

LA FE DE LA IGLESIA EN LA CREACIÓN.  
IMPLICACIONES CATEQUÉTICAS Y PASTORALES

ANGEL CASTAÑO  
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"  
MADRID

INTRODUCCIÓN

Del primigenio "en el principio" (Gn 1,1) con que el Génesis atribuye al único Dios el origen de todo lo que es, hasta el "principio" joánico (Jn 1,1-3) que piensa la creación de todo por medio del Verbo e íntimamente relacionada con la vida y la luz de los hombres media una sutil línea de continuidad y, al tiempo, una novedad indeducible. Esta tiene nombre propio, Jesucristo, y revela en sí mismo la dimensión más profunda de la creación del mundo. Bien se hacía eco de ello Ireneo de Lyon: "El verdadero autor del mundo es el Logos de Dios. Y éste es el Señor nuestro que se hizo hombre en los tiempos últimos, no obstante preexistir en el mundo por contener a título invisible las cosas todas creadas, y estar crucificado en la creación entera, como Verbo de Dios que lo gobierna y dispone todo. Y por eso vino invisiblemente a su casa y se hizo carne y estuvo colgado en el madero para recapitular todas las cosas en sí"<sup>1</sup>. En estas breves líneas están condensados los elementos específicos de la consideración cristiana de la creación: ésta procede del Padre por medio del Logos (la creación es obra de la Trinidad) encarnado y crucificado (la creación en relación con la historia de la salvación) para recapitular en sí todas las cosas (protolo-

---

<sup>1</sup> IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* V, 18, 3 (trad. de ORBE, *Teología de san Ireneo* II [Madrid 1987] 237-241).

gía y escatología en íntima relación, siendo la segunda plenitud de la primera que, por lo mismo, está desde el principio orientada y finalizada a esta última). Si el Antiguo Testamento reúne armónicamente las dimensiones religiosa y cosmológica, el Nuevo privilegia su dimensión teológica operando una radical concentración cristológica de lo que el pueblo de Israel creía firmemente acerca del Dios creador, poniendo en evidencia la unidad de ambos testamentos que “la doctrina de la creación es una parte irrenunciable de la doctrina sobre Dios y sobre Cristo”<sup>2</sup>.

Sin embargo, diversas razones, que analizaremos brevemente en este artículo, llevaron al olvido (sobre todo durante la Edad Moderna y a partir de algunos principios medievales) o a un pernicioso silencio la dimensión cristológica de la creación, produciéndose así una casi total reducción de la doctrina a lo cosmológico y metafísico. Si al empobrecimiento interno de la teología sumamos los desencuentros decimonónicos con las nuevas teorías científicas, por un lado, el impacto del deísmo, del racionalismo, del materialismo y del naturalismo cientifista por otro, y si finalmente añadimos al coctel el fenómeno más general y englobante de la secularización de la cultura occidental, no resulta difícil entender que para la gran mayoría de los cristianos de la generación que vivió el Concilio la creación no sea mucho más que una afirmación puesta al principio del Credo, carente de significación religiosa en sentido estricto y poco relacionada con los demás misterios de la fe. El problema no queda aquí. Semejante empobrecimiento lleva consigo naturalmente una forma “no religiosa” de relación con el mundo... la creación queda entonces -en la mente y, consiguientemente, en el obrar- a mera “naturaleza”, desprovista de sentido religioso, reducida a ser campo de experimentación técnica y campo de trabajo y explotación. Algo de esto hemos visto en el siglo XX y las consiguientes reacciones más o menos teñidas de romanticismo ecologista. Particulares problemas plantea también para la antropología una imagen de la creación despojada casi completamente de su dimensión teológica. Sin ella, se hace difícil

---

<sup>2</sup> L. F. LADARIA, “La creación del cielo y de la tierra”, en: V. GROSSI-L. F. LADARIA-PH. LÉCRIVAIN-B. SESBOÛÉ, *El hombre y su salvación* (Salamanca 1996) 31.

afirmar la singularidad del hombre entre los demás seres del universo, su dignidad originaria. Sin ella, queda teñido de arbitrario y no fundamentado todo intento de comprender la existencia humana como don y de proponer un modo de existir como verdaderamente humano, es decir, como garante de la plena realización de lo humano que tiene que ver también con el “fin” propio de la existencia del hombre.

Yendo más lejos, también para la pretensión cristiana que afirma que Jesucristo es “el centro del cosmos y de la historia”<sup>3</sup> tal reducción de la creación resulta sumamente perniciosa porque “sólo si Dios es el creador de todo y Cristo, su Hijo, el mediador universal puede éste salvar a todos los hombres. Únicamente si el designio creador está en relación con la salvación que Cristo nos trae, ésta no es un añadido extrínseco al ser del hombre y del mundo, sino su plenitud definitiva”<sup>4</sup>.

Es tarea de la teología (ya realizada en gran parte a partir del Concilio Vaticano II), de la predicación y de la catequesis, recuperar las dimensiones olvidadas y ofrecer al pueblo cristiano una imagen de la creación que sea capaz de alentar un estar en el mundo verdaderamente fecundo y acorde con la tarea de transformación del mundo que el Creador encomendó a la humanidad desde sus orígenes (Gn 1,26-28).

Abordar las cuestiones mencionadas es el propósito de este artículo. Partiré de la afirmación neotestamentaria de la creación en Cristo, o de la mediación de Cristo en la creación, cuestión que nos lleva, por un lado, a la relación existente entre la Trinidad en Dios y la creación del mundo y, por otro, a la consideración cristológica del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Todo este conjunto de datos permite abordar, de manera más consistente, los elementos que definen la creación su propia identidad, la dimensión cosmológica y metafísica de la enseñanza de la fe. Terminaré aludiendo a las consecuencias que tal planteamiento tiene para la imagen cristiana de Dios, del hombre y del universo y, por tanto, para el modo de estar del hombre en el mundo.

---

<sup>3</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis* 1.

<sup>4</sup> LADARIA, 31.

## I. LA CREACIÓN EN RELACIÓN CON LA SALVACIÓN

“Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuando nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor” (Ef 1,3-4). Estas palabras expresan la conciencia de la Iglesia neotestamentaria tal como era celebrada litúrgicamente, pues se trata del comienzo de un himno cantado en las comunidades cristianas y que el autor de la carta a los Efesios inserta en el cuerpo de la misma. Canta el designio misterioso y escondido de Dios que se manifiesta bajo la forma de la elección en Cristo. Ésta elección tiene una finalidad: la comunión de vida (santidad y presencia) en el amor, y “sucede” en la intimidad de Dios antes de la creación del mundo. A lo largo del himno, se expresa de diversos modos la finalidad última de esta elección: “para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo” (v. 5), “hacer que todo tenga a Cristo por cabeza” (v. 10), “para ser nosotros alabanza de su gloria” (v. 12). El himno subraya repetidamente que la totalidad del designio de Dios se realiza por Jesucristo, “en quien tenemos, por medio de su sangre, la redención, el perdón de los pecados” (v. 7). Él está en el origen mismo de la elección, pues hemos sido elegidos en él, y él está en el final, pues la finalidad última de la historia de la salvación según el designio del Padre, es hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza.

Si comienzo con este himno -que no es el más explícito para hablar de la creación en Cristo- es porque, a mi modo de ver, nos ofrece el marco más general para entender en todas sus dimensiones la mediación del Verbo en la creación del mundo. Se trata ante todo de la historia de la salvación. Para hacerla posible, Dios crea el mundo. Si la creación es presupuesto para la historia, la historia -en cuanto designio salvífico- es anterior a la creación misma<sup>5</sup>. Aunque el mundo sea en sí mismo com-

---

<sup>5</sup> “El pensamiento expresado en Ef 1,4 toca, sin duda, formalmente la elección por Dios en Cristo antes de la fundación del mundo. Pero esta elección supone justamente la “preexistencia” de la creatura en Cristo. Aquí, en efecto, no aparecen separadas creación y elección” (L. SCHEFFCZYCK, *Creación y Providencia* [Madrid 1974] 15).

previsible, no desvela su sentido último sino en la consumación de la historia de la salvación, es decir, en la recapitulación en Cristo. Jesucristo glorioso (es decir, el Logos encarnado, muerto, resucitado y exaltado a la derecha del Padre) es quien desvela en última instancia el sentido mismo de la creación y, por tanto, su ser más íntimo, intrínsecamente unido a la salvación en Cristo<sup>6</sup>.

Más explícitos que el himno de Efesios, son Col 1,15-17 y Jn 1,1-10. El primero afirma algo sorprendente y conviene, para percibirlo con mayor claridad, leer el himno atendiendo a los versículos que lo preceden: “Él (el Padre) nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino de su Hijo querido, en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados. Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia”. El pronombre personal con que comienza el himno (“Él es imagen...”) tiene como antecedente gramatical a Jesucristo, en quien tenemos la redención. Es decir, no al Hijo eterno preexistente sino al Hijo encarnado. Es natural esta identificación, puesto que la Iglesia ora *hoy* a Jesucristo y en este hoy, Él es el Resucitado, sentado a la derecha del Padre. Pero lo que choca en este himno es que *de este Jesucristo* se diga que existe con anterioridad a todo y que todo tiene en él su consistencia, que todo ha sido creado, no ya en él y por él, sino incluso para él. Es evidente que ha de eliminarse la posibilidad de que se afirme en el texto una encarnación del Hijo atemporal o eterna, previa a la creación. Late aquí la misma convicción que de algún modo asomaba en el himno de la carta a los Efesios: la prioridad de la elección en Jesucristo. Ya antes de la creación del mundo, el Hijo es el que “había” de encarnarse para cumplir el designio eterno del Padre: la primacía de Cristo no es cronológico, sino axiológica, queriendo afirmar que “hay que reservar a Cristo

---

<sup>6</sup> “...la unidad de creación y salvación en Cristo es una idea fundamental para el NT. Esta se expresa en una nueva forma, cuando la redención se califica como una segunda y nueva creación” (SCHEFFCZYCK, 18).

una situación de preeminencia frente a toda la creación, situación que le coloca al lado del mismo Dios creador”<sup>7</sup>.

El texto de Colosenses es más explícito en afirmar la mediación creadora de Cristo que el otro que suele citarse, 1 Co 8,6. Se afirma con las tres proposiciones: en él, por él y para él. “En él” alude a lo que podríamos denominar una causalidad ejemplar de Cristo en la creación. Él es el “modelo” según el cual el hombre fue creado (interpretación neotestamentaria de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios que encontramos en el Génesis). Se interpreta así cristológicamente la afirmación de Sb 9,1-2 (“Dios de mis padres, Señor de misericordia, que hiciste todas las cosas *“en” tu palabra y “en” tu sabiduría* formaste al hombre”), ya que Cristo es Palabra y Sabiduría de Dios.

Pero no es sólo la preeminencia “ejemplar” de Cristo, se trata, más aún, de su actividad co-creadora. A tal efecto, conviene recordar que estas expresiones (“en él” y “por él”) se aplican en otros contextos al Padre. Así ocurre en Rm 11,36 y en 1 Co 8,6. Estas afirmaciones dejan abierto el problema trinitario de la “parte” de cada una de las tres personas en la creación del mundo, pero afirman de modo inequívoco que la mediación creadora de Cristo lo iguala al Padre, es de carácter divino<sup>8</sup>.

Especialmente indicativa es la tercera preposición, “para Cristo”. Él es el *telos*, la finalidad última de la creación. Esta afirmación entronca más explícitamente aún con el desarrollo encarnatorio y glorificador de la historia de la salvación. Subrayo que el “para él” se refiere a Jesucristo exaltado a la gloria del Padre, el que recapitulará todas las cosas en el último día. Ahora bien, ¿qué revela, acerca de la intención de Dios, la humanidad glorificada de Cristo? Justamente que Dios quiso comunicarse al hombre por medio de la encarnación del Hijo para dar al hombre parte en su divinidad, hacerlo hijo suyo, divinizarlo. Lo hizo enviando su Hijo al mundo para poder glorificarlo (Jn 17,5). Que la Creación sea “para Cristo”, significa, pues, que es para que el hombre pueda ser, en y por Cristo, partícipe de la gloria del Padre.

---

<sup>7</sup> SCHEFFCZYCK, 18.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, 17.

Esto basta para calificar la creación como obra del amor gratuito y comunicativo de Dios: “Creador es el que ‘llama a la existencia de la nada’, y el que establece en la existencia al mundo y al hombre en el mundo porque El ‘es amor’ (1 Jn 4,8). A decir verdad, no encontramos esta palabra amor (Dios es amor) en el relato de la creación; sin embargo, este relato repite frecuentemente: ‘Vio Dios cuanto había hecho y era muy bueno’. A través de estas palabras somos llevados a entrever en el amor el motivo divino de la creación, la fuente de que brota: efectivamente, sólo el amor da comienzo al bien y se complace en el bien (cf. 1 Co 13). Por esto, la creación, como obra de Dios, significa no sólo llamar de la nada a la existencia y establecer la existencia del mundo y del hombre en el mundo, sino que significa también, según la primera narración ‘beresit bara’, donación; una donación fundamental y ‘radical’, es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada”<sup>9</sup>.

Se trata de la donación que Dios hace de sí mismo, en su hijo Jesucristo. Ésta se realiza hasta el extremo en la muerte redentora (Jn 13,1). Fue este conocimiento de Cristo como mediador de la salvación, lo que determinó su afirmación como mediador de la creación, y no al revés, y lo que provocó también que la salvación fuese considerada como nueva creación, en relación de plenificación con la primera creación. Por eso no hay apenas en el Nuevo Testamento referencias a la primera creación considerada aisladamente (Hch 17,26s; Rm 1, 20s.)<sup>10</sup>.

No estaría completa la referencia al Nuevo Testamento sin incluir el prólogo del evangelio de Juan. En él encuentra su máxima expresión la idea de creación en la Palabra, afirmada en el Génesis e insinuada, como hemos visto, en la teología paulina. Esta afirmación supone que el ámbito fundamental en

<sup>9</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia general* (2-1-1980) n. 3.

<sup>10</sup> A. SCOLA, (dir.), *Antropología Teológica* (Valencia 2003) 86: “La Revelación no pretende principalmente afirmar a Dios como origen eficiente de la realidad creada, sino que más bien presenta el acontecimiento del Hijo de Dios encarnado como *el principio* que, en el centro del designio salvífico de la Trinidad, encierra y manifiesta las razones de toda iniciativa divina y, por tanto, también de la Creación. De aquí que se pueda hablar de Jesucristo como *causa* de la Creación; mediante esta categoría se hace más evidente que el misterio de Su *singularidad* es el único elemento verdaderamente adecuado para decir todas las dimensiones del obrar creador de Dios”.

que ha de ser interpretado el logos joánico es el veterotestamentario y no el estoico. Resuenan en el Logos del cuarto evangelio el Sal 33,44ss.; el 107,20 y, sobre todo, los textos referentes a la Sabiduría personificada (Pr 8,22-31; 8,3; 9,9ss). En Juan, Logos y Cristo se identifican, se enlaza definitivamente la creación con la encarnación del Logos: éste se convierte en principio personal de la creación, origen de la existencia de todo lo que es y, a la vez, fuente de “vida” y de “luz”, bienes que resumen la bendición sobrenatural recibida de Dios. El Logos Creador es, al tiempo, el Logos revelador y el Logos salvador. La historia de la salvación encuentra su unidad en Jesucristo, origen, centro y meta de la creación, el “primero” y el “ultimo” (Ap 21,6).

Este es el asombro neotestamentario: “Un hecho histórico absolutamente libre y gratuito, la existencia humana de Jesús de Nazaret, que abre el acceso a su filiación divina y a la confesión de que Él es ‘en el principio’ (Jn 1,1-12), ‘antes de los siglos’ (1 Co 2,7) y ‘antes de la creación del mundo’ (Jn 17,24; Ef 1,4), es el evento que lleva en sí el sentido de todo el devenir histórico del hombre, desde los orígenes hasta su cumplimiento escatológico. ¡De este evento brota la posibilidad de escrutar el sentido último del plan divino, del *arcano designio del Padre!*”<sup>11</sup>.

En la libertad con que Dios Padre envía a su Hijo al mundo para salvarlo, descubrimos también la libertad creadora de Dios. Es justamente la revelación trinitaria de Dios el fundamento más claro y explícito de la libertad de Dios al crear. El que tiene en sí toda perfección y plenitud, el que realiza en sí mismo a la perfección el amar y el ser amado y, por tanto, la comunión interpersonal... no necesita de nada ni de nadie para su propia perfección. Así, el acto creador es un puro derroche de su amor, un puro don de sí. Dios no crea constreñido por necesidad alguna interna, ni por exigencia externa a él, ya que nada hay fuera de él<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> SCOLA, *Antropología Teológica*, 101.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 119: “La mediación creadora del Hijo de Dios en su horizonte trinitario pone claramente de manifiesto que no hay nada *ex parte Dei* que exija la Creación: ni la infinita capacidad de comunicarse, que se realiza en plenitud en la vida trinitaria, ni mucho menos la presencia en Dios de un *Logos*, ya que, -como ya hemos dicho- éste es



## II. LA CREACIÓN SEGÚN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Dos son los principales textos que en el Antiguo Testamento abordan la creación del mundo: el relato yahvista (Gn 2,4b-25) y el relato sacerdotal (Gn 1,1-2,4a).

### 1. *El relato yahvista*

Está compuesto con una intención fundamental: justificar a Dios ante el mal en el mundo. El hombre fue creado por Dios en el Paraíso, como amigo de Dios. El mal, expresado en la trágica imagen de la pérdida del Edén, es decir, con el cambio del mundo que pasa de ser un jardín en el que el hombre encuentra su hogar, a un ámbito hostil en el que se encuentra desterrado. El mal viene de la desobediencia del hombre, el mundo creado por Dios es un mundo bueno. El interés teológico es claro: Dios es el único principio de todo lo que existe.

Quiero destacar aquí tan sólo algunos aspectos que creo han de ser expresamente tenidos en cuenta en una catequesis sobre la creación.

En primer lugar, el carácter “cósmico” del ser humano, expresado en su condición corporal: el hombre (*Adam*) fue formado del polvo de la tierra (*Adamah*). Esto implica varias cosas. En primer lugar, que el hombre tiene algo en común con los demás seres vivos que le rodean, junto con ellos brota de la tierra. Por su condición corporal, está en relación con el cosmos, con la tierra, con los demás seres vivos. El hombre es “cuerpo”<sup>13</sup>.

“El cuerpo, mediante el cual el hombre participa del mundo creado visible, lo hace al mismo tiempo consciente de estar «solo». De otro modo no hubiera sido capaz de llegar a esa convicción, a la que, en efecto, como leemos (cf. Gn 2,20), ha llegado,

---

mediador de la Creación en cuanto tal, mientras que no es cierto que el Padre genere al Hijo con el fin de realizar su voluntad creadora”.

<sup>13</sup> Juan Pablo II desarrolló admirablemente esta condición corporal del hombre, atendiendo a la dimensión esponsal y sacramental de la corporeidad humana. Remito a esas catequesis en su conjunto, predicadas los miércoles entre los años 1979 y 1984. El mismo Papa, en la última de ellas, dijo que bien podían titularse “La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio”.

si su cuerpo no le hubiera ayudado a comprenderlo, haciendo la cosa evidente. La conciencia de la soledad habría podido romperse a causa del mismo cuerpo. El hombre 'adam, habría podido llegar a la conclusión de ser sustancialmente semejante a los otros seres vivientes (*animalia*), basándose en la experiencia del propio cuerpo. Y, en cambio, como leemos, no llegó a esta conclusión, más bien llegó a la persuasión de estar 'solo'<sup>14</sup>. Esta "soledad" es un dato existencial y también, de algún modo, metafísico.

El hombre tiene conciencia de ser distinto a los demás seres vivos, de que no puede entregar su corazón a nada de lo que con él comparte la creación, de que la "vida" que hay en él tiene un origen distinto al de los demás seres vivos. Esta soledad es ambivalente. Por un lado, sólo él entre todos los seres conoce a Dios y está abierto a su presencia personal. Por otro, "no hay nadie como él que le ayude", en clara alusión a la mujer. Precisamente en su condición "corporal", se descubre que el hombre es "varón" (*iš*) y "hembra" (varona = *iššah*), afirmando así que el "hombre" no es sólo el varón, y que, por tanto, su creación (la del "hombre") no está completa hasta que no sea también creada la mujer. En ese sentido, el relato de la creación de la mujer está marcado por el dato de la igualdad esencial entre ambos (hombre y mujer) que se expresa de diversas maneras.

En primer lugar, del mismo modo que sólo Dios, sin colaboración de nadie, creó al varón, así también, él solo, sin colaboración del varón, crea a la mujer. Este sería un primer sentido del "sopor" en que el varón es sumido, un sueño profundo, sin conciencia, que impide que el varón tenga participación alguna consciente en la formación de la mujer. En segundo lugar, el término *tardemah* es usado en la Escritura cuando durante el sueño o directamente después suceden acontecimientos extraordinarios (cf. 1 S 26,12; Is 29,10...). En el Pentateuco aparece sólo una vez, en Gn 15,12 cuando Abraham prepara un sacrificio de animales. Al caer el sol, "cayó un sopor sobre Abraham y fue presa de gran terror, y lo envolvió densa tiniebla": es el momento en que Dios empieza a hablar y realiza con Abraham

---

<sup>14</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia general* (24-10-1979) n. 3.

una alianza<sup>15</sup>. Tal vez por eso, los LXX traducen este *tardemah* por *ekstasis*.

Juan Pablo II sugiere un tercer sentido: la analogía del sueño indicaría “no tanto un pasar de la conciencia a la subconciencia, cuanto un retorno específico al no ser (el sueño comporta un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre), o sea, al momento antecedente a la creación, a fin de que, desde él, por iniciativa creadora de Dios, el “hombre” solitario pueda surgir de nuevo en su doble unidad de varón y mujer”<sup>16</sup>.

Que la mujer sea formada de la costilla del varón es otro modo de destacar la igualdad esencial de ambos, como lo es la alegría con que el varón, al despertar, reconoce en la mujer alguien como él, con quien el círculo de su soledad queda definitivamente roto, con quien, precisamente por la condición corporal, puede entablar una profunda comunicación y comunión de vida.

La desnudez original “sin vergüenza” es signo de la inocencia original, en la que el “cuerpo” visibiliza perfectamente al hombre, es un instrumento no torpe ni engañoso de comunicación, precisamente en la medida en que el hombre estaba unido a Dios, en esa medida “varón” y “mujer” estaban “desnudos”, es decir, en una situación en que “comunicaban” corporalmente entre sí, íntegra, pura y sencillamente. Remito para un análisis más completo a la catequesis 11 de Juan Pablo II<sup>17</sup>.

La condición corporal, de la que hemos deducido importantes consideraciones, no agota, sin embargo, el ser del hombre: hay algo en él que, sin embargo, proviene directamente de Dios, más exactamente, del soplo (*ruah*) de Dios que se convierte para él en aliento de vida, en vida (*nefesh*). El hombre es un ser vivo,

---

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia general* (7-11-1979). Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino* (Madrid 2000) p. 94, nota 3: “El autor bíblico admite en el primer hombre un cierto sentido de carencia y soledad (‘no es bueno que el hombre esté solo’; ‘no encontró una ayuda semejante a él’), y aun casi de miedo. Quizá este estado provoca un sueño causado por la «tristeza», o quizá, como en el caso de Abraham, «por un oscuro terror» de no-ser; como en el umbral de la obra de la creación: ‘La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo’ (Gn 1,2)”.

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia general* (7-11-1979) n. 3.

<sup>17</sup> *Ibid.* (19-12-1979).

pero se insinúa ya que la vida que alienta en el hombre no es como la de los animales, de quienes no se afirma el soplo de Dios.

Un último dato sobre el yahvista: el Dios creador es un Dios generoso que, al contrario que los dioses de los otros pueblos, concede al hombre desde el principio el don de la inmortalidad. En el Paraíso el hombre tiene libre acceso al árbol de la vida. Sólo una condición se le impone: que viva en obediencia, que recuerde -ése es el sentido de la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal- que recibe la vida como don y no como conquista, que en la medida en que reconoce su condición creatural y deja a Dios ser Dios, tendrá la vida y mantendrá la situación de armonía propia del jardín en que Dios lo ha colocado.

## 2. *El relato sacerdotal*

Al igual que sucede con el anterior relato, éste ha de ser leído, no en clave histórica<sup>18</sup>, sino como relato “etiológico”, que infiere de la situación actual -la contemporánea al autor del relato- la situación anterior como causa de la presente. Lo que está en juego aquí, por tanto, es una vez más la cuestión del origen de todo en Dios y el origen del mal, no como fruto de la acción de Dios ni de otro principio que pueda ponerse en su nivel.

En este relato en concreto lo que se afirma como doctrina fundamental es la creación de todo por parte de Dios y, al tiempo, la bondad de lo creado. La alusión inicial al “caos y confusión” y al “espíritu de Dios que se cernía sobre las aguas” no ha de ser necesariamente como referencia a una especie de substrato preexistente a la creación, a partir de la cual Dios habría “modelado” el universo. Lo que se afirma en el relato es la acción “creadora” de Dios en sentido estricto (*b-r-ʾ*)<sup>19</sup>, el poder

---

<sup>18</sup> “No es ni la intención ni la función de la Escritura el proporcionar datos históricos o científico-naturales, sino comunicar la verdad que Dios quiso revelar para nuestra salvación” (LADARIA, *Antropología Teológica*, 17).

<sup>19</sup> El verbo indica “una acción de Dios, sin analogía ninguna, independiente de toda materia previa y sin esfuerzo alguno en la realización de lo querido” (SCHEFFCZYCK, 3).

de Dios que llama a ser a lo que no tiene ser. Por eso, aunque no se exprese como *creatio ex nihilo*, es así como ha de ser entendido, como fue entendido por 2 M 7,28.. Aunque el relato tiene una clara dimensión religiosa, de la que hablaré más adelante, no faltan referencias cosmológico-metafísicas, pues en la apelación a la voluntad de Dios en el acto creador y en la referencia a la creación de la nada, se está expresando la no-necesidad de lo creado y, por tanto, su carácter contingente, al tiempo que se afirma también la no eternidad de la materia, sino el comienzo absoluto de todo en un acto creador. Lo creado no existe, pues, con independencia del Creador, pero a la vez resulta claramente distinto.

Un buen ejemplo de ello es lo relativo a la creación de los astros (Gn 1,14-19): a diferencia de los relatos míticos del entorno de Israel, en el AT no son seres divinos, están desprovistos de todo poder creador y, al ser Dios mismo el que separa la luz de las tinieblas, despoja a los astros de algo común en el pensamiento oriental: de ser, por cuenta propia, dispensadores de luz y de vida.

Aunque no sea propio del lenguaje de Israel, se trata aquí de la diferencia y, al tiempo, de la dependencia ontológica, relación que une indefectiblemente al mundo creado con Dios, pero que no compromete la trascendencia divina, en la medida en que el texto subraya la no-mundanidad de Dios al afirmar que crea “por la Palabra”<sup>20</sup>, manteniendo con lo creado una distancia que, sin embargo, no implica despreocupación ni desinterés y que excluye radicalmente cualquier concepción emanatista o panteísta<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Israel no es del todo original cuando subraya el carácter verbal de la Creación. Entre los pueblos babilonio y egipcio, por ejemplo, también el Dios creador actúa por la Palabra. La diferencia está en que en el AT faltan los “ornamentos” politeístas y de carácter mántrico que rodean las otras narraciones. La mayor diferencia se observa en que, en el caso de babilonios y egipcios, el poder de la palabra manifiesta, no tanto la personalidad del dios creador, sino el carácter mágico de la palabra de que se sirve el Dios. Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1969) 190-193.

<sup>21</sup> “... el relato bíblico de la creación del escrito sacerdotal, con la vigorosa referencia al carácter verbal de la creación, persigue un objetivo tanto teológico como moral y antropológico: pretende dejar clara la personalidad y espiritualidad del Creador, su trascendencia y su naturaleza soberana; pero al mismo tiempo quiere hacer resaltar la diferencia específica de la creación frente al ser divino” (SCHEFFCZYCK, 4).

En segundo lugar, el relato muestra insistentemente la bondad de la creación, que dimana de la bondad del Creador. Que Dios cree de la nada, significa que crea por su voluntad y, en cierto sentido, a partir de sí mismo. Significa, pues, que todo lo que es participa de la bondad del creador. Si hay mal en el mundo, no procede de Dios.

La bondad de los seres admite cierta gradación. La creación en seis días muestra, en primer lugar, que la creación “termina” con la obra más perfecta de Dios, que es el hombre. Hay una cierta progresividad en la creación divina.

En lo referente a la creación del hombre. Con lenguaje e imágenes distintas, el relato muestra también la singularidad del hombre en el conjunto de la creación: Sólo del hombre se dice que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; sólo del día sexto, el día en que el hombre fue creado, se dice que al ver Dios lo que había hecho, “todo era *muy* bueno” y sólo al hombre Dios le encomienda colaborar de algún modo en su tarea creadora. Ese es, probablemente, el sentido más originario de la creación del hombre “a imagen y semejanza de Dios”. Dios pone la creación en manos del hombre, para que “complete” su propia obra, para que haga madurar y dar fruto al mundo. En cualquier caso, significa que el hombre es el único ser en la tierra que puede ser “compañero del Dios de la alianza”<sup>22</sup>. Y, como el yahvista, viene a expresar que el hombre ocupa un lugar privilegiado entre los seres de la creación<sup>23</sup>.

Que la Creación se desarrolle en seis días y que al séptimo Dios descanse, vincula inequívocamente el relato con el culto de Israel y, por tanto, con la Alianza. Más allá de los debates acerca del origen de la idea de la creación y de su relación con la Alianza<sup>24</sup>, lo que no parece discutible es que Israel no ha se-

---

<sup>22</sup> SCHEFFCZYCK, 5.

<sup>23</sup> Como hemos visto ya, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, es un dato tan importante que la Tradición cristiana no podía no referirlo a Jesucristo, Hijo del Padre y Imagen de Dios invisible (Col 1,15).

<sup>24</sup> No es el momento de tratar aquí el origen de la idea de Creación en el Antiguo Testamento. Entre los que afirman que Israel llega a afirmar al Dios Creador como consecuencia de la Alianza en el Sinaí, G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1969); J. RATZINGER, “Schöpfung”, en: J. HOFER-K. RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg im Br. 1957-1967) 9, 460-466; G.L. PRATO, “Il tema della

parado nunca al Dios Creador del Dios de la Alianza y que, por tanto, es un dato relevante la unidad entre ambas. Esto afecta a la idea veterotestamentaria de la creación de dos modos: en primer lugar, la califica histórico-salvíficamente. La fe de Israel es histórica, su Credo se centra en acontecimientos históricos y por eso describe la Creación como el pórtico de la historia y no como un relato mitológico; en segundo lugar, la creación queda afectada en su comprensión por el dato más relevante de la elección y la salvación que Israel experimenta en su historia<sup>25</sup>. “El testimonio del Génesis sobre la creación tiene así, sobre todo, la misión de legitimar superlativamente la fe de Israel en la salvación, fundada históricamente, fijándola al comienzo de toda historia y asegurando al mismo tiempo que el Dios de los padres y de la alianza del Sinaí no es otro que el Creador de los mundos”<sup>26</sup>.

Por último, el relato termina con la alusión al sábado. No ha de ser entendido sólo como un límite “negativo”, un simple final. El descanso de Dios implica más bien que, una vez que la creación ha llegado a su momento álgido con la aparición del hombre y, por tanto, el mundo ha sido acabado en su forma fundamental, comienza ahora una nueva relación entre Dios y el mundo. Dios continúa ahora derramando sus beneficios sobre el mundo creado, que sigue sostenido por su solicitud amorosa. El séptimo día es objeto de una bendición especial de Dios que acompaña la historia hasta su plenitud (el séptimo día tiene también una sutil referencia escatológica)<sup>27</sup>.

---

creazione e la sua connessione con l'alleanza e la sapienza nell'Antico Testamento”, en: P. GIANNONI (ed.), “Associazione Teologica Italiana”, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?* (Padova 1993) 143-186; W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, (Madrid, 1996). Entre los que piensan que la idea de Creación en Israel es independiente de la Alianza, hay que citar a C. WESTERMANN, *Genesis I-II*, (Neukirchen, 1974). En el pensamiento de Westermann, no es la idea de creación la que se inserta en el contexto de la Alianza, sino más bien al revés.

<sup>25</sup> Cf. VON RAD, 184-188.

<sup>26</sup> SCHEFFCZYCK, 3.

<sup>27</sup> Cf. FOERSTER, *Theologisches Wörterbuch* III, 1010.

### 3. *Otros textos veterotestamentarios*

La Creación es motivo, a lo largo del AT, de alabanza al Dios creador (Sal 8, 19.29; 89, 104; Dn 3) son testigos del júbilo de Israel, de la admiración por el orden de la creación y su belleza, que implica un reconocimiento de la acción de Dios en ella. Esta alabanza tiene, por tanto, una dimensión fuertemente religiosa, más que admiración por la “naturaleza”, lo es por la “creación”, en la medida en que se distingue de la admiración de los griegos que consideran el orden racional del cosmos, pero cerrado sobre sí mismo y sometido a leyes propias. Es en algunos relatos, alabanza de la creación misma que habla en la voz del hombre que bendice a Dios.

Algo de este júbilo resuena en Sb 13,1-9 que afirma la capacidad de la razón humana para conocer a Dios como Creador y venerarlo como tal, pues “por la grandeza y hermosura de las criaturas, se descubre, por analogía, a su Creador”. En opinión de Scheffczyk la literatura sapiencial, sin abandonar el *humus* religioso propio de Israel, inicia un discurso distinto, “más ligado a la especulación cosmológica que a la idea de la creación desde el punto de vista de la historia de la salvación”<sup>28</sup>. El hombre comienza a considerarla más en sí misma, en su significación propia y de ese modo aplica su razón a penetrar en su misterio, a desentrañarlo, en una fascinación que ya no arranca tanto de la historia ni de su actualización en el culto de Israel, sino en la grandeza de la misma creación entendida objetivamente y de la tendencia teórica propia del espíritu humano.

Destacable es Pr 8,22-31, en cuanto que la Sabiduría personificada de la que habla aquí, que es “primicia de las obras de Dios” y que desde el principio compartía su alegría con los humanos, fue tenida por la literatura cristiana de los primeros siglos como figura del Logos mediador de la creación.

---

<sup>28</sup> SCHEFFCZYK, 9.



#### 4. *Síntesis de la doctrina del Antiguo Testamento*

Destaco brevemente los núcleos doctrinales implicados en los relatos veterotestamentarios y que no pueden ser olvidados en una presentación teológico-catequética de la creación:

- Dios es creador de todo lo que es, lo que implica -desde el lado del mundo- la creación de la nada.

- La creación procede de la voluntad de Dios. Esto significa, por un lado, que no se trata de una emanación (no procede de su esencia) y, por otro, que es libre, fruto del amor de Dios que busca comunicarse, sin necesitarlo.

- Al proceder de Dios y sólo de Dios, la creación es buena, participa de su bondad. El mal que hay en el mundo no tiene origen en Dios, ni en un principio co-creador, dado que Dios es uno y único. El origen del mal está, pues, en la voluntad creada y no en la voluntad creadora.

- Hay un cierto progreso en la creación de Dios, que va de lo menos a lo más perfecto, el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios.

- El hombre es el único entre todos los seres que recibe el “hálito” de Dios como fuente de vida. En esto se distingue de los demás seres creados, aunque con ellos tiene en común el proceder del mundo. En la medida en que es “cuerpo”, posee irrenunciablemente una dimensión cósmica.

- El hombre es “varón” y “mujer”, en unidad originaria que se resiste a la identificación. La alteridad de los sexos es creatural y expresión de la condición humana. Hay igualdad esencial entre el varón y la mujer.

- El hombre, su vida, es la finalidad última de la Creación.

- La Creación está íntimamente relacionada con la historia de la salvación que Dios ha comenzado con Israel y está vinculada a la Alianza. Siendo legítimo, e incluso necesario, el enfoque cosmológico, no es el más englobante, ni el más profundo, ni el más respetuoso con la dimensión última del ser creado.

### III. LA RECEPCIÓN DE LA DOCTRINA BÍBLICA EN LAS HOMOLOGÍAS Y EN LOS PRIMITIVOS SÍMBOLOS

Las primeras formulaciones del *kerygma* primitivo son anteriores a los textos escritos del Nuevo Testamento. En ellas encontramos muchas fórmulas referidas a la creación y, normalmente, en contextos cristológicos. Si algo prueba esta incursión en las fórmulas más antiguas es que el cristianismo naciente tenía grabado a fuego en su conciencia la idea de la creación en Cristo.

Entre las primeras fórmulas tenemos Rm 10,9; 1 Co 12,3; Flp 2,11... son fórmulas muy concisas, destinadas a ser fácilmente retenidas por la memoria y estereotipadas no mencionan explícitamente el papel creador de Cristo, pero sí su posición cósmica. El término *Kyrios* que expresa su exaltación gloriosa, al par que es indicio de su trascendencia divina, es también expresión de su soberanía sobre el cosmos. Es, justamente, la idea que encontramos afirmada con claridad en Flp 2,9-11.

Sin embargo, en la más antigua de las homologías de dos artículos, sí que aparece explícitamente la función creadora de Cristo: “para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por él” (1 Co 8,6). Expresa con convicción lo mismo que ya vimos en Col 1,16ss; Hb 1,2s; Jn 1,1-3.

Poco a poco, sin embargo, esta formulación dejó de producirse. Una razón fue, sin duda, el paso de las fórmulas dobles a las de tres artículos, de estructura claramente trinitaria que imponen la tendencia de atribuir funciones a cada una de las personas divinas, de modo que la creación quedó vinculada a la persona del Padre. Parece también que influyeron en este proceso razones apologéticas: la atribución al Padre de la creación del mundo era una buena defensa contra la acusación de ateísmo que se hacía a los cristianos. Y encontramos también una tercera razón en las preocupaciones antiheréticas que dan lugar a los Símbolos, en concreto, la necesidad de hacer frente al modalismo y encuentra en la atribución de la creación al Padre un modo fuerte de distinguir al Padre del Hijo. Este retroceso es más notorio en Occidente, donde también pudo influir una consideración más acusada de la unitaria acción de las tres

personas divinas en las obras ad extra y la fuerte preocupación soteriológica propia de la tradición occidental que subrayó lógicamente, la salvación, atribuyéndosela distintamente al Hijo y reservando la atribución de la Creación al Padre.

Lo cierto es que los símbolos occidentales son todos testigos de este retroceso de la afirmación de la creación en Cristo: la forma romana antigua, las fórmulas de Milán o de Africa del Norte... el mismo Símbolo Apostólico, son testigos de esta "pérdida". En cambio, las fórmulas orientales conservan esta orientación cristológica: la *Regula Fidei* de Orígenes; el símbolo de Gregorio Taumaturgo; las fórmulas de Cirilo de Jerusalén; el Símbolo de Nicea y Niceno-Constantinopolitano.

No todo fue negativo en la evolución occidental. El primer artículo fue enriquecido declarando más abiertamente la creación por parte de Dios, vinculándola a su paternidad y a su carácter de todopoderoso y, finalmente, a la causalidad universal del Creador. Al aparecer casi constantemente en el primer artículo de la fe, quedó fijado su contenido de modo más claro y preciso, como primera obra de la salvación, haciendo patente de este modo la continuidad entre creación salvación y consumación y, sobre todo, quedó perfectamente fijada su pertenencia a la fe de la Iglesia. Tal desarrollo es ya evidente en el Símbolo Romano y en el Niceno-Constantinopolitano, del siglo IV.

#### IV. LA CREACIÓN EN CRISTO. LA TEOLOGÍA DE LOS PRIMEROS SIGLOS Y LAS RAZONES DE UNA PÉRDIDA

Si en las fórmulas de fe y los símbolos -y por razones propias ya apuntadas- la afirmación de la creación en Cristo fue perdiendo fuerza, no fue así en la reflexión teológica cristológico-trinitaria anterior al Concilio de Nicea. Precisamente buena parte de los problemas que tuvieron los Padres prenicenos a la hora de afirmar la divinidad del Hijo estuvieron relacionados con la relación que afirmaban del Logos con la creación del mundo. De los muchos que podrían ser mencionados, citaré sólo a S. Justino y a S. Ireneo.

### 1. *Los Padres prenicenos*

S. Justino afirma que el Logos, que se ha manifestado y encarnado en Cristo, ha sido engendrado por el Padre en orden a la creación como potencia racional: “Os voy a presentar... otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios engendró, principio (*arché*) antes de todas las criaturas, cierta potencia racional de sí mismo, la cual es llamada también por el Espíritu Santo *Gloria del Señor*, y unas veces *Hijo*, otras *Sabiduría*; ora *Angel*, ora *Dios*; ya *Señor*, ya *Palabra*... Y es así que todas estas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido engendrado por querer del Padre[...] Mas será la Palabra de la Sabiduría la que me prestará su testimonio... que por boca de Salomón dice así: ‘...El Señor me fundó principio de sus caminos para sus obras...’ (Justino cita Pr 8,21-36)”<sup>29</sup>.

Que el Logos sea “potencia racional” de Dios explica su carácter de principio de inteligibilidad de todo lo que existe. Todas las verdades presentes en el mundo son semillas derramadas por el Logos, que por eso es llamado *Lógos spermatikòs* (Logos seminal). Estas semillas se encuentran dispersas en el cosmos y en los hombres y sólo en Cristo, manifestación encarnada del Lógos, encuentran su plena inteligibilidad. Por eso Justino dirá que todo que hay de verdadero y de bueno “nos pertenece” (hablando de los cristianos) en cuanto que pertenece a Cristo y por eso también dice que quienes han vivido conforme a la razón y a la verdad son cristianos por anticipación.

Pero en el párrafo antes citado se refiere también a la “generación” del Verbo, afirmación especialmente problemática. El Logos es, por un lado, inmanente al Padre (*Logos endiáthetos*) y para la creación del mundo es *pronunciado* por el Padre (*Logos proforikós*). El Logos no comienza a existir cuando es pronunciado, puesto que ya existe eternamente en la intimidad del Padre.

No obstante, el riesgo de esta teología es evidente, ya que la distinción entre el Logos inmanente y el Logos exteriorizado, hace inevitable pensar que el Logos viene, de algún modo, des-

---

<sup>29</sup> S. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 61,1-3 (ed. D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas griegos (s. II)* [Madrid 1954] 312).

pués que el Padre, y que aunque existiera anteriormente, no parece hacerlo con plena condición personal. No es que Justino lo afirme rigurosamente, pero tal vez tampoco podría negarlo. Y en segundo lugar, aunque tampoco podamos saber muy bien cómo casa esto en su pensamiento, el Hijo parece quedar de algún modo ligado a la creación del mundo. Es, sin duda, anterior al mundo, pero la aplicación estricta de Pr 8,22 hace pensar que el Hijo es “proferido” en función de la creación, lo que parece comprometer un poco la trascendencia del Hijo. Resulta problemático, pero el dato es claro: la mediación de Cristo en la creación está de tal modo firme en su pensamiento que es como un punto firme que no puede caer.

Para Ireneo, la creación es obra del beneplácito del Padre. Su origen es todo del Padre, pero el Padre obra con sus dos “manos”: el Hijo y el Espíritu. Sobre el origen del Hijo, Ireneo tampoco logra superar claramente el subordinacionismo, casi inevitable en esta época. No es capaz de pensar en una procesión *ad intra* del Hijo, de modo que cuando dice que el Hijo es “emitido” por el Padre, no consigue afirmar que lo emitido (el Hijo) quede dentro del Padre (igual en la divinidad).

La finalidad de la creación es revelarse a los hombres para hacerlos hijos suyos, por eso desde la creación, la historia es un proceso de mutua “habituación” entre Dios y los hombres: el hombre está llamado a habituarse progresivamente a Dios, pero Dios mismo, en el Verbo, se habitúa al hombre y aprende a habitar en él: “El Verbo de Dios ... habitó en el hombre y se hizo Hijo del hombre para habitar a Dios a habitar en el hombre, según el beneplácito del Padre”<sup>30</sup>.

Con esto se entiende el lugar central que ocupa Cristo en la “economía” de la salvación. Los dos temas con los que desarrolla esta cuestión son la “recapitulación” y el tema del “nuevo Adán”. Nos interesan los dos. La *recapitulación* consiste en reducir todas las cosas a la unidad bajo una sola cabeza, Cristo.

Ireneo da tres sentidos a este término. El primero es de carácter soteriológico: el Hijo de Dios hecho hombre endereza la voluntad del hombre caído en la desobediencia, recapitula la

---

<sup>30</sup> S. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, III, 20,2 (ed. A. Rousseau [Paris 1984] 381).

desobediencia del género humano en su propio acto de obediencia. El segundo es ontológico: Cristo no podría haber cumplido el acto salvador si no hubiera tomado la condición del hombre en su totalidad. Al tomar carne de la Virgen María, Cristo asumió algo más que una individualidad concreta, en realidad recapituló a toda la humanidad. Cristo resume y recapitula en sí la gran "economía" de la salvación. Falta sólo que todos los hombres sean atraídos por la Cabeza hacia la Iglesia, que es su Cuerpo. Al final de los tiempos, Cristo volverá a recapitular todas las cosas (Ef 1,10) y a resucitar toda carne.

Sin duda, la síntesis de Ireneo conoce los límites propios de su época, pero es de una profundidad inagotable y tiene el mérito de haber destacado con claridad desde el principio la presencia de Cristo en la creación, en el centro de la historia y en el proceso de su plenificación.

## 2. Las razones de una pérdida y las consecuencias

La primera de ellas aparece en la teología misma que acabamos de ver. La vinculación del Logos eterno, el Hijo, con la creación del mundo no encontraba una feliz expresión que asegurase su trascendencia e hiciese posible la confesión de su divinidad sin rebajarla un poco respecto de la divinidad del Padre. El riesgo del subordinacionismo que está presente en los Padres prenicenos amenazó a la Iglesia de muerte en su forma más radical, la de Arrio. La solución adoptada por el Concilio de Nicea fue, probablemente, la única posible y, en cualquier caso, una feliz intuición. La fórmula *homoousios tò Patri* para referirse al Logos subrayaba fuertemente la igualdad de naturaleza del Hijo con el Padre, haciendo posible así el nacimiento de una fórmula trinitaria capaz de introducir claridad conceptual en el misterio. Pero arrastraba consigo la tendencia a olvidar la mediación del Logos en la creación del mundo, sospechosa desde entonces de subordinacionista.

De hecho, en Agustín, la causalidad trinitaria de la creación y la mediación del Verbo no juegan ya un papel importante en su sistema y son afirmados pero extrínsecamente. A partir de

Agustín<sup>31</sup> comienza a perderse con mayor fuerza. Hugo de San Víctor<sup>32</sup> no menciona nunca la mediación del Verbo en la Creación y Santo Tomás tampoco le concede importancia. En cuanto a la causalidad trinitaria de la Encarnación, podemos decir que a partir de Eckhart (†1327), ya no es atestiguada claramente.

Un segundo paso en esta pérdida es que la mediación en la creación comienza a atribuirse al Verbo, pero no a Jesucristo, que es el dato neotestamentario, por difícil que sea su interpretación exacta. Es cierto que la cuestión es complicada desde el punto de vista de la cristología, pero la Tradición anterior fue unánime en afirmar que Jesucristo es personalmente el mediador de la salvación y, a partir de ahí, de la creación. La reducción al Logos de la mediación, prescindiendo de la Encarnación, hizo que en la teología de la creación, la referencia al Verbo y al Espíritu Santo, dejase paso al Intelecto y al Amor, atributos esenciales divinos, considerados en sí mismos y no en relación con la historia de la salvación. La Creación termina, de este modo, deshistorizada y pierde todo nexo vivo con Jesucristo.

La tercera razón estriba en los efectos no deseados de una afirmación necesaria para un correcto equilibrio en la comprensión de la Trinidad: la de la unidad de las obras divinas en las operaciones *ad extra*. Si en su formulación originaria, este axioma está al servicio de la fe trinitaria, en su recepción por el pensamiento de la Edad Moderna supuso una insistencia unilateral en la unidad de la esencia divina, como principio creador, olvidando así el papel de cada una de las personas.

Desvinculada, por un lado, de la mediación cristológica y, por otro -y, en parte, como consecuencia- de su principio trinitario- poco quedaba para tratar la Creación en una perspectiva más cosmológica que teológica. No es de extrañar que en la obra de Suárez, lo relativo a la Unidad de Dios se trate como parte de la *Metafísica*<sup>33</sup>. Esta perspectiva predominantemente cosmológica predominará en la Edad Moderna y será, en parte

---

<sup>31</sup> S. AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 13, 14 (CC 50, 221-222).

<sup>32</sup> HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, 1.I, p. II, c. 12 (PL 176, col. 211).

<sup>33</sup> F. SUÁREZ, *Opera Omnia*, vol. I (Paris, 1856), Proemium XXIII-XXIV.

al menos, la responsable de la reducción de la Creación, en la manualística preconiliar, al momento originario (entendido en clave físico-cosmológico) y, por tanto, a la cuestión filosófica y científica, perdiendo así lo propio de la comprensión cristiana y perdiendo también la capacidad de ofrecer sentido al conjunto de la realidad: El Dios Trino queda reducido a una *Primera Causa* y el mundo resultante, a mero efecto<sup>34</sup>.

Así las cosas, es fácil también establecer una neta separación, en el sentido de independencia, y no de autonomía relativa, entre el mundo -la creación- y Dios. No extraña tampoco, en este horizonte, que en la percepción común de los creyentes, el mundo no sea ya considerado como *creación* de Dios, sino como *mera naturaleza*, entendida en el sentido de sistema cerrado, autosuficiente, que no necesita de intervención externa para su propia perfección o plenitud.

La acción de Dios sobre el mundo comienza a ser considerada como *extrínseca*, se hace difícil conciliar la Providencia con la libertad, los milagros son considerados prevalentemente como *violaciones* de las leyes de la naturaleza (lo que, tarde o temprano, propiciará la discusión “científica” sobre su posibilidad y, lo que es más grave, la discusión filosófica-teológica sobre si son o no un *abuso* de Dios, o una contradicción con la autonomía de las realidades creadas).

A la pérdida del sentido trinitario-cristológico de la Creación, aunque no como causa única, están ligadas también otras muchas derivaciones con las que la vida de la Iglesia se enfrenta hoy: la actividad del hombre sobre el como ilimitada explotación de los recursos; la aparición de un ecologismo que reduce al hombre a un ser más de la creación, cuando no a su principal depredador; la dificultad de fundamentar el derecho natural; la dificultad de justificar a Dios como Creador, Padre y Salvador, en un mundo celoso de su libertad o, dicho de otro modo, la dificultad de justificar las acciones de Dios sobre la naturaleza y la historia, percibidas por la modernidad -y por muchos cristianos- como amenazas a la consistencia y autonomía del mundo.

---

<sup>34</sup> Para todo este desarrollo, cf. SCOLA, 86-88.



Los conflictos que la doctrina de la Creación (tanto del mundo como del hombre) tuvo con la ciencia en el siglo XIX y XX no fueron sólo responsabilidad de la teología. El uso que se hizo de la ciencia y de la razón estuvo lleno de prejuicios por parte de muchos científicos, pero también es cierto que la teología de la creación había perdido capacidad para mostrar su verdadero esplendor y su verdadera luz.

## V. CONCLUSIONES

Puede apreciarse, a la vista de lo precedente, la importancia que tiene la recuperación, hoy, de la doctrina de la creación en la evangelización, en la catequesis y en otras áreas de la misión de la Iglesia, como el diálogo interreligiosos.

El diálogo con la ciencia y, en general, con la modernidad, se ha vuelto hoy, si no más fácil, al menos realmente posible, tal como ha diagnosticado recientemente Benedicto XVI, en el tradicional discurso prenavideño a la Curia Romana. En él glosaba la gran oportunidad que supuso el Concilio Vaticano II y que supone su actual recepción, lúcida y serena, para la relación de la fe con la razón, desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, en los que también la modernidad ha cambiado<sup>35</sup>.

Queda por delante una gran tarea para la teología, pero hoy vemos con claridad que afirmaciones centrales para la fe la de la Iglesia sólo son comprensibles, en última instancia, en el marco trinitario-cristológico de la creación, aunque deriven, no sólo de aquí, sino del conjunto de la Revelación: el origen del mundo en un acto de libertad y no en una necesidad metafísica o físico-química; la estructura consiguiente de libertad y racionalidad del mundo humano; la finalidad trascendente de la existencia del hombre, y del mismo cosmos y, ligada a ella, la afirmación de Jesucristo como origen, centro y plenitud del cosmos y de la historia y, por tanto, de cada hombre en particular; la afirmación de Jesucristo como único salvador de todo

---

<sup>35</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana* (22-12-2005).

hombre; la certeza de que la Iglesia ofrece y realiza -aunque pobremente y por su singular relación con Jesucristo- la imagen originaria del mundo y de la familia humana; la fundamentación del derecho natural, y la posibilidad de que la doctrina moral no sea percibida como una imposición intolerable para la libertad... En definitiva, el auténtico humanismo es posible sólo si el mundo y la historia son percibidos como un acto de amor gratuito, fiel, absoluto y definitivo, al hombre, a todo hombre y a cada uno... eso es lo que afirma la Creación del Dios Trino por medio de Jesucristo.