

El evangelio de toda criatura*

Antonio González**

Recibido: 16 de diciembre 2014 • Aprobado: 16 de enero 2015

Resumen

La teología de la creación experimentó desarrollos enormemente importantes a lo largo del siglo pasado. En el campo católico, la idea de Karl Rahner sobre un “existencial sobrenatural” puso fin, al menos durante cierto tiempo, a la contraposición clásica entre naturaleza y gracia, convirtiendo la noción escolástica de “naturaleza” en un “concepto residual” (*Restbegriff*), y abriendo así la posibilidad de pensar la creación en términos de gracia (Rahner, 1954). En el campo protestante, la comprensión de la creación como gracia había sido especialmente subrayada por la teología de Karl Barth, debido no sólo a su distancia con la “teología natural”, sino sobre todo a su voluntad de entender la creación a partir del pacto, de modo que la alianza de Dios con su pueblo sería el “fundamento interno” de la creación (Barth, 1947). Con eso no solo quedaba abierta la posibilidad de asumir la vinculación profunda entre el Éxodo y los primeros capítulos del Génesis, sino que también se abría la teología de la creación a su continuación no sólo en la “historia de la salvación”, sino también en una visión escatológica, es decir, en la dirección una “nueva creación”, tal como se propone en el enfoque de la creación “en perspectiva ecológica”, que ha elaborado Jürgen Moltmann (1985).

Palabras clave: Evangelio, creación, el mal, hechura.

* Producto de las investigaciones del autor.

** Destacado teólogo español, nació en Oviedo (Asturias) en 1961. Ha trabajado en El Salvador y en Guatemala en la Universidad Jesuita, así como en diversos centros de enseñanza superior en Europa. Comparte con la teología de la liberación la perspectiva de la opción de Dios por los pobres y la centralidad de la praxis en el mensaje cristiano y la vida. Es miembro de la comunidad menonita y secretario general de la Fundación Xavier Zubiri en Madrid, España. González es un autor prolífico, entre sus obras están *Structures in Praxis* (1997), *Trinity and Liberation* (1993), y, más recientemente, *Theology of the Evangelical Praxis*. Correo electrónico: gonfer@us.es

The gospel of every creature

Abstract

The theology of creation experienced extremely significant changes over the last century. In the catholic field, the idea of Karl Rahner on a “supernatural existential” put an end, at least for certain time, of the classical opposition between nature and grace, converting the scholastic notion of “nature” in a “residual concept” (*Restbegriff*), and thus opening the possibility of thinking the creation in terms of grace (Rahner, 1954). In the protestant field, the understanding of the creation as a grace has been especially emphasized by the theology of Karl Barth, not only because of his distance from “natural theology”, but especially for his desire to understand the creation from the agreement, so the God’s alliance with His people would be the “internal foundation” of creation (Barth, 1947). With this not only is it opened the possibility of assuming the deep relation between the Exodus and the first chapters of the Genesis, but also it opened the theology of creation to its continuation not only in the “history of salvation”, but also in an eschatological vision, i.e., in the direction of a “new creation”, as proposed in the approach of creation “from ecological perspective” which has developed Jürgen Moltmann (1985).

Keywords: Gospel, creation, evil, making

L'évangile de toute créature

Résumé

La théologie de la création a expérimenté des développements très importants au cours du siècle dernier. Dans le domaine catholique, l'idée de Karl Rahner sur un «existentiel surnaturev» a mis fin, pendant un certain temps du moins, à l'opposition classique entre nature et grâce, transformant la notion scolastique de «nature» en un «concept résiduel» (*Resbegriff*), et ouvrant ainsi la possibilité d'envisager la création en termes de grâce (Rahner, 1954). Dans le domaine protestant, la compréhension de la création en tant que grâce, avait été spécialement soulignée par la théologie de Karl Barth du, non seulement à sa distance avec la «théologie naturelle», mais surtout à sa volonté de comprendre la création à partir du pacte, de sorte que l'alliance de Dieu avec son peuple serait le «fondement interne» de la création (Barth, 1947). Avec cela non seulement demeurerait la possibilité d'assumer le lien profond entre l'Exode et les premiers chapitres de la Genèse, mais également s'ouvrirait la théologie de la création à sa continuation, non seulement dans «l'histoire du salut», mais aussi dans une vision scatologique, c'est à dire, dans la direction d'une «nouvelle

création», tel que le propose Jurgen Moltmann (1985) dans l'approche de la création en «perceptive écologique», qu'il a élaboré.

Mots-clés: Evangile, création, le mal, fabrication

1. Introducción

En este rico contexto, cabe preguntarse si la teología anabaptista puede ofrecer algunos énfasis propios al diálogo teológico contemporáneo sobre la creación. En principio, parece haber un cierto silencio sobre el asunto. No deja de ser significativo que algunas presentaciones contemporáneas de la teología anabaptista en forma sistemática no se detengan en el tema de la creación.¹ Se podría incluso pensar que los anabaptistas del siglo XVI concentraron sus intereses en la obra de Cristo, y en sus efectos para los creyentes, de modo semejante a como lo hicieron sus contemporáneos protestantes. Desde esa perspectiva, la creación sería simplemente el escenario necesario para que tenga lugar la obra de la salvación, algo así como un “teatro de la gloria de Dios”, por usar las palabras de Juan Calvino.²

Hay, sin embargo, en la teología anabaptista del siglo XVI, una expresión bastante conocida, que inspiró a muchos de los líderes del movimiento. Se trata del “evangelio de todas las criaturas” (*Evangelium aller Kreatur*), que encontramos en los escritos de varios miembros del movimiento de reforma radical, como Leonard Schiemer, Christian Entfelder o Pilgram Marpeck (Williams, 1983). Con esta expresión, los anabaptistas querían aludir; por una parte, a la solidaridad de toda la creación en el sufrimiento, pensando con frecuencia de modo concreto en las persecuciones a las que las autoridades religiosas, católicas y protestantes, sometían a los “rebautizadores”. No obstante, ese sufrimiento era entendido como un proceso temporalmente limitado, y abierto a una esperanza escatológica. Por eso mismo, el “evangelio de todas las criaturas” hablaba, en segundo lugar, de la presencia de Dios actuando en toda su creación, y conduciéndola hacia su redención.

1 Pienso en las muy valiosas contribuciones de R. Friedmann, *The Theology of Anabaptism: An Interpretation*, Scottsdale, 1973 o de Th. N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology*, Downers Grove, 2004. El tema de la creación ciertamente aparece, pero normalmente de una forma indirecta, a través de la antropología. Algo parecido sucede con algunas antologías clásicas de textos anabaptistas, como por ejemplo la de Walter Klaassen (ed.), *Anabaptism in Outline*, Kitchener, 1981.

2 Calvino usa la expresión repetidamente, cf. por ejemplo en la *Institución de la religión cristiana*, 1.5.5 ó 1.15.20. O el cuarto sermón sobre la carta a los Efesios, en *Calvini Opera*, vol. 51, p. 346.

De ahí que el “evangelio de todas las criaturas” les sirviera a los anabaptistas del siglo XVI para formular una esperanza universal, concerniente a toda la humanidad y al universo entero, por más sombría que entonces pareciera la situación religiosa, social y política. Es posible que esta mirada universal estuviera relacionada con los esfuerzos misioneros que los anabaptistas, a diferencia de otros reformadores de su tiempo, no dudaron en emprender, por más que sus actividades evangelizadoras no se realizaran al amparo de las conquistas territoriales que, en su época, iniciaban los estados europeos.

A esta visión de un “evangelio de todas las criaturas” no le faltaba una cierta base bíblica. Sin duda, la expresión principal, que se encuentra en Mc 16,15, obedece con toda probabilidad a un equívoco provocado por la traducción alemana de Lutero. El *Evangelium aller Kreatur* vierte una expresión griega (τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει) que no se refiere a un evangelio “de” las criaturas, sino a un evangelio que se ha de anunciar “a” toda criatura. En esta perspectiva, también en la carta a los Colosenses encontramos la imagen de un evangelio anunciado “en” toda la creación (Col 1, 23). Y, sobre todo, en el capítulo octavo de la carta a los Romanos encontramos la visión grandiosa de una creación que gime, sometida a la esclavitud, mientras espera, con dolores de parto, la manifestación de la libertad gloriosa de los hijos de Dios (Ro 8, 18-22).

Desde este punto de vista, no tendríamos primeramente un evangelio anunciado “por” las criaturas, sino un evangelio que; sin embargo, es relevante para toda la creación. Ahora bien, en cualquiera de los casos, ya se trate de un evangelio “de” las criaturas o de un evangelio “para” las criaturas, la creación queda vinculada íntimamente a las “buenas noticias”. A esta perspectiva sobre la creación, columbrada por los anabaptistas del siglo XVI, la podemos llamar “evangélica”. Por supuesto, aquí “evangélico” no alude al fundamentalismo o al biblicismo protestantes, sino a una concepción de la teología de la creación desde el punto de vista de una “buena noticia” que sería relevante para el universo entero. Con ello, tampoco se pretende asumir la concepción, propia del liberalismo protestante, que, para evitar las polémicas estériles entre los fundamentalistas y las ciencias modernas, especialmente las ciencias biológicas, tendió a “existencializar” la creación, reduciéndola a un “sentimiento de dependencia absoluta” (Moltmann, 1985).³ En tal perspectiva, la creación se convierte en una mera forma

3 Cf. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, op. cit. pp. 47-48. La expresión “sentimiento de dependencia absoluta” proviene de Schleiermacher, pero caracteriza una perspectiva general sobre la creación que prescinde de sus dimensiones cósmicas, para considerar solamente las subjetivas.

subjetiva de ver el mundo, hasta el punto de perder toda su relevancia cósmica. Algo muy distinto al “evangelio de todas las criaturas”, que precisamente quiere subrayar esa relevancia.

Hablar de “evangelio”, desde una perspectiva bíblica, significa hacer al menos dos énfasis, cuya significación habría que mostrar al hablar de la creación. Por una parte, el “evangelio” habla del reinado de Dios, y no de procesos meramente individuales (Yoder, 1994).⁴ El evangelio es la proclamación, que el heraldo hacía en la antigüedad, de la buena noticia de la llegada del soberano legítimo para hacerse cargo del gobierno de su pueblo. El “evangelio de Dios” (Mc 1, :14) es la buena noticia de que Dios llega para reinar sobre su pueblo, tal como había sido anunciado en los escritos de los profetas (Is 52, :7). Un evangelio que, para las poblaciones sometidas, contrastaba significativamente con otras “buenas noticias” proclamadas por los emperadores (Evans & Flint, 1997).⁵ Por otra parte, el “evangelio” subraya la buena noticia de la gratuidad de esta venida del Rey, vinculándola, no con los hombres deben hacer para alcanzar el favor del soberano celestial, sino con lo que Dios ha hecho gratuita e inesperadamente por medio del Mesías Jesús. El evangelio, en una perspectiva cristiana, es siempre el libre “evangelio de la gracia de Dios” (Hch 20, :24).

De lo que se tratará, entonces, será de mostrar la relevancia de esta buena noticia para la creación entera y de pensar en qué medida la creación entera puede ser receptora de esa buena noticia, hasta el punto de que pueda considerarse también, en alguna medida, como portadora de buenas noticias. No se trata, por cierto, de algo muy lejano a algunos énfasis propios de la teología del siglo pasado, tal como hemos visto. La concepción “evangélica” de la creación la vincula directamente con el nuevo pacto en Cristo, es decir, con el hecho de que los creyentes, al recibir y aceptar las buenas noticias, pasan a formar parte de un pueblo gobernado por el Mesías Jesús, muerto, resucitado y sentado a la derecha del Padre, a quien los cristianos atribuyen el ejercicio directo del reinado de Dios (Ro 8, :34). En años recientes, el descubrimiento de que la “justicia” y la “justificación” en Pablo están directamente relacionada con la pertenencia al pueblo del pacto, no hace más que confirmar la concepción, ampliamente documentada en las Escrituras, de que el evangelio tiene una dimensión no sólo individual, sino

4 Cf. J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, 2^a ed., Carlisle, 1994, p. 28.

5 Cf. C. A. Evans y P. W. Flint, *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, 1997, p. 91.

también colectiva (Esler, 2003).⁶ Este pacto, como veremos, no sólo es gratuito, sino que habla de una redención que no sólo concierne a la humanidad entera, sino a “toda criatura”, con todas sus dimensiones ecológicas.

2. El evangelio y la “teología natural”

Desde el punto de vista de algunos sectores de la teología contemporánea, una concepción “evangélica” de la creación tendría que manifestar una radical oposición a la “teología natural” propia de la teología clásica, siguiendo de este modo algunos énfasis propios de Karl Barth (1953).⁷ Desde ese punto de vista, la teología natural mostraría el énfasis humano en alcanzar a Dios por medio de los poderes de la propia razón, en lugar de recibir la iniciativa gratuita de la revelación de Dios, quien se habría manifestado a sí mismo en la cruz de Cristo, transcendiendo y desbaratando todos los esquemas y expectativas humanas (1 Co 2, 13-15). Una concepción del Creador y de su creación a partir de los poderes de la razón humana no podría hacer otra cosa que producir “dioses”, por más refinados que estos fueran. Precisamente la posibilidad de que hubiera algún parecido entre esos dioses y el Dios que se ha revelado a sí mismo en Cristo sería la causa de su atractivo y de su capacidad de seducir a los creyentes, tal como sucedió en Alemania en la época del nazismo (Barth, 1948).

Ciertamente, el ser humano dispone de una capacidad siempre sorprendente para producir ídolos y para, a continuación, someterse fatalmente a ellos. El hecho de que estos ídolos puedan presentarse a sí mismos como presuntamente “rationales” no obsta para que ostenten unas características muy similares a aquellos otros ídolos que la razón suele rechazar como “supersticiones” producidas por los sentimientos incontrolados o por la imaginación desbordada. No deja de ser significativo que la crítica judeo-cristiana a la idolatría pagana no dejó de incluir alusiones a la misma filosofía griega, en cuanto sometida a unas dinámicas semejantes a las que caracterizan a la más ingenua de las idolatrías. Así, por ejemplo, el libro de los Hechos combina las ironías paulinas sobre la religiosidad griega con el enfrentamiento con la “crema y nata” de la cultura filosófica del momento (Hch 17, 16-34). Sin embargo, hay que observar también que, a la vez

6 Cf. Ph. F. Esler, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis, 2003; N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis, 2013, pp. 914-925.

7 Cf., por ejemplo, K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. IV, t. 1, Zollikon-Zürich, 1953, p. 47. Puede verse J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, op. cit. pp. 70-73.

que critican la filosofía, los textos bíblicos no dejan de hacer alusiones positivas a las posibilidades de la razón humana, precisamente en virtud de las cuales se podría reprochar al ser humano su idolatría hacia los elementos fundamentales del universo. La razón humana, en lugar de haberse quedado instalada en los “rudimentos de este mundo”, tendría que haber seguido preguntando, hasta alcanzar al Creador de todas las cosas (Linebaugh, 2013).⁸ Los seres humanos tendrían en ellos mismos (ἐν αὐτοῖς, Ro 1, 19) un conocimiento de Dios como Creador, por más que ese conocimiento haya sido algo así como una oportunidad recurrentemente perdida cada vez que el ser humano se dirige a las cosas del mundo, en lugar de dirigirse a su Autor.⁹

En la conexión con la posibilidad, bíblicamente atestiguada, de una valoración positiva de las posibilidades de la razón humana se nos muestra indudablemente una diferencia entre la perspectiva anabaptista y ciertas tradiciones presentes en el protestantismo clásico. Los reformadores “magisteriales” tendieron a considerar a la razón humana tan afectada por el pecado, que todas las elaboraciones filosóficas de la iglesia medieval y toda la gloria del humanismo renacentista fueron consideradas frecuentemente como expresiones radicalmente “empecatadas” por el paganismo, resultados de las argucias de una razón prostituida por el egoísmo humano.¹⁰ Los anabaptistas, en cambio, mantuvieron actitudes mucho más positivas hacia el cristianismo medieval y hacia la sabiduría del renacimiento, como se puede advertir, por ejemplo, en su recepción de la espiritualidad medieval del seguimiento de Cristo o en la influencia recibida de la ética pacifista de Erasmo, un autor muy valorado por los anabaptistas.

Una apertura a la idea bíblica de un conocimiento de Dios a partir de su creación no significa, sin embargo, que la perspectiva anabaptista pueda asumir, sin más el conjunto de la llamada “teología natural”, precisamente por su carácter *natural*. Si lo “natural”, en teología, alude a un presunto estrato distinto de lo “sobrenatural”, habría que señalar que los textos citados combinan la apelación a las posibilidades humanas para seguir pensando más allá de los últimos elementos de este cosmos con la crítica al fallo generalizado del paganismo para poder permanecer en la referencia a Aquel que trasciende todas las cosas. Concretamente,

8 Es lo que se plantea el libro “deuterocanónico” de la *Sabiduría*, en el capítulo 13. La carta a los *Romanos*, en el capítulo 1, sigue un hilo de pensamiento semejante.

9 Una posibilidad filosófica del plantear el problema de Dios la he esbozado en mi trabajo sobre “La génesis de todas las cosas”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 40 (2013) 545-557.

10 Véanse por ejemplo las afirmaciones de Lutero sobre la razón como “prostituta del diablo” en sus *Werke*, Weimar, 1883-1929 (WA), vol. 18, p. 164.

lo que Pablo reprocha al paganismo es justamente el no haber “dado gracias” al Creador (οὐχ... ηὐχαρίστησαν, Ro 1:21). Esto significa entonces que los esfuerzos de la razón por pensar lo divino no son situados en una perspectiva puramente formal, destinada a distinguir entre naturaleza y sobre-naturaleza, y a presuponer de este modo una creación separada en algún sentido de la gracia. En la perspectiva bíblica, el ser humano no es visto *ab initio* como una naturaleza auto-suficiente, sino como alguien cuya autosuficiencia, en lugar de ser meramente ontológica, es el resultado histórico de no haber reconocido en la creación, precisamente en cuanto creación, la acción de una gracia originaria que la razón humana puede entrever. Y la puede entrever precisamente, porque la creación, lejos de situar al ser humano en un universo “natural” respecto a lo divino, contiene ya en sí misma un momento de revelación del Creador.

Esta presencia originaria de la gracia y de la revelación de Dios en la Creación, a la vez que la presencia de la tendencia egoísta del ser humano a encerrarse sobre sí mismo, quedándose en las cosas, en lugar de dar gracias al Creador, sitúa a la creación en una perspectiva más amplia, que hemos llamado “evangélica”. Precisamente esta perspectiva es la que nos permite afirmar que la creación, del mismo modo que nunca fue pura naturaleza, tampoco estuvo nunca ajena a la lucha entre la gracia y el pecado. Mientras que la gracia nos abre a trascender las cosas creadas, captándolas justamente como criaturas de Dios, el pecado nos limita a considerar solamente las cosas, para medir nuestra vida por ellas, y terminando entonces considerándonos también a nosotros mismos, y a los demás seres humanos, como meras cosas. Éste es justamente el sentido de la crítica a la idolatría que encontramos en el capítulo primero de la carta de Pablo a las iglesias de Roma (cf. Ro 1, 18-32).

El hecho de que esta dialéctica entre el pecado y la gracia, en el ámbito originario de la creación, fuera ya percibida por el libro deuterocanónico de la *Sabiduría*, nos muestra que no estamos ante una perspectiva exclusiva del cristianismo.¹¹ Cuando los judíos se vieron confrontados con el helenismo, no sólo afirmaron que los filósofos paganos, en lugar de haberse detenido en la belleza prístina de los elementos de este mundo, deberían de haber seguido preguntando hasta llegar al Autor de toda belleza. Si el planteamiento de los judíos helenistas no hubiera llegado más que hasta aquí, la idea de un Creador se hubiera reducido a una radicalización del preguntar filosófico (o mítico) por los orígenes. Sin

11 El libro de la *Sabiduría* aparece en la traducción griega del “Antiguo Testamento” conocida como la *Septuaginta*, realizada por judíos helenistas, posiblemente en Alejandría.

embargo, la conciencia de los límites de ese preguntar puso a los judíos ante un problema situado en el corazón mismo del ser humano, que pretende rechazar la “autoridad” del Autor de todas las cosas. La pregunta hebrea por los orígenes estuvo enmarcada en una concepción más amplia sobre la relación del ser humano consigo mismo, con los demás seres humanos, con las cosas reales, y con el Creador. La fe bíblica en la creación no responde a un mero preguntar por el principio del mundo material, sino que se sitúa en un contexto más amplio, que incluye la historia. De este modo, cuando los textos bíblicos nos hablan de la creación se sitúan en el marco de lo que podríamos llamar el “evangelio mosaico” acerca del Dios liberador.

3. El evangelio “mosaico”

La noción de Moisés como autor de la Torah ha sido abandonada por la exégesis contemporánea, no sólo por la dificultad obvia de atribuir ciertos pasajes del Pentateuco al mismo Moisés (Pensemos en textos como Gn 12, 6; Núm 12, 3; Dt 34; etc.), sino también por el descubrimiento de que los cinco primeros libros de la Escritura tuvieron un largo período de gestación, que sería perceptible todavía en los distintos estratos que pasaron a formar parte de la redacción final del texto, cada uno de ellos dotado de sus propios intereses literarios, sociales y teológicos (Smend, 1989). Sin embargo, por más que la tradición de la autoría mosaica de la Torah ya no sea defendible desde el punto de vista histórico-literario, conviene no olvidar que esa tradición contenía una importante sabiduría teológica, sin la cual posiblemente ni siquiera habría surgido tal tradición. Cuando los antiguos hablaban de una autoría mosaica de los cinco primeros libros de la Biblia no sólo señalaban la unidad profunda de la Torah de Israel, e invitaban por ello a una lectura “canónica” de la misma (Childs, 1979). Además, cuando se atribuía toda la Torah a Moisés, se insinuaba también que la clave de esa unidad no había que buscarla en los relatos de los orígenes, ni en las historias patriarcales, sino en un momento posterior, que es precisamente el tiempo de Moisés; es decir, los relatos del Éxodo.

La atribución a Moisés era una forma, tal vez en sí misma sapiencial, de decirnos que la clave de *todos* los textos de la Torah hay que situarla en el relato de la liberación de los nómadas hebreos, esclavizados bajo el imperio egipcio, y en la constitución de un pueblo nuevo y distinto, situado directamente bajo la soberanía de Dios. La “autoría mosaica” nos decía que la clave para entender los relatos de los orígenes son los relatos de la liberación. En los términos de una

lectura “histórico crítica” de las Escrituras se podría expresar esto mismo diciendo que los relatos y tradiciones en torno a las cuales se fue tejiendo la historia del Éxodo son posiblemente mucho más antiguos que los relatos sobre la creación, algo que resulta especialmente claro en el magnífico relato (Gn 1, 1-2, 3) con el que se inaugura la Torah, el cual es atribuido a la llamada fuente “sacerdotal” (P), muy posterior a la fuente “yahvista”, formada a comienzos del primer milenio antes de Cristo, y de la que procedería el segundo de los relatos de la creación, que encontramos en el capítulo segundo del Génesis (Von Rad, 1987).

Ahora bien, ¿en qué sentido es el relato del Éxodo la clave de los relatos sobre la creación? Aquí nos encontramos con una cuestión central para entender por qué la creación, más allá de ser una reflexión sobre los orígenes, puede ser también una “buena noticia”. De entrada, el libro del Éxodo nos habla de un Dios que, a diferencia de los dioses de Egipto, no es parte del sistema imperial. En el poderoso imperio egipcio, los dioses, su vástago dinástico, los ritmos de las crecidas del Nilo, y los ciclos de los astros se engarzaban profundamente confiriendo estabilidad al sistema social, económico, político y religioso. Frente a este sistema de poder, el Dios de Israel se presenta como un Dios “del desierto” (Ex 3, 18) y, por tanto, como un Dios *libre*. Precisamente por su otredad y “transcendencia” respecto al sistema imperial, el Dios libre puede llamar a su pueblo a la libertad. El Dios de Moisés no es un dios “religado” a un sistema social, religioso y político, sino un Dios “desligado”, y en su “desligación” puede invitar a su pueblo a abandonar el sistema imperial, y a situarse bajo una nueva soberanía. Es la soberanía del “reinado de Dios”.

Se trata, por cierto, de una soberanía muy peculiar, como se apunta ya en el hecho (literariamente brillante) de que tal soberanía solamente sea proclamada de un modo explícito en el momento en que el pueblo de Israel es liberado, al otro lado del Mar de los Juncos, de la soberanía del faraón, para quedar así situado bajo la nueva soberanía de Dios (Ex 15, 18). De este modo se muestra un carácter muy especial de la soberanía que las Escrituras hebreas atribuyen a Dios. No se trata solamente de que la Divinidad (en lugar de Moisés o de otro personaje) asuma el gobierno directo del pueblo, estableciendo con la Torah un pacto de soberanía como los que se daban entre los reyes del Antiguo Oriente y sus súbditos. Se trata, además, de que esta soberanía, precisamente por ser directa, es también una soberanía *exclusiva*. Si Dios es Señor, no hay lugar para otros señores. Si Dios es el que pelea las batallas de su pueblo (Ex 14, 14), el pueblo no tiene necesidad de recurrir a las armas para obtener su liberación: la salida de Egipto acontece sin recurrir a las armas. Si Dios es el amo, no hay mucho lugar para un sistema

permanente de esclavitud, ni para que ésta sea algo distinto de una especie de “seguridad social” para los campesinos que pierden sus tierras (Lv 25, 39-55). En definitiva, si Dios es el rey de este pueblo, no será muy comprensible la ulterior introducción de una monarquía para ser “como las demás naciones” (1 S 8, 5). Los mediadores, en los mitos, usualmente “reflejan” o “representan” la soberanía de sus dioses. Frente a ellos, el carácter “celoso” de YHWH (Ex 20, 5), su gobierno *directo y exclusivo*, evita la figura histórico-religiosa de los mediadores y tiene así la capacidad de esbozar la imagen de un pueblo igualitario de hermanos y hermanas, gobernados solamente por Dios.

Ahora podemos entender que los relatos de los orígenes, en las Escrituras hebreas, no son una mera especulación filosófica o mítica sobre lo que había en el principio. Normalmente, este tipo de especulaciones tienden a legitimar el presente, mostrándolo como consecuencia de lo que sucedió en el inicio de los tiempos. En cambio, en las Escrituras hebreas, la curiosidad humana sobre los orígenes es situada en la perspectiva del reinado de Dios. En el Génesis, los grandes temas del Éxodo se generalizan, hasta abarcar toda la realidad, que ahora es entendida como “criatura” de Dios. Por un lado, el Génesis señala la libertad de un Dios que, al crear por su palabra, no queda sometido en ningún sentido a su creación, ni su creación adquiere, por emanación desde la divinidad, algún tipo de carácter divino que le permita emular a su Creador. Las cosas creadas, precisamente por ser diferentes de su Creador, no son realidades divinas, que puedan competir con Dios. Todas las divinidades astrales son convertidas ahora en meras luminarias, destinadas a servir a las demás criaturas, en lugar de ser servidas por ellas. Los astros, todavía hoy reflejados en innumerables banderas de los “estados nacionales”, no son divinidades a las que los seres humanos tengan que servir, sino meras “lámparas” al servicio de la vida humana.

La creación es una creación “del cielo y de la tierra”, es decir, de todas las cosas. Es lo que mucho tiempo después expresará el tecnicismo teológico, en realidad altamente impreciso, de una *creatio ex nihilo*. Lo que la expresión quiere decir es que no hay ningún material previo, co-eterno con Dios, que un Demiurgo platónico se limitara a dar forma y ordenar.¹² Y precisamente porque no hay un material previo, todo viene de Dios (*ex Deo*), más que de la nada. Al venir de Dios, todo está en último término remitido a su soberanía. De ahí también que, no habiendo ningún material previo, dotado de una autosuficiencia “natural” frente

12 Platón explica el origen del mundo como una ordenación del mismo a partir de las ideas eternas (cf. su *Timeo* 28 b – 30 a), una imagen que todavía encontramos en algunos pensadores cristianos de origen platónico, como Justino.

a Dios, todas las criaturas deban su existencia al acto gratuito del Creador. Del mismo modo en que los hijos de Israel no llegaron a ser pueblo en virtud de sus méritos propios (Dt 9, 6), sino que fueron verdaderamente “creados” (Is 43, 7) por Dios, tampoco la creación puede exhibir, frente a Dios, de algún tipo de material previo que la excluyera de la gratuidad de la iniciativa de Dios, o que pudiera presentar como algún tipo de “mérito” al que Dios debiera, en un segundo momento, su actividad ordenadora. Todo viene del acto gratuito y creador de Dios. Y, precisamente por ello, todo es gracia.

Este carácter gratuito de la creación no implica que esta dependa en cada momento de intervenciones “ocasionalistas” de Dios. Los relatos de la creación nos presentan a un Dios que, contra la imaginación desbordada de los mal llamados “creacionistas”, no interviene directamente para crear cada una de las especies de los seres vivos. Tal vez sea comprensible que, en un mundo en el que dominaban las ideas aristotélicas sobre la invariabilidad de las especies (Berti, 2005),¹³ y en el que el ser humano era convertido en un mero engranaje del sistema industrial, los “creacionistas” protestaran contra las teorías evolutivas, creyendo con ello defender no sólo la dignidad humana, sino también la “verdad bíblica”. Pero curiosamente, según el relato bíblico, el Creador le da a las criaturas, concretamente a la tierra y a las aguas, la orden expresa y literal de producir vegetales y animales “según su género” (Gn 1, 11. 20. 24). Se trata de un punto donde el “literalismo bíblico” de los literalistas y biblicistas ha sido todo menos literal y bíblico. Si Dios da la orden a la tierra y a las aguas de producir seres vivos, será precisamente porque la creación ha sido investida de esta capacidad por parte de su Creador. Y es que, precisamente porque la creación no es divina, precisamente porque ella es distinta de su Creador, dispone de una gran autonomía, que el hermoso relato del primer capítulo del Génesis expresa aludiendo también a los ritmos naturales, marcados por los astros, ahora secularizados. La creación dispone de sus ritmos propios, y por tanto de sus reglas propias, queridas por Dios, para constituirse así en una realidad autónoma respecto a su Creador. Así como Dios, al crear a Israel, ha querido constituirlo como un pueblo libre e independiente, capaz incluso de rechazar a su Señor, del mismo modo el conjunto de la creación, a pesar de ser toda ella el resultado de la iniciativa creadora de Dios, es una realidad distinta de Creador y autónoma respecto a Él.

13 Aristóteles conocía la idea de una selección natural, y la rechazaba solamente porque no incluía la idea de una finalidad, algo que no significa una necesaria exclusión de toda idea de evolución, cf. E. Berti, “Aristotele e la moderna ‘teoria molecolare dell’evoluzione’”, en sus *Nuovi studi aristotelici*, vol. 2, Brescia, 2005, pp. 33-38.

De este modo, la autonomía de la creación llega a su máxima expresión en la libertad de “Adán” es decir, del ser humano.¹⁴ El ser humano, creado por Dios, no ha sido destinado por su Creador a ser sometido a ninguna de las realidades creadas, ni siquiera a aquellas que en las religiones de su entorno presentan un carácter divino. El ser humano no ha sido creado para servir a ninguna criatura, sino que ha sido creado para la libertad. Dicho en otros términos: así como Dios es libre de su creación, así también lo es el ser humano, creado a “imagen y semejanza” de Dios. Ciertamente, el ser humano necesita de las demás criaturas para su supervivencia. Pero entonces estas criaturas están a su servicio, y no al revés. El ser humano ha sido llamado a la libertad, y en ello consiste su “semejanza” con Dios. Esta “imagen y semejanza” no es un carácter privativo de un ser humano en particular, como podría ser el faraón, presunto hijo de los dioses. Desde el punto de vista bíblico, *todo ser humano* es imagen y semejanza de Dios. No sólo eso. El ser humano no es imagen y semejanza de Dios de un modo aislado, sino precisamente *en pareja*, en la comunión con otro ser humano (Gn 1, 26-27). La sociedad humana es, como algunos estudios actuales muestran fehacientemente, uno de los caracteres diferenciales del ser humano, que lo distingue de otras especies de primates superiores. El ser humano tiene la capacidad de ponerse en el lugar de los otros, atendiendo a los procesos compartidos, y no sólo a los resultados de esos procesos (Tomasello, 2009).

Así como la existencia de un pueblo igualitario y fraterno habría de ser el testimonio histórico de la iniciativa liberadora de Dios, del mismo modo, la sociabilidad originaria de la pareja humana es “imagen y semejanza” del Dios que la ha creado. Y así como el pueblo de Dios podía ser gobernado *directa y exclusivamente* por Dios, sin necesidad de intermediarios, del mismo modo el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, es capaz de tener una *relación* directa con Dios, sin necesidad de poderes o entidades intermedias. Y esto implica entonces lo siguiente: el hecho de que el ser humano, todo ser humano, haya sido creado a imagen y semejanza de Dios indica que todo ser humano está capacitado desde su creación para entrar un día libremente en la comunidad de aquellos que son gobernados directamente por Dios. De ahí que la liberación de Israel tenga intencionalmente una dimensión universal, como constitución de un pueblo al que, en su momento, debería poder incorporarse toda la humanidad. La misión universal de Israel, proclamada ya en la Torah (Dt 4, 4-8), y expresada por la imagen profética de una peregrinación de todas las naciones a Sión (Is 2, 1-5; etc.), encuentra su

14 En hebreo, *adam* significa simplemente “ser humano”.

fundamento racional en la idea de un ser humano creado a imagen y semejanza de su Creador, y capacitado por ello para relacionarse directamente con Él, sin necesidad de ningún tipo de intermediarios.

El ser humano, constituido a imagen y semejanza de Dios, tiene entonces una responsabilidad hacia el conjunto de la creación (Gn 1, 26-27; 2, 15). Y esto implica que la creación no es un ámbito para la disposición arbitraria por parte del ser humano. Dios le ha encargado al ser humano, hecho a su imagen, que cuide de su creación. Esta responsabilidad “ecológica” se muestra incluso en el hecho de que la dieta recibida por el ser humano comienza siendo una dieta “pacifista”, que no incluye más que vegetales (Gn 1, 29). No sólo eso. El ser humano puede ser considerado, desde cierto punto de vista, como aquella criatura en que culmina la obra creadora de Dios. Pero sólo desde cierto punto de vista. El ser humano es creado en el sexto día. Sin embargo, la creación termina el séptimo día, en el sábado. Literalmente se nos dice que Dios “acabó” o “completó” la creación en ese día (Gn 2, 2). De alguna manera, la creación no está completa hasta que Dios no “reposa”, gozándose en el conjunto de las cosas creadas. Por supuesto, esto no significa que el ser humano haya sido creado para servir legalísticamente al sábado (Mc 2, 27). Lo que significa es simplemente que el ser humano, como responsable de la creación, no ha sido creado para aislarse sobre sí mismo, sino que ha sido creado para esa comunión con el Creador, y con el resto de la creación, que se expresa en el descanso sabático. O, dicho en otros términos: el ser humano no ha sido creado para trabajar, sino para reposar. Lo primero que hace el ser humano, creado en el día sexto, es reposar en el día séptimo. El reposo no es mero “des-canso” del trabajo, destinado a asegurar la continuación satisfactoria de las labores. El reposo, entendido como comunión con el Creador y con las criaturas, es la expresión de que el ser humano, y el resto de las criaturas, no son meros servidores de la divinidad (como pensaban las mitologías), destinadas a cumplir algún tipo de función para satisfacción de los dioses (Dalley, 2000).¹⁵ En el reposo de Dios con su creación se expresa el hecho de que Dios ha querido a las criaturas por sí mismas, para gozarse de ellas y con ellas.

Todo ello nos muestra por qué hemos hablado de la perspectiva “mosaica” sobre la creación como un verdadero “evangelio”. La creación es una buena noticia para las criaturas, porque ella misma entraña una relativización de cualquier dominio que unas criaturas puedan pretender sobre otras. Se trata de una

15 En el relato mesopotámico de Atrahasis, los seres humanos son creados para descargar a los dioses de su duro trabajo, cf. S. Dalley (ed.), *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford, 2000, pp. 9-38, especialmente pp. 9-15.

buena noticia de la que son portadoras las criaturas en sí mismas, precisamente porque ellas, todas ellas, son criaturas. Y por eso podemos entender que la fe en la creación va mucho más allá de ser una mera reflexión sobre los orígenes. Una reflexión filosófica sobre el primer principio nos puede tal vez ayudar a entender la génesis de todas las cosas, pero no puede proporcionarnos una aclaración del sentido profundo de la creación. Por eso, en el reproche creyente a una racionalidad que no ha sido capaz de ir más allá de las cosas (sean los “rudimentos de este mundo”, las “partículas elementales” o las “leyes de la naturaleza”) hay algo más que una mera crítica intelectual. Y es que el ser humano parece preferir a las criaturas en lugar de al Creador, y parece por ello preferir en definitiva lo que él mismo produce con su propio esfuerzo en lugar de agradecer al Creador el mero hecho de su existencia.

Y aquí nos encontramos entonces con una dimensión más profunda, con un “misterio de iniquidad” (2 Ts 2, 7) que, desde el punto de vista del cristianismo primitivo, conlleva el “sometimiento” de la creación, y del ser humano como criatura, a unos poderes que, siendo ellos mismos criaturas, impiden el reconocimiento del Creador, dejando así de glorificarle y de darle gracias (Ro 1, 21). La creación deja así de ser entendida como una buena noticia, y el mundo queda entregado a un devenir cerrado sobre sí mismo, y sobre sus propios poderes, en el que no hay lugar para la liberación ni, por tanto, para esperar el sábado definitivo de la comunión plena entre el Creador y sus criaturas.

4. El sometimiento de la creación

La consideración de la creación desde el punto de vista que hemos llamado “mosaico” nos ha permitido no sólo considerarla en el marco de las “buenas noticias” del reinado de Dios iniciado en el Mar de los Juncos. También nos ha permitido ver que esa creación es en sí misma portadora de buenas noticias, pues ella proclama la gloria del Dios que ha liberado a su pueblo de la esclavitud (Salmo 19). Sin embargo, esta inserción “anabaptista” de la creación en las buenas noticias está obviamente incompleta si la limitamos a la historia mosaica. El conjunto de los escritos que los cristianos consideran como “Antiguo Testamento”, es decir, como “antiguo pacto mosaico”, quiere subrayar precisamente una cierta limitación de las buenas noticias, de modo que ese antiguo pacto quedaría abierto a una manifestación definitiva del reinado de Dios. Esta apertura a una acción divina en el futuro, proclamada ampliamente por los profetas de Israel, encuentra, para los cristianos, una respuesta definitiva en Cristo: la justicia que la Torah no

habría podido proporcionar, la proporciona el Mesías Jesús (Hch 13, 38-39). Una justicia, empero, que está todavía abierta a una realización escatológica. Para la creación en su conjunto, esto quiere decir que ella todavía se encuentra “sujeta” o “sometida”, gimiendo bajo dolores de parto a la espera de su completa liberación (Ro 8, 19-23).

¿Qué es este sometimiento de la creación? ¿Se trata simplemente de una metáfora, más o menos mitológica, de la que podríamos prescindir? Aclarar este asunto significa enfrentar, desde una perspectiva teológica, el misterio de la existencia del mal en una creación que ha sido declarada “buena”, o “muy buena” por su Creador (Cf. Gn 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31).

a. El mal en la creación

La idea judeo-cristiana de creación afirma dos tesis que, a lo largo de la historia del pensamiento, llegaron a plantear el llamado “problema de la teodicea” (Hume, 1779). Por una parte, se afirma que Dios es todopoderoso, y por otra parte se afirma que es bueno. Son tesis que tienen su raíz en el contexto “mosaico” al que ya hemos aludido. El Dios que venció al más grande de los imperios para crear a Israel como pueblo libre sería un Dios poderoso. El Dios que creó *todas* las cosas sin recurrir a ningún material previo es un Dios *todopoderoso*. Ahora bien, el Dios que liberó a Israel gratuitamente, por puro amor, sería un Dios *bueno*. El Dios que quiso todas las cosas, que se deleitó en su bondad, y que además creó al ser humano a su propia imagen para ser su socio, compartiendo su responsabilidad y el gozo por toda la creación, no puede ser un Dios que quiera el mal de sus criaturas. Ahora bien, si Dios es todopoderoso y bueno, ¿cómo es posible entonces el mal?¹⁶ Aunque David Hume atribuyó el planteamiento de esta paradoja a Epicuro, es muy dudoso que un filósofo helenista pudiera haberse nunca planteado cuestión, pues ni los dioses griegos eran todopoderosos ni buenos. Se trata más bien de una pregunta que solamente podía plantearse en el contexto de las creencias en el Dios judeo-cristiano. Hume, como otros muchos filósofos agnósticos o ateos, suponían una idea de Dios forjada en gran medida en el contexto cultural del cristianismo.

La respuesta a la paradoja del mal no puede ser la tesis, puramente especulativa, de que Dios no puede hacer por la creación más de lo que ya hizo al crearla,

16 Cf. D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, 2ª ed., London, 1779, p. 186.

de modo que cualquier intervención ulterior de Dios quedaría excluida.¹⁷ Desde ese punto de vista, Dios sería impotente para alterar su creación. Esta perspectiva es teológicamente inviable para una fe que no parte de la especulación, sino de la bondad de Dios efectivamente experimentada en la historia. La idea de un Dios infinitamente bueno no es para Israel una tesis filosófica, sino el resultado de una historia en la que se pretende haber experimentado la benevolencia de Dios. Si Dios no puede intervenir en la historia, ¿de dónde se saca la idea misma de que Dios es bueno? Si Dios no puede vencer a los imperios, ¿de dónde se saca la idea de que Dios es todopoderoso? Tales ideas surgieron en Israel a partir de la experiencia de Dios que efectivamente habría intervenido en la historia. Los términos mismos del problema de la “teodicea” están planteados inicialmente, no por una definición metafísica de quién sea Dios, sino por la experiencia de un Dios que, interviniendo en la historia, habría mostrado su poder y su bondad. Una mera filosofía que considerara el problema de los orígenes al margen de cualquier intervención histórica de Dios no habría conducido nunca al problema de la teodicea. El dios de Aristóteles, por ejemplo, no interviene en la historia mostrando su bondad, y por tanto no le plantea ningún problema la existencia del mal. Ahora bien, si a Dios se le ha experimentado como a un Dios liberador, capaz de ser fiel a sus propias promesas, el enfoque tiene que ir más allá que declarar a Dios como alguien que no puede o no quiere intervenir en su creación. Negarle la posibilidad de intervenir en la historia para salvaguardar especulativamente su bondad es una petición de principio, porque sin intervenciones de Dios en la historia poco sabríamos *en concreto* respecto a su bondad.

Desde la perspectiva bíblica, tampoco es suficiente decir que no somos dioses, y que por lo tanto estamos sometidos a las limitaciones intrínsecas a todo ser finito, a las que normalmente consideramos como “males”. Tampoco basta con afirmar que este es el mejor de los mundos posibles, y que Dios, al crear algo distinto de sí mismo, tuvo que aceptar las limitaciones inherentes al hecho de ser criaturas, incluyendo el mal.¹⁸ El problema es que, desde una perspectiva bíblica, el mundo no está cerrado sobre sí mismo, sino abierto a una esperanza.

17 Así, por ejemplo, P. Knauer entiende que la creación implica una dependencia absoluta de las criaturas respecto a Dios, y que cualquier intervención ulterior de Dios quedaría excluida, porque no es posible una mayor dependencia de la que las criaturas ya tienen por el hecho de ser creadas (cf. su *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg i. B., 1991). Ahora bien, en esta concepción se supone que una intervención histórica de Dios sería un aumento de su dependencia respecto a Él, algo que en realidad es muy cuestionable.

18 Es la concepción clásica de Leibniz, asumida con frecuencia también en la teología.

Y esta esperanza, desde el punto de vista “mosaico”, incluye la superación de los males que en el momento afligen a la historia humana. Esta esperanza no es algo puramente especulativo, sino que, de nuevo, en la perspectiva bíblica, se parte de la experiencia histórica de que ciertos males pueden ser eliminados, y a veces han sido eliminados. En cualquier caso, la apertura de la creación hacia una esperanza futura, en la que el mal sea superado, significa inevitablemente que el mal no es, para la fe bíblica, una condición intrínseca al hecho de ser criaturas. La esperanza lo que afirma es precisamente la posibilidad de una situación en la que *seguiremos siendo criaturas*, y en la que, sin embargo, el mal ya haya sido superado.

Aquí cabe recordar lo que ya hemos descubierto. Ante todo, la creación no se nos ha presentado como un mundo ya cerrado y concluso, sino como una realidad abierta. El hecho de que Dios haya dado a su propia creación (la tierra y las aguas) la capacidad de producir seres vivos “según su especie” nos pone ante una creación que no está concluida en su comienzo, sino que ese comienzo no fue otra cosa que “el principio de la creación de Dios”, como dice varias veces el Nuevo Testamento (Mc 10, 6; 13, 19; 2 P 3, 4). La creación es, desde sus orígenes, un proceso abierto, y en todo proceso el cambio incluye elementos que son percibidos como “negativos”, en cuanto despedida de lo que hasta cierto momento existía y como añoranza de lo que todavía no existe. Además, la apertura de la creación hacia un sábado final muestra que todo sometimiento de la creación a los poderes del mal no es nunca más que una situación abierta a una esperanza de redención, tal como aparece en los textos bíblicos (Ro 8, 19-25). No sólo eso. El papel central que en la creación tiene la libertad humana, a la que se le encomienda el cuidado del conjunto de las criaturas, nos muestra una dimensión esencial para abordar el problema del mal en la creación. Veamos esto más detenidamente.

1. En primer lugar el que Dios haya querido la autonomía de su creación y la libertad del ser humano implica la existencia de una creación donde Dios no puede aparecer como una realidad tan imponente que haga imposible esa libertad humana. No sólo se trata de que Dios, por ser Dios, no sea una cosa más entre las cosas creadas. Se trata de que, si Dios se presenta como una realidad avasalladora, eliminando todo el mal, la libertad humana desaparecería, y con ello carecería de sentido la misma idea de creación, tal como ha sido entendida en la perspectiva mosaica, asumida también por el cristianismo. Un evangelio que suprimiera la libertad no sería evangelio, pues no habría nadie que pudiera gozarse de haber recibido un regalo que, precisamente por ser gratuito, nunca se impone por encima de la propia libertad.

2. En segundo lugar, una gran cantidad de los males que experimentamos en la historia no pueden considerarse como independientes de esa misma libertad humana. Por un lado tenemos todos los males de carácter moral, que son causados directamente por las decisiones que toma el ser humano, y que no pueden ser atribuidos directamente a Dios más que por haber creado un ser libre. Pero, una vez que somos libres, somos responsables, y no tiene sentido transferir esa responsabilidad a otras personas o a Dios mismo, como cuando Adán trata de justificarse echando la culpa a “la mujer que me diste” (Gn 3, 12). Ahora bien, no sólo los males morales son relativos a la libertad humana. También es evidente que una gran parte de los llamados “males naturales” no son nunca puramente naturales. La mayor parte de las epidemias y de las catástrofes naturales no afectan indiscriminadamente a todos los seres humanos, sino que “casualmente” hacen mella en los más pobres y marginados. Esto significa que el ser humano tendría la capacidad de evitar una parte de los falsamente llamados “males naturales”, y de hecho el uso inteligente y responsable de la libertad ha evitado muchos de ellos. Sin embargo, los avances de la ciencia y de la técnica parecen beneficiar solamente a una parte de la humanidad, más poderosa, en detrimento de otra. Las diferencias sociales extremas, la obligada habitación en zonas peligrosas, las malas construcciones de las viviendas, la ausencia de acceso a la educación y a la medicina, la contaminación progresiva del planeta, las alteraciones del clima, etc., no son condiciones puramente naturales, de cuya responsabilidad se pueda eximir el ser humano, para atribuírsela a un Creador, al que después se podría declarar inexistente, por no haber estado a la altura de su esperada bondad. Estamos ante condiciones sociales, económicas y políticas en las que se ve envuelta inexorablemente la libertad humana, ya sea por acción o por omisión. Esto, obviamente, no elimina el problema de la enfermedad o de la muerte “naturales”, pero nos ayuda a no actuar con “mala fe”, escondiéndonos de nuestra propia responsabilidad (Sartre, 1947).¹⁹
3. En tercer lugar, lo que resulta indudable es el papel central que la idea “mosaica” de creación concede a la libertad humana. En la perspectiva bíblica, la libertad es uno de los bienes supremos. Se trata de un bien tan alto, precisamente porque no es conculcado para evitar todos los males

¹⁹ El concepto filosófico de “mala fe” (*mauvaise foi*) ha sido desarrollado por J.-P. Sartre en *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1943, pp. 82-107.

(morales o “naturales”) que de alguna manera son producidos o facilitados por la libertad humana. La libertad es un bien que implícitamente queda situado por encima de todos los bienes que se podrían haber salvaguardado si Dios hubiera cancelado la libertad de ser humano (Zubiri, 1997). Esto es justamente lo que se desprende de las historias que se engarzan a partir del capítulo tercero del Génesis, hasta llegar, en el capítulo undécimo al relato sobre la torre de Babel. De estos pasajes se puede inferir “teológicamente” que Dios respeta la libertad humana, aún a sabiendas de que esa libertad pondrá en marcha toda una serie de procesos catastróficos para el conjunto de la creación, hasta el punto de que esa creación quedaría no sólo dañada, sino también sometida a diversos poderes inhumanos y destructivos. Que un Dios todopoderoso respete la libertad humana significa que, para Dios, como se desprende de todo lo que hemos visto hasta aquí, la libertad es un bien supremo, preferible a todos los bienes que esa libertad puede dañar, y que de hecho ha dañado.

4. En cuarto lugar, no hay que olvidar que nuestro carácter mortal, y todos los procesos que conducen a la muerte, están relacionados con la libertad. No se trata, como se ha pensado en algunas tradiciones teológicas, de que nuestra condición mortal sea una especie de castigo por el pecado de Adán. Ciertamente, el relato bíblico recoge la advertencia divina de que el ser humano habría de morir *en el mismo día* en que comiera de la fruta prohibida (Gn 2, 17). Pero esto es justamente lo que no sucede. Adán sigue vivo después de comer de la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal. Y vive muchos años más. Tal vez se podría pensar que lo que sucedió en el mismo día fue una muerte “espiritual”. Pero entonces habrá que aclarar qué es lo que esto significa. Es algo sobre lo que tenemos que volver. En cualquier caso, lo interesante es que los mismos relatos del Génesis relacionan el término “Adán” (el ser humano) con la tierra (en hebreo, *adamah*) de la que es tomado (Gn 2, 7). Un recurso literario con el que se nos insinúa que el ser humano es mortal desde sus orígenes. Se trata, por cierto, de una insinuación cuyos ecos podemos encontrar todavía en Pablo, cuando trata de nuestro carácter mortal (1 Co 15, 47).²⁰

20 De este modo, la tesis paulina de que por un solo hombre entró la muerte, planteada en ese mismo contexto (1 Co 15, 21; cf. Ro 5, 12), podría interpretarse en el sentido de una muerte espiritual, que afecta a un ser humano que ya, de suyo, sería mortal.

No se trata de una cuestión baladí. En realidad, nuestra condición mortal originaria parece ser un momento integral del tipo de libertad que caracteriza al ser humano. Un hipotético ser temporal, que al mismo tiempo fuera inmortal, nunca podría tomar decisiones definitivas. Sus decisiones, cualesquiera que fueran, siempre podrían ser revisadas a lo largo de los siglos. Por mucho que un ser de este tipo, semejante a los “elfos”, se mantuviera en sus decisiones, esas decisiones nunca serían definitivas, porque siempre tendrían la posibilidad de ser revisadas más adelante. Dios, por su parte, toma decisiones definitivas porque no es un ser temporal. Al estar situado más allá del tiempo, las decisiones divinas son “eternas” y, en este sentido, definitivas. Como dice la Escritura, las decisiones divinas son “para siempre” (*l’olam*) (Cf. Sal 33, 11; 111, 8; 119, 52; Ecl 3, 14; etc.). En el caso del ser humano, nos encontramos en una situación muy peculiar. Como ser libre, y temporal, puede sin duda revisar sus decisiones a lo largo de su biografía. Sin embargo, para el ser humano llega un día en que sus decisiones ya no pueden revisarse más. Al morir, nuestra vida queda “fijada” para siempre en aquello que finalmente hemos querido. De este modo, queremos definitivamente a ciertas personas, cierto estilo de vida, ciertos valores y cosas. El ser humano, precisamente porque es mortal, tiene la capacidad de tomar decisiones *definitivas*. Algo que de algún modo remite a los decretos eternos de Dios, cuya voluntad es eterna. De nuevo nuestra libertad nos muestra que estamos hechos a su imagen y semejanza.

Esto significa entonces que muchos de los “males” que experimentamos son precisamente males porque amenazan nuestra vida, nos muestran nuestra mortalidad, y terminan finalmente con nuestra existencia. Y, sin embargo, estos males son condiciones que hacen posible que el ser humano, sin ser Dios, y sin ser eterno, pueda tomar decisiones “para siempre”, decisiones definitivas que quedan fijadas en el momento de nuestra muerte. De este modo, nuestro carácter mortal es un incremento radical de nuestra libertad. La libertad no es, para un ser mortal, la posibilidad de siempre decidir algo distinto. La libertad, para el ser humano, es la capacidad de tomar decisiones definitivas, a imagen y semejanza de las decisiones eternas del Creador.

Todo esto nos muestra entonces la posibilidad de entrever, desde una perspectiva bíblica, y no meramente especulativa, algunos de los sentidos del mal, o de los males, en una creación “buena”. El mal muestra que no somos dioses, pero que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios. En gran medida, el mal está relacionado con nuestra libertad, de tal manera que la esperanza en una situación en la que el mal haya sido superado entraña inevitablemente la esperanza en una

situación en la que todas las decisiones hayan sido ya tomadas, de una manera radical y definitiva. Desde la perspectiva bíblica, la superación de la muerte tiene lugar precisamente cuando el ser humano ha tomado ya todas sus decisiones. En esa situación, el ser humano no deja de ser criatura, pero al mismo tiempo todo el mal vinculado a nuestra libertad puede ser superado en el sábado definitivo de la creación. En esa situación, el ser humano no dejaría de ser libre, pero su libertad sería una libertad ya realizada en el “para siempre” de Dios.

b. La estructura del mal

Ahora bien, los relatos bíblicos nos dicen algo más sobre el mal. El mal no es primeramente algo doloroso o frustrante que le sucede al ser humano, impidiendo la realización de sus deseos. Desde el punto de vista bíblico, el mal es algo que afecta a la creación, y que consiste precisamente en su “sometimiento” o “sujeción” (Ro 8, 20). ¿Cómo es que la buena creación de Dios puede ser sometida? ¿A quién o a qué es sometida? Para entender esto es necesario atender a la estructura misma del pecado adámico, tal como se expone en los relatos bíblicos. Veamos esto sucintamente.

1. En primer lugar, recordemos que “Adán”, con quien comienza la historia del pecado, significa “el ser humano”. La intención del relato no es hablar exclusivamente de algo que le habría sucedido a una pareja originaria, sino de referirse a un problema que caracteriza a *todo ser humano*. Es típico en los relatos hebreos el referirse a la cabeza de un clan (por ejemplo, Esaú como patriarca de los edomitas) para introducir algunas de las características o problemas propios de ese clan (Gn 25, 25ss). Al poner a “Adán” a la cabeza de la humanidad, el relato habla de algo que le sucede a todo ser humano (Lohfink, 1966). Algo parecido puede decirse de la interpretación del nombre “Eva” recurriendo a una etimología popular que relaciona este nombre con la vida (Gn 3, 20): los relatos nos hablan de un problema fundamental, *propio de toda vida humana*, y no solamente de una pareja perdida en la noche de los tiempos.
2. En segundo lugar, ese problema fundamental se expresa con la imagen de comer de los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal. ¿Qué significa esto? En primer lugar, digamos que el problema no está, como se suele decir a veces, en el conocimiento del bien y del mal, como si Dios se opusiera a que el ser humano conociera la moral. En realidad, el árbol no está oculto, como sucede con el árbol de la vida en el Gilgamesh, sino a la vista de todos. El problema no es el conocimiento del bien y del mal, sino el “comer” de ese conocimiento. El ser humano

quiere vivir comiendo de los frutos del bien y del mal. Los “frutos” designan usualmente a los resultados de las acciones. De nuevo, el problema no está en que las acciones tengan resultados, ni en que el ser humano pueda conocer los resultados de sus acciones, buenas o malas. El problema es que el ser humano quiere alimentarse del conocimiento de esos resultados. En el relato, todos los árboles son un regalo de Dios para el ser humano. Pero el ser humano prefiere vivir de los resultados de sus acciones. En lugar de vivir de la gratuidad, el ser humano, “desde su juventud” (Gn 8, 21), prefiere justificar su vida por los resultados de sus acciones, basando su existencia en el conocimiento de la correspondencia entre sus acciones y sus frutos.

3. Lo que hacen los relatos hilados entre el capítulo tercero y el capítulo undécimo del Génesis es mostrarnos todas las dimensiones y consecuencias de esta pretensión adámica. En primer lugar, las relaciones con Dios quedan alteradas. El ser humano, al rechazar el regalo y buscar su propia justificación, prefiere en definitiva fiarse de las criaturas, más que de su Creador. Es la raíz misma de la idolatría. No sólo eso. El ser humano, una vez que trata de justificarse a sí mismo por los resultados de sus acciones, comienza a tener miedo de Dios (Gn 3, 8), que ahora aparece como quien puede evaluar sus acciones. O se le echa a Dios mismo la culpa de las propias decisiones, como Creador de “la mujer que me diste”. Las relaciones con Dios se distorsionan hasta tal punto que los hijos de Adán y Eva, sin que nadie se lo solicite, fundan la religión, iniciando los primeros sacrificios (Gn 4, 1-4). En los sacrificios se expresa justamente el deseo de conseguir, o de restaurar, la benevolencia divina mediante ciertas acciones rituales. El sacrificio más poderoso sería aparentemente el sacrificio expiatorio, en el que las consecuencias de las propias acciones se hacen caer sobre una víctima.²¹ No sólo esto. El ser humano puede querer distintas formas de unirse con la divinidad, para así aumentar su propio poder, produciendo “superhombres” (Gn 6, 2-4). O quiere competir con Dios mediante los grandiosos resultados de la propia técnica, “tocando el cielo” con edificios destinados a resaltar la majestad de los más poderosos (Gn 11, 3). Son las distintas maneras, expuestas finamente en forma de relato, en las que la pretensión de

²¹ De ahí que, desde el punto de vista de la lógica retributiva, el sacrificio de Abel sea preferible.

vivir de los resultados de las propias acciones altera las relaciones del ser humano con Dios.

4. También quedan alteradas las relaciones del ser humano con los demás seres humanos. Al pretender justificarse por los resultados de las propias acciones, aparece la desconfianza mutua (Gn 3, 7), o la manipulación de los demás para producir los resultados apetecidos. De este modo, aparece el dominio del varón sobre la mujer (Gn 3, 16), o el dominio generalizado de unos seres humanos sobre otros, que ahora son considerados como potenciales súbditos o admiradores, pero no como iguales (Gn 11, 1-9). El ser humano comienza a competir con otros seres humanos en función de la producción de mejores resultados, y significativamente el resultado final de estos procesos es la violencia asesina (Gn 4, 1-8). Esta violencia puede dar lugar a “espirales de violencia”, en los que el mal se trata de pagar con el mal, tal como prescribe la lógica retributiva inaugurada por Adán (Gn 4, 23-24). O también puede dar lugar a la aparición del estado, como aquella entidad que trata de limitar la violencia asumiendo el monopolio de la misma. Algo para lo que se necesita el uso de la violencia. Significativamente, el primer fundador de un estado es el primer homicida (Gn 4, 17). Esta violencia llega a su culminación narrativa en la forma de los grandes estados o imperios, con los que culmina el arco de relatos inaugurado con el pecado de Adán (Gn 11).
5. La pretensión de fundamentar la propia vida en los resultados de las propias acciones tiene también como consecuencia la distorsión de las relaciones del ser humano consigo mismo. Por una parte, cuando las propias acciones fallan, tanto desde el punto de vista moral, como desde el punto de vista técnico, las consecuencias, dentro de esta lógica retributiva, son el miedo al castigo y la culpa.²² Por otra parte, incluso cuando siempre se produjeran resultados que se pudieran considerar como técnica o moralmente buenos, la propia vida se convierte en una carrera sin sentido, cuyo único final es la muerte. El ser humano se pasa la vida queriendo producir resultados, y el resultado que obtiene no es otro que la muerte (Gn 3, 19). Aquí la muerte física, que no sería otra cosa que el fin natural de la vida, necesario para la libertad radical del

²² La palabra *awon* empleada por Caín para nombrar su situación puede significar tanto “castigo” como “culpa”.

ser humano, queda afectada por la vana pretensión humana de auto-justificación. Aquí nos encontramos con la “muerte espiritual” que acontece desde el día en que el ser humano comienza a fundamentar su vida en los resultados de sus propias acciones. Cuando el ser humano hace esto, mide su vida invisible por las cosas visibles, *y se ve a sí mismo como mera cosa*. Y cuando se ha convertido a sí mismo en cosa, su valor y su destino no es otro que el de las demás cosas. El ser humano se cosifica, cosifica su propia vida, y cosifica a los demás seres humanos. La muerte espiritual no es otra cosa que la conversión del ser humano en cosa, una vez que ha querido fundamentar su vida en las cosas.

6. Ahora bien, es importante observar que, en toda esta perspectiva, la creación en su conjunto queda afectada por el pecado humano. La tierra es declarada maldita por causa del ser humano, pues ella se convierte en la víctima de la lucha frenética del ser humano por producir. De este modo, el jardín del Edén se va perdiendo su riqueza originaria, para producir solamente espinos y abrojos (Gn 3, 17). Del mismo modo, al final de la gran cadena de consecuencias del pecado adámico, los grandes imperios, como Babel, dejan el paisaje de la tierra manchado por las ruinas de las grandes construcciones abandonadas, con las que una vez se quiso competir con Dios (Gn 11, 1-9). La creación queda directamente afectada por la vana pretensión humana de justificar la propia vida en los resultados de las propias acciones.

Ahora bien, ¿en qué sentido esto significa un sometimiento de la creación? Aquí es importante preguntarnos en qué consisten los poderes a los que el Nuevo Testamento hace alusión repetidamente (Ro 8, 38; Ef 3, 10; 6, 12; Col 1, 16; 2, 15; 1 P 3, 22; etc.). A veces se discute sobre su carácter “sociológico” o “angélico”, haciendo consideraciones ontológicas un tanto apresuradas, en lugar de atender a la inserción de estos poderes en la praxis humana (Wink, 1999).²³ Cuando el relato del Génesis menciona la serpiente, tenemos un magnífico ejemplo de lo que son los poderes. La serpiente comienza siendo una criatura normal y rastrera, por más que la tradición judía y cristiana la haya identificado posteriormente con “el diablo” (Ap 12, 9; 20, 2). Sin embargo, atendiendo a su realidad creatural podemos entender cabalmente en qué consiste lo diabólico. La serpiente es una criatura cualquiera que, en determinado momento, se presenta al ser humano como

²³ Nuevas perspectivas se pueden encontrar, por ejemplo, en los trabajos de W. Wink (*The Powers That Be. Theology for a New Millennium*, New York, 1999) o de Th. Ruster (*Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Mainz, 2005).

garante de una cierta correspondencia entre la acción humana y sus resultados. Esta es precisamente la esencia de los poderes. Los poderes son realidades que se presentan a sí mismas como garantes de esa correspondencia entre la acción humana y sus resultados. Y el ser humano, preso de la pretensión de autojustificarse en función de esas correspondencias, busca a los poderes, les cree sus promesas, verdaderas o falsas, y se somete a ellos.

El ser humano sacrifica entonces su propia libertad, para quedar sometido a todo tipo de poderes. Todo poder, sea económico, social, político o religioso, es una realidad vulgar que nos promete que, haciendo ciertas cosas que en definitiva le favorecen, obtendremos los resultados que justificarán nuestra vida. De este modo, por medio del ser humano, que había de cuidar de la creación, la creación entera, incluyendo a la humanidad, queda más bien sometida a los diversos poderes a los que el ser humano ha concedido credibilidad. No es extraño, en esta perspectiva, que los textos bíblicos frecuentemente aducidos para mostrar el origen de las potestades diabólicas, sean en realidad textos que hablan sobre el poder político de reyes y emperadores (Is 14, 1-23; Ez 28). Desde el punto de vista teológico, esto significa que la creación ha sido separada del Creador, para ser esclavizada por los diversos poderes a los que la libertad humana se somete, en su vana pretensión de obtener la justificación de la propia vida por los resultados de las propias acciones. En esto consiste justamente el sometimiento de la creación.

5. Creados en Cristo

La pregunta por un evangelio anunciado “por” todas las criaturas la comenzamos ya a responder cuando recordamos la intrínseca conexión entre la experiencia liberadora del reinado de Dios en el Éxodo y los relatos de la creación conservados en el libro del Génesis. Ahora bien, la pregunta por una evangelio proclamado “a” las criaturas solamente se puede entender en función de una liberación de esas criaturas respecto a su sometimiento en manos de los poderes, principados, potestades y dominaciones. Se trata justamente del sometimiento que acontece cuando el ser humano pretende medir su vida por los resultados de las propias acciones. En una situación así, el ser humano podría tratar de conseguir algún tipo de “auto-liberación”. El problema es que, en ese caso, tal liberación sería de nuevo un resultado de la propia praxis, con el que el ser humano habría justificado su propia vida. Y, entonces, el problema de la auto-justificación no habría sido superado. Es lo que simbólicamente se expresa en la imagen de una espada girando sobre sí misma e impidiendo el regreso del ser humano al paraíso (Gn 3, 24).

Frente a esa situación sin salida, la fe cristiana afirma que la liberación radical y definitiva ha tenido lugar por medio de Cristo. Desde el punto de vista cristiano, Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo (2 Co 5:19). Si Dios estaba en Cristo, esto significa que, en la cruz, Dios manifestó su oposición frontal a la lógica auto-justificativa del ser humano. Y manifestó esta oposición cargando con las consecuencias de esa lógica. Dios, en lugar de mostrarse como aquel que garantiza que a los buenos les va bien y a los malos les va mal, estaba en la cruz experimentando el destino de los aparentemente abandonados por Dios. En Cristo, Dios sufrió el abandono de Dios. Y esto significa que cualquier intento de justificar la propia vida en los términos de la lógica adámica ha quedado invalidado por Dios. Del mismo modo, cualquier idea de condenación fundada en esa misma lógica queda anulada por Dios. Si Dios se opone a la lógica retributiva de Adán, esto significa que Dios ya no lleva cuentas de los delitos. Dicho en los términos de la carta a los Colosenses: el acta de los decretos que había contra nosotros y que nos era contraria, ha sido anulada, clavándola en la cruz.²⁴ Con esto no sólo se perdonan todos los pecados, sino que se anula la raíz misma de todo pecado, que es la lógica adámica, y con ello se pone fin a toda pretensión religiosa de alcanzar la gracia de Dios mediante nuestros esfuerzos. Al mismo tiempo, la anulación de la lógica adámica quita el fundamento a todos los poderes, de modo que la carta a los Colosenses puede afirmar la victoria radical de Cristo sobre los mismos (Col 2, 14-15).

Esta “desactivación”²⁵ de los poderes por medio de la obra de Cristo en la cruz abre la posibilidad de entender las afirmaciones bíblicas sobre una creación “en” Cristo, “por medio de” (διὰ) Cristo, y “para” (εἰς) Cristo (1 Co 8, 6; Col 1, 15-17; Jn 1, 3; etc.). Usualmente, la teología ha tendido a pasar por estas afirmaciones señalando que toda la Trinidad estuvo envuelta en el acto creador. Sin embargo, estos textos nos dicen algo más profundo y radical, que añade al sentido del acto creador de Dios y de la creación en su conjunto.

24 Una exposición más amplia de la doctrina de la salvación puede encontrarse en mi libro sobre *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Santander, 2003.

25 La expresión καταργήσις (1 Co 15, 24), traducida a veces como “suprimir” o “anular” puede interpretarse también como una desactivación, en el sentido de que las realidades creadas en las que “anidan” los poderes no desaparecen, sino que desaparece su poderío, fundado en la lógica adámica.

a. Tanto amó Dios al mundo

De hecho, en los análisis precedentes, apenas hemos tocado la cuestión decisiva del sentido o propósito de la creación: ¿por qué creó Dios el mundo? A veces se ha buscado el motivo del acto creador de Dios recurriendo a aquellos textos bíblicos que señalan que toda la creación proclama la gloria de Dios (Sal 19, 1) o que Israel fue creado para la gloria de Dios (Is 43, 7). Sin embargo, significativamente, esos textos no hablan del propósito de la creación, o se refieren solamente al propósito de la creación de Israel, y no de la creación en su conjunto. Tampoco son de mucha ayuda aquellos otros pasajes en los que se reprocha a la humanidad no haber honrado ni dado gracias a Dios por la creación (Ro 1, 21). En estos pasajes se hace un análisis del pecado humano que no tiene por qué ser equivalente a una reflexión sobre cuál haya sido el propósito de la creación en su conjunto.

Tal vez nos puede ser de alguna ayuda tener en cuenta el significado de la palabra hebrea *kabod*, que habitualmente se traduce como “gloria”. A diferencia del término *δόξα* en la lengua griega, la “gloria” hebrea no alude a una apariencia deslumbrante, sino a un “peso”. En realidad, también en castellano hablamos, por ejemplo, de opiniones “de peso” o de personas “de peso”, no en función de su consumo de calorías, sino por su importancia o autoridad en un determinado contexto. Que la creación proclame la gloria de Dios, desde este punto de vista, puede apuntar más bien a algo que la creación *es*, más que algo que la creación hace o debería de hacer. Más allá de las metáforas, solamente el ser humano puede proclamar verbalmente la gloria de Dios en sus alabanzas. El resto de la creación más bien proclama la gloria de Dios por su ser criatura y por lo que es como criatura. La creación, desde esta perspectiva, es el “peso” de Dios, es decir, aquello que a Dios le pesa, aquello que tiene importancia para Dios, aquello en lo que Dios ha puesto su corazón, aquello que Dios ha querido.

Desde este punto de vista, no deja de ser significativo el silencio de los primeros capítulos del Génesis sobre el motivo de la creación. Si la creación hubiera acontecido por algún motivo distinto de la creación misma, la creación sería un instrumento o un medio para otra cosa, por ejemplo, para que Dios recibiera las alabanzas y el honor (Zubiri, 2010). El hecho de que no se mencione un fin de la creación que sea distinto de la creación misma es un indicio de que el motivo del acto creador de Dios no es otro que la misma creación. Cuando Dios ha designado repetidamente a la creación como “buena”, está precisamente diciendo que esta creación concreta, con sus características determinadas, incluso aquellas que hacen posible la libertad del ser humano, es precisamente aquello que Dios

ha querido. Dios no ha querido la creación más que por la creación misma. Dicho de otro modo: Dios ha querido la creación por amor a la creación. El motivo de la creación es el amor de Dios a ella, y justamente por eso mismo la creación es, ella misma, la gloria de Dios, su “peso”. Dios ha puesto en la creación misma su querer. El motivo de la creación no es otro que el amor. De ahí precisamente que la creación termine en el “día séptimo”, es decir, en el día de reposo en que Dios se goza en el objeto de su amor creativo.

El Nuevo Testamento le da una concreción aún mayor a este amor. Como afirma el evangelio de Juan, “tanto amó Dios al mundo que dio a su propio Hijo unigénito para que todo aquél que cree en él no se pierda, sino que tenga vida eterna” (Jn 3, 16). El texto parece indicar que el amor de Dios al mundo es tan grande como el amor a su Hijo. Dicho en otros términos: Jesús, el Hijo de Dios, es ahora la “medida” del amor de Dios a su creación. La creación misma queda incluida en el amor de Dios a su Hijo, y ese amor es la medida del amor de Dios a su creación. Por supuesto, siendo un amor de Dios a Dios, es un amor infinito tanto por su origen como por su término. Dios ama infinitamente a su creación. Sin embargo, este amor infinito muestra su verdadera infinitud, su verdadera grandeza, precisamente en que Dios se entrega totalmente a su creación. El amor de Dios a su creación se muestra, en Cristo, como un amor de entrega (ἀγάπη). Y la muestra de esta entrega es la encarnación del hijo, su vida, su muerte y resurrección en favor de una humanidad pecadora. Dios ama tanto al mundo que ha querido compartir su vida con la creación.

De este modo, se revela en qué consiste verdaderamente el acto infinito en que el Dios “insurgente” consiste.²⁶ Dios es amor (1 Jn 4, 8). Y, si Dios es amor, la creación es ante todo un acto de amor. La creación no es un simple “decreto” de un macro-sujeto que decide, en una decisión eterna, crear el mundo. La creación es un acto de amor de alguien cuya esencia no es otra que el acto puro de amar. Por eso, el acto creador no es un añadido a la naturaleza incógnita de un sujeto celestial, sino un acontecer que se deriva de la misma naturaleza de Dios, tal como Él mismo la ha dado a conocer en la entrega de sí mismo a su creación. Dios es amor, y la creación es un surgir de todas las cosas a partir de ese amor en que la naturaleza de Dios consiste.

²⁶ Desde un punto de vista filosófico, se puede llegar a pensar a Dios como acto puro (cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII). Un acto “insurgente”, pues como puro acto, no sería cosa, ni algo que culmina en cosa. Ahora bien, desde el punto de la revelación de Dios, consignada en las Escrituras, se puede llegar a descubrir que ese acto es un acto infinito de amor.

Y, sin embargo, la creación no es una especie de emanación que necesariamente tuviera que emerger de la realidad divina, la cual quedaría de alguna manera prolongada en las criaturas. Se trata precisamente de un acto de amor, y el amor no es tal amor sin la libertad y sin la diferencia. El acto creador de Dios, siendo un acto de amor y por ello un acto de su misma naturaleza, es un acto libre. El acto creador de Dios no crea algo igual a Dios, sino algo que es distinto de Dios. Se trata de un amor que no quiere lo mismo, sino lo distinto de sí, es decir, un amor que, como verdadero amor, está atravesado por la alteridad. Dios, al crear por amor, crea algo infinitamente distinto de sí mismo. La creación es el surgir de lo finito desde el acto infinito de Dios, que es amor. Las cosas que surgen, precisamente porque son cosas, son finitas, y se distinguen infinitamente del acto puro de amor en que Dios consiste.

b. Que entregó a su Hijo unigénito

La encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo muestran también cuál es el sentido último de todo lo creado. Cristo no es sólo la “medida” del amor en que el acto creador de Dios consiste, sino también el “objetivo” final de la creación. La creación, siendo creación por amor, y siendo ella misma el propósito del acto creador de Dios, está orientada a la culminación concreta de ese amor en Cristo. El misterio del plan de Dios, oculto por los siglos (1 Co 2, 7; Col 1, 26), era precisamente la recapitulación en Cristo de toda la humanidad y de todas las cosas en el sábado definitivo de la creación (Ef 1, 9-10). Toda la creación fue el motivo de Dios al crear. Pero esa creación en su conjunto, querida por Dios como creación, tiene un fin, que es precisamente el de tener a Cristo por cabeza de todas las cosas. Esto significa entonces que la encarnación del Hijo no fue una especie de “plan de emergencia”, ideado por Dios como respuesta al pecado humano. El propósito de Dios, al crear el mundo, era que la creación misma fuera convocada a la comunidad de su Hijo, para abarcar a todas las criaturas en el abrazo infinito de su amor. El propósito de la creación, realizada por amor, no fue otro que la inclusión de esa creación en el amor entre el Padre y el Hijo, y por tanto que el Espíritu infinito de Dios llenara al ser humano y a todas las criaturas.²⁷

Ahora bien, la realidad histórica del pecado humano muestra también otra conexión esencial entre la creación y la encarnación. La encarnación del Hijo

²⁷ Algo que sirve para releer la imagen del Espíritu de Dios revoloteando sobre las aguas en el principio de la creación, Gn 1, 2.

indica que Dios no ha renunciado a su creación, por más que esa creación esté radicalmente afectada por el pecado humano, y sometida a los poderes. Dios ha mantenido su fidelidad a la creación, hasta el punto de entregarse a sí mismo para su liberación. Por eso mismo, no tiene ningún sentido bíblico el dualismo usual entre lo "material" y lo "espiritual", según el cual Dios habría renunciado a las realidades sensibles, que en último término serían malas o estarían radicalmente afectadas por la maldad, para concentrarse solamente en la salvación de las almas. Desde ese punto de vista, la creación material, caída bajo el dominio de los poderes de este mundo, estaría simplemente destinada a una aniquilación final. Nada más lejano a la perspectiva bíblica. Una renuncia de Dios a su creación material *significaría precisamente la victoria final de los poderes que se han adueñado de ella*. La entrega de Cristo muestra que Dios no ha renunciado a su creación, a pesar de la rebeldía humana, y de la esclavitud del ser humano a los poderes. Dios ha mantenido su fidelidad a la promesa hecha de mantener todo lo creado, a pesar de su rebeldía (Gn 8, 21). Aquí es donde habría que situar, en una perspectiva cristiana, todos los textos veterotestamentarios sobre una providencia y un mantenimiento de la creación por parte de su Creador (Cf. Sal 104; 36, 6; 68, 8-9. 16-17; 145, 15-16; etc.).

Ahora bien, la manifestación del amor de Dios en Cristo muestra todavía algo más. Y es que Cristo es la razón última de esa fidelidad de Dios a su creación. Es lo que el Nuevo Testamento expresa hablando de que todas las cosas subsisten en Cristo, quien sería el que sustenta a toda la creación (Col 1,17; Heb 1, 3). Dios ha creado todas las cosas por amor, y ese amor es el amor eterno que une al Padre con el Hijo. Por amor a su Hijo, es decir, por el carácter infinito de su amor, Dios no ha renunciado a su creación. Cristo es la razón por la que Dios no ha dejado de velar por la permanencia de su creación, a pesar de la rebeldía del ser humano y del sometimiento de las criaturas a los poderes de este mundo.

No solo esto. Cristo no solo es la medida del amor creador de Dios, su objetivo y la razón de su permanencia. Cristo es también el criterio del amor creador de Dios. El mundo ha sido creado de tal manera que Dios puede llegar a encarnarse en su creación. La creación no sólo admite la presencia del espíritu de Dios "revoloteando" sobre ella (Gn 1, 2). La creación permite también la posibilidad de la encarnación de Dios en el hombre Jesús de Nazaret. Desde sus orígenes, la creación no ha sido un lugar alejado de Dios, sino un lugar apto para que Dios mismo pudiera caminar por ella, como un ser humano, tal como de algún modo se entrevé en la imagen "mosaica" de un Dios paseando por el huerto del Edén (Gn 3, 8). El paseo metafórico de Dios por su huerto se realiza de manera efectiva

en el paseo de Jesús por los caminos de Galilea. El mundo, lejos de ser un ámbito extraño a Dios, es un lugar hecho para que Dios mismo pueda habitar en él carnalmente. El Dios que venía la creación como “buena” y “muy buena” declaraba esa bondad no sólo en cuanto que el mundo era término de su voluntad creativa, sino también como el ámbito en el que es posible la comunión plena entre Dios y sus criaturas. Una comunión que, vislumbrada en la imagen del sábado de la creación, se realiza en la encarnación y queda abierta a una futura consumación escatológica, cuando Dios lo sea “todo en todos” (1 Co 15, 28).

Estas claves “cristológicas” de la creación nos ayudan también a entender el papel decisivo de la especie humana en el conjunto de las criaturas. Dios ha querido una creación en la que él se pueda encarnar. Y esto implica que Dios ha querido una creación en la que haya una especie que pueda acoger en su seno al Hijo eterno de Dios. Desde el punto de vista antropológico, es posible señalar los parecidos y las diferencias entre el ser humano actual y otras especies, incluyendo aquellas especies humanas que ya desaparecieron. Sin embargo, las diferencias “antropológicas” entre el *homo sapiens* y otras especies palidecen ante una diferencia “teológica” más radical: la especie humana es aquella en la que tuvo lugar de hecho la encarnación del Hijo eterno de Dios.

Ahora entendemos entonces todas las implicaciones de la creación del ser humano a “imagen y semejanza” de Dios. La imagen de Dios tiene a ahora un criterio, un modelo, que es precisamente Jesucristo. Jesús es la imagen del Dios invisible, y precisamente como tal es el “primogénito” de toda la creación (Col 1, 15). El que Jesús sea el primogénito no significa que el Verbo eterno de Dios sea una criatura, ni que la carne de Jesús sea creada al margen de la historia humana, sino que la encarnación del Hijo eterno de Dios en la realidad histórica de Jesús de Nazaret es el criterio que sirvió para la creación de todas las cosas. La humanidad entera, creada a imagen de Dios, tiene como criterio último a Cristo. Por eso, por muy dañada que la imagen de Dios haya quedado por el pecado, estamos destinados a reproducir, mediante la iniciativa gratuita de Dios, la imagen de Cristo en nuestras propias vidas (Ro 8, 9), reflejando a Cristo como un espejo (2 Co 3, 18). La especie humana, a pesar de sus rebeldías, es una especie constitutivamente orientada hacia Cristo, no sólo como su fin, sino también como la portadora de su impronta. Somo “hechura” de Cristo, su “poema” (Ef 2, 10).²⁸

28 La palabra traducida como “hechura” es literalmente ποίημα.

c. Para que tenga vida eterna

Los propósitos eternos de la creación y de sus criaturas aún no están finalmente realizados. Por eso mismo la creación, lejos de ser algo cerrado sobre sí mismo, apunta más allá de su realidad presente, hacia su vida definitiva, cuando alcance la plena comunión con Dios (Ap 21). La perfección de la creación, expresada en la forma de una creación en siete días, no es un acabamiento estático, sino la orientación de esa creación hacia una vida eterna que todavía no posee.

La creación, en su estado actual, está marcada por la caducidad. Una caducidad que, como vimos, es en nuestro caso condición de la libertad. Ninguna de las cosas, tal como las conocemos, permanece en su estado presente indefinidamente, sino que, más tarde o más temprano, deja de existir, disolviéndose y transformándose en otra cosa. El universo mismo, al menos el universo que conocemos, podría estar destinado a un “congelamiento” final. Sin embargo, el hecho de haber sido creados por el amor eterno de Dios implica que de algún modo todas las realidades “esperan” algo más que su mera desaparición. Esta esperanza, propia del hecho de ser criatura amada eternamente por Dios, se refleja de algún modo en el instinto de supervivencia de los seres vivos. Y en la experiencia del ser humano, especialmente ante el amor y la muerte, esta esperanza se refleja como una sed de eternidad.

La vida, la muerte y la resurrección de Jesús son el “sí” de Dios a esta esperanza de vida eterna. Dios ha confirmado su amor a la creación, y su amor a la humanidad, como un amor eterno, que no caduca, y que entraña una fidelidad eterna de Dios a todas las cosas creadas. Ahora bien, la promesa de vida eterna, en el evangelio de Juan, se cumple ya en este mundo, cuando las personas “nacen de nuevo” por la fe en Cristo (Jn 17, 3), y Cristo pasa a ser una realidad en nosotros (Col 1, 27). Este misterio de la presencia de Cristo resucitado en los creyentes puede ser considerado como las “arras”, ya presentes en la historia, de una esperanza que atañe a toda la creación. Y es que, como vimos, la creación entera espera la gloriosa manifestación de los hijos de Dios (Ro 8, 20-23). La creación espera que la vida eterna recibida por el ser humano manifieste sus últimas consecuencias para toda la creación. Por eso mismo, las buenas noticias del evangelio de Cristo son entonces relevantes para toda la creación. El verdadero sentido de toda la creación, manifestado en Cristo, responde a aquello que la creación entera anhela, precisamente porque ella ha sido creada en, por, y para Cristo. Incluso los males presentes, tanto personales como históricos y ecológicos, son precisamente eso: la demostración de que la creación está hecha para algo mayor de lo que ahora es.

Esto quiere decir entonces que el destino último de la creación no es su simple aniquilación para que sólo las almas sobrevivan, y sean trasladadas al cielo. Por más que ésta sea una imagen popular entre los cristianos, no hace justicia al sentido bíblico de la creación. Ciertamente, unos elementos “fundidos” serían ciertamente “deshechos”, y nada quedaría de ellos (2 P 3, 10-12). Sin embargo, el verbo (λυεῖν) traducido como “deshacer” puede ser significar también “soltar” o “liberar”. En realidad, los “cielos nuevos y la tierra nueva” (Is 65, 17; 66, 22; 2 Pe 3, 13) no parecen aludir a unas realidades completamente ajenas a esta misma creación, sino más bien a una renovación o transfiguración del mundo, tal como lo conocemos. Precisamente por ello son cielos y tierra, y su novedad no significa necesariamente una alteridad radical, sino justamente una renovación de la creación. Y es que el Espíritu de Jesús hace nuevas todas las cosas (Ap 21, 5). De hecho, las imágenes “destructivas” que aparecen frecuentemente en la literatura apocalíptica no se refieren precisamente a un “fin del mundo” (a pesar de algunas traducciones), sino más bien a una “consumación” de este siglo o de esta era (συντελείας τοῦ αἰῶνος en Mt 13, 39-40.49; 24, 3; 28, 20). Ciertamente, si una o varias estrellas “caen” sobre la tierra (Mc 13, 25; Mt 24, 29), ello significaría el final del planeta tierra. No obstante, el mismo contexto de esos textos nos permite apreciar que la tierra, el cielo, e incluso las nubes siguen existiendo después de tal caída de los astros. Los textos apocalípticos, más que de un final de la tierra o de la creación, hablan de un cambio de era, con la inauguración definitiva del reinado de Dios y de su Mesías sobre la creación entera. Dios no renuncia a su creación, ni la aniquila, sino que la transforma y la transfigura (Caird, 1980).²⁹

Esta renovación de la creación comienza allí donde una persona está en Cristo. Así como el pecado de “Adán” implica un sometimiento de la creación a los poderes, de la misma manera, la redención de ese pecado, es decir, la manifestación de los hijos de Dios, entraña el comienzo de la liberación de la creación (Ro 8, 19). Cuando alguien está en Cristo, no sólo hay una nueva criatura, sino también una nueva creación (κτίσις) (Cf. 2 Co 15, 17; Gal 6, 15). Lo que sucede cuando alguien está en Cristo afecta a toda la creación, precisamente porque cuando alguien está en el Mesías retroceden los poderes a los que la creación está sometida, y avanza la recapitulación en él de toda la creación. Ésta es precisamente la perspectiva abierta por la resurrección de Cristo: la progresiva “desactivación” de los poderes, que han perdido el principio adámico y retributivo sobre el que

²⁹ Destrucción estricta (διαφθεῖραι) parece haber para aquellos que destruyen la creación de Dios, cf. Ap 11:18. Sobre la falsa idea de que la apocalíptica habla del fin del mundo puede verse G. B. Caird, *Language and Imagery of the Bible*, Philadelphia, 1980.

se sustentan, hasta que finalmente Cristo reine sobre todas las cosas y Dios lo sea todo en todos (1 Co 15, 24-28).

Desde esta grandiosa perspectiva, abierta por el comienzo de la nueva creación en la resurrección de Cristo, se hace claro que el conjunto de todas las cosas creadas, a las que alude el libro del Génesis, no agota el sentido profundo de la creación, ni sus posibilidades. El inicio de todas las cosas no fue más que “el comienzo de la creación de Dios”, como vimos. La creación ha quedado abierta, desde esos inicios, porque Dios ha dotado a sus criaturas de la posibilidad de ser más de lo que fueron en un principio. La creación fue dotada de capacidades evolutivas, el ser humano fue creado con la capacidad de ser transformado a lo largo de la historia, y de acoger en su especie la encarnación de Dios. El mantenimiento de la creación, a pesar del pecado, nos muestra también esa apertura de la creación hacia una nueva creación, en la que Cristo hará nuevas todas las cosas. Como Moltmann bien ha recordado, Dios no sólo ha creado lo que ya es visible, sino también lo invisible (Col 1, 16), y lo invisible puede ser interpretado como las posibilidades aún no realizadas por la creación de Dios (Moltmann, 1985). Incluso si se quiere hablar de los ángeles, tales criaturas pueden designar, en el contexto bíblico, justamente aquello que todavía no somos, pero que seremos en el futuro del reinado de Dios en la nueva creación (Lc 20, 36).

La idea de una continuidad en la creación no ha de entenderse en el sentido de una especie de ocasionalismo filosófico, como si Dios creara de nuevo el universo en cada instante. Dios ha dotado de una relativa estabilidad a sus criaturas, permitiéndoles así su autonomía y, en el caso del ser humano, su libertad. Tampoco se trata de la hipótesis del físico Fred Hoyle respecto a una “creación continua”, en el sentido de que un universo estable, como el que él defendía, necesitaría de la creación permanente de nuevas partículas de materia (Hoyle, 1963).³⁰ Hoy nadie defiende esta perspectiva. El universo no es estático, sino que se halla en continua expansión. Algo que converge con la idea teológica de una creación dinámica, llena de capacidades y de posibilidades. El término “creación continua”, de usarse teológicamente, debería designar el simple hecho de que la creación no designa primeramente lo que sucede en un presunto primer momento, sino que es un proceso dinámico de producción de novedades, abierto a la consumación final en el reinado definitivo de Dios. Estas novedades, por surgir en el contexto de la creación, son también criaturas. El que, por ejemplo,

30 Hoyle pretendía evitar la idea de un universo en expansión a partir de un *Big Bang*, que parecería legitimar la idea bíblica de un Creador. Frente a ello, proponía un universo estable en el que la materia se crearía continuamente en unos presuntos “campos de creación”.

el proceso de génesis de cada ser vivo sea perfectamente conocido no obsta para que ese ser vivo esté englobado en los propósitos creadores de Dios. Y es que todas las realidades, incluso las que hemos surgido millones de años después del “Big Bang”, somos también criaturas.

6. El Alfa y el Omega

La clave de la creación es Cristo. Todo ha sido creado en él, por él y para él, porque él es la medida, el fin y el criterio de toda la creación. La filosofía de todos los tiempos se ha preguntado por lo que los griegos llamaban la ἀρχή de todas las cosas. Muchos filósofos entendieron que esta ἀρχή o principio de todas las cosas era alguna cosa más, alguna estructura de las cosas, o simplemente el compendio de todas ellas. El libro del Apocalipsis puede decirnos, en cambio, que Jesús, el Mesías, es la ἀρχή de la creación de Dios (Ap 3, 14). Cristo, como ἀρχή, no es una cosa más, sino el Dios mismo encarnado. En cuanto encarnado, Cristo no sólo está entre las cosas, sino también más allá de todas ellas, en el ámbito de la divinidad. Y justamente por ello, Cristo es el único mediador entre Dios y la humanidad, y entre Dios y la creación (1 Ti 2, 5). Como ἀρχή, Cristo nos permite ver el mundo no sólo como un lugar para la encarnación, sino también como un lugar para la libertad, que admite la posibilidad del pecado, pero admite también la restauración de la humanidad y el encuentro personal con el Creador. Como ἀρχή, Cristo nos revela un mundo abierto a la realización definitiva, en el sábado final, de todos los propósitos creadores de Dios.

Es importante observar que la ἀρχή, como principio de todas las cosas, no sólo alude a su origen, sino también a la autoridad de Dios sobre ellas. Así como, en castellano, “principio” y “príncipe” están emparentados etimológicamente, lo mismo sucede en griego. Los “arcontes”, por ejemplo, eran los cargos superiores en el gobierno de las ciudades griegas. Jesús, como ἀρχή, representa el gobierno de Dios sobre la creación. No tiene sentido contraponer, como a veces se hace en teología, el “reinado de Dios” y la “nueva creación”, como si la segunda fuera más políticamente correcta que el primero. La nueva creación acontece precisamente mediante la desactivación de los poderes que se han apropiado de la creación, y con la entrega de todo el poder a Cristo, y de este modo con la vuelta del reinado a Dios mismo (1 Co 15, 22-28). En la nueva creación hay, por tanto, una dimensión de reinado y de autoridad. Dios, por medio de Cristo, no ha abandonado a su creación, ni se ha desentendido de ella, sino que la recupera mediante la obra del Mesías. La recapitulación de todas las cosas en Cristo es la

recapitulación mesiánica de todas las cosas en el rey ungido por Dios. De lo que se trata, precisamente, es de que el Mesías reine, desplazando a los poderes de este mundo.

Ahora bien, el reinado del Mesías no es una copia ni una continuación de los poderes de este mundo, como han pensado todas las formas “constantinianas” del cristianismo. El reinado del Mesías Jesús es más bien la inversión de todas las formas usuales de poder. Se trata de un reinado donde la soberanía del Mesías puede ser compartida por todos, precisamente porque todos son servidores. Y, si todos sirven, todos también reinan (Lc 22, 24-30). Es el reinado extraño en el que todos reinan, porque todos sirven, y en el que por tanto los últimos son también los primeros. El reinado de Dios es algo tan radicalmente distinto de todos los reinos, que cabe llamarlo “nueva creación”. Y ese reinado es, al mismo tiempo, el anhelo profundo de toda la creación. Cristo es por eso el Alfa y el Omega de todas las cosas (Ap 1, 8). Su reinado, ya iniciado, pero pendiente de la consumación final, se acerca ya a cada uno de nosotros, individual y colectivamente. Precisamente por ello, la creación en Cristo no sólo es buena noticia, sino que a toda ella le atañen las buenas noticias que anuncian que, en Cristo, se ha iniciado ya la restauración definitiva de todas las cosas.

Referencias

- Barth, K. (1947), *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. III. Zürich: EVZ. pp. 261-262.
- _____. (1948). *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. I. y II., Zürich: EVZ.
- _____. (1953). *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. IV. Zürich: EVZ. p. 47.
- Berti, E. (2005). “Aristotele e la moderna ‘teoria molecolare dell’evoluzione’”, en sus *Nuovi studi aristotelici*, vol. 2. Brescia: Vita e Pensiero. En: *La Filosofia del “primo” Aristotele*. pp. 33-38.
- Caird, G. B. (1980). *Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Bristol Classical Press.
- Childs, B. S. (1979). *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Editor Augsburg Fortress.
- Dalley, S. (2000). *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press. pp. 9-38.
- Esler, F. (2003). *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul’s Letter*, Minneapolis: Augsburg Books.
- Evans, C. A. & Flint, P. W. (1997). *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, p 91. En: Finkelstein, I. & Silberman N. A. (2007). *David y Salomón:*

en busca de los reyes sagrados de la biblia y de las raíces de la tradición occidental. Madrid: Siglo XXI.

- Finger, N. (2004). *A Contemporary Anabaptist Theology*. (---): Inter Varsity Pr.
- Friedmann, R. (1973). *The Theology of Anabaptism: An Interpretation*. Scottdale: Wipf & Stock Pub.
- Hoyle, F. (1963). *Frontiers of Astronomy*. London: Heinemann Educational Books LTD. pp. 344ss.
- Leibniz, G. (2012) *Ensayos de teodicea*. Salamanca: Sígueme.
- Linebaugh, J. A. (2013), *God, Grace, and Righteousness in Wisdom of Solomon and Paul's Letter to the Romans*. Leiden: *Texts in Conversation*.
- Lohfink, N. (1966). "La narración del pecado original", en sus *Valores actuales del Antiguo Testamento*, Buenos Aires. pp. 91-114. En: González, A. (1999). *Teología de la Praxis Evangélica*. Santander: Sal Terrae.
- Moltmann, J. (1985). *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Gütersloher Verlagshaus.
- Rahner, K. (1954). *Schriften zur Theologie*, vol. 1. "Über das Verhältnis von Natur und Gnade". Einsiedeln: Benziger. pp 323-346.
- Ruster, Th. (2005). *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*. Mainz: Grünewald.
- Sartre, J. P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. pp 82-107.
- Smend, R. (1989). *Die Entstehung des Alten Testaments*, 4^a ed. Stuttgart: Kohlhammer.
- Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*, Massachusetts: Bostonreview.
- Von Rad, G. (1987). *Das erste Buch Mose*, 12^a ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. pp 10-60.
- Williams, G. H. (1983). *La reforma radical*, edición española corregida y aumentada. México: Fondo de Cultura Económico.
- Wink, W. (1999). *The Powers That Be. Theology for a New Millennium*. New York: Doubleday.
- Wright, N. T. (2013). *Paul and the Faithfulness of God* Minneapolis: Fortress Press. pp 914-925.
- Yoder, J. H. (1994). *The Politics of Jesus*, 2^a ed. Carlisle: Copyrighted Material.
- Zubiri, X. (1997). *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial. pp 215-221.
- _____. (2010). *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza. pp. 239-240.