



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 11

CB 117 PASTORAL Y PEDAGOGÍA BÍBLICA

Bonora, Antonio. “Cosmos”. En *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, editado por Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi y Antonio Girlanda, 351-372. Madrid: Ediciones Paulinas 1990.

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.

miento injustificado de lo corporal sería renegar de Cristo y de la totalidad de la salvación.

BIBL.: BAUMGÄRTEL F., SCHWEITZER E., MEYER R., *sárx*, en *GLNT XI*, 1265-1398; BOF G., *Una antropología cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Morcelliana, Brescia 1976; CARENA O., *La comunicazione non verbale nella Bibbia: un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo*, Marietti, Turín 1981; COMBLIN J., *Antropología cristiana*, Ed. Paulinas, Madrid 1985; CULLMANN O., *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del NT*, Barcelona 1970; DUBARLE A.M., *La conception de l'homme dans l'Ancient Testament*, París 1959, 522-536; FIORENZA F.P., METZ J.B., *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, en *Mysterium Salutis II*, Madrid 1977, 486-529; GRUBER M.J., *Aspects of non verbal Communication in the Ancient Near East*, Roma 1980; GUNDRY R.H., *Sôma in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*, CUP, Cambridge 1976; HAULOTTE E., *Symbolique du vêtement selon la Bible*, París 1964; JEREMIAS J., *ánthropos*, en *GLNT I*, 977-986; PIDOUX G., *L'homme dans l'Ancient Testament*, Neuchâtel 1953; ROBINSON J.A., *Il corpo: studio sulla teologia di S. Paolo*, Roma 1967; SCHWEITZER E., *sôma*, en *GLNT XIII*, 609-790; SQUARISE C., *Cuerpo*, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1978³, 143-158; WOLFF H.W., *Antropología del A. T.*, Salamanca 1974.

R. Cavado

COSMOS

SUMARIO: I. *La cultura moderna*. II. *Antiguo Testamento*: 1. La idea de cosmos; 2. Cosmografía bíblica; 3. Los "origenes" del cosmos; 4. El mundo-creación; 5. El cosmos en los salmos; 6. El cosmos en los profetas; 7. Los sabios y el cosmos; 8. Conclusión. III. *Nuevo Testamento*: 1. Escritos paulinos: a) El mundo como creación, b) La redención del cosmos, c) El cristiano y el mundo; 2. Evangelio de Juan: a) El cosmos y la creación-salvación, b) La oposición del mundo a Jesús; 3. Conclusión.

I. LA CULTURA MODERNA.

La cultura de hoy está en gran parte dominada por la visión científica del mundo. Por "mundo" o "cosmos" en-

tendemos aquí la realidad que rodea y en la que vive la humanidad. Así pues, pensamos que la cultura moderna concibe la realidad del universo con los ojos de las ciencias naturales. Al binomio "Dios y el hombre", característico de la cultura medieval, impregnada de fe, le ha sucedido a partir de la ilustración el binomio "el hombre y las cosas". Se ha impuesto el llamado interés científico por las cosas y por su explotación tecnológica, es decir, el conocimiento de los aspectos cuantitativos, mensurables y verificables de las cosas que hay que "usar" y plasmar. La cultura moderna tiende, por tanto, a considerar el cosmos en sí mismo, es decir, en los mecanismos de su "funcionamiento" físico, independientemente de su relación con Dios y en función de las necesidades del hombre.

En consecuencia, la cultura moderna es también cultura del poder: el objetivo de la vida es adquirir poder para satisfacer las "necesidades". Coherentemente, el cosmos es considerado también en función del poder del hombre. Dentro de semejante cultura, es verdadero y bueno lo que da poder, lo que sirve. La explotación científico-tecnológica del cosmos entra en esta cultura del poder.

La visión religiosa bíblica no se propone como anticientífica; pero rechaza las pretensiones totalizantes de la ciencia, entendida de forma ilustrada, y se niega a adorar el poder. En efecto, la fe no es búsqueda de poder, sino búsqueda del sentido y del don que se nos ofrece gratuitamente y de forma libre. En el estruendo de las voces levantadas por la ciencia que sirve al poder y de la filosofía reducida a ciencia, la fe —en cuanto fe razonable o razón creyente, capaz de integrar en sí misma la visión científica del mundo— busca el sentido y el valor del mundo para el hombre en cuanto ser-en-el-mundo.

La perspectiva bíblica sobre el cosmos es precisamente la del sentido y el valor del cosmos para el hombre. El hombre creyente de la Biblia no se considera "amo del mundo", sino que se autocomprende como guardián del mundo en cuanto realidad dotada de sentido por haber sido dada por el absoluto y estar abierta a él. Poniendo en manos de Dios el sentido último de las cosas, la fe le quita a la ciencia y al poder del hombre al que sirve sus pretensiones totalizantes. El mundo, entendido como creación, y por tanto como don, tiene un sentido que no le viene solamente del hombre, aunque por otra parte esté confiado a la "custodia" del hombre y alcance su finalidad únicamente cuando el hombre lo acoge y lo lleva a su cumplimiento.

II. ANTIGUO TESTAMENTO. 1. LA IDEA DE COSMOS. El hebreo bíblico no tiene un término que corresponda exactamente a nuestro "cosmos" o "mundo", en el que está implícita la idea de orden o de belleza. En la época posbíblica asumió este significado el término *'ôlam*, que en el AT indica un "tiempo sin fronteras", de forma que *le'ôlam* significa "para siempre"; *'ôlam* es un atributo de Dios y de todo lo que participa de lo divino, tomando así el sentido de "definitivo", "pleno", "estable" y "continuo".

Hay otros dos términos hebreos que se traducen frecuentemente por "mundo", o sea *heled* y *tebel*, que no se traducen nunca por *kósmos* en los LXX, ya que significan realmente "tierra habitada". El griego *kósmos*, por el contrario, aparece con frecuencia en los libros tardíos y escritos en griego, en la Sabiduría y en el segundo libro de los Macabeos.

Para traducir el sentido de "cosmos", la Biblia hebrea suele decir "todo", como en Is 44,24: "Yo soy el Señor, el que lo ha hecho todo", o en

1 Crón 29,11: "Todo cuanto hay en el cielo y en la tierra es tuyo". El binomio cielo-tierra, con la variante cielo-mar (Is 50,2) o infiernos-cielo-mar (Am 9,2), designa el universo entero, como en Gén 1,1: "Al principio Dios creó el cielo y la tierra".

En todos estos casos, la Biblia no tiene la idea de un cosmos separado e independiente del hombre, es decir, no piensa en el cosmos como "contenedor" y en el hombre como "contenido". Por consiguiente, la Biblia carece de la idea de "espacio" como receptáculo vacío; el espacio está siempre lleno de algo, pues de lo contrario no existe; no existe la idea de "tiempo" más que unida a una realidad que hay en el tiempo. No existe la abstracción de tipo griego.

El cosmos no es, en la Biblia, una entidad fija, inmóvil, un "ser" o un organismo, sino más bien un acontecimiento, un proceso dinámico que se desarrolla. Ha dicho muy bien G. von Rad: "Nunca se recordará bastante que al antiguo Israel le era extraño el concepto de 'mundo' que es corriente para nosotros. El que no dispusiera de un concepto tan obvio como el del griego 'cosmos' es algo que tiene profundas razones. Es evidente que Israel no estaba en disposición de concebir el mundo, filosóficamente objetivado, como una entidad a la que se contraponen el hombre. El motivo de esto tiene que buscarse en la visión israelita, no tanto ontológica como histórica, del mundo. De este modo el mundo se presentaba al hombre de formas siempre nuevas y variadas; era, por tanto, mucho más difícil captarlo conceptualmente, y más difícil todavía reducirlo a un principio unitario. Israel no veía el mundo como un organismo ordenado y autosuficiente, debido a que por un lado veía mucho más directamente en su devenir la obra de Yhwh, y por otro percibía también en él la contribución del hombre, que

con sus acciones buenas o malas determinaba incesantemente las reacciones del ambiente circundante”.

2. **COSMOGRAFÍA BÍBLICA.** No hay en la Biblia una descripción unitaria del universo. Es posible, sin embargo, deducirla de los muchos pasajes en los que se alude a él. Lo mismo que los babilonios, también los israelitas concebían el universo como una estructura en tres niveles: el cielo, la tierra (y el mar), el mundo subterráneo.

Se trata de una estructura, en el sentido de que los diversos elementos del cosmos están en relación entre sí. Por ejemplo, en Éx 20,4 leemos: “No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra o en el agua bajo tierra”. El cielo está “arriba”, en lo más alto; la tierra está “aquí abajo”; los infiernos están “bajo tierra”.

En el texto de la bendición de José (Dt 33,13-16) aparece clara la estructura tripartita “cielo-tierra-*she'ol*”, junto con los elementos diferentes y propios de cada nivel: “Sea su tierra bendita del Señor con los rocíos del cielo en lo alto, y abajo con las aguas del abismo, con lo mejor que hace crecer el sol, con los frutos que hace brotar la luna, con las primicias de las viejas montañas, con lo mejor de los collados eternos, con lo mejor de la tierra y su abundancia, gracioso don del que se apareció en la zarza; descienda todo esto sobre la cabeza de José, el escogido entre sus hermanos”. Por encima de todo el universo está / Dios, creador y garantía del orden del cosmos. Excepto en Sab 13, el hombre bíblico no parece estar preocupado por “probar” la existencia de Dios a partir del mundo creado: a Dios se le experimenta y se le encuentra en la historia; su poder creador en el cosmos es percibido dentro de la fe en él, sacada de la experiencia histórica de su revelación. La contempla-

ción del cosmos no es tanto el camino para probar la existencia de Dios como más bien el desciframiento de los signos de su presencia activa de creador.

El *cielo* está habitado por las estrellas, que forman constelaciones: “Él ha creado la Osa y Orión, las Pléyades y la constelación del Sur” (Job 9,9; cf Job 38,13). Se señalan con certeza dos planetas: Saturno y Venus: “¿Cómo has caído del cielo, brillante estrella, hijo de la aurora (Venus)?” (Is 14,12); “Pero llevaréis a Sacut, vuestro rey, y a Keván (Saturno), vuestro dios, vuestros ídolos que os habéis fabricado” (Am 5,26). Probablemente Israel sufría la tentación de entregarse al culto de los astros, difundido y practicado en Babilonia; así se explica la prohibición insistente del 7 decálogo y la polémica de Amós contra el culto de Saturno y la de Isaías contra el culto a Venus, asociada a la diosa Astarté. Los astros en la Biblia quedan desdivinizados y reducidos a simples criaturas de Dios (cf Gén 1). Lo mismo que los egipcios y los babilonios, también los israelitas se sentían impresionados por el sol, símbolo de eterna duración; pero lo desmitificaron: “El sol sale y se pone, y se apresura a su lugar, de donde vuelve a salir” (Qo 1,5). El curso regular del sol es signo de la estabilidad y del orden de lo creado, como se ve en el sucederse de las estaciones: “Mientras dure la tierra, sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán jamás” (Gén 8,22). Probablemente un himno al sol se transformó en un himno a la *tórah* (Sal 19).

El cielo es la sede de Dios: “Él se sienta sobre el globo de la tierra, cuyos habitantes le parecen saltamontes; él despliega los cielos como tenue velo y los extiende como una tienda para vivir en ella” (Is 40,22). Dios está en los cielos, pero está presente en el templo de Jerusalén: “¿Será po-

sible que Dios pueda habitar sobre la tierra? Si los cielos en toda su inmensidad no te pueden contener, ¡cuánto menos este templo que yo he construido!” (1Re 8,27). Dios es absolutamente trascendente, pero no está lejos ni ausente. En el templo está presente el nombre, la gloria de Dios: es una manera de afirmar la inmanencia, pero salvaguardando la trascendencia de Dios. La distancia del cielo es símbolo de la trascendencia divina: “Como se alza el cielo por encima de la tierra, se elevan mis caminos sobre vuestros caminos y mis pensamientos sobre vuestros pensamientos” (Is 55,9). Las nubes son símbolo de la presencia velada de Dios: con una nube Dios guía a los israelitas en su viaje a través del desierto (Éx 13,21; 14,19-20; 19,16-25) y en una nube desciende para hablar con Moisés (cf Éx 25,15-18; 33,9-11; Núm 12,5-10). La nube revela y esconde la presencia activa de Dios. Yhwh no es, como los otros dioses de los pueblos del antiguo Oriente, un Dios ligado y definido por los fenómenos meteorológicos o geofísicos; los dioses cananeos, por ejemplo, eran personificaciones de los fenómenos atmosféricos (había, p.ej., un dios de la tempestad), mientras que Yhwh controla, domina, provoca esos fenómenos. Así en Os 13,15: “Pero llegará el solano, el viento del Señor se alzaré del desierto, secará sus manantiales, agotará sus fuentes y se llevará todos sus tesoros, sus objetos preciosos”; en Is 29,6: “Serás visitado por el Señor todopoderoso con truenos, terremotos, gran estruendo, con huracán, tempestad y fuego devorador”. Nada escapa del dominio de Yhwh y no hay ningún “lugar” inaccesible para él.

La / tierra es designada con diversos términos hebreos, que reflejan los diversos modos de percibir la relación del hombre con la tierra, entendida como territorio (*ereš*), suelo

(*adamah*), tierra firme (*yabasa*), tierra habitada (*tebel*), espacio del mundo (*heled*). Los babilonios se imaginaban la tierra como un disco, en cuyo centro estaba Babilonia; del mismo modo los hebreos se representaban la tierra como una superficie que tenía su centro en Jerusalén: “Ésta es la ciudad de Jerusalén, que yo había situado en medio de las naciones y de sus territorios” (Ez 5,5). Jerusalén es el ombligo, es decir, el centro de la tierra (Ez 38,12; cf Jue 9,37). Para los griegos, Atenas (u otras ciudades) era el ombligo del mundo; para los egipcios era Tebas —sede del culto al dios Amón— el centro de la tierra; para los romanos, Roma era el *umbelicus orbis*. La centralidad de Jerusalén no se concebía sólo en términos geográficos, sino también teológicos: surge sobre el monte más alto, de ella proviene la palabra del Señor, a ella han de afluir todas las gentes (Is 2,1-5; Miq 4,1-3); la capital es símbolo del pueblo de Dios, luz y modelo para todos los pueblos del orbe.

Lo mismo que no elaboró un sistema o una teoría astronómica, tampoco Israel construyó ninguna concepción sistemática de geofísica. Los fenómenos geofísicos, como los terremotos o las erupciones volcánicas, están al servicio de Dios, que tiene pleno dominio sobre ellos. Ellos forman el cortejo de las teofanías: “Señor, cuando tú saliste de Seir, cuando avanzaste desde los campos de Edón, la tierra tembló, se turbó el cielo, las nubes se deshicieron en agua. Los montes se derritieron ante la presencia del Señor, ante la presencia del Señor, Dios de Israel” (Jue 5,4-5). Entre el cielo y el mundo subterráneo está también el mar (*yam*), con una referencia especial —para los hebreos— al Mediterráneo. Los israelitas no eran navegantes y sentían cierto miedo al mar, que se convirtió para ellos en símbolo del caos, en la sede de los monstruos espantosos:

“¿No eres tú el que partió en dos a Rahab y traspasó el dragón? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del océano, el que convirtió en camino el fondo del mar para que pasaran los libertados?” (Is 51,10). La victoria de Yhwh sobre el mar y sobre sus monstruos es la liberación del hombre de las fuerzas hostiles y mortales que le amenazan.

El *mundo subterráneo* está relacionado generalmente con la / muerte. En efecto, la muerte era concebida, al menos en algunos pasajes del AT, como un paso de la tierra —lugar de los vivientes— al *še'ol*, morada de los muertos. El *še'ol* es la “tierra” del olvido, de las tinieblas y del silencio, de las sombras. Allí no hay vida, como en el desierto. El *še'ol* está en lo más profundo de la tierra (Dt 32,22), más allá del abismo subterráneo (Job 26,5; 38,16-17). Nunca se dice que Dios haya creado el *še'ol*. Está en el límite extremo del universo. “Si se ocultan en el abismo (*še'ol*), de allí los sacará mi mano” (Am 9,2). Así pues, Dios actúa de forma soberana incluso en el *še'ol*.

La cosmografía bíblica no pretende ser una concepción científica del cosmos, comparable con la de las ciencias modernas. Israel no se situaba ante el mundo en una actitud “neutral”, que objetivase la totalidad de los elementos cósmicos como un sistema de leyes; por eso, y no sólo por las limitaciones lingüísticas o conceptuales, carece de los términos/conceptos de “mundo”, “naturaleza”, “cosmos”. Como se ha intentado mostrar, para Israel el mundo es un suceso, un obrar incesante y continuo de Dios, que sostiene y hace vivir todas las cosas. En cuanto tal, el mundo era percibido como manifestación de la realidad y de la omnipotencia de Dios. Las experiencias humanas del mundo natural se vivían, dentro de la perspectiva de la fe en la creación, como experiencias de Dios,

de su intervención poderosa y benéfica en favor del hombre. Sin embargo, la experiencia de las faltas de armonía en el cosmos plantea el problema de la justicia de Dios, como aparece en el libro de / Job y de Ben Sirá [/ Sirácida].

3. LOS “ORÍGENES” DEL COSMOS.

El interés de la Biblia no se dirige a explicar “cómo” tuvo origen el mundo, sino más bien a comprender y proclamar el “sentido” del mundo como creación de Dios. En la narración, considerada generalmente como yahvista, de los orígenes (Gén 2-3), la “ascensión” al tiempo primordial equivale a un “descenso” a las profundidades del ser: se hace remontar a los comienzos lo que es permanentemente verdadero y constitutivo del hombre. Lo mismo ocurre en el texto sacerdotal de Gén 1 [/ Génesis].

Se trata de un modo de pensar mitopoiético. Lo que se conoce como estructura u orden —nosotros diríamos metafísico— se dice que existe desde el principio, desde los tiempos primordiales. Y en este sentido el lenguaje mitológico de Gén 1-11 es verdadero: ¡nos dice lo que estamos viviendo todos los días!

La tradición yahvista presenta el cosmos como un suceso orientado a Yhwh, como el lugar de la presencia benéfica de Dios en favor del hombre. El hombre tiene un vínculo indisoluble con el cosmos, porque viene de la tierra: “El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, le insufló en sus narices un hálito de vida y así el hombre llegó a ser un ser viviente” (Gén 2,7). Las cosas, la tierra con sus frutos y el ritmo de las estaciones, “sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche” (Gén 8,22), están al servicio del hombre. El hombre tiene a su lado a los animales (Gén 2,19-20), a los que impone un nombre, lo cual quiere

decir que ellos tienen un significado para el hombre; es el ser humano el que les da un nombre, es decir, el que fija el destino y la función de los animales. El hombre tiene una relación con el mundo: tiene que labrarlo y guardarlo con su trabajo: "El Señor Dios tomó al hombre y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y lo guardase" (Gén 2,15). Así pues, el trabajo humano no es explotación arbitraria, sino custodia del mundo, que supone el conocimiento del sentido y del destino de ese mundo. Por consiguiente, la concepción cosmológica yahvista es antropológica: el mundo es inseparable del hombre, y viceversa. La estructura concreta del mundo depende de la acción insondable de Dios creador, pero también del obrar del hombre. Puesto que el hombre es pecador (Gén 3), malvado, y "siempre está pensando en hacer el mal" (Gén 6,5), sus relaciones con el mundo se han alterado. El suelo es maldecido por culpa del hombre, que tendrá que sacar de él con fatiga el alimento para todos los días de su vida (Gén 3,17). El mismo cosmos se vuelve indomable y hasta violento en contra del hombre (cf el diluvio). Con el pecado se ha perdido el equilibrio armonioso, querido por Dios, entre el hombre y su mundo. El cosmos se hace ambiguo, no en sí mismo, sino en su relación con el hombre corrompido y malvado. Pero desde Gén 12,1-3, con la elección de Abrahán, Dios vuelve a introducir en la historia humana la fuerza recreadora de su bendición para salvar al hombre y, a través de él, librar al cosmos de la ruina.

La tradición sacerdotal (Gén 1,1-2,4a) cuenta los "orígenes" del cosmos para mostrar la estructura arquetípica de la existencia tanto del hombre como del mundo; es decir, muestra una especie de "programa" de lo que el hombre y el mundo deben ser. No se trata —repetimos— de una

narración de lo que fue, sino de lo que siempre ha sido y sigue siendo válido. Ni siquiera aquí, como en ningún otro texto bíblico, se ha de buscar cuál era la antigua concepción "científica" del mundo, y mucho menos una visión cósmica normativa para el científico de nuestros días. La Biblia presenta la verdad que cuenta para nuestra salvación, y no tiene unas verdades científicas neutras.

Son tres los aspectos fundamentales del cosmos en la tradición sacerdotal: el orden, el tiempo, la vida. Se trata de las grandes categorías teológicas de esta tradición.

En primer lugar, en Gén 1 el cosmos es un todo armonioso y ordenado. El principio de este orden está en la actividad de Dios, expresada con verbos que guardan relación con la idea de orden: separar (p.ej., las aguas del cielo de las de la tierra), poner en su sitio (p.ej., los astros), dar un nombre (p.ej., Dios llama a lo seco "tierra"), asignar una función (p.ej., el sol es para el gobierno del día). El "crear" (Gén 1,1) divino no es un "hacer" técnico o instrumental, sino un "obrar" que compromete al sujeto que actúa y a su intencionalidad: Dios "hace" los astros y "hace" también al hombre. El hacer creador de Dios está dominado por una intención de orden y de armonía ("Vio Dios que esto era bueno/hermoso" es un estribillo que se repite siete veces, y como el "siete" es el símbolo de la perfección, indica la armonía perfecta del mundo querida por Dios). En la cima de la actividad creadora de Dios está la creación del hombre como imagen de Dios. El cosmos se le confía al hombre: "Dios los bendijo y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos animales se mueven sobre la tierra" (Gén 1,28). "El autor del código sacerdotal, en relación con el mundo, no conocía

los problemas que hoy nos angustian a nosotros. No estaba aterrorizado ni por una explosión demográfica ni por una amenazadora inhabitabilidad del mundo causada por un saqueo irresponsable. Por consiguiente, no hay que buscar en él ninguna respuesta directa sobre la responsabilidad del hombre respecto a la tierra" (N. Lohfink). Sin embargo, condena todo lo que tiende a destruir el orden y el equilibrio del cosmos; para la tradición sacerdotal, "el que estropea la creación se juega la salvación" (N. Lohfink). El "dominio" del hombre sobre el mundo es, por tanto, un gobierno y una custodia del mundo: es ésta una visión que hoy llamaríamos "ecológica".

El mundo, según la tradición sacerdotal, es un suceso que acontece en el tiempo. Esto se subraya de manera especial por el ritmo de los seis días de la creación y por la función, asignada a los astros, de servir de señal para las estaciones, los días, los años y las fiestas. De esta manera el cosmos está vinculado a la historia humana; no es una realidad inmutable y estática, sino que en cierto modo "evoluciona" en relación con el hombre. Esto significa que la relación del hombre con el mundo es histórica, sometida a posibles variaciones, tanto para lo mejor como para lo peor.

En tercer lugar, el autor sacerdotal tiene un interés especial por el tema de la vida. Dios es el que hace vivir y el que da su bendición a los seres creados, esto es, les da la energía vital que los hace capaces de hacer que prosiga la vida. El cosmos está lleno de vida. Y bendición significa "energía de procrear". Dios bendice a los seres vivientes (Gén 1,22), así como bendice al hombre y a la mujer (Gén 1,28). Sin la capacidad de procrear que da la bendición, no habría propiamente vida.

Pero el hombre ha introducido en

el mundo la violencia (*hamas*): "La tierra estaba corrompida delante de Dios y toda ella llena de violencia" (Gén 6,11). La difusión de la violencia humana provoca el diluvio, una verdadera recaída del cosmos en el caos. La creación es la victoria sobre el caos, sobre el *tohû wabôhû* original (1,2), a través de una actividad de ordenación del mundo. No hay en Gén 1 ninguna lucha de dioses rivales, como en los mitos babilónicos (cf Atrahasis) ni entre la divinidad (Marduk) y el mar personificado (Tiamat). Para el texto bíblico, el caos inicial es un elemento que Dios domina, sin que haya la menor traza de una lucha de la que tenga que salir el orden del cosmos. Dios actúa solo, y su victoria sobre el caos no se realiza a costa de ninguna otra divinidad.

En los Salmos, sin embargo (74,13-14; 104,26), y en los textos proféticos tardíos (como en Is 27,1) aparecen algunas huellas de este tema de la victoria de Dios sobre las fuerzas del caos, designadas con nombres de monstruos como Leviatán y el Dragón. Pero en Gén 1 el orden cósmico es producido por la palabra de Dios, sin lucha alguna.

4. EL MUNDO-CREACIÓN. De las consideraciones anteriores se deduce con claridad que la idea bíblica de cosmos es inseparable de la de creación: Dios es el origen y la garantía del orden cósmico, porque es su creador. Pero la idea bíblica de creación no tiene que entenderse sobre el trasfondo del problema del dualismo gnóstico; este dualismo, exceptuando quizá a Juan, no es un problema bíblico. En otras palabras, la Biblia no se pregunta sobre el origen absoluto del mundo, sino más bien sobre la relación hombre-mundo, sobre la salvación de Dios y el papel del mundo, sobre la presencia y la acción de Dios en el mundo.

En los textos de Gén 1-11 el interés

no se dirige al tema de la "creatio ex nihilo" ni al del "Chaoskampf", sino a la acción ordenadora de Dios. Pues bien, el orden cósmico está relacionado con el orden moral y social: el desorden moral, la violencia, sacude al propio cosmos con el diluvio; en los salmos reales, como, por ejemplo, el Sal 72,1-7, la justicia (el recto orden) del rey guarda relación con el orden de la naturaleza. Así pues, el centro de atención es el orden del cosmos más bien que su origen.

Ha escrito C. Westermann: "En el AT no se habla nunca de fe en el Creador, no se encuentra nunca una frase del tipo: 'Creo que el mundo ha sido creado por Dios'; y en las profesiones de fe del AT (el llamado 'credo histórico', como dijo G. von Rad) no aparece nunca la creación o la fe en el Creador. Es fácil comprender la razón: para el hombre del AT no existía una posibilidad distinta de concebir el origen del mundo. La creación no entraba para él en un artículo de fe, ya que no existía para él ninguna alternativa. En otras palabras, él tenía una concepción de la realidad distinta de la nuestra, de forma que para él no existía más que la realidad puesta por Dios. Aquellos hombres no tenían necesidad de creer que el mundo ha sido creado por Dios, puesto que era éste un presupuesto de su pensar".

Sobre este presupuesto de que el mundo está totalmente bajo el dominio de Yhwh, la Biblia se pregunta por la salvación de Dios para su pueblo. En los textos poéticos más antiguos (Gén 49; Éx 15,2-18; Dt 32,1-43; Jue 5; 2Sam 22,2-51; Sal 29,68), "no se habla del origen absoluto, sino más bien del origen del orden social, tal como Israel lo encontró y lo entendió..., es decir, de la salvación de Israel por obra de Dios" (D. McCarthy).

El mundo, para el israelita, no era el lugar de la automanifestación de lo

divino como fuerza inmanente al cosmos: Dios trasciende el mundo, es el creador que garantiza y mantiene sólidamente la estabilidad del mundo. El mundo "narra", "anuncia" al Dios creador: "Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos" (Sal 19,2). Dios actúa e interviene en el cosmos, y los llamados "fenómenos naturales" se atribuyen inmediatamente a Dios, incluidas las catástrofes, como el terremoto, la sequía, el rayo, etc. El mundo está bajo el dominio absoluto de Dios, pero no está habitado por fuerzas inmanentes divinas o demoníacas. Por eso no existe en Israel la idea de cosmos en el sentido de mundo regulado por leyes eternas, fijas e inmutables. El mundo es el lugar, siempre abierto, de la libre iniciativa salvífica de Dios para el hombre [/ Milagro].

La experiencia original de Israel, de la que el Éxodo es una versión ejemplar, es la del Dios salvador y libertador. De esta experiencia histórica de salvación, Israel "se elevó" a la fe en Dios creador para afirmar que Dios crea, sostiene, hace vivir al mundo a fin de poder comunicar su salvación a los hombres. Sintéticamente podemos decir con otras palabras que Yhwh es salvador y que, para llevar a cabo su salvación, crea y hace vivir al mundo. Se ve la creación en un horizonte soteriológico.

5. EL COSMOS EN LOS SALMOS. El hebreo orante de los / Salmos está envuelto en el cosmos, se siente hechizado y arrebatado por el esplendor del sol (Sal 19), símbolo de la *tórah*, o de la fuerza destructora de la tempestad (Sal 29), símbolo del poder divino. Pero es toda la creación la que "habla" al y con el salmista.

En efecto, el cosmos de los Salmos es un mundo significativo, que tiene sentido porque es como la encarnación del sentido dado por Dios con

su palabra creadora. Todas las cosas son fruto de la palabra de Dios, y por tanto portadoras de sentido. El mundo habla sin palabras y sin escritura: "No es un pregón, no son palabras, no son voces que puedan escucharse, mas su sonido se extiende por la tierra entera y hasta el confín del mundo sus palabras" (Sal 19,4-5). El cosmos está realmente impregnado de parte a parte por la *tôrah*, que, como la sabiduría, tiene dimensiones cósmicas.

En el salmo 104 parece resonar la mirada contemplativa sobre el cosmos de Gén 1, como si el ojo pasase de un elemento al otro del mundo creado: la luz, los montes, los valles, el sol, los ríos, las plantas, los animales... No se narra la creación; se la contempla y se la canta. No se quiere explicar su origen, sino comprender su belleza y su orden. La creación del mundo es percibida por el salmista no en el pasado, como un suceso de los orígenes, sino como un acto presente. Para el salmista, más bien que decir "Dios ha creado el mundo", habría que decir que "Dios crea el mundo". La vida múltiple y heterogénea que se desarrolla ante los ojos del salmista no es un mecanismo ni un libro escrito en un lejano pasado inmóvil, sino que es escrita en el presente por Dios. Así pues, el cosmos se contempla como una continuidad de vida que se renueva y renace: ¡no hay un día igual a otro!

El cosmos es un "espacio" ambiguo: es el lugar del encuentro con Dios, pero es también distancia de Dios. Los espacios inmensos, las profundidades del abismo, las lejanías del cielo no pueden medirse; podríamos sentir el vértigo del vacío, de la ausencia, de la nada. El cosmos no es positividad pura, sino también una prueba: "¿Adónde podría ir lejos de tu espíritu, adónde podría huir lejos de tu presencia? Si subo hasta los cielos, allí te encuentras tú; si bajo a

los abismos, allí estás presente; si vuelo hasta el origen de la aurora, si me voy a lo último del mar, también allí tu mano me retiene y tu diestra me agarra" (Sal 139,7-10). Podríamos no ver a Dios en el cosmos ni percibir ya su presencia, pero Dios nos ve y nos lleva de la mano. ¿Huir a un espacio inmenso y vacío o dejarnos tomar y conducir por Dios?

El mundo y la historia son la obra maravillosa del amor de Dios, el amor eterno que se canta en la letanía del salmo 136. Existe, por consiguiente, un vínculo amoroso que une a Dios con el cosmos y con la historia humana de su pueblo: la creación es inseparable de la historia. Y su amor salvífico de alianza es la fuente del mundo creado: "Él hizo los cielos con sabiduría, porque es eterno su amor. Él afirmó la tierra sobre las aguas, porque es eterno su amor. Él hizo las lumbreras grandes, porque es eterno su amor: el sol para presidir el día, porque es eterno su amor; la luna y las estrellas para presidir la noche, porque es eterno su amor" (Sal 136,5-9).

En el salmo 89, Dios crea y salva, pero es el mismo Dios el que actúa en el cosmos y en la historia. La creación no es solamente el teatro de la historia salvífica, sino que está ella misma impregnada de la acción salvífica de Dios. La autocomunicación de Dios, que es la salvación, no sólo tiene lugar en la historia, sino que está ya en la intimidad del mundo concreto. Puede hablarse entonces de una "salvación universal" que Dios ofrece a todos los hombres a través de su acto creador, que salva del caos al cosmos entero.

6. EL COSMOS EN LOS PROFETAS. Los profetas no ven solamente en el cosmos la presencia del Creador que conserva la vida, sino también la libertad de Dios trascendente que da y que juzga.

La lluvia y el rocío son un don de Dios (Jer 5,24; Jl 2,23; Zac 10,1). La lluvia y la nieve dan fecundidad a la tierra, y por tanto bienestar: “Como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven allá sin empapar la tierra, sin fecundarla y hacerla germinar para que dé sementera al sembrador y pan para comer” (Is 55,10). Es verdad que no podemos atribuir a los profetas un interés ecológico comparable al del hombre de hoy. La experiencia que el hombre tiene del mundo es siempre —según los profetas— experiencia de la presencia de Dios trascendente y libre: “Yo formo la luz y creo las tinieblas; doy la dicha y produzco la desgracia; soy yo, el Señor, quien hace todo esto” (Is 45,7). Nunca se encuentra en los profetas la idea de una creación “ex nihilo”, aunque el dominio de Dios sobre el mundo y sobre el hombre sea absoluto: Él es “el que hizo las montañas y creó el viento, el que descubre al hombre sus pensamientos, el que hace la aurora y las tinieblas y camina sobre las cumbres de la tierra” (Am 4,13). Tampoco los profetas dan la impresión de estar preocupados por mostrar la existencia de Dios a partir de la belleza y del orden del cosmos, aunque afirmen que la sabiduría divina preside la formación y la subsistencia del cosmos: “Él con su poder hizo la tierra, con su sabiduría el orbe estableció, con su inteligencia desplegó los cielos” (Jer 10,12).

Por el contrario, es frecuente la afirmación de que los fenómenos naturales negativos son instrumentos del juicio divino, un azote de Dios. Jeremías describe plásticamente el fenómeno de la sequía: “Los ricos mandan a sus siervos a buscar agua; éstos van a los aljibes, no encuentran agua, y vuelven con sus cántaros vacíos; quedan consternados, humillados, y se cubren la cabeza. El suelo no da su fruto, porque no hay lluvia en el país; los labradores, consterna-

dos, se cubren la cabeza. Hasta la cierva, en pleno campo, abandona su camada por falta de hierba. Los asnos salvajes, tendidos sobre las colinas peladas, aspiran el aire como los chacales, mientras sus ojos palidecen por falta de pasto” (Jer 14,3-6). La razón y el sentido de esta sequía se señalan en el versículo 7: “Hemos pecado contra ti”.

También la lluvia puede transformarse de don en instrumento de castigo divino: “Esto dice el Señor Dios: ‘En mi cólera desencadenaré un viento impetuoso, lluvia a torrentes caerá en mi furor, granizos sin cuento en el ardor de la destrucción’” (Ez 13,13; cf Jer 23,19). Lo mismo ocurre con el terremoto (Am 1,1), con una invasión de saltamones (Am 7,1-3), con un huracán devastador (Is 40,24; Jer 25,32) y con otros muchos fenómenos naturales, que son considerados como un juicio punitivo de Dios.

Así pues, los profetas proclaman una conexión entre el pecado y las calamidades naturales que azotan a los hombres, pero también una relación entre la justicia y los bienes. La tensión entre el hombre y el cosmos se debe a la transgresión de la *tórah*. Por tanto, es la voluntad divina la que puede mantener y garantizar la unidad benéfica entre el hombre y el cosmos. Si el hombre va contra la *tórah*, o sea contra el orden cósmico querido y puesto por Dios para el mundo y para la historia humana, entonces se rompe la unidad entre el hombre y el cosmos: de aquí las catástrofes.

Los fenómenos naturales negativos se ven como juicio, como cólera de Dios, en el sentido de que son signos de la incompatibilidad entre Dios y el pecado, de la violencia. La justicia de Dios es inseparable de la justicia del hombre: si el hombre abandona la justicia de Dios —es decir, la ley que hace visible el orden de la creación—, el mismo cosmos se ve

afectado, realizándose así una escisión entre el orden justo del mundo creado por Dios y la experiencia efectiva del mundo hecha por el Israel pecador. El hombre pecador no ve más que un mundo desquiciado, cruel, caótico y enemigo, y no consigue ya descubrir al Dios bueno de la creación.

El mismo Yhwh se convierte en un enigma, en "un Dios escondido" (Is 45,15), y el mundo en una especie de monstruo indomable. Sólo descubriendo el verdadero rostro de Dios, que quiere libremente un mundo justo, bueno para todos los seres tanto en el campo natural como para el hombre en el ámbito socio-político, encontrarán los israelitas la esperanza en la salvación divina que abraza a la historia y al cosmos en un único designio unitario. Éste es sobre todo el mensaje de los profetas del destierro y posteriores al destierro: a pesar de las culpas humanas, de la corrupción y de la violencia que llegan a desquiciar el mundo creado y a producir fenómenos catastróficos que suenan como una condenación del hombre y como un juicio divino de incompatibilidad, Dios promete un futuro salvífico. Bastaría con leer las palabras de consuelo del Déutero-Isaías a los desterrados judíos: "A lo largo de todos los caminos se apacentarán; en todas las alturas peladas tendrán pastos. No padecerán hambre ni sed, no les alcanzará ni el viento árido ni el sol, porque el que se apiada de ellos los guiará y los conducirá a manantiales de agua. Convertiré en caminos todas las montañas, y las calzadas se allanarán" (Is 49,9-11). La salvación afecta también al cosmos, que dejará entonces de ser enemigo del hombre.

El "mundo nuevo" salvado por Dios no es "otro mundo", sino este mundo reconciliado con el hombre y hecho de nuevo amigo del hombre, en donde "el lobo habitará con el

cordero, el leopardo se acostará junto al cabrito; ternero y leoncillo pacerán juntos, un chiquillo los podrá cuidar. La vaca y la osa pastarán en compañía, juntos reposarán sus cachorros, y el león como un buey comerá hierba. El niño de pecho jugará junto al agujero de la víbora; en la guarida del áspid meterá su mano el destetado" (Is 11,6-8). Este texto no ha de leerse en la perspectiva de una transformación física del mundo material, sino —a través de las imágenes poéticas— en el horizonte de un cosmos ordenado y pacífico, integrado en la existencia del hombre como ambiente benéfico.

7. LOS SABIOS Y EL COSMOS. Para los sabios, el mundo ha sido creado por Dios, que lo ha hecho todo siguiendo un orden fundamental. Es misión del sabio descubrir, reconocer y adecuarse al orden universal, encontrando así la presencia de Dios en el mundo. El cosmos está también lleno de "misterios", como lo muestra Job 38-40, pero en todo caso el sabio descubre allí la presencia del misterio de Dios. Para Israel, "las experiencias del mundo eran siempre experiencias de Dios y las experiencias de Dios eran experiencias del mundo" (G. von Rad). Nada más ajeno a los sabios que la concepción de un mundo como un todo existente por sí mismo y funcionando para sí. La "sabiduría" viene de Dios, penetra todo el cosmos, es universal, porque es el mismo orden cósmico impuesto por el Creador: "Ella es la unidad de todas las manifestaciones divinas y no deja que se escape ninguna esfera de lo creado a la actuación de la propia simplicidad esencial, para que Dios sea conocido" (P. Beauchamp). En el origen y fundamento del mundo creado está la sabiduría (cf Prov 8,22-31; Job 28; Si 24). Por eso mismo deberíamos hablar de "ordenar" más que de "crear", en lo que se re-

fiere a la acción divina. En efecto, el concepto de "orden" está en el centro de la que se ha llamado la "teología de la creación" de los sabios.

Frente al caos, que se vuelve a presentar de manera proteiforme en el cosmos (catástrofes, enfermedades, desórdenes socio-políticos, injusticias, etc.), el sabio reafirma la justicia divina apelando a su actividad ordenadora-salvífica mediante la sabiduría. Así pues, la teodicea está en el centro de los intereses de los sabios, que intentan responder al siguiente desafío: si hay tantas estridencias, injusticias, deformidades, ¿cómo podemos afirmar la bondad y la presencia salvífica y benéfica de Dios en el mundo? El interés sapiencial por el mundo, consiguientemente, es de carácter teológico y no científico-experimental. Al sabio le interesa el "sentido" del cosmos, y no su "funcionamiento" mecanicista.

En Job 38-41 Yhwh se presenta como "el Dios del orden, del equilibrio y de la estabilidad cósmica" (J. Lévêque). Él es el que ata los lazos de las Pléyades (38,3), el que fija las leyes del cielo (38,33), el que da órdenes a las nubes (38,34), el que concede sabiduría al ibis e inteligencia al gallo (38,36), el que conoce y establece el "camino" de la luz y de la nube que truena (38,19.24.25). La extensión de la tierra, las fuentes del mar, el fondo del abismo, las puertas de la muerte: todo es conocido solamente por Dios (Job 38,16-18). El cosmos es una inmensidad desconocida para el hombre, un enigma; pero Dios lo conoce. Y Dios actúa con absoluta libertad respecto al cosmos: puede hacer llover sobre una tierra deshabitada, sobre un desierto en donde no hay hombre alguno, para saciar regiones desoladas e inhóspitas (38,26-27a). El hombre no comprende el sentido de esas acciones divinas. Dios creó también el avestruz, al que ha negado la sabiduría (39,17). Ha hecho a Behe-

mot (el hipopótamo), "la obra maestra de Dios" (40,19), y a Leviatán (el cocodrilo), "el rey de todas las bestias feroces" (41,26). El cosmos habla de la sabiduría, del poder y libertad de Dios. Pero la serie de preguntas, como el "quién lo ha hecho" u otras por el estilo, hacen comprender también los límites del hombre. "El mundo es del hombre, pero otro actúa en él, otro reina en él" (J. Lévêque). Job le había reprochado a Dios que se servía del cosmos para castigarlo mortalmente: cf, por ejemplo, 12,15: "Si retiene las aguas, viene la sequía; si las suelta, arrasan la tierra"; 30,21: "Te has vuelto cruel para conmigo, con mano desplegada en mí te cebas. Me levantas a merced del viento, me desbaratas con la tempestad". En su respuesta a Job, Dios le hace comprender que el cosmos entero está gobernado por su misteriosa y libre sabiduría. Así pues, el cosmos es el lugar de encuentro con Dios, pero también un límite y un enigma para el hombre.

En Ben Sirá el cosmos se considera siempre en conexión con la esfera humana. Pero frente al cosmos, el hombre siente la tentación de ver en él un polo positivo y un polo negativo, unos elementos buenos y otros malos, según un determinismo dualista. La tentación es la de decir: en el mundo hay cosas buenas y cosas malas, cayendo así en un dualismo ontológico. Esto eliminaría la libertad y haría inevitable el mal, por lo que el hombre quedaría justificado y Dios sería el responsable del mal que hay en el mundo. La tesis de Ben Sirá es que la creación es buena, lo cual aparece con claridad a través de un "recuerdo de los orígenes", es decir, de la acción creadora de Dios: "Por eso desde el principio me convencí, reflexioné y puse por escrito. 'Todas las obras del Señor son buenas, y él a su tiempo atiende a cada necesidad. No sirve decir: Esto es peor que aquello,

pues todo a su tiempo es reputado bueno” (Si 39,32-34). La bondad de lo creado es comprensible si se descubre la “función” que tiene cada elemento “a su debido tiempo”. La perspectiva no es la de una ontología estática, sino la del ser-para, es decir, la de una ontología que implica la “función”: “Cuando al principio Dios creó sus obras, una vez hechas distribuyó sus partes. Ordenó para siempre sus obras, desde sus orígenes y por generaciones” (16,26-27). La polaridad de elementos positivos y negativos en el cosmos tiene que comprenderse a partir de la función que desarrolla cada elemento “a su tiempo”, esto es, a partir de lo que cada elemento vale para el hombre: “No hay lugar a decir: ‘¿Qué es esto? ¿Para qué es aquello?’, porque todo ha sido creado con su fin... No vale decir: ‘¿Qué es esto? ¿Para qué es aquello?’, pues todas las cosas fueron creadas para un fin... Desde el principio creó Dios los bienes para los buenos y los males para los pecadores” (39,16.21.25). La atención del Sirácida se dirige a la responsabilidad del hombre, y por tanto al uso bueno o malo que hace de las cosas más que a la naturaleza de las cosas en sí. Con este tema concluye el estudio magistral de G.L. Prato: “El llamado problema del mal se convierte entonces en una cuestión puramente histórica y antropológica. Ben Sirá no dice nada en realidad sobre el origen del mal, limitándose tan sólo a afirmar la libertad y la responsabilidad humana. El mal que existe de hecho en el hombre revela, sin embargo, una aplicación específica de los elementos creados, y por tanto también, en cierto sentido, un orden original, del mismo modo que cualquier otra realidad revela una actitud divina respecto a Israel y los hombres”.

En el libro de la / Sabiduría, el cosmos es un todo armonioso y unido, creado por Dios como realidad

bueno e impregnado del Espíritu y de la sabiduría divina: “El espíritu del Señor llena todo el orbe, y él, que todo lo abarca, todo lo conoce” (Sab 1,7). El cosmos es bueno: “Pues todo lo creó para que perdurase, y saludables son las criaturas del mundo; no hay en ellas veneno exterminador, ni el imperio del abismo reina sobre la tierra” (1,14).

El universo es comprendido a la luz del acto creador de Dios, que lo ha hecho todo mediante su sabiduría: “Si la inteligencia obra, ¿quién entre los seres es más artista (*technitēs*) que ella?” (8,6). La sabiduría “se extiende poderosa de uno a otro extremo y todo lo gobierna convenientemente” (8,1). Puesto que la sabiduría está en el origen del cosmos y “se difunde y penetra en todo por su pureza” (7,24), solamente el sabio que se desposa con la sabiduría conoce realmente el cosmos y puede gozar de él; sólo el justo-sabio vive en el cosmos descubriendo en él la presencia de Dios, que lo hace vivir todo.

En la reflexión midrástica sobre el éxodo, Sab 11-19 pone de relieve el papel y la función del cosmos en la historia del pueblo de Dios. Los elementos del cosmos se convierten en beneficio para unos, como el agua que calma la sed de los israelitas en el desierto, y castigo para los otros, como el agua del Nilo transformada en sangre, que es mortal para los egipcios (11,5-54). El cosmos puede ser un camino para llegar a Dios, como había intuido ya el joven Aristóteles; pero otros filósofos, a pesar de haber emprendido el camino justo, acabaron en el panteísmo: “Torpes por naturaleza son todos los hombres que han ignorado a Dios y por lo bienes visibles no lograron conocer al que existe, ni considerando sus obras reconocieron al artífice de ellas, sino que tuvieron por dioses rectores del mundo al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrella-

da, al agua impetuosa o a los luceros del cielo. Pues si, embelesados con su hermosura, los tuvieron por dioses, entiendan cuánto más hermoso es el Señor de todas estas cosas, pues el autor mismo de la belleza las creó" (13,1-3). Nótese que "el que existe" es el mismo Dios de Moisés (cf Éx 3, 14, LXX): el dios de los filósofos es el mismo Dios de Moisés.

Los elementos del cosmos luchan contra los enemigos de Dios y de su pueblo, pero son propicios para los justos (cf c. 5). El cosmos no es indiferente a Dios y al hombre: "Pues la naturaleza, sometida a ti, su Creador, despliega su energía para castigo de los injustos y se mitiga para bien de los que en ti confían" (16,24). Y a propósito del maná: "Por eso, también entonces, amoldándose a todas las formas (la creación) estaba al servicio de tu generosidad, que alimenta a todos a gusto de los necesitados" (16,25). En el juicio final, el cosmos luchará al lado de Dios contra los impíos (5,20), pero ya está obrando en la historia de la salvación (16,17).

8. CONCLUSIÓN. Para el AT, el hombre es un "ser-en-el-mundo" y el cosmos se ve a partir del hombre y con vistas al hombre, como "mundo-del-hombre": "El cielo es el cielo del Señor, y la tierra se la ha dado a los hombres" (Sal 115,16). Los cielos y la tierra constituyen lo que nosotros llamamos "cosmos"; ¿quiere decir esto que el cosmos está dividido en dos reinos, uno de Dios y otro del hombre? El AT responde afirmando que la tierra, lo mismo que el cielo, está llena de la gloria de Dios (cf Is 6,3; 1Re 8,27). El cosmos es de Dios, que lo ha creado y está presente en él; pero él se lo ha dado al hombre. Dios está "dentro" del cosmos, pero es al mismo tiempo trascendente.

Como creación, el cosmos pertenece a Dios y recibe de él su sentido, pero no es divinizado. El cosmos no

forma parte de Dios. Al afirmar que el cosmos es "creación", el AT libera al hombre del miedo a un mundo extraño y enemigo; más aún, le invita a acogerlo como don sin maniqueismos. Dios no nos hace la competencia en la posesión del mundo y en el disfrute de él, sino que nos lo da con la mayor liberalidad.

En cuanto que no forma parte de Dios, sino que es criatura, el mundo nos pertenece íntegramente, es "nuestro" mundo. Por tanto, el cosmos nos pertenece; y nosotros, en cuanto seres corpóreos, somos "del" mundo. Nos realizamos a nosotros mismos en la libertad como seres corpóreos, integrados en el cosmos. El *homo faber* hace del cosmos-creación el "mundo de la civilización"; el mundo transformado, proyectado, explotado e incluso a veces desgarrado por la violencia humana, cifra de todos los pecados. El mundo entonces se ve amenazado en su equilibrio y en su estabilidad, se vuelve ambiguo y amenazador. Sin embargo, Dios sigue siendo el guardián y la garantía de la estabilidad y del orden del mundo y promete una novedad: "Mirad, yo voy a hacer una cosa nueva" (Is 43,19). Efectivamente, Dios no ha fallado nunca en su compromiso con el mundo, estipulado desde el principio y expresado simbólicamente en el arco iris: "Yo pondré mi arco iris en las nubes y él será la señal de la alianza entre mí y la tierra" (Gén 9,13). La promesa divina se convierte en prenda de renovación cuando el mundo se ve sacudido por la violencia humana: "Porque yo voy a crear un cielo nuevo y una nueva tierra" (Is 65, 17; 66,22). El *homo sapiens et religiosus* aprende a reconocer la sabiduría o el orden cósmico-salvífico divino y a conformarse a él. De esta manera se afirma la esperanza en la / resurrección y en la transformación final del cosmos, junto con la humanidad (cf Sab; Dan 12,1-3; 2Mac 7).

III. NUEVO TESTAMENTO.

Puesto que / Jesucristo es la Verdad, la revelación plena, el NT considera el cosmos en relación con Jesucristo y con el hombre frente a Cristo; así pues, la perspectiva es cristológica y antropológica. En cuanto al léxico, el NT utiliza el término griego *kósmos*, con el que se relaciona la idea de espacio, y *aión*, al que está más bien ligada la idea de tiempo. Pero *kósmos* se usa también para designar la humanidad. De todas formas, el NT no presenta una concepción cosmológica propia, que sea parte integrante del anuncio del mensaje evangélico. Las representaciones cosmológicas a las que recurre son las bíblicas o las helenistas, pero meramente instrumentales en orden al anuncio evangélico. En otras palabras, el NT no habla del mundo “en sí”, como un todo de cosas solas, sino siempre del “mundo-del-hombre”, en el que Dios actúa y en el que el hombre realiza su cometido con libertad inteligente y responsable. En el trasfondo hay siempre una concepción antropocéntrica del mundo; en cierto modo, el mundo “se hace” junto con la historia humana.

En el NT no hay una concepción unívoca y común de “mundo”. En los diversos escritos se elaboran visiones diferenciadas, pero reducibles todas ellas a un solo denominador común: lo que es común es sólo la idea constante de una tensión entre el cristiano y el mundo. Aquí atenderemos especialmente a los escritos paulinos y al evangelio de Juan, en donde se muestra más elaborada una “teología del mundo”.

1. ESCRITOS PAULINOS. Para / Pablo, el *kósmos* es todo lo que no es Dios, el universo. El cosmos comprende “todas las cosas” (*tà pánta*: Rom 11,36); de él forma parte la humanidad entera, designada como “universo” (*tà pánta*) en Gál 3,22:

“Según la Escritura, todo el mundo está bajo el pecado”, y en Rom 11,32: “Dios encerró a todos (o bien: todo = *tà pánta*) en la desobediencia”. El cosmos comprende “las falsas divinidades en el cielo y en la tierra”, “los muchos dioses y los muchos señores” (1Cor 8,41). El cosmos es el espacio que comprende todo lo que existe fuera de Dios; pero en Pablo *kósmos* no tiene el sentido de “orden”, ya que según él el mundo ha perdido su equilibrio y su armonía. Para designar al mundo en cuanto que está sometido al poder del pecado, Pablo utiliza la expresión “el mundo este” (1Cor 1,20-21; 3,19; 5,10; 7,31.33-34).

El cosmos, experimentado sobre todo en su dimensión temporal, es llamado “eón”, equivalente a cosmos, por ejemplo, en 1Cor 1,20: “¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el maestro? ¿Dónde el estudioso de este mundo? ¿Dios ha convertido en tontería la sabiduría del mundo!” (cf 1Cor 3,18; 8,13). En plural, los eones son la forma actual con que el mundo se presenta, es decir, este mundo cuya “forma” es pasajera y caduca (cf 1Cor 7,31).

Otro término clave es el de “creación” (*ktísis*), cuyo sentido es muy discutido; probablemente Pablo se refiere a todo el “mundo creado”, que comprende tanto el universo físico como a los hombres con su historia (cf Rom 8). “El mundo es la realidad creada manifestada en el hombre”; el hombre pertenece al mundo, pero el mundo pertenece al hombre, en cuanto que es “un mundo que ha surgido y que surge en la experiencia del hombre” (H. Schlier).

a) *El mundo como creación*. Pablo afirma con fuerza la unidad del plan divino, y consiguientemente no separa cosmos e historia, pero tampoco “historia profana” e “historia sagrada”. El mundo y la historia están siempre bajo la poderosa acción

divina, creadora y salvadora; la naturaleza y la libertad humana, sin verse privadas de su propiedad, entran en el plan creador-salvífico divino.

En Atenas, en el famoso Areópago, Pablo anuncia al "Dios que ha hecho el mundo y todo lo que hay en él, siendo señor del cielo y de la tierra, que no habita en templos contruidos por la mano del hombre" (He 17,24). La creación era un artículo de fe pacíficamente admitido por la primitiva comunidad cristiana, que oraba de este modo: "Soberano Señor, tú eres el Dios que has hecho el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos..." (He 4,24). En los evangelios sinópticos se menciona la "fundación del mundo" (Mt 25,34) o el "comienzo de la creación" (Mc 10,6). El mundo y la humanidad son criaturas de Dios, que él "llama a la existencia" (Rom 4,7), fundamentándolas como acontecimientos de salvación.

La creación es cristocéntrica. "Cristo es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por él mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible, tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades; absolutamente todo fue creado por él y para él; y él mismo existe antes que todas las cosas, y todas subsisten en él" (Col 1,15-17). No existe en el mundo ningún elemento y ninguna fuerza que escape al señorío de Cristo. Dios ha creado el mundo (el cosmos y la humanidad) en Cristo, que es el "punto de consistencia", el fundamento primordial y perenne, el sentido y la razón omnicompreensiva, el alfa y la omega (Ap 1,8). Solamente Jesucristo es la verdadera "medida" del cosmos. No existe, por consiguiente, una posible "neutralidad" del mundo respecto a Jesucristo.

Del cristocentrismo de la teología paulina de la creación se sigue que el

mundo que actualmente existe está hecho para la alianza con Dios en Jesucristo, es decir, para la realización del plan divino, según el cual Dios quiere hacernos hijos suyos. Así pues, el mundo, a pesar de su corrupción, es manifestación y fruto del poder y de la bondad de Dios; el mundo está continuamente atravesado e impregnado de la bondad divina siempre victoriosa. El mundo, finalmente, no tiene una consistencia propia, sino que está en continua y dinámica "relación de origen" con Dios. Por esto la creación no es solamente el "presupuesto" de la salvación, ya que tiene desde siempre una dimensión crítica. El mundo ha sido puesto en la existencia, no para sí mismo ni solamente para el hombre, sino para Cristo; en cuanto creación, no tiene sentido más que en relación con Jesucristo, y por tanto con la alianza de Dios. De esta manera la creación y la salvación se comprenden dentro de una sola perspectiva y con vistas a un único fin ("con vistas a Cristo"). Esto aparece con toda claridad en Rom 11,33-36: "¡Qué profundidad de riqueza, de sabiduría y de ciencia la de Dios! ¡Qué incomprensibles son sus decisiones y qué irrastreables sus caminos!... Porque de él y por él y para él son todas las cosas. A él la gloria por los siglos de los siglos. Amén". Aquí "todas las cosas" comprende no sólo la creación, sino la historia: las cosas y los hombres son una realidad dinámica que proviene del plan y de la voluntad de Dios, pero que además es puesta en obra momento a momento por Dios.

El cristocentrismo de la creación afirma cuál es la verdad absoluta del universo, su sentido último, y no se limita a definir sus "funciones", como hacen las ciencias. "Así es perfectamente posible considerar el mundo según su mecanismo inmanente y su historia externa, y en este sentido promover las ciencias humanas; Dios

obra en profundidad en las fuerzas naturales y está escondido en las decisiones de los hombres. Se puede hablar de una autonomía de la esfera terrena y mundana y de una autonomía del hombre en su obrar sin que por esto se le pueda discutir a Dios su autonomía. Dios está y actúa en todo, de manera que todo tiene en él consistencia y se deriva de él” (R. Schnackenburg).

b) *La redención del cosmos.* El mundo está necesitado de salvación, la cual se lleva a cabo mediante Cristo y en Cristo, ya que es voluntad de Dios “reconciliar consigo”, por medio de él, a todos los hombres, a los seres de la tierra y del cielo, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz (Col 1,20). Dios quiere “recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra” (Ef 1,10).

La / Iglesia es “su cuerpo (de Cristo), la plenitud de todo lo que existe” (Ef 1,23). A través de la Iglesia, Cristo quiere llegar a las esferas del cosmos creado. Cristo es ante todo “cabeza” de la Iglesia, pero mediante ella tiene que realizar su posición de “cabeza” sobre todo: “En él, cabeza de todo principado y potestad, habéis alcanzado la plenitud” (Col 2,10). La Iglesia y el cosmos están estrechamente unidos: la salvación de Cristo afecta al hombre íntegramente en su dimensión corporal y luego, a través de él, al cosmos entero. Efectivamente, Cristo no se “agota” en la Iglesia, sino que desborda la Iglesia; pero sólo el que está en la Iglesia reconoce plenamente su señorío cósmico: “En cuanto cuerpo, la Iglesia representa el frente visible y avanzado del señorío de Cristo sobre los hombres. Lo que está fuera de la Iglesia no es el infierno, ya que el dominio del Señor resucitado abarca también el espacio extraeclesial. Nada de cuanto hay de histórico y de “mundano” se sustrae a su soberanía; toda institución, todo

individuo, toda criatura y también toda experiencia está secretamente orientada hacia él, que por eso mismo le da sentido a todo” (R. Penna).

Jesucristo es aquel a quien Dios sometió todas las cosas (1Cor 15,27). Él es el único Señor de todo. El don de su Espíritu lleva a la humanidad a la participación de la vida divina de Cristo, que ha comenzado ya en el presente y que se realizará con toda plenitud en el futuro escatológico. La salvación cristiana alcanza al hombre también en su dimensión corpórea (Rom 8,23: “esperando la redención filial, la redención de nuestro cuerpo”; cf Flp 3,21: “(Jesucristo) transformará nuestro cuerpo lleno de miserias conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas”). La glorificación de Cristo en su cuerpo y la salvación del hombre en su / corporeidad dibujan el horizonte dentro del cual intenta Pablo situar la liberación futura del universo.

Efectivamente, en Rom 8,19-25 leemos: “Porque la creación está aguardando en anhelo de la manifestación de los hijos de Dios, ya que la creación fue sometida al fracaso, no por su propia voluntad, sino por el que la sometió, con la esperanza de que la creación será librada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación gime y está en dolores de parto hasta el momento presente. No sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo. Porque en la esperanza fuimos salvados; pero la esperanza que se ve no es esperanza, porque lo que uno ve, ¿cómo puede esperarlo? Si esperamos lo que no vemos, debemos esperar con paciencia”.

Aquí Pablo utiliza un lenguaje

metafórico, atribuyendo al universo una esperanza y una aspiración, como si fuera un ser humano. Parece como si quisiera decir que la esperanza del cristiano arrastra consigo también al mundo, ya que el mundo quedará integrado en la gloria escatológica que los salvados vivirán con Cristo resucitado. Pero la solidaridad entre el hombre y el cosmos vale también para el presente: el hombre y el cosmos, en la situación presente, están unidos en la condición de caducidad, de corrupción, de sufrimiento y de espera. La creación es solidaria con el destino del hombre.

Es la fuerza del / Espíritu que actúa en el hombre redimido y en el universo para llevar a cabo “la redención de nuestro cuerpo” (v. 23) y con él la del mundo entero hasta lograr dar nacimiento a “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Is 65,17). Lo mismo que el cuerpo en la condición gloriosa sigue siendo “cuerpo”, así también el mundo conservará su propia dimensión “material”. Sin embargo, hemos de evitar toda representación fisicista, tanto respecto al cuerpo resucitado de Cristo como respecto a nuestro cuerpo y respecto al mundo glorificado.

El significado último del cosmos y de la humanidad está, para Pablo, en su ordenación en Cristo: “Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente y el futuro, todo es vuestro; vosotros de Cristo, y Cristo, de Dios” (1Cor 3,22-23).

c) *El cristiano y el mundo.* ¿Cuál es la actitud cristiana con el mundo? Pablo mantiene juntas, en una tensión dialéctica continua, dos afirmaciones: el mundo ha sido creado por Dios, y por tanto es bueno; el mundo está actualmente sometido a la fuerza negativa del pecado. Por eso no hay ni exaltación incondicionada del “mundo” ni rechazo o fuga del mundo. El mundo no es simplemente di-

vinizado o sacralizado ni demonizado.

Para Pablo vale el principio según el cual “todo lo que Dios ha creado es bueno y nada se debe rechazar, sino recibirlo con agradecimiento” (1Tim 4,4). Por consiguiente, “todo es limpio para los limpios; pero para los contaminados y los que no tienen fe nada es puro” (Tit 1,15). Si el mundo ha sido creado en Cristo y mediante Cristo, entonces “sabemos que los ídolos no son nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo” (1Cor 8,4), es decir, que no hay ningún poder ni divino ni demoníaco que se identifique con elementos del mundo. Jesucristo es el único Señor del mundo, el cual ha exorcizado el universo, liberándolo del dominio del “dios de este mundo” (2Cor 4,4). Coherentemente, no hay en el mundo cosas “puras” y cosas “impuras”, sino simplemente criaturas mundanas: “Si habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo, ¿por qué os sometéis como si todavía fuéis del mundo a preceptos como: no tomes, no gustes, no toques?... Estas cosas pueden tener un aspecto de sabiduría, porque manifiestan cierta religiosidad, cierta humildad y un desprecio por el cuerpo; pero en realidad no tienen valor alguno, pues sólo tienden a satisfacer los apetitos carnales” (Col 2,20.21-23). Para el que está unido a Cristo no existe ninguna realidad y ninguna actividad “mundana” que sea mala o esté prohibida: “Ya comáis, ya bebáis, hagáis lo que hagáis, hacedlo todo para gloria de Dios” (1Cor 10,31).

Para Pablo, la medida crítica de cualquier valoración es Jesucristo y su evangelio, pero sabe también que el bien está difundido por todo el mundo. Por eso escribe a los filipenses: “Considerad lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de buena fama, de virtuoso, de laudable” (4,8). Pablo no predica

una *fuga mundi* de tipo maniqueo, pero tampoco quiere una aceptación incondicionada del mundo. El cristiano ha sido sacado ciertamente “de este mundo perverso” (Gál 1,4), pero está siempre tentado de nuevo a recaer en el uso perverso del mundo.

Como ya se ha dicho, “mundo”, para Pablo, no tiene un significado unívoco; puede indicar el mundo físico o la humanidad; tanto el uno como la otra, como creación o como realidad histórica, entidad positiva o negativa. Estos diversos aspectos del concepto de “mundo” no se distinguen con claridad; por eso es el contexto el que ayuda a definir el sentido preciso del pensamiento paulino.

Es fundamental el texto de Rom 12,2: “No os acomodéis a este mundo; al contrario, transformaos y renovad vuestro interior para que sepáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto”. Pablo le asigna al cristiano, no ya la tarea de “cambiar el mundo”, sino más bien la de dejarse cambiar por Jesucristo; o, mejor dicho: para el apóstol el cambio del mundo se realiza a través de una profunda transformación de la “conciencia”. La responsabilidad específica de los cristianos frente al mundo está ante todo en discernir “qué es lo que Dios quiere” de ellos; el bien, incluso para el mundo, es la voluntad de Dios, manifestada en Jesucristo. Está bien lo que ha dicho y hecho Jesús, ya que el bien sólo puede venir de Jesucristo. La tarea de los cristianos consiste en confrontar toda obra humana en el mundo con la voluntad de Dios, ver el mundo como lo ve Dios. Así los cristianos transforman el mundo “desde dentro”, viviendo en todas las situaciones del mundo “según el Espíritu” de Jesús. Discernir y cumplir la voluntad de Dios es precisamente rechazar la lógica del mundo o la “sabiduría del mundo” (1Cor 3,19), pero teniendo “el pensamiento

de Cristo” (1Cor 2,16), es decir, “la sabiduría de Dios” (1Cor 2,7). Para cambiar o liberar el mundo, el pueblo de Dios tiene que mostrar y llevar a cabo una profunda renovación del corazón y de la conducta según la voluntad de Dios. No se trata solamente de una renovación interior del individuo, sino de hacer nacer —en las condiciones ordinarias y comunes de la vida humana de cada día— una comunidad de “nuevas criaturas”, es decir, el pueblo de Dios.

El “eón” malvado (Gál 1,4) no es el mundo entendido solamente como suma de individuos que obran mal, sino la potencia del mal que, a través de los pecados de cada uno, se ha depositado en las estructuras de la sociedad y ha pervertido el mundo, transformándolo en campo de acción y de potencia del mal.

Es célebre el pasaje paulino de 1Cor 7,29-31: se ha dado un cambio en la historia; en adelante, “los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen; los que gozan del mundo, como si no disfrutasen; porque este mundo que contemplamos está para acabar”. Los cristianos, por consiguiente, tienen esposa, lloran, se alegran, compran, poseen, usan del mundo, como los demás hombres. Pero tienen que vivir “como si no”; esto no significa que haya que despreciar el mundo, como los gnósticos, ni mostrar ante él una impasibilidad interior (*ataraxia*), como los estoicos. Para los cristianos existen solamente las condiciones de vida de todos los demás hombres, pero ellos no divinizan el mundo: “Para nosotros hay un solo Dios, el Padre, del que proceden todas las cosas y por el que hemos sido creados; y un solo Señor Jesucristo, por quien existen todas las cosas y por el que también nosotros existimos” (1Cor 8,6). El

hombre pecador hace de este mundo un “dios”, y Pablo habla en 2Cor 4,4 del “dios de este eón”. “Al cometer el pecado, el hombre se rinde —por así decirlo— a este espíritu mundano abismal, que en múltiples cambios se afirma cada vez como espíritu del tiempo, y por tanto se entrega a este dios-mundo que domina desde su profundidad abismal” (H. Schlier). Sería una necedad divinizar y absolutizar un mundo pasajero y caduco, hacer de él el criterio último de la propia conducta, poner en él la propia esperanza. El cristiano tiene que comprometerse en el mundo, pero sabiendo además que él no es Dios y que debe ser de Dios. El “como si no” paulino expresa la libertad del cristiano tanto frente a las promesas como frente a las amenazas de este mundo: el cristiano no quiere hacer de dueño del mundo ni tampoco ser su esclavo; sabe amar el mundo, pero con un amor crítico, que rechaza las pretensiones totalizantes y autosuficientes del mundo.

2. EVANGELIO DE JUAN. También en los escritos joaneos el “mundo” (*kósmos*) asume significados distintos, indicando el mundo físico, el universo (Jn 17,5.24), la tierra (Jn 11,19; 21,25), la humanidad entera (p.ej., Jn 1,9.10.29; 3,16.17.19) o la humanidad que rechaza a Dios (cf, p.ej., Jn 7,4.7; 8,23.26). Es característica de Juan una expresa y fuerte “concentración” cristológica, según la cual todo es reconducido a la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios “encarnado”, a partir del cual se comprende también el radicalismo antropológico de Juan.

a) *El cosmos y la creación/salvación*. Juan no utiliza el término “creación”; tan sólo una vez habla de la “fundación” del universo (17,24). Pero usa la forma *egéneto* para designar la “génesis”, el “venir a la exis-

tencia”. Así en 1,3: “Todo fue hecho por él, y sin él nada se hizo”: “el mundo fue hecho por él” (1,10); en contra de la herejía gnóstica, que quería sustraer del dominio de Dios algunos de los elementos del mundo (cf las “potencias angélicas” de la carta a los / Colosenses), Juan insiste en el dominio universal de Dios creador. Se afirma que Dios es el único creador de todo, para hacer valer la perspectiva soteriológico/cristológica del único señorío de Jesucristo en el mundo. En el lenguaje del Apocalipsis, Dios es el alfa y la omega, el que es, el que era y el que viene, el dominador universal (1,8), y en este sentido “el principio y el fin” (21,6).

Jesús fue enviado al *kósmos*, como afirma repetidas veces el evangelista, o ha venido al cosmos (p.ej., 1,9; 3,17.19): el envío o la venida de Jesús al cosmos marca el horizonte soteriológico de la concepción joanea del mundo. Así en 3,17: “Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él”. Prevalece aquí, y en general en todo el evangelio de Juan, la acepción antropológica de “cosmos”, equivalente a humanidad. Esto se debe al interés soteriológico primordial del evangelista.

Pero la “predestinación de Jesús”, “antes de la fundación del mundo” (17,5.24), establece un vínculo entre la creación y la salvación: al querer “salvar” mediante su Hijo a la humanidad entera, Dios creó el mundo (cosmos y humanidad). En otras palabras, para enviar a su Hijo a dar la “vida eterna”, Dios creó al mundo. Y lo creó por medio del Hijo, a quien envió al mundo, como había pensado desde siempre, antes de la creación misma del mundo.

En consecuencia, Juan no muestra interés por el cosmos como universo físico separado de la humanidad. Ve el universo a través del hombre y de su historia: no existe un cosmos sin

la humanidad e independiente de la humanidad histórica. Las cosas y los hombres son una realidad dinámica e inseparable. Quizá sea ésta la razón por la que Juan utiliza el término *kósmos* en un horizonte antropológico: es la humanidad que arrastra consigo el destino del cosmos.

Dios ama al mundo (3,16) y envió a su Hijo a quitar el pecado del mundo (1,29), para salvarlo (3,17). El Hijo es “el pan de Dios que baja del cielo y da la vida al mundo” (6,33). Jesús es la luz del mundo (8,12), que comunica a los hombres la vida divina.

b) *La oposición del mundo a Jesús*. El mundo odia a Jesús (7,7), no lo acoge ni lo reconoce (1,10-11), lo persigue (15,20) y al final decide matarlo (5,16.18; 11,53). El mundo es lo opuesto a Jesús; en efecto, practica el pecado (8,21-23.34), la violencia y el homicidio (8,44). En consecuencia, la realeza de Jesús no es de este mundo (18,36); el mundo tiene su cabeza, denominada precisamente “príncipe de este mundo” (12,31). Jesús no reza por el mundo-enemigo de Dios (17,9), sino que saca de él a sus discípulos (15,19; 17,6) para salvarlos.

Pero Jesús juzga al mundo y lo condena: “Ahora es cuando va a ser juzgado este mundo; ahora el príncipe de este mundo va a ser echado fuera” (12,31). El Espíritu de Jesús hará comprender a los suyos que el mundo ha pecado (16,9-11). En efecto, Jesús “ha vencido al mundo” (16,33).

El mundo, en cuanto enemigo de Dios, es condenado por Jesús; es, por tanto, el adversario que el cristiano tiene que vencer, como lo hizo Jesús, con la “fe” en Jesús (cf 1Jn 5,4-5). Jesús ha introducido en el mundo la fuerza divina, la gloria de Dios (1,14; 2,11; 11,40; etc.), que aplasta al mundo, que pretende autodinivinizarse y autosalvarse.

El mundo es como el hombre lo vive, lo comprende y lo usa. El mundo de las cosas existe verdaderamente en el hombre y mediante el hombre que comprende y que actúa, que desea y que quiere, que goza y que sufre. El cosmos es transparente u opaco, bueno o terrible, según el hombre sea luminoso o tenebroso, conozca la verdad que es Jesús o escoja las tinieblas del mal.

La mentira, la violencia, la incredulidad autosuficiente con la pretensión de la autosalvación, la corrupción de la existencia egoísta, la adoración del “príncipe de este mundo” divinizado: todo esto, para Juan, asume un alcance cósmico en el que son solidarios la humanidad y el universo.

“El mundo pasa, y con él sus deseos insaciables; pero el que hace la voluntad de Dios vive para siempre” (1Jn 2,17). Tanto los bienes de este mundo como el deseo de poseerlos son pasajeros, caducos, no dan la salvación. Solamente la voluntad de Dios puede hacer vivir para siempre.

3. CONCLUSIÓN. En el NT hemos podido ver que el término/concepto de “cosmos” tiende a asumir una acepción eminentemente antropológica, por lo que el cosmos y la historia están inseparablemente unidos. El cosmos y la humanidad no son “datos”, que puedan ser considerados y puedan “realizarse” en sí, separadamente el uno de la otra. El cosmos manifiesta el propio modo de ser en el hombre; sigue y es solidario con el destino del hombre.

Por eso no es extraño que el NT no manifieste especial interés por el universo en sí, sino que considere al mundo en la humanidad y con la humanidad. Es el hombre el que decide el destino del cosmos. Pero el hombre no puede comprenderse ni realizarse más que en Cristo y mediante Cristo. Por tanto, no existe

una visión cristiana del cosmos más que en clave antropológica y últimamente cristológica.

El hombre no es espectador del cosmos ni mero usuario del mismo. Recibe cada día el cosmos de las manos de Dios Padre, que alimenta a las aves del cielo (Mt 6,26) y viste los campos de flores (Mt 6,30). Dios es el donante: "Todo don excelente y todo don perfecto viene de lo alto, del Padre de las luces" (Sant 1,17). Dios, que es Padre de los hombres, es aquel del que viene el cosmos entero, como don para la humanidad.

BIBL.: AA.VV., *El cosmo nella Bibbia*, Dehoniane, Nápoles 1982; ALFARO J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972; BROX N., *Mondo*, en *Dizionario Teologico II*, Queriniana, Brescia 1967, 369-378; LYONNET S., *La rédemption de l'univers*, en "Lumière et Vie" 9 (1960) 43-62; ID., *Redemptio "cosmica" secundum Rm 8,19-22*, en "VD" 44 (1966) 225-242; PENNA R., *Essere cristiani secondo Paolo*, Marietti, Turin 1979; PRATO G.L., *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma 1975; SASSE H., *kósmos*, en *GLNT V*, 877-958; SCHLIER H., *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 1985, 46-53; ID., *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, 267-283; SCHNACKENBURG R., *Existencia cristiana según el N.T.*, 2 vols., Verbo Divino, Estella 1970; STADELMANN L.I.J., *The Hebrew Conception of the World*, Roma 1970; STUHLMUELLER C., *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Roma 1970, 233-238; VOEGTLE A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970; STECK O.H., *Welt und Umwelt*, Kohlhammer, Stuttgart 1978.

A. Bonora

CRÓNICAS (Libros de las)

SUMARIO: I. *Cuestiones historiográficas*. II. *El plan de la narración*: 1. De Adán a David; 2. David y Salomón; 3. Esplendor, hundimiento y renacimiento de la teocracia. III. *La perspec-*

tiva teológica: 1. Dios con nosotros; 2. El triunfo del culto; 3. La esperanza del cronista.

I. CUESTIONES HISTORIOGRÁFICAS. Nuestro término "Crónicas" intenta traducir de una forma sustancialmente correcta el hebreo "actas de los días". Por el contrario, es inadecuado el título de los LXX-Vg: "Paralipómenos", "omisiones", explicable sólo por el hecho de que aquellos traductores pensaban equivocadamente que 1-2Crón eran una obra complementaria de 1-2Sam y 1-2Re. En realidad, se trata de una obra historiográfica nueva y autónoma de estilo "sacerdotal", paralela pero independiente de la "deuteronomista". Aunque 1-2Crón en la Biblia hebrea están puestos detrás de Esd-Neh, su posición lógica es más bien la contraria, ya que son algo así como la premisa a la historia posexilica. Por eso mismo sus preocupaciones son más de orden hermenéutico y teológico que estrictamente histórico.

Sin embargo, su autor, que escribe quizá a finales del siglo IV a.C., se preocupa (a veces de un modo artificioso) de insistir en las fuentes que le sirven de inspiración: el libro de los reyes de Israel (1Crón 9,1; 2Crón 20,34), el libro de los reyes de Israel y de Judá (2Crón 27,7; 35,27; 36,8; cf 16,11; 25,26; 28,26; 32,32), el *midraš* del libro de los reyes (2Crón 24,27), los Hechos de los reyes de Israel (2Crón 33,18), las Crónicas del rey David (1Crón 27,24), los Hechos de Samuel el vidente (1Crón 29,29), los Hechos de Natán el profeta (1Crón 29,29; 2Crón 9,29), los Hechos de Gad el vidente (1Crón 29,29), la profecía de Aías de Silo (2Crón 9,29), las visiones de Idó el vidente (2Crón 9,29), los Hechos del profeta Idó (2Crón 12,15), los Hechos del profeta Semayas (2Crón 12,15), el *midraš* del profeta Idó (2Crón 13,22), los Hechos de Jehú, hijo de Jananí (2Crón