguo Oriente Próximo. Afirmó seguidamente que la visión del mundo propia de Israel desempeñaba una función importante para trazar una nítida línea divisoria entre Dios y el mundo, así como para purificar el mundo material de ambos elementos de lo divino y de lo demoníaco. No había vías de acceso directo al misterio del creador que dimanaran del mundo, y no las había ciertamente por medio de la imagen, pero Yahvé estaba presente con su palabra viva en los actos de la historia. De manera semejante, el salmista atestigua que «los cielos proclaman la gloria de Dios», pero «no hay lenguaje, no hay palabras; su voz no es escuchada» (19, 4).

Aunque el escritor sacerdotal subraya sobre todo el acto creador obrado por Dios al hacer que, con solo su poder, exista el mundo, ya en Gn 1, 2 aparece la tensión entre la creación y el caos. No se trata en absoluto de un dualismo primordial, si bien permanece la amenaza del no-ser que resiste a un mundo declarado bueno por Dios. El tema de la permanente actividad creadora de Dios como creador es recogido de manera particular en el salterio y en los profetas. El salmo 74 retorna al tema de que Dios salva en medio de la tierra (v. 12). En el acto inicial de la creación, Dios no solo venció a los poderes del caos —él quebró las cabezas de Leviatán (Sal 74, 13)—, sino que instauró también un orden permanente. Fijó los límites de la tierra; estableció las luminarias; hizo el verano y el invierno. Más aún, al hacer

que brotaran fuentes y manantiales (v. 15), Dios proporcionó una incesante fuente de vida para la tierra. Esta terminología está claramente relacionada con la teología del Génesis, aunque hace una ampliación más explícita de la creación como un ejercicio sostenido del poder divino. El salmo 89 alaba también la formación inicial del mundo por Dios, cuando aplastó las fuerzas opuestas del caos y estableció la rectitud y la justicia (v. 14) como el fundamento de su gobierno permanente. El salmista percibe una completa unidad del Dios creador en los actos redentores llevados a cabo en la naturaleza y en el establecimiento de la dinastía eterna de David (vv. 20ss).

Desde hace ya mucho tiempo se ha advertido hasta qué punto el salmo 8 recogió la terminología de la creación propia de Gn 1. La humanidad ha sido coronada de gloria y honor; se le ha concedido dominio sobre las obras de la creación. Sin embargo, a algunos comentaristas tradicionales les molestaba el hecho de que el salmo no muestre ningún conocimiento de la ruptura del estado primordial, como en la «caída». ¿El salmista retornaba simplemente, lleno de nostalgia, a un estado ideal del pasado? Sin duda, esta interpretación no es posible ni para el relato del Génesis ni para el salterio. La elección de la terminología en el v. 8 para referirse a animales domésticos: «rebaños y vacadas» indica que la situación humana es la de una persona civilizada que habita en sociedad, después del gran trastorno del diluvio. La finalidad de la restauración de la comunión entre el creador y la creación no está orientada hacia el pasado, sino hacia el presente y hacia el futuro.

Entre los profetas, el recurso más extenso a las tradiciones de la creación está en el Déutero-Isaías, confirmando la impresión de que su importancia teológica se incrementó notablemente durante el periodo que siguió al destierro (sin embargo, cf. el himno, anterior al destierro, que aparece en Hab 3, 3ss). Muchos de los temas familiares encontrados en Génesis y el salterio reaparecen en este profeta. Hallamos el mismo vocabulario para referirse a Dios: «creador», «hacedor» y «formador» del mundo. La unidad de Dios como creador y redentor (*go'el*: 44, 24) es ampliada ulteriormente. El mundo fue creado bueno para habitar en él, y no como un caos (45, 18). El escritor no se cansa de alabar el incomparable poder y la majestad de Dios, quien es el único soberano sobre los cielos, la tierra y los potentados (40, 23).

Sin embargo, hay varios temas nuevos importantes acerca de la creación que poseen una importancia central en el Déutero-Isaías. Principalmente, Dios es creador de Israel (43, 1), siendo el poder de Dios inseparable de su intención redentora. Sin embargo, Israel no debe dirigir precisamente su mirada hacia el pasado, sino hacia el futuro. Dios es el primero y el último (46, 10), cuyo designio de salvación (46, 13) se traduce en la llegada de nuevas cosas desconocidas hasta entonces (42, 9; 43, 18s). Esta esperanza escatológica de salvación (45, 8) es anunciada por la llegada del ungido de Dios (44, 28; 45, 1ss) hacia el fin, para que el conocimiento de Dios sea universalmente reconocido y proclamado (45, 6).

Desde luego, el problema exegético básico consiste en determinar la nueva función para la cual el Déutero-Isaías empleó su teología de la creación (cf. Eberlein, *Gott der Schöpfer*, 73ss. La cuestión que se halla en juego es la credibilidad de Dios a los ojos de su pueblo desterrado y descorazonado (40, 27ss). ¿Cuáles son las razones para creer en la promesa de cosas nuevas y de un futuro glorioso? El predominio de la disputa en los oráculos del profeta confirma la finalidad que el mismo tiene de persuasión y confrontación. A la manera de una disputa ficticia con las naciones y sus ídolos, Dios demuestra su poder para declarar el futuro y hacer que ese futuro suceda (41, 21ss; 48, 3). Puesto que Dios es el creador que dio al mundo el ser, que lo sustenta con su poder, que lo establece en justicia, es capaz de ejecutar su nueva promesa de salvación para Israel, en la cual el mundo entero participa (55, 12s). De ahí no hay un gran paso hasta la promesa de la creación de «los nuevos cielos y de la nueva tierra» (Is 65, 17), cuando se elimina la carencia de armonía existente dentro de la creación y se realiza el justo gobierno de Dios prometido por el Primer Isaías (11, 1ss; Zac 12, 1ss; 14, 1ss; Dn 12, 1ss).

El último testimonio del Antiguo Testamento que ha de tratarse se encuentra en la literatura sapiencial, que fue descrita por W. Zimmerli como una teología de la creación («The World as God's Creation»). Los tres pasajes más analizados (Job 28; Prov 8; Eclo 24) participan del intenso deseo de entender los misterios del universo. Todos ellos son conscientes de que Dios, el creador, estableció el mundo en sabiduría (Sal 104, 24), y que en el tratamiento del tema reaparecen muchos de los mismos temas de la tradición épica de Israel. La creación «al principio» (Prov 8, 22), cuando Dios formó el mundo, fijando límites a lo profundo y asignando un orden a su creación. Más aún, el mundo fue hecho para delicia de los seres humanos. Dios lo creó para la salvación y como un medio de la gracia divina. Los sabios son constantemente conscientes de las maravillas de la creación y están asombrados de la capacidad de la ingenuidad humana para no descubrir su riqueza (Job 28, 1ss). Sin embargo, los escritores sapienciales descubren también que no hay senda directa que conduzca desde las experiencias humanas hasta los secretos de la creación de Dios. Antes bien, la sabiduría sirve como senda que conduce hacia la vida, pero que requiere temor de Dios, humildad y admiración reverente.

Von Rad ha subrayado a menudo que el mundo de los escritores sapienciales no es un objeto muerto que deba ser controlado, sino un sujeto vivo que da continuo testimonio de Dios en su revelación de la verdad (*Wisdom in Israel*, 165). Von Rad acentúa también que la sabiduría divina constituye un orden divino integrado en la estructura de la realidad. No todos los exegetas del Antiguo Testamento coinciden con esta acentuación. Sin embargo, seguramente tiene razón al ver en la literatura sapiencial un testimonio de Dios como creador, testimonio que está unido con la experiencia huma-

na de la naturaleza, siendo, no obstante, de un género diferente a todas las formas de teología natural. Sigue siendo crucial para el testimonio de los sabios hebreos la sutileza de la relación entre la creación y la experiencia humana, cuyo misterio se experimenta en una forma de vida caracterizada por la humildad, la piedad y el temor reverencial:

¿Dónde se encuentra la sabiduría?...  
 El hombre no conoce el camino hacia ella...  
 Dios conoce el camino hacia ella...  
 Él dijo al hombre,  
 He aquí que el temor del Señor, eso es sabiduría.  
 Y el apartarse del mal es inteligencia (Job 28, 12-28).

Es interesante señalar que durante el periodo que siguió al Antiguo Testamento continuó toda la gama de temas bíblicos relativos a la creación, los cuales fueron desarrollados ulteriormente. En tiempos de gran amenaza externa y de incertidumbre interna, el llamamiento de los creyentes para que se viera una nueva demostración del poder de Dios adoptaba con frecuencia la forma de una teología de la creación (4 Esd 5, 56ss; 6, 38ss). Ante la amenaza de la cruda fuerza militar o política, Israel continuaba confesando la majestad y gobierno soberano del Creador (2 Mac 7, 20ss) y vivía en la expectación de una nueva creación (1 Enoc 45, 4s). Pero en tiempos de reflexión teológica durante el periodo helenístico se llegó mucho más allá de la tradición del Antiguo Testamento. Siguiendo la orientación inicial de los sabios de Israel, el judaísmo rabínico continuó reflexionando sobre la relación ontológica de la historia y la creación. Siete entidades, principalmente la Torá, tenían una realidad que precedía a la del mundo de Israel (*Sifré* sobre Dt 11, 10). Tampoco resulta sorprendente que la posterior especulación gnóstica remitologizara a menudo elementos de la tradición de Israel sobre la creación y desarrollara un abierto dualismo entre las fuerzas del bien y del mal («Secret Book According to John», B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, 28s). Sobre todo hicieron su aparición varios empeños importantes por combinar racionalmente teorías filosóficas griegas sobre el origen del mundo con elementos bíblicos (Filón, *Op. Mund.* 16-25 [IV-VI]). Indudablemente, dentro de este complejo mundo sincretista del imperio romano hizo su aparición el cristianismo.

### Bibliografía

- R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterosephaja, Hiob und in den Psalmen*, Stuttgart 1974; B. W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, Philadelphia-London 2984; «Mythopoetic and Theological Dimension of Biblical Creation Faith», en *ibid.*, 1-24; K. Eberlein, *Gott der Schöpfer-Israels Gott*, Bern-Frankfurt 1986; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament I*, versión ingl., Philadelphia-London 1961, 93-17; W. Foerster, «*ktizō*», en *TWNT III*, 999-1034

TDNT III, 1000-1035; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen <sup>2</sup>1921; P. B. Harner, *Creation Faith in Deutero-Isaiah*: VT 17 (1967) 298-306; H. J. Hermisson, «Observations on the Creation Theology in Wisdom», en B. W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, 118-134; J. P. Hyatt, «Was Yahweh Originally a Creator Deity?», en *ibid.*, 118-134; B. Jacob, *Das Erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin 1934; B. Janowski, *Tempel und Schöpfung*: JBTh 5 (1990) 37-69; Jörg Jeremias, *Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments*: JBTh 5 (1990) 11-36; R. Knierim, *Cosmos and History in Israel's Theology*: HBT 3 (1981) 59-123; H. J. Kraus, «Schöpfung und Weltvollendung», en *Id.*, *Biblische Theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1972, 151-178; B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, Garden City NY 1987; J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco 1988; G. F. Moore, *Judaism I*, Cambridge 1927, 357-385.

B. C. Ollenburger, *Isaiah's Creation Theology*: Ex Auditu 3 (1987) 54-71; E. Otto, «Schöpfung als Kategorie der Vermittlung von Gott und Welt in Biblischer Theologie», *Wenn nicht jetzt, wann dann?* FS H. J. Kraus, Neukirchen-Vluyn 1983, 53-68; G. von Rad, «The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation», en *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, versión ingl., 131-143; «Some Aspects of the Old Testament's World-View», *ibid.* 144-165; *Wisdom in Israel*, versión ingl., Nashville-London 1972; H. H. Schmid, «Creation, Righteousness and Salvation: 'Creation Theology' as the Broad Horizon of Biblical Theology», en B. W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, 102-117; G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*: Eranos Jahrbuch 25 (1956) 87-119; C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnBib 43), Roma 1970; L. Vosburg, *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen* (BEvTh 93), München 1975; M. Welker, *Was ist «Schöpfung»? Genesis 1 und 2 neu gelesen*: EvTh 51 (1991) 208-224; C. Westermann, *Creation*, trad. ingl., Philadelphia-London 1974; W. Zimmerli, «The World as God's Creation», en *Id.*, *Old Testament and the World*, versión ingl., Atlanta-London 1976, 24-26.

## 2. EL TESTIMONIO DEL NUEVO TESTAMENTO

La terminología para designar el tema de la creación en el Nuevo Testamento consiste predominantemente en formas del verbo *kitzein* y sus derivados. Aunque parece que el Nuevo Testamento prefiere las formas participiales del verbo más que el sustantivo, el nombre *ktisis* puede designar no solo el acto de crear (Mc 10, 6) sino también —en sentido colectivo— la creación (Ap 3, 14). El término *katabolē* aparece también y acentúa la fundación del mundo (Lc 11, 50; Heb 4, 3), siendo el término preferido por la versión de los LXX.

A primera vista, parece que las tradiciones judías veterotestamentarias desempeñan un papel menor en el Nuevo Testamento, pero esta impresión induce a error. Más bien queda patente que la comprensión del Antiguo Testamento que entiende a Dios como creador se presupone y es considerada en gran medida como una verdad obvia. A menudo mediante fórmulas estereotipadas y frases litúrgicas fijas (Hch 14, 15; 17, 24) se da testimonio de Dios como creador. Más aún, en plena continuidad con el Antiguo Testamento, no



existe la menor sugerencia de las diversas formas de dualismo que aparecen en Qumrán (IQD 3, 17ss) y otros lugares. En una palabra, grandes porciones del Nuevo Testamento reflejan una continuidad ininterrumpida con la trayectoria de las tradiciones veterotestamentarias sobre la creación.

En primer lugar, Dios es identificado como el creador del mundo «al principio» (Mc 10, 6; Mt 19, 8; Heb 1, 10), que estableció el mundo y le dotó de orden. El Nuevo Testamento comparte plenamente la creencia del Antiguo Testamento de que el mundo no era eterno, sino que su creación fue el acto realizado inicialmente por Dios en la historia. En segundo lugar, el poder creador de Dios lo abarca todo. Incluye la suma total del mundo animado e inanimado (Rom 8, 39). El tema afín de la *creatio ex nihilo* resuena en Rom 4, 17: «El llama a la existencia a las cosas que no existen». Pese a que Dios mismo no tiene necesidad de nada, «da a todos la vida, el aliento y todas las cosas» (Hch 17, 25). Aunque el contenido teológico está tomado del Antiguo Testamento, la formulación que se halla en el Nuevo refleja a menudo la influencia helenística, por ejemplo, Rom 11, 36: «De él, por él y para él son todas las cosas» (cf. Ef 4, 6). En tercer lugar, el Nuevo Testamento prosigue el tema de la continua preocupación de Dios por el mundo, como creador suyo que es. Él alimenta a las aves y viste a las hierbas del campo (Mt 6, 2ss). Todo lo que ha sido creado por Dios es bueno, y debe ser recibido con agradecimiento (1 Tim 4, 3s). Finalmente, Dios como creador es también Señor. La tierra es del Señor (Hch 17, 24). Con suprema soberanía Dios moldea su creación como hace un alfarero con la arcilla (Rom 9, 19ss). Dios no habita en casas humanas, sino que el cielo es su trono, y la tierra es el estrado de sus pies (Hch 7, 48ss). Como Señor supremo, hace que el mundo entero le rinda cuentas (Rom 3, 19).

Es significativo señalar que el Nuevo Testamento, junto a la utilización de la tradición veterotestamentaria sobre la creación, la incorporó conjuntamente con el subsiguiente comentario judío helenístico. 1 Cor 11, 9 trabaja sobre el texto de Gn 1 al explicar la relación existente entre el hombre y la mujer. De manera semejante, 1 Tim 2, 13s establece un contraste entre el comportamiento de Adán y el de Eva en relación con la conciencia que ambos tenían del pecado. Eva fue engañada, Adán no lo fue. Especialmente en 1 Cor 15, 45 Pablo utiliza una tradición exegética elaborada (cf. Filón) para establecer un contraste entre el primer Adán y el segundo.

Sin embargo, a pesar de estas señales de ininterrumpida continuidad con su herencia judía, el principal testimonio del Nuevo Testamento con respecto a la creación no simplemente prosigue lo anterior. Más bien, el impacto cristológico sobre los primeros cristianos provocó que se volviera a pensar sobre el tema. Ello no significa sugerir que el Nuevo Testamento sustituyera el antiguo concepto por otro nuevo, ni existió jamás sentido alguno de repudiación de Dios como creador del mundo, lo cual fue formulado posteriormente por la especulación gnóstica. La Iglesia primitiva, que confesaba

que Dios estaba en Cristo, trató de interpretar la función creadora de Dios a la luz de su nueva fe en Jesucristo. En suma, el Nuevo Testamento fue invirtiendo paulatinamente la dirección de la trayectoria de la creación y partió de Jesucristo para remontarse al Antiguo Testamento.

Vemos este paso que supone incorporar a Jesús a la actividad creadora de Dios en la descripción que se hace del poder de Jesús en los sinópticos. Cuando Jesús calmó la gran tempestad del lago, los discípulos se sintieron llenos de temor y exclamaron: «¿Quién es este, que hasta el viento y el lago le obedecen?» (Mc 4, 35-41). Jesús practicaba la solicitud amorosa del Padre por sus criaturas proporcionando pan (Mc 6, 35-41). Resucitaba a los muertos y «con el dedo de Dios expulsaba demonios» (Lc 11, 21). El cuarto evangelio identifica las curaciones de Jesús en sábado con la actividad creadora de Dios: «Mi Padre no cesa nunca de trabajar, por eso yo trabajo también en todo tiempo» (Jn 5, 17). A su vez, puesto que Jesús conocía la mente de Dios, entendía que, desde el comienzo de la creación, Dios pretendió que marido y mujer permanecieran juntos (Mc 10, 2-9).

Una evolución teológica todavía más importante se dio en la Iglesia primitiva, especialmente en la teología paulina, cuando se describió a Jesús en su función de mediador de la creación. Pablo se opone a aquellos cuya mente quedó cegada para el evangelio. Entonces, citando Gn 1, 3, relaciona el acto creador por el cual Dios sacó la luz de las tinieblas con su acto de irradiar «la luz del conocimiento de su gloria en la faz de Jesucristo». En Jesucristo se ha revelado el mismo desvelar la intención creadora y redentora de Dios. Desde luego, no hay nada en la creación –animado o inanimado– capaz de separar ahora al cristiano del amor de Dios, porque él es el Señor de todo (Rom 8, 37ss). Pablo saca la conclusión: «Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos, y un Señor. Jesucristo, por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos» (1 Cor 8, 6). En Efesios y Colosenses la mediación de Cristo en la creación se explicita más aún: «Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra... todas las cosas fueron creadas por medio él y para él» (Col 1, 15.16). Efesios habla del plan eterno de Dios de unir en él todas las cosas que hay en cielo y tierra (Ef 1, 10). Colosenses continúa el tema del ser de Cristo antes del principio y de su función permanente como Salvador resucitado y exaltado –primogénito de toda la creación– de reconciliar todas las cosas que hay en el cielo y la tierra. «En él habita la plenitud de Dios» (Col 1, 15ss).

Hay en el Nuevo Testamento otros dos testimonios importantes de la función de Cristo como creador. Hebreos habla explícitamente de la función de Cristo como un Hijo «a quien Dios constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también el universo» (Heb 1, 2). Más todavía, es «la imagen perfecta de su ser» (*hypostasis*, 1, 3), una palabra que iba a desa-

rollar un papel decisivo en los posteriores debates cristológicos. Cristo, en su función como mediador de la creación, fue perfeccionado por medio del sufrimiento. «para y por quien todas las cosas existen» (Heb 2, 10).

En el conocido prólogo, el cuarto evangelio combina dos corrientes de tradición del Antiguo Testamento para formular su testimonio de Cristo. Cristo es la Palabra que fue pronunciada por Dios en el principio (Gn 1, 1) y la eterna Sabiduría (*logos*) que ha estado con Dios (Prov 8, 22ss) y «sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho». Desde luego, palabra y sabiduría habían sido reunidas anteriormente dentro del judaísmo, pero Juan ofrece una importante formulación cristológica nueva, al culminar su prólogo diciendo que la Palabra se hizo carne (v. 14). Este es el Jesús que pudo afirmar su eterna presencia: «Antes de que Abrahán fuera, yo soy» (8, 58). Vino para traer vida y para superar el poder destructivo de las tinieblas (1, 4s).

Hay en el Antiguo Testamento otra trayectoria de la tradición sobre la creación que recibió una masiva transformación cristológica, a fin de hacer de ella el principal vehículo para la apropiación paulina de la tradición del Antiguo Testamento sobre la creación. Era una comprensión de la creación que contrastaba con el trasfondo del actual mundo caído. A pesar de que Dios, en la creación, había dado a conocer su «eterno poder y divinidad», la humanidad se había corrompido a sí misma, «sustituyó la verdad acerca de Dios por una mentira», y sirvió a la criatura en vez de servir al creador» (Rom 1, 20ss). El resultado fue que hay hostilidad y que el mundo vive sin esperanza (Ef 2, 12ss). En vez de la vida pretendida por el creador, reina la muerte como el supremo enemigo (1 Cor 15, 12ss).

Los profetas de Israel fueron los primeros en expresar la esperanza de una «nueva creación», descrita minuciosamente a través de diferentes metáforas (Is 65, 17ss; Zac 14, 10ss). En los escritos de la apocalíptica judía se fue desarrollando y ampliando cada vez más la esperanza de una nueva creación, de modo que casi cualquier referencia al pasado se convirtió en expresión del futuro (cf. 1 Enoc 45, 1ss). En el Nuevo Testamento, Pablo parece ser el primero en interpretar la resurrección de Cristo como el cumplimiento por parte de Dios de su promesa de una nueva creación. La nueva época que se inició con la resurrección de Cristo podía compararse únicamente con una nueva creación: «Las cosas viejas pasaron y ha aparecido algo nuevo» (2 Cor 5, 17). Puesto que el Cristo exaltado ha llegado a ser el primer fruto de la nueva creación, quienes participan de la resurrección de Cristo también comparten la nueva creación: «Si alguien vive en Cristo, es una nueva creación... todo esto viene de Dios» (2 Cor 5, 17s; cf. Gal 6, 15). Por tanto, la Iglesia de Cristo está formada por quienes saborearon «los poderes del mundo futuro» (Heb 6, 5), cuya naturaleza exterior se está deteriorando por la aflicción, mientras esperan la realización de la promesa de la nueva creación. La vieja naturaleza pertenece al pasado; la nueva ha sido creada a semejanza de Dios en justicia y santidad (Ef 4, 22ss; cf. Col 3, 9s).

Sin embargo, no es solo la Iglesia la que aguarda la nueva creación. La esperanza del futuro tiene un alcance universal. La creación entera «espera anhelante que se manifieste lo que serán los hijos de Dios y vive en la esperanza de ser también ella liberada de su decadencia para obtener su gloriosa libertad» (Rom 8, 19ss). Moltmann ha hecho resonar una nota bíblica correcta al insistir en que el futuro contemplado como nueva creación no es simplemente el regreso a una condición original anterior. El mensaje de Pablo vibra con el anticipo de una nueva creación hasta ahora desconocida (*The Future of Creation*, 115-130). En cualquier caso, no cabe duda de que, para Pablo, el Cristo exaltado es la única fuente y la energía permanente de todo lo que es nuevo. La «asociación cooperativa» no es una formulación teológica adecuada para designar la relación entre Cristo y su Iglesia. A la luz de la perspectiva del Nuevo Testamento en su conjunto resulta mucho más apropiada la imagen de miembros de la casa de Dios, siendo Cristo mismo la piedra angular... en quien todo el edificio está bien trabado... y llega a ser en el Espíritu una morada de Dios» (Ef 2, 19-22).

Otro tema sobre el que hay que reflexionar gira en torno a la cuestión del conocimiento de Dios, el creador, en el Nuevo Testamento. La tradición veterotestamentaria había determinado ya que Dios se dio a conocer a sí mismo por medio de su creación (Sal 19). Pablo confirma este testimonio: «Lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se ha hecho visible desde la creación del mundo, a través de las cosas creadas» (Rom 1, 20). En las parábolas de Jesús ya se había mostrado claramente que el conocimiento de Dios es indirecto, y se basaba en el misterio de la analogía, en el cual la verdad divina se manifiesta al ojo de la fe (Mc 4, 11s). Pablo formula esta declaración en Romanos, no como el fundamento de una teología natural, sino para mostrar el pecado humano. Aunque Dios es plenamente conocido por medio de su creación, sin embargo la humanidad pecadora no puede discernir, de hecho, su naturaleza. De manera semejante, en la Carta primera a los corintios, Pablo niega la capacidad de la sabiduría humana para alcanzar conocimiento. Antes bien, Dios escogió lo que era locura a los ojos del mundo para avergonzar a la razón humana. «Nosotros predicamos a Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los gentiles, pero para los que han sido llamados... es el poder y la sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 20ss). Al hacerse hombre en Jesucristo, Dios se dio a conocer a sí mismo como creador del mundo. Sin embargo, en un sentido real, Pablo confirma una principal preocupación de la sabiduría del Antiguo Testamento al insistir en que, incluso en su revelación en Jesucristo, Dios sigue estando escondido y oculto en el misterio. Dios mantiene su libertad soberana cuando se da a conocer.

Una formulación algo diferente, si bien complementaria, aparece expresada sucintamente por el autor de la Carta a los hebreos: «Por la fe entendemos que el mundo fue creado por la palabra de Dios» (11, 3). La fe

en Dios como creador es un conocimiento que vive por la promesa de que la fidelidad de Dios va a cumplir lo que prometió, aun cuando siga siendo invisible. La fe abarca anticipadamente la ciudad eterna «cuyo edificador y hacedor es Dios» (11, 10).

Finalmente, es importante abordar la cuestión de la función creadora del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento. Tradicionalmente, los teólogos siguieron la formulación clásica de san Agustín: «Opera trinitatis ad extra sunt indivisa», y exigieron también una función creadora para el Espíritu. Recientemente esta tradición fue recogida por Moltmann en su empeño por desarrollar una doctrina pneumatológica de la creación (*God in Creation*). Moltmann, desde luego, es consciente de los peligros que en el pasado supusieron las diversas formas de especulación gnóstica y de panteísmo. El problema es que por lo general la Biblia asigna al Espíritu una función diferente de la considerada por Moltmann. Inicialmente, el recurso de Moltmann al *rūah* en Gn 1, 2 es un recurso desafortunado porque el «viento poderoso» todavía forma parte del caos. En el Nuevo Testamento el Espíritu es el Espíritu de Cristo que da vida, alienta y nos da testimonio de que «somos hijos de Dios» (Rom 8, 16). El Espíritu es la fuente de los dones de Dios (1 Cor 12, 4ss) e intercede continuamente en favor de los santos (Rom 8, 27). Aunque coincidiría en que la cuestión es importante y se halla lejos de estar resuelta, por desgracia la forma de «panenteísmo» de Moltmann está orientada en gran medida por su ideología. Su afirmación de que «lo que los creyentes experimentan en el Espíritu Santo les hace ser solidarios con todas las demás cosas creadas» (101) carece de justificación en el Nuevo Testamento. Una orientación claramente filosófica se hace patente también en la descripción que Moltmann hace de la manera en que el Espíritu cósmico opera en la naturaleza como un «principio de creatividad», «un principio holístico», que se halla «abierto en su intención» (100).

### Bibliografía

- R. S. **Barbour**, «Creation, Wisdom and Christ», en R. W. A. MacKinney (ed.), *Christ and Culture, FS T. F. Torrance*, Edinburgh 1976, 22-42; H. **Biedermann**, *Die Erlösung der Schöpfung. Römer 8, 18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch in Natur*, Neukirchen-Vluyn 1983; R. **Bultmann**, «Faith in God the Creator», en *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, New York 1960, 171-180; N. A. **Dahl**, «Christ, Creation, and Church», en W. D. Davies-D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament and its Eschatology, FS C. H. Dodd*, Cambridge 1956, 422-443; W. **Eltester**, *Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie in Frühen Christentum*: NTS 3 (1956-1957) 93-113; W. **Foester**, «*ktizō*», cf. *supra*; W. **Gutbrod**, *Die Paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934, 7-19; G. W. H. **Lampe**, «*Die neutestamentliche Lehre von der ktisis*»: KuD 11 (1965) 21ss; J. **Moltmann**, *The Future of Creation*, versión ingl., London-Philadelphia 1985 (versión cast.: *El futuro de la creación*, Salamanca 1979); P. **Stuhlmacher**, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der kainē ktisis bei Paulus*: EvTh 27 (1967) 1-35.

### 3. LA REFLEXIÓN DE LA TEOLOGÍA BÍBLICA SOBRE LA CREACIÓN

Sobre el tema de la creación parecería que, en los actuales debates, la línea divisoria entre la teología bíblica y la teología dogmática es una línea muy fluida. Las contribuciones importantes de H. J. Kraus, Pannenberg y Moltmann incluyen seria exégesis bíblica juntamente con la preocupación explícita por hacer teología dogmática (cf. la bibliografía). Las razones de esta situación son también claras. El interés por la doctrina de la creación ha ocupado el escenario principal en ambas disciplinas. Tanto el nuevo énfasis en la dimensión escatológica de la creación como su comprensión como una actividad de liberación han revitalizado la discusión.

Indiscutiblemente, el reciente entusiasmo por el estudio de la creación ha brotado de la interacción entre las disciplinas. Los ensayos más antiguos, que simplemente rastreaban la trayectoria, en materia de historia de las tradiciones, desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento, sin ninguna reflexión teológica seria sobre la materia misma, van perdiendo cada vez más relieve y resultan inútiles (cf. Lindeskog). Sin embargo, parece que es útil centrarse primeramente en el material obtenido desde la perspectiva de la teología bíblica, lo cual es, desde luego, la preocupación primaria de la presente obra, antes de trazar algunas líneas que conduzcan al campo de la teología sistemática. No considero un grave problema que ocasionalmente las disciplinas puedan de algún modo solaparse y quedar difuminadas.

1. La fe cristiana en Dios, el creador, se basa plenamente en la fe de Israel, que se presupone por doquier. Kraus (*Systematische Theologie*, 206) destaca acertadamente que Ap 1, 8 ofrece una expresión clásica de la comprensión veterotestamentaria del creador: «Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era y el que está a punto de llegar, el Todopoderoso». El Dios del Antiguo Testamento reveló su identidad a su pueblo, la cual no fue descubierta ni deducida partiendo de la naturaleza. Se dio a conocer a sí mismo por medio de su nombre. Dios dijo: «Yo soy Yahvé», «Yo soy quien yo soy», «Yo soy el Dios Todopoderoso». Dios es también «el primero y el último» (Is 42, 4; 44, 6; 48, 12), «el comienzo y el fin», que abarca toda la historia. «Desde siempre y para siempre», en pura trascendencia, «tú eres Dios», antes de que se formara la tierra y el mundo (Sal 90, 1s). Pero Dios que «era siempre», no es un ser estático, sino que está envuelto en una constante actividad creadora. Israel reconocía que la experiencia humana del tiempo fallaba en cuanto a abarcar la realidad de Dios, «mil años son para ti como un día, un ayer que ya pasó» (Sal 90, 4). Israel experimentaba a Dios como quien hizo que el mundo saliera de la nada (Gn 1, 1) y quien continuaba sosteniendo y preservando a su creación mediante el poder de su palabra. Dios creó también un pueblo (Is 43, 1) como meta y destino de su actividad creadora. Restauró la vida de un pueblo que ya no era un pueblo (Os 2, 23). Dios entró en la historia de Israel y

mostró su continua presencia por medio de constantes actos de misericordia. Cuando el mundo de Dios se vio amenazado por las fuerzas del caos y la tierra prometida se hubo convertido en un desierto (Jr 4, 23ss), entonces Dios anunció la creación de nuevos cielos y de nueva tierra (Is 65, 17) y anunció una nueva alianza (Jr 32, 2ss) que abarcaría también a las bestias del campo y a las aves del aire (Os 2, 10).

2. Esta fe veterotestamentaria en Dios como creador constituyó los fundamentos de la fe cristiana. En este sentido, la trayectoria del Antiguo Testamento encontró en el Nuevo una completa continuidad. Sin embargo, desde una perspectiva noética, la fe cristiana en el Dios creador surgió de su experiencia de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos. Gracias a la resurrección, la Iglesia llegó a entender que la gracia de Dios en Jesucristo era la razón ontológica de la creación. A causa de la realidad de la resurrección, el testimonio del Antiguo Testamento fue reformulado por el Nuevo, no en el sentido de que se negara la fe de Israel, ni siquiera en el sentido de que se encontrara defectuoso el testimonio de Israel. El Antiguo Testamento, más bien, quedó incluido en el Nuevo. Su testimonio fue confirmado como verdadero y se comprendió ahora a la luz de la nueva intervención de Dios. Cuando E. Brunner (*Dogmatics*, II, 7) afirmaba que Jn 1, y no Gn 1, debía ser el punto de orientación para la doctrina cristiana de la creación, porque el Antiguo Testamento era solo provisional a la luz del Nuevo, había entendido erróneamente la relación entre los dos testamentos en lo que respecta a la creación. El Nuevo Testamento no sustituye al Antiguo con una nueva doctrina, sino que hace que, en virtud de la resurrección de Cristo, se perciba claramente la base ontológica de la realidad que siempre ha existido.

Por tanto, no es casual que Ap 1, 8 dé testimonio de Dios utilizando terminología del Antiguo Testamento, que ahora es interpretada en términos de la gracia de Dios en Jesucristo. Dios resucitó a Cristo de entre los muertos. Demostró su poder como creador dando vida a lo muerto y llamando «a la existencia a las cosas que no existen» (Rom 4, 17). La creación no fue nunca una condición neutra, ni siquiera en el Génesis, sino que su finalidad redentora fue revelada con claridad manifiesta en la resurrección de Cristo de entre los muertos. La actividad creadora de Dios abarcaba lo primero y lo último. El comienzo no puede entenderse aparte del final, ni el final puede captarse aparte del comienzo. Jesús es, por tanto, «el Alfa y la Omega» (Ap 22, 13), que hará nuevas todas las cosas (Ap 21, 5). Moltmann («Creation and Redemption», 120) tiene razón ciertamente al afirmar que lo nuevo no es precisamente una restitución a un estado primordial (*restitutio in integrum*). Su juicio está apoyado por 1 Cor 2, 9: «Ni el ojo no vio, ni el oído oyó... lo que Dios tiene preparado para los que le aman». Lo que el cristiano sabe es que tanto lo antiguo como lo nuevo se hallan incluidos dentro del solo amor de Jesucristo. Sin embargo, a mi juicio, Moltmann

se equivoca cuando acentúa que la creación es «un sistema abierto». En términos de cristología, la creación está cerrada. A causa de Jesucristo, «ya está hecha» (Ap 21, 6); «está cumplida» –*tetelestai*– (Jn 19, 30).

Para la fe de la Iglesia primitiva, la cuestión de la creación no era especulación ociosa. «Si Cristo no resucitó, entonces mi predicación es en vano y vuestra fe es en vano» (1 Cor 15, 14). Hubo un tiempo en que los gentiles eran «ajenos y extraños» (1 Pe 2, 11) sin esperanza en el mundo, pero Dios, el creador, formó un pueblo de los que no eran pueblo (1 Pe 2, 10). «A vosotros os vivificó, cuando estabais muertos por... los pecados» (Ef 2, 1). Las descripciones que el Nuevo Testamento hace de la creación están formuladas a menudo en términos de un nuevo cielo, una nueva Jerusalén, una ciudad santa, si bien tales figuras constituyen únicamente el trasfondo para describir la presencia de Dios. Por el contrario, «la morada de Dios está con los humanos. Él quiere morar con su pueblo, y Dios mismo estará con ellos» (Ap 21, 3). La nota teológica es que la redención divina alcanza a toda su creación –«unir todas las cosas en él, las cosas del cielo y las de la tierra» (Ef 1, 10)–. La voluntad de Dios es redimir a un pueblo, creado en Jesucristo para las buenas obras (Ef 3, 10), «a semejanza de Dios en verdadera justicia y santidad» (Ef 4, 24), a quienes Dios reconcilió consigo mismo con arreglo al designio de su voluntad para la alabanza de su gloriosa gracia (Ef 1, 6; Ap 4, 8).

Aunque es verdad indudable el que la creación inanimada participa del pecado de la antigüedad y anhela ser liberada (Rom 8, 11s), son únicamente los hijos de Dios los que son adoptados y reciben el perdón, y los que son transformados a imagen del Hijo. Ellos responden en la fe a la salvación efectuada en Cristo en virtud del gran amor con el cual nos amó (Ef 1, 19; 2, 4). Más aún, la función del Espíritu Santo es precisamente la de confirmar a aquellos que creen, no a la creación en general, que son hijos de Dios (Rom 8, 16). Dentro de la descripción neotestamentaria de la nueva creación, se escucha la voz continua de los que caminan en tinieblas (Ef 5, 7ss), de los huéspedes espirituales de la maldad en lugares celestiales (Ef 6, 12) y de aquellos que resisten a la invitación divina (Ap 21, 8). La comprensión que el Nuevo Testamento tiene del futuro gira en torno a la confianza en la victoria suprema de Dios, pero es una esperanza que no puede confundirse con un anhelo humanístico general que sueña con una utopía.

3. Uno de los rasgos singulares de la noción veterotestamentaria de la creación es la manera en que rompió abruptamente con el pensamiento mitológico de su entorno del antiguo Oriente Próximo. Aunque en ocasiones adopte el lenguaje del mito, la comprensión que el Antiguo Testamento tiene de la creación se halla en vivo contraste con la relación mítico-poética entre lo divino y lo humano. Ya en el Génesis vemos la tajante distinción que se hace entre el creador y la criatura. Más aún, la creación tuvo un comienzo, y no fue precisamente el resultado de una condición ontológi-



ca de potencialidad creativa. Finalmente, la creación y la redención fueron unidas estrechamente en una secuencia histórica, que era una extensión en el tiempo del comienzo de una intervención divina. El efecto de esta comprensión de la creación fue el de desacralizar el mundo, eliminando de él todos los poderes demoníacos y míticos y subordinándolos exclusivamente al poder del único creador. De manera semejante, en el Nuevo Testamento Jesús ejerció el poder supremo sobre las fuerzas espirituales, y al vencer a los demonios demostró su control como creador.

La cuestión teológica que surge es si la Biblia, a causa de su lucha con una cosmovisión mítica, contribuyó a hacer que la creación fuera un objeto inanimado y sin vida, que debía ser controlado y explotado. Se ha escrito mucho para mostrar que esa interpretación es lo que de hecho sucedió en el seno de la historia de la civilización occidental (cf. Moltmann, *God in Creation*, 21ss). Desde la perspectiva de la Biblia, la vinculación entre el ser humano y la bestia es de un orden diferente a la del sujeto y la del objeto. En el relato sacerdotal de la creación, ambos —los animales y el hombre— fueron creados en el sexto día. El mandamiento del sábado, que exige que se descance del trabajo, se extendió también al buey y al asno. Dios se acordó no solo de Noé, sino también de los animales. Según Prov 12, 10, el hombre justo debe mirar por la vida de las bestias. O, nuevamente, la esperanza escatológica de Israel es descrita como una situación en la que reina la armonía entre el hombre y la bestia (Is 11, 6ss; Os 2, 18). Finalmente, en el himno a la sabiduría (Prov 8, 22ss) hay una nota de gozo y exaltación en relación con la creación. La sabiduría érase con Dios al principio, disfrutando diariamente sus delicias en presencia de él, regocijándose en su mundo habitado...». Se halla totalmente ausente cualquier nota que indique control o explotación.

Sin embargo, sucede también que el mundo entero y sus habitantes sufren los efectos del pecado humano. A causa de esto «perecen bestias y aves» (Jr 12, 4; cf. Jr 7, 20; Is 50, 2). Ante la furiosa cólera de Dios, el terreno fértil se convierte en un desierto, la tierra se lamenta y las aves del aire huyen (Jr 4, 23ss). En una notable sección de la Carta a los romanos (cap. 8), Pablo continúa esta misma línea de pensamiento, afirmando que, a causa del pecado humano, la tierra «quedó sujeta a la vanidad» y gime suspirando que llegue el día de su liberación de la carga que comparte con la humanidad.

Si la Biblia rechaza la noción del mundo como un objeto que hay que poseer y explotar, también se opone vigorosamente a todos los intentos de oscurecer la distinción fundamental entre Dios y el mundo. La continua batalla de Israel contra los cultos de fertilidad giraba en torno a la pretensión cananea de que Yahvé se manifestaba en el ritmo de la naturaleza y en la concepción (Os 4, 11ss). Por eso, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento todas las formas de panteísmo o de doctrina gnóstica de la emanación fueron combatidas como un ataque a su fe en el Dios creador.

En resumidas cuentas, los escritores bíblicos no se cansan nunca de confesar que «la tierra es del Señor»; la tierra no pertenece a la humanidad. Dios es el único que continúa sustentando su creación, enviando a su Espíritu y renovando la faz de la tierra (Sal 104, 27ss). La tierra sigue siendo el lugar de la morada de Dios y pretende reflejar la gloria de Dios.

4. Ninguna reflexión de teología bíblica sobre la creación resulta completa sin una seria consideración del tema del sábado. La cuestión es difícil a causa de su larga historia de abuso y negligencia. En la historia primitiva de la Iglesia el tema se convirtió en punto de importante controversia y polémica entre judíos y cristianos. Más tarde, el denominado sábado puritano llegó a ser el ejemplo clásico de la conversión del evangelio en ley y proporcionó un motivo para la secularización de países tradicionalmente cristianos (cf. Rordorf, *Sunday*). El resultado fue que el cristianismo moderno en buena medida no sabe cómo comprender el sábado.

Se ha reconocido hace mucho tiempo que el relato sacerdotal de la creación de Gn 1 culmina con el descanso de Dios en el séptimo día. Los actos creativos quedaron concluidos en seis días, pero el texto hebreo de Gn 2, 2 hace ver con meridiana claridad, en contraste con el texto griego, que fue el séptimo día cuando Dios acabó su obra. El descanso del sábado constituye una parte esencial de la creación. A pesar de no extender más los actos creadores, que llegaron a su conclusión y fueron declarados buenos, la bendición y santificación del séptimo día con el resto de su obra constituyen el corazón del designio divino. Dios expresó no solo su voluntad de distanciarse a sí mismo de su creación, sino también su amor para coexistir con ella. Aunque la humanidad no había hecho todavía ninguna obra, el sábado fue ofrecido como un don divino para compartirlo con la libertad divina. Barth formula la importante observación de que la humanidad está invitada a participar en el descanso divino, no en la actividad creadora de Dios (*CD III/1*, 255).

En el relato del Génesis, el establecimiento del sábado supone volver la mirada hacia atrás. Llega al final de seis días de trabajo, al completar los actos creadores. En este sentido, el sábado no está identificado en sí con la redención de la creación, sino que es únicamente un signo. Marca la sucesión del tiempo, la extensión de la creación para hacer de ella historia. En una palabra, dentro del Antiguo Testamento, el sábado se entendió como una señal escatológica de futuro, en anticipación del año del jubileo (Lv 25, 8-55), como año divino de liberación que se celebrará entre el pueblo de la alianza. Este es el sábado mesiánico que será un «sábado sin fin» (Jub 2, 19-24). De manera semejante, la esperanza de Israel en el descanso de Dios (*m'nūḥa*) se fue convirtiendo cada vez más en una realidad escatológica, en un gusto anticipado de parte de lo que Israel había experimentado ya (cf. Von Rad, «The Promised Land»). De esta manera, la visión profética del sábado mesiánico fue expresada en términos de bondad para los afligidos,

libertad para los cautivos y liberación para los que se hallaban encarcelados (Is 61, 1ss). La creación fue, desde luego, «la plantación del Señor para que él sea glorificado» (v. 3).

Dentro del Nuevo Testamento, la cuestión del sábado veterotestamentario se encuentra muy a menudo dentro de un marco polémico. Muchas de las disputas de Jesús con los fariseos giraban en torno a la discusión acerca de su observancia. Jesús no solo curaba en sábado, sino que además permitía a sus discípulos la libertad de recoger espigas o granos en ese día. Marcos justifica la acción de Jesús: «El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27), y «el Hijo del hombre es Señor del sábado» (Mc 2, 28). A su vez, en la Carta a los hebreos (4, 4), el autor expone su esperanza de un descanso sabático para el pueblo de Dios, pero lo hace en el contexto del pasado fracaso de Israel, que, por su desobediencia, no fue capaz de acoger la promesa de Dios.

La cuestión teológica básica se halla ilustrada por Lucas, al referir que Jesús había comenzado su ministerio proclamando que con él se había cumplido el sábado mesiánico. Jesús había venido para anunciar la buena nueva de la liberación, para proclamar el año aceptable del Señor (Lc 4, 16ss). Jesús cuestionaba una observancia del sábado que había separado la creación de Dios de la redención divina. No se trataba simplemente de una momentánea dispensa de las obligaciones sabáticas con el fin de salvar una vida, sino de saber si la irrupción de la nueva creación podía hacer que no se siguiera estando sujeto al servicio de lo antiguo. En virtud de la confesión cristiana del señorío de Jesús sobre la creación entera —en el pasado, en el presente y en el futuro— la Iglesia fue desplazando sucesivamente su día de culto desde el sábado hasta el primer día de la semana. El domingo se convirtió en el día festivo en conmemoración de la resurrección de Cristo y en anticipo de la consumación del tiempo.

Recientemente, Moltmann (*God in Creation*, 292ss) ha formulado una interesante propuesta para aproximar a judíos y cristianos en la cuestión del sábado. Sus sugerencias son serias y ciertamente dignas de reflexión. Al menos desde el ámbito cristiano, tiene razón al decir que el testimonio del Antiguo Testamento sobre el sábado no quedó anulado por el evangelio a pesar de la confrontación que tuvo lugar durante el siglo I entre las dos comunidades. Desde la perspectiva de la Escritura en su conjunto, el sábado sigue siendo el festival de la creación, el cual es confirmado y colmado de sentido por la celebración dominical de la llegada de lo nuevo.

### *Bibliografía*

K. **Barth**, *Church Dogmatics*, III/1, versión ingl., Edinburgh 1958; W. **Bindemann**, *Die Hoffnung der Schöpfung, Rom 8, 18-27*, Neukirchen-Vluyn 1983; E. **Brunner**, *Dogmatics*, 3 vols., versión ingl., London-Philadelphia 1949; A. **Heschel**, *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, New York 1951; H. J. **Kraus**, *Systemati-*

*sche Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, 205-225; «Schöpfung und Weltvollendung», *Biblisch-Theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1972; G. **Lindeskog**, «The Theology of Creation in the Old and New Testaments», en A. Fridrichsen (ed.), *The Root of the Vine*, London 1953, 1-22; J. **Moltmann**, «Creation and Redemption», en *Creation, Christ and Culture FS T. F. Torrance*, Edinburgh 1976, 119-134; *God in Creation*, versión ingl., London 1985, 276ss (versión cast.: *Dios en la creación*, Salamanca 1987); *The Way of Jesus Christ*, versión ingl., London 1990, 116-136 (versión cast.: *El camino de Jesucristo*, Salamanca 2000); G. **von Rad**, «The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch», en Id., *The Problem of the Hexateuch*, versión ingl., Edinburgh 1966, 79-93; J. **Reumann**, *Creation and New Creation*, Minneapolis 1973; W. **Rordorf**, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, versión ingl., London-Philadelphia 1968; K. **Stock**, *Creatio nova – creatio ex nihilo*: *EvTh* 36 (1976) 202-216; T. F. **Torrance**, «The Almighty Creator», en Id., *The Trinitarian Faith*, Edinburgh 1968, 76-109; C. **Westermann**, *Creation*, versión ingl., London-Philadelphia 1974.

#### 4. LA REFLEXIÓN DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA SOBRE LA CREACIÓN

Este apartado pretende esbozar unas cuantas líneas generales que vayan desde la teología bíblica a la dogmática. Aunque hay algunas zonas de superposición, está reconocido que las dos disciplinas trabajan desde diferentes contextos y reflejan en parte distintos temarios. La cuestión no es simplemente la de establecer un puente desde la exégesis hasta el dogma, lo cual es una importante función, sino inversamente la de descubrir, mediante la reflexión teológica, una ulterior herramienta para iluminar la Escritura.

##### a) *La creación después de la Ilustración*

Apenas tendría sentido pasar revista a algunos intentos de reflexión teológica moderna sobre la creación, a menos que seamos plenamente conscientes del impacto del periodo de la Ilustración y del pensamiento crítico moderno sobre el enfoque tradicional de la doctrina, tal como queda ejemplificado por la preocupación de la Iglesia por el Hexámeron a la hora de proporcionar el marco para la reflexión teológica sobre la creación (cf. Basilio, Ambrosio, Tomás de Aquino). Es muy posible, como argumentó Pelikan («Creation and Casualty»), que las semillas de la confrontación se plantaran mucho antes en la teología cristiana al desplazar el foco teológico de la creación a cuestiones relativas a sus orígenes y a su causalidad. «Al definir primariamente la creación en términos de orígenes irrepetibles, la teología protestante hizo que el ataque deísta y su propia defensa fueran más difíciles» (15). Ciertamente, la controversia con los deístas y con los cartesianos contribuyó a la incapacidad de la Iglesia para enfrentarse con Darwin y sus predecesores.

Los tempranos ataques filosóficos contra el relato bíblico como tentativa «pueril» (Heyne) de explicar la cosmología y la existencia humana fueron brevemente apoyados por la aparición de los especialistas en crítica histórica de la Biblia a fines del siglo XVIII (Eichborn) y a principios del siglo XIX (De Wette). Aunque persistieron unos cuantos intentos por defender la historicidad literal del Génesis durante el siglo XIX, especialmente en Gran Bretaña y Norteamérica, este esfuerzo tardío, de carácter apologético, demostró ser cada vez menos creíble. El conocido comentario sobre el Génesis elaborado en 1904 por S. R. Driver era el representante de una generación de especialistas bíblicos liberales, cuando afirmaba: «los escritores... refieren fielmente lo que se creía corrientemente entre los hebreos con respecto a la historia primitiva de la humanidad... haciendo que sus narraciones fueran el vehículo de muchas lecciones morales y espirituales..., sin embargo esos capítulos no contienen ningún relato del comienzo real (XLIII) y difieren de los hechos de la ciencia» (LXI). Como resultado de esta lucha entre cristianos liberales y conservadores, que alcanzó su punto culminante a fines del último tercio del siglo XIX en Europa y durante los primeros decenios del siglo XX en Norteamérica, muchos teólogos modernos se sentían felices de constituir un respiro entre ambas partes contendientes. La teología entregó la comprensión del mundo empírico y de la cosmología a los científicos y se retiró a las zonas de la moral y de la estética.

Afortunadamente, por parte de la teología apareció bastante pronto una insatisfacción con la solución y con las categorías filosóficas idealistas con las que la teología había intentado buscar una escapatoria. La historia de este desarrollo teológico es demasiado larga y compleja para que podamos resumirla brevemente, y constituye tan solo un aspecto de la más extensa historia del renacimiento de la teología durante los años 1920. Con respecto a la teología de la creación, se sugirieron varias direcciones teológicas nuevas. Karl Heim (*Christian Faith and Natural Science*) trató de definir una relación diferente entre la ciencia y la teología, cuando asignó a la primera la tarea legítima del estudio del mundo objetivo externo con los instrumentos del microscopio y del telescopio, mientras que relegó a la reflexión teológica el área de la realidad no-objetiva que aparecía como un acto de la voluntad en el encuentro entre personas. Desde luego, aparecieron críticas que preguntaban hasta qué punto tal distinción espacial hacía justicia a la teología de la creación.

A su vez, una alternativa filosófica más vigorosa fue desarrollada por Tillich dentro del marco de su sistema ontológico. «La doctrina de la creación no es el relato de un acontecimiento que tuviera lugar 'en una ocasión'. Es la descripción básica de la relación entre Dios y el mundo... Responde a la cuestión que se halla implicada en la finitud del hombre y en la finitud en general... Indica la situación de la creatureidad y de su correlativo, que es

la creatividad divina» (*Systematic Theology*, I, 60). A pesar de la coherencia filosófica de la postura de Tillich, desde una perspectiva bíblica, surge el problema inmediato de que la identificación que Tillich hace de Dios con el ser mismo parece hallarse fundamentalmente en conflicto con la comprensión que la Escritura tiene de Dios como creador de una realidad diferente de él mismo.

Luego resultó fuertemente atractiva para muchos la capacidad de Bultmann de retener una dimensión histórica de la realidad, mediante la desmitologización del lenguaje bíblico del mito en términos de una relación con Dios en Jesucristo, mediante la cual la era antigua fue sustituida por una nueva creación en la fe. Sin embargo, se planteó cada vez más la cuestión relativa a si esta teología de la historia, sin tener en cuenta su forma precisa, no solo restringía grandemente una comprensión de la realidad dentro de categorías de la antropología, sino que además hacía poco por recuperar una teología de la creación que fuera de algún modo compatible con el testimonio del Antiguo Testamento en la ley, los profetas y la sabiduría.

Finalmente, y en mi opinión, la contribución teológica que fue con mucho la más productiva para una teología de la creación ha sido la ofrecida por Karl Barth. Precisamente en términos de extensión y profundidad en su presentación (*CD*, III/1–4), no ha habido rival que se le aproximara en la teología moderna. La contribución inicial de Barth surgió a raíz de su controversia durante los años 1930 sobre la cuestión de la teología natural en un debate con Althaus y Brunner. Afirmaba con gran vehemencia que ninguna forma de experiencia humana era capaz de proporcionar un testimonio fiel del conocimiento de Dios, a no ser solo el testimonio encontrado en Jesucristo mediante el cual Dios reveló su única Palabra veraz. En su posterior *Church Dogmatics* –vol. III/1, publicado en 1946– Barth prosiguió desarrollando su completa doctrina de la creación dentro de un marco trinitario. Se le criticó porque evitaba el problema de relacionar la creación con las ciencias naturales (cf. la «Introduction» a III/1), pero Barth se hallaba preocupado primordialmente por recuperar para la teología las verdaderas dimensiones del testimonio bíblico a la luz de su punto de partida trinitario, sin la distracción de hacer apologética. En consecuencia, la doctrina de la creación no era una reflexión protológica sobre la manera en que el mundo llegó a la existencia, sino un testimonio de Dios como creador, que en su designio eterno de amor eligió a un pueblo para una alianza, en la cual la creación del mundo proporcionaba el escenario para esta historia de la redención. La creación abarcaba tanto el pasado como el presente y el futuro en un acontecimiento escatológico que conllevaba producir y mantener en misericordia una realidad creada aparte de sí.

Barth interpretaba el género del relato del Génesis como un particular vehículo literario y teológico que no era ni mítico ni histórico en cuanto a su verificación crítica, sino que surgió para testificar el singular comienzo

de la redención divina del mundo y para apuntar hacia una confirmación escatológica de una nueva creación en la resurrección de Jesucristo. Tan solo a la luz de este Nuevo Hombre se ponía de manifiesto la extensión de la deformación humana de la creación buena de Dios. Así, no quedaban vestigios sin distorsionar de lo divino que hubiera que observar en la experiencia ni la tarea de la teología se limitaba a zonas en las que no había conflicto. Antes bien, el testimonio que se daba del Dios creador, en todo lo que quedaba de misterio y ocultación, era de orden diferente al de todas las categorías generales de orden epistemológico y ontológico.

Resulta también interesante señalar que, durante un breve periodo dentro del siglo XX, Barth disfrutó de un considerable apoyo dentro del círculo de los más destacados exegetas del Antiguo Testamento (así, por ejemplo, Zimmerli, Von Rad, Kraus) en su serio intento por relacionar la Biblia y la teología dentro de una nueva síntesis crítica (M. Noth expresó su simpatía por la postura de Barth, pero no está claro hasta qué punto coincidía realmente con ella). Sin embargo, hacia finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, comenzaron a resonar nuevas notas (por ejemplo, Westermann) y surgió una nueva generación de teólogos, algunos de los cuales habían sido discípulos del propio Barth, que trataban de ir más allá de su maestro en la tarea de abordar de manera distinta un conjunto diferente de cuestiones candentes.

Juntamente con la teología de la creación desarrollada extensamente en Alemania, había una tradición teológica muy diferente representada en Gran Bretaña, Francia y Norteamérica. En cierto sentido era una continuación del debate más antiguo entre las ciencias naturales y la teología, pero que surgía por una nueva motivación. Reconociendo el legítimo lugar del estudio científico del mundo, estudiosos tanto católicos como protestantes trataban de armonizar con la fe religiosa las recientes teorías científicas acerca de la formación, desarrollo y evolución del mundo físico. Obras como las de Teilhard de Chardin (*The Man and His Meaning*) y las conferencias Bampton dictadas por A. R. Peacocke (*Creation and the World of Science*) trataban de ocuparse críticamente, de manera específica, del tema de la creación en el contexto de la moderna investigación científica.

Confieso mi incapacidad para evaluar adecuadamente la contribución de esas obras. En principio, parece una empresa digna señalar que la moderna investigación científica del universo es considerablemente fluida, y que han aparecido modelos muy diferentes, por ejemplo, por medio de la teoría cuántica, que es sumamente crítica con el concepto rígido y mecanicista del mundo común durante el siglo XIX. Sin embargo, el problema que dificulta la conversación teológica es que esas obras abordaban con excesiva ligereza el testimonio bíblico, y a menudo se convertían en proyecciones filosóficas e incluso gnósticas de la evolución del mundo y de sus habitantes. Quizás la principal lección que deba deducirse de esta empresa es la

necesidad continua de diálogo serio entre las disciplinas. Evidentemente, para que tal conversación tenga algún valor, debe ser un «toma y daca» en las dos direcciones. Es una perogrullada quejarse de la superespecialización de los estudiosos, pero en esta área se experimenta el problema con gran dolor y frustración.

Soy consciente de que T. F. Torrance ha dedicado buena parte de su energía a la cuestión de relacionar la fe cristiana con las ciencias. Aunque he tratado de leer varias de sus doctas obras sobre este tema, me parece que no lo conozco de manera suficiente para ofrecer una evaluación crítica y dejaré esta tarea para otros. Mi decepción con sus escritos al respecto es que todo lo que soy capaz de entender de su enfoque no me permite regresar la Escritura con una nueva luz sobre el texto bíblico, lo cual –a mi juicio– constituye una tarea de importancia crucial para la teología dogmática.

b) *La teología de la liberación y la creación*

Durante los últimos veinticinco años es evidente que el nuevo énfasis sobre la creación como liberación ha desencadenado un novedoso debate teológico y ha inspirado también un nuevo aliento sobre este campo de los estudios bíblicos. Tal vez buena parte de los teólogos actuales estarían de acuerdo con la evaluación de Moltmann: «Durante los años 1930, el problema de la doctrina de la creación era el conocimiento de Dios. Hoy día el problema de la doctrina de Dios se halla en el conocimiento de la creación» (*God in Creation*, xi). Aunque muchos han contribuido a la reflexión teológica sobre la creación como liberación, Moltmann fue el pionero y el principal contribuyente. Su obra es impresionante, no solo a causa de la vigorosa expresión de esta teología, sino también a causa de su constante esfuerzo por desarrollar su teología basándose en la exégesis crítica y en la teología bíblica.

Moltmann se preocupa de que la creación no sea considerada como un acto primordial del pasado, sino de que implique el proceso total de la actividad divina creadora, que abarca el comienzo de la actividad histórica y su consumación al final. La creación tiene todavía su fin abierto; el proceso creador continúa a fin de realizar nuevas potencialidades del futuro, en las que la realidad se halla en proceso de ser formada. La muerte y la resurrección de Cristo demostraron el poder creador de Dios para hacer que exista algo totalmente nuevo. Reveló la solidaridad de Dios con los sufrimientos de su creación, la cual padecía diversas formas de opresión, y reveló la intención divina de que, por medio de la acción del Espíritu, se realizara la promesa de liberación. El desafío lanzado por aquellos que viven de la esperanza es el de anticipar el futuro de Dios y el de participar en la actividad liberadora de Dios en favor del mundo en un futuro que se halla todavía en proceso de formación.



Las virtudes de las propuestas de Moltmann con respecto a una doctrina de la creación son evidentes. Él, con toda razón, ha recuperado el énfasis bíblico en la creación como actividad divina que incluye el pasado, el presente y sobre todo el futuro. En su comprensión de la orientación escatológica del testimonio bíblico, ha logrado coordinar estrechamente la historia y la creación. De hecho, la historia no abarca a la creación, sino que la creación incluye a la historia. En respuesta a las críticas que se hicieron contra su temprano libro *Teología de la esperanza*, según las cuales Jesús era poco más que un símbolo de la aspiración y sorpresa humanas por de la acción futura de Dios, Moltmann ofreció una respuesta importante a su libro, *El Dios crucificado*, donde trataba de fundamentar su escatología en la muerte y la resurrección de Cristo como una demostración de la participación de Dios en el sufrimiento del mundo y de una promesa de liberación para la creación entera.

Sin embargo, hay rasgos en su teología de la creación que no parecen tener justificación en la Escritura. La preocupación de Moltmann de que el mundo no fuera concebido como un objeto para ser explotado le condujo a rechazar el monoteísmo del Antiguo Testamento como un desafortunado modelo «monárquico». Antes bien, acentúa la inmanencia de la actividad creadora de Dios en el Espíritu, lo cual evoca imágenes de participación, cooperación y mutualidad. Sin embargo, hay mucho en juego si no se mantiene el constante énfasis bíblico en el señorío supremo de Dios y la nítida distinción entre el creador y la criatura. En resumidas cuentas, en su preocupación por la inmanencia de Dios en la creación, Moltmann optó por una forma de «panenteísmo» que no tiene ningún apoyo bíblico y que corre peligro de mistificar nuevamente la creación divina, como de hecho sucedió en el pensamiento cabalístico judío.

Igualmente sería, en mi opinión, es la insistencia de Moltmann en que el futuro es un sistema abierto, donde se da una relación incierta entre el acontecimiento de Cristo y las «posibilidades universales» que están reunidas en los términos de «latencia y tendencia» (*Theology of Hope*, 225). La realidad escatológica de una nueva creación que se halla todavía en el proceso de ser creada depende entonces de la respuesta y la cooperación humanas en la realización del proceso creativo que está en marcha. Aunque esta propuesta no puede identificarse simplemente con la clásica preocupación liberal por «edificar el Reino de Dios» mediante un programa de justicia social, existe un elemento de semejanza en cuanto que Moltmann supone una continuidad fácil entre la liberación divina y la humana.

A la luz de la comprensión radical de Pablo de la salvación en términos de justificación por la fe aparte de las obras, ¿existe una justificación teológica para suponer que la Iglesia puede identificarse fácilmente, por medio de su experiencia histórica, con Dios en su actuación, y puede de hecho llevar a cabo la promesa divina de una nueva creación mediante su propia

praxis de liberación? Asimismo, Moltmann, al regresar a un concepto de los «vestigios de Dios en la creación» (*vestigia Dei*), aunque lo exprese cuidadosamente, ¿no corre el peligro de pretender discernir demasiado fácilmente en el mundo de la naturaleza las huellas del Dios trino y uno? (*God in Creation*, 64). Tal vez si tales afirmaciones quedan confinadas al contexto de la alabanza y del culto, la celebración de los vestigios de la obra manual de Dios podrán justificarse, pero cuando el conocimiento de Dios en su obra es traducido a un programa de «buenas causas» (*Future of Creation*, 110), la amenaza de la teología natural ha vuelto a mostrar su feo rostro.

Finalmente, Moltmann ha subrayado acertadamente la naturaleza teocéntrica, corporativa y universal de la actividad creadora de Dios. Por eso, ofrece un vigoroso contrapunto bíblico a la idea de restringir la voluntad redentora de Dios al creyente individual mediante categorías pietistas, existenciales o psicológicas. Sin embargo, dentro del contexto de la elección eterna de Dios, hay una insistencia bíblica en que el acontecimiento de la nueva creación está vinculado con aquellos que están «en Cristo» (2 Cor 5, 17). La fe, desde luego, es únicamente un don de Dios, pero suscita una respuesta humana por medio del Espíritu de Dios. Hay una decisión de fe que es individual y no corporativa. Sin esta nota bíblica esencial (por ejemplo, cf. Jn 3, 16), el énfasis en la creación como liberación carece de una dimensión crucial del evangelio, que la Iglesia cristiana confesó siempre que era constitutiva para la salvación (cf. Lutero, *Small Catechism*, Part II, First Article; Calvino, *Geneva Catechism*, 22ss; *Heidelberg Catechism*, Q. 26). Moltmann tiene razón al insistir en que la fe en la resurrección de Cristo es la forma cristiana de la creencia en la creación (*God in Creation*, 66). La cuestión teológica crucial gira en torno de lo que se entiende por fe.

### c) *La creación y la crisis ecológica*

La crisis ecológica actual no es una cuestión surgida de la Biblia, sino un problema que nuestra historia ha impuesto al mundo. Sin embargo, desde el punto de vista teológico, es totalmente legítimo acercarse a la Biblia para buscar una orientación que conduzca a una postura responsable, ya que es un asunto que afecta a la vida misma del planeta. Puesto que la cuestión de la supervivencia es universal, ha surgido una preocupación y un apoyo comunes, al margen de credos y confesiones, entre cristianos y no-cristianos, entre creyentes y escépticos, entre idealistas y pragmáticos. Sin embargo, para la teología cristiana actual, el desafío consiste en explorar la crisis ecológica dentro de una doctrina de la creación, lo cual suscitará, además de una reflexión crítica, una acción responsable por parte de la Iglesia.

Nuevamente es Moltmann quien, en años recientes, ha tomado la iniciativa a la hora de abordar teológicamente de manera profunda y sistemática la cuestión que se halla en juego. Comienza esbozando los antecedentes fi-

losóficos de la explotación de la tierra, que, leyendo erróneamente un pasaje del Génesis (1, 28) y apropiándose una distinción cartesiana, identificaron el mundo como un objeto que hay que poseer. Moltmann se esfuerza luego por repensar la relación entre Dios, la humanidad y el mundo, desarrollando una teología de la inmanencia, en la cual el Espíritu cósmico creador, propio de Dios, hace que surja el mundo. Moltmann trata así de superar la marcada distinción entre Dios y el mundo, que, a su juicio, es causa fundamental de la comprensión mecanicista del mundo. Concibiendo el mundo como sujeto, Moltmann defiende una teología de la creación en la cual la relación de mutualidad sustituye a todos los esquemas jerárquicos (*God in Creation*, 14). De este modo, la lucha por la paz con la naturaleza, frente a la destrucción industrial del medio ambiente, llega a ser un foco importante de la actividad liberadora, de igual importancia que la lucha por la justicia social, económica y política en favor de los oprimidos (*Future of Creation*, 110).

Pocos lectores discreparían con la apasionada defensa que Moltmann hace de la tierra en contra de la explotación y destrucción por parte de la civilización industrializada. Tampoco habrá muchos que traten de mitigar la gravedad de la crisis y el desafío para llevar a cabo un esfuerzo sostenido y concertado con el que poner freno a la locura de la autodestrucción. Sin embargo, la cuestión que se debate es en qué medida se puede suscribir la propuesta teológica de Moltmann para relacionar la crisis ecológica con una teología de la creación.

A mi juicio, la reflexión teológica de Moltmann suscita una serie de cuestiones críticas que exigen ulterior discusión. En primer lugar, no estoy convencido de que la interpretación histórica que Moltmann hace de la explotación del mundo a causa de la visión mecanicista del mundo pueda demostrarse efectivamente. Las cuestiones históricas son sumamente complejas y no se prestan a una única interpretación filosófica. ¿Será posible demostrar, por ejemplo, que en países como la India y China existe un vínculo causal entre sus diferentes herencias filosóficas y religiosas y la ausencia de explotación de la tierra? ¿O las razones se hallan en otra parte? A mí me molesta la tendencia ideológica de Moltmann que pasa por ser una explicación histórica de las raíces de la crisis y está impregnada de un fuerte aroma de romanticismo europeo.

Además, me parece que el argumento de Moltmann en favor de una comprensión inmanente de la actividad de Dios como creador va en contra de buena parte de la idea veterotestamentaria de Dios. La tierra es del Señor. Dios es su creador y conservador, y las pretensiones humanas de dominio son una afrenta al gobierno divino. La llamada de Moltmann a que se sustituya la idea bíblica del monoteísmo por un tipo de identificación con la «madre tierra» se opone a la comprensión judía básica de la soberana relación de Dios con su creación. Sin duda, Moltmann ha planteado un aspecto importante al reconsiderar la función creadora del Espíritu. Sin embargo, el

Espíritu Santo es antes que nada el Espíritu de Jesucristo, y no debe confundirse con una fuerza cósmica de energía que conduce a una visión futura de utopía. ¿Es una verdadera lectura de la Biblia el sugerir con Moltmann: «No tenemos más que una sola alternativa realista a la aniquilación universal: la de ser una comunidad no-violenta, pacífica, ecológica, universal en solidaridad?» (*God in Creation*, 12). Habría creído que la visión profética del reino de Dios no incluía simplemente una paz universal, sino la venida del Espíritu de Dios que efectúa una nueva creación, cuando «el conocimiento del Señor colme la tierra como las aguas colman el mar» (Is 11, 9).

En conclusión, hay dos elementos importantes que se echan de menos en la teología de Moltmann acerca de la crisis ecológica. En primer lugar, cuando el Antiguo Testamento habla de la contaminación de la tierra, deriva esta de las iniquidades de sus habitantes, cuyas prácticas culturales abominables son una afrenta contra la santidad de Dios (Lv 18, 24ss). De manera semejante, en Rom 8, la voz quejumbrosa de la creación de Dios, anhelante de libertad, se alza a causa de la maldad de la humanidad que se niega a honrar a Dios y prefiere adorar a la creación en vez de al creador, y está clamando para que recaiga sobre la tierra la cólera de Dios (Rom 18, 24ss). Una teología de la creación que subestima el pecado corre el riesgo de suplantar la esperanza bíblica de una nueva creación por un sueño caprichoso y utópico de la imaginación humana.

En segundo lugar, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento esperan el cumplimiento de la promesa divina de un nuevo cielo y una nueva tierra. En ambos testamentos, precisamente en momentos de crisis política extrema, cuando los santos se hallan entre la espada y la pared, revive la promesa de la intervención creadora de Dios, particularmente a través del género apocalíptico (Daniel, Apocalipsis). El principal testimonio de esos libros bíblicos es que la esperanza de la nueva creación no depende de la capacidad humana para superar y eliminar el pecado. ¡Una teología pelagiana es exactamente igual de errónea en relación con la crisis ecológica! Más bien, lo que se precisa es ni más ni menos el testimonio opuesto. La llegada de lo nuevo no es una extensión de lo antiguo. Por el contrario, cuando «la primera tierra haya pasado», el profeta ve descender del cielo la ciudad santa, la nueva Jerusalén (Ap 21, 1ss). Esta esperanza en la futura redención de la Iglesia y del mundo en el tiempo designado por Dios es lo que constituye la diferencia entre una «buena causa» y la fe en Dios como creador y redentor.

### *Bibliografía*

P. **Althaus**, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1966, 301-315; A. **Antweiler**, *Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin*, Trier 1961; K. **Barth**, «No» (1934), en *Natural Theology*, versión ingl., London 1946, 67-128; *Church Dogmatics*, versión ingl., III/1-4, Edinburgh 1958-1961; H. **Berkhof**-H. J. **Kraus**, *Karl Barths Lichtelehre* (ThS 123), Baltimore 1978; D. **Bonhoeffer**, *Creation and Fall*, versión ingl.,

London-New York 1959; E. **Brunner**, *Nature and Grace* (1934), en *Natural Theology*, versión ingl., London 1946; F. B. **Burham**, *Maker of Heaven and Earth: A Perspective of Contemporary Science*: HBT 12 (1990) 1-18; S. R. **Driver**, *Genesis*, New York 1904; J. **Edwards**, «Dissertation on the End for which God Created the World», en E. Hickmann (ed.), *The Works of Jonathan Edwards I*, Edinburgh 1974, 94ss; L. **Gilkey**, *Maker of Heaven and Earth*, Garden City 1959; C. C. **Gillispie**, *Genesis and Geology*, Cambridge 1951; K. **Grässer**, *Das Seufzen der Kreatur (Röm 8, 19-22). Auf der Suche nach einer «biblischen Tierschutzethik»*: JBTh 5 (1990) 93-117; F. W. **Graf**, *Von der creatio ex nihilo zur «Bewahrung der Schöpfung»*: ZTK 87 (1990) 201-223; K. **Heim**, *Christian Faith and Natural Science*, versión ingl., New York 1953; *The Transformation of the Scientific World View*, versión ingl., New York 1953; G. **Koch**, *Jesus Christus – Schöpfer der Welt*: ZTK 56 (1959) 83-109; W. **Lütgert**, *Schöpfung und Offenbarung*, Gütersloh 1934, Giessen 1984; G. **May**, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin 1987.

J. **Moltmann**, «Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage», *Parresia. FS Karl Barth*, Zürich 1966, 149-172; «Creation and Redemption», en R. W. A. McKinney (ed.), *Creation, Christ and Culture, FS T. F. Torrance*, Edinburgh 1976, 119-134; «Creation as an Open System», en Id., *The Future of Creation*, versión ingl., London-Philadelphia 1979, 115-130; «Justification and New Creation», en *ibid.*, 149-171; *God in Creation: An Evangelical Doctrine of Creation*, London-Philadelphia 1985 (versión cast.: *Dios en la creación*, Salamanca 1987); W. **Pannenberg**, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970; A. R. **Peacocke**, *Creation and The World of Science*, Oxford 1979; J. **Pelikan**, *Creation and Causality in the History of Christian Thought*: *Southwestern Journal of Theology* 32 (1990) 10-24; R. **Prenter**, *Creation and Redemption*, versión ingl., Philadelphia 1967; G. **von Rad**, «There Still Remains a Rest for the People of God», en Id., *The Problem of Hexateuch*, 94-102; F. **Schupp**, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf 1990; K. **Tanner**, *God and Creation in Christian Theology*, New York-Oxford, 1990; P. **Teilhard de Chardin**, *The Man and His Meaning*, versión ingl., London-New York 1965; P. **Tillich**, *Systematic Theology I*, Chicago 1951; T. F. **Torrance**, *Theological Science*, London-New York 1969; *Christian Theology and Scientific Culture*, London-New York 1981; *Reality and Scientific Theology*, Edinburgh 1985; B. B. **Warfield**, «Calvin's Doctrine of the Creation», *Calvin and Calvinism*, New York-London 1931, 287-349; O. **Weber**, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen 1955, 510ss; G. **Wingren**, *Creation and Law*, versión ingl., Edinburgh 1961; E. **Wölfel**, *Welt als Schöpfung. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre Heute* (ThExH 212), München 1981.