

LA CREACIÓN COMO ALIANZA DE DIOS CON TODA LA HUMANIDAD. LA CREACIÓN OBRA CONJUNTA DEL PADRE, DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO

Ángel CORDOVILLA PÉREZ

Adreça: C/ Universidad Pontificia Comillas, 3
28049 MADRID

E-mail: acordovilla@teo.upcomillas.es

Resum

Aquest article examina la relació entre Déu i la Creació des de dues perspectives diferents, però complementàries. La primera part, articulada a partir dels conceptes de Creació – aliança, ofereix una perspectiva històrica i horitzontal d'aquesta relació. Des d'aquesta perspectiva, la Creació és considerada com l'atri i l'altar dels gentils (aliança per a tota la humanitat). La segona part ens en fa una mirada més ontològica i vertical des del desenvolupament de la teologia trinitària. El Déu que lliurement estableix la relació amb la Creació no és qualsevol déu, sinó el Déu trinitari. La relació històrica i horitzontal entre Déu i el món en termes de creació, aliança i resurrecció hem de fonamentar-la i aprofundir-la des de l'ésser trinitari de Déu, en una ontologia trinitària, i des de la relació pròpia que cadascuna de les persones té amb la realitat creada: obra del Pare, del Fill i consumada en l'Esperit.

Paraules clau: Atri i altar dels gentils, Karl Barth, Déu i el tu de l'home, Déu i el tu de Déu, ontologia trinitària, unitat relacional.

Abstract

This article examines the relationship between God and Creation from two different but complementary perspectives. The first part, which is built around the concepts of Creation – covenant, offers a historical and horizontal view of this relationship. From this perspective, Creation is considered the

court and the altar of the Gentiles (a covenant for the whole of humanity). The second part gives a more ontological and vertical view starting from the development of Trinitarian theology. The God who freely establishes a relationship with Creation is not just any god but the Trinitarian God. The historical, horizontal relationship between God and the world in terms of creation, covenant and resurrection has to be based on the Trinitarian being of God and deepened accordingly, in a Trinitarian ontology, and also in accordance with the personal relationship enjoyed by each individual with created reality: the work of the Father, of the Son and consummated in the Spirit.

Keywords: *Court and altar of the Gentiles, Karl Barth, God and the 'thou' of humankind, God and the 'thou' of God, Trinitarian ontology, relational unity.*

El título que se nos ha planteado para esta conferencia en realidad es doble. Por un lado, aparece la comprensión de la Creación como alianza de Dios en su dimensión universal: para toda la humanidad; y, por otra, la de la Creación como obra conjunta de la Trinidad. Ambas afirmaciones están relacionadas, pero de alguna forma nos conducen por paisajes y autores distintos. Si la primera nos ofrece una perspectiva histórica y horizontal de la relación entre Dios y el mundo; la segunda nos otorga una mirada más ontológica y vertical. No obstante, ambas perspectivas son inseparables porque de alguna forma hay que comprenderlas en su intrínseca conexión viendo la relación histórica Creación y alianza desde la relación intratrinitaria Padre e Hijo en el Espíritu.

1. LA RELACIÓN ENTRE DIOS Y LA CREACIÓN EN UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA:
LA CREACIÓN COMO ALIANZA DE DIOS PARA TODOS LOS HOMBRES

1.1. *La relación entre el primer y el segundo artículo del Credo*

La relación entre Dios y la Creación desde una perspectiva histórico-salvífica expresada con las categorías de Creación y alianza nos remite a la forma de entender la relación entre el primer y el segundo artículo del Credo, tema especialmente relevante en la primera mitad del siglo xx y en la primera mitad del siglo III.

a) La tesis de Karl Barth

Comienzo por lo más cercano. Al hablar de este tema, todos tenemos en mente las tesis del teólogo calvinista Karl Barth. Él fue quien formuló de una

forma clara y nítida la estrecha relación entre Creación y alianza con su fórmula clásica: «La Creación es el fundamento externo de la alianza, mientras que la alianza es el fundamento interno de la Creación» desarrollada en el párrafo 41 de su *Kirchliche Dogmatik*:

La Creación es la primera de una serie de obras de Dios unitrino y por ello el comienzo de todas las cosas que se distinguen de Dios mismo. En la medida en que ella marca también el inicio del tiempo, su realidad histórica se escapa a toda observación y a toda relación de naturaleza histórica y solo puede ser testimoniada en una forma puramente legendaria incluida en los relatos bíblicos sobre la Creación. La idea y el sentido de la Creación es, según este testimonio, la posibilidad de la historia de la alianza de Dios con los hombres que en Jesucristo tiene su inicio, su centro y su fin: la historia de esta alianza es igualmente el sentido de la Creación así como la Creación misma es el comienzo de esta historia.¹

Enunciada la tesis fundamental, el autor suizo la desarrolla en tres partes: 1. Creación, historia e historia de la Creación; 2. La Creación como fundamento externo de la alianza; 3. La alianza como fundamento interno de la Creación.

No podemos desarrollar de forma pormenorizada todo lo que en la explicación de este párrafo nos dice el autor suizo. Pero debemos preguntarnos por su objetivo fundamental. En primer lugar, Barth quiere insistir en que la fe en la Creación no es fruto de un dato cosmológico, ni una consecuencia que se infiera del estudio de las ciencias naturales. La naturaleza de los relatos de la Creación hay que situarlos en el orden del testimonio. Y, en cuanto tal, dan razón del inicio de una historia de salvación. No son reportajes sobre el origen de la Creación, sino más bien una confesión de fe expresada de forma narrativa e incluso, si se entiende bien, podríamos decir que mitológica y legendaria. La fe en el Dios creador no es una afirmación de orden filosófico y metafísico, ni menos aún procede del orden científico, sino que nace del reconocimiento del poder y de la soberanía de Dios. En segundo lugar, y dicho de una forma sencilla y telegráfica, Barth quiere poner en relación el primer y el segundo artículo del credo. La Creación no es lo previo que está antes de entrar en lo que la fe confiesa. Ella forma parte absolutamente imprescindible del Credo de la fe. Sin la Creación, sería imposible realizar la oferta de la alianza y la obra misma de la redención. Por eso es el *fundamento externo* de la alianza, podríamos decir, su condición de posibilidad, su *a priori* externo.

1. Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik III/1. Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon 1945, 103-377.

Ahora bien, si en el orden cronológico hay una precedencia de la Creación frente a la alianza, en el orden teológico la precedencia es de la alianza, pues ella es el sentido último de ésta, su orientación, donde la Creación alcanza su meta y destino, su razón de ser. La alianza es el *a priori* interno y teológico de la Creación.

La tesis de Barth hizo fortuna, más allá de los matices oportunos que se realizaron especialmente en la teología católica para evitar lo que von Balthasar denominó un «angostamiento cristológico».² Esta nueva manera de ver la teología de la Creación en relación con la alianza hizo posible que este tratado alcanzara su plena expresión como tratado estrictamente teológico y no solo como un pórtico a la teología, como atrio de los gentiles. Si examinamos, por ejemplo, el mejor manual de teología dogmática que ha dado la teología católica en el siglo xx, el *Mysterium Salutis*, precisamente nos encontramos ya con el resultado de esta afirmación de Barth hecha forma, estructura y contenido concreto de la teología.³ No obstante, como señalaremos más adelante, precisamente hoy esta fe en la Creación es reclamada de nuevo como un *atrio de los gentiles*, para que desde una nueva «teología natural» inspirada en la Escritura, podamos iniciar un diálogo con otros hombres y mujeres que no comparten la misma fe.⁴

b) El fundamento exegético: G. von Rad – C. Westermann – W. Brueggemann

La tesis de Barth, por otro lado, encontró su fundamento exegético en el estudio de Gerhard von Rad, aun cuando no sabemos bien si fue el teólogo sistemático quien influyó en el exégeta o a la inversa.⁵ El exégeta, al proponer el así llamado credo histórico de Dt 26,5-10 como germen del Pentateuco (Hexateuco), llamó la atención sobre la falta de una confesión de fe explícita en la Creación llegando a la conclusión de que para el pueblo de Israel esta fe se origina en dependencia de la alianza. Desde esta relación histórica y soterio-

2. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1973.

3. J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, vol. II, Madrid 1992, 341-467.

4. Cfr. J. BARR, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993.

5. W. Brueggemann ha señalado la importancia del trasfondo político y cultural del ascenso del nacionalsocialismo en Alemania para estas tesis sobre la relación entre fe y religión (Barth) o naturaleza e historia (von Rad).

lógica que Dios instaure con su pueblo, habría que entender la fe en la Creación⁶. En su importante artículo de 1936 sobre el problema teológico la fe en la Creación en el AT von Rad sostiene: «Nuestra tesis principal es que la fe en la Creación no tuvo independencia ni vida propia dentro de la genuina fe yahvista. La hemos encontrado por regla general en referencia, más aún, en dependencia, de la esfera soteriológica de la fe... La fe israelita no dejó que la fe en la Creación del mundo llegara a adquirir una vida propia»⁷. La fe de Israel es primariamente una fe salvífica. La Creación es comprendida desde la acción salvífica de la alianza. Walter Zimmerli en su clásica teología del Antiguo Testamento publicada en 1972 todavía hacía esta afirmación: «Para el AT el principal punto de orientación es la “salida de Egipto”, ocurrida en el centro de la historia. A partir de este punto se formula luego, cada vez con más claridad, la confesión de fe en el creador, que Israel se ve obligado a elaborar al entrar en contacto con los mitos de Creación de su entorno cananeo. También el credo cristiano, el “creo en Dios Padre” del primer artículo que precede a la confesión del Creador del cielo y de la tierra”, resulta ininteligible sin el segundo artículo».⁸

Claus Westermann, separándose de la tesis de von Rad, señaló que las afirmaciones que hay en la Escritura sobre la Creación no dependen solamente del desarrollo de la fe israelita sobre la alianza. La ausencia de esta afirmación en el primitivo credo histórico se explicaría mejor desde la idea de que la fe en la Creación es una verdad obvia asumida como lugar común junto con las culturas circundantes de Israel.⁹ Podemos decir que él resituó la cuestión de la relación entre Creación y alianza en un cuadro más complejo, otorgando una primacía cronológica y una autonomía teológica a la fe en la Creación (al menos implícita), sin invalidar totalmente la idea de que para la fe de Israel «el concepto *teológicamente primario* es el de alianza, no el de la Creación»¹⁰ en el desarrollo y explicitación de esa fe.

El panorama teológico actual en los estudios sobre el AT ha cambiado radicalmente, rechazando este modelo de interpretación dependiente del contexto histórico en el que nace, y otorgando una plena consistencia teológica a la idea de la Creación. Como ha mostrado Walter Brueggemann en su teología

6. G. VON RAD, «El problema teológico de la fe en la Creación en el Antiguo Testamento», en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme 1976, 129-139.

7. *Ibíd.*, 138-139.

8. W. ZIMMERLI, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1980, 32.

9. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis. Kapitel 1-3*, vol. 1,1, Stuttgart 1999 [or: 1974], 89-95.

10. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, Santander 1988, 26 (la cursiva es nuestra); L. LADARIA, *Antropología teológica*, Roma – Casale Monferrato 1995, 24-27.

del AT ésta *recuperación de la fe en la Creación* es bien recibida ante la crisis ecológica que padecemos, la pregunta por un desarrollo sostenible y los debates cada vez más intensos entre comprensión científica del mundo y fe en la Creación.¹¹ Los acercamientos canónicos en las últimas teologías del AT ayudan, desde luego, a dar una primacía y consistencia a esta fe en la Creación, en una cierta autonomía respecto a la idea de alianza.¹² Que el Libro del Génesis sea el primer libro de la Biblia es, por un lado, algo evidente, pero entraña a su vez una opción hermenéutica que hizo Israel y la Iglesia, que no podremos minusvalorar. El primer libro de la Biblia y el primer artículo del Credo son sagrados. No obstante, no podemos llevar las cosas al extremo. De la misma manera que no es legítimo subordinar totalmente la idea de la Creación a la de la alianza, tampoco podemos separarlas radicalmente desde un punto de vista exegético, teológico y dogmático. El primer libro de la Biblia y el primer artículo del Credo no son comprensibles del todo sin el prólogo de Juan y el libro del Apocalipsis, por un lado, o por el segundo y tercer artículo, por otro.

c) Entre Marción y Pelagio: la *salus carnis*

Esta relación entre la Creación y la salvación también se planteó de manera muy aguda en los comienzos del cristianismo. En los siglos II y III la primera teología cristiana tuvo que enfrentarse a diferentes y complejos sistemas teológicos dualistas que de una forma genérica hemos denominado gnósticos y que más allá de sus diferencias tiene en común que separan de una forma excesiva al Dios creador del Dios salvador. En la memoria cristiana ha quedado sobre todo el nombre de Marción como exponente de un cristianismo sin AT, un cristianismo sin Dios creador.¹³ Cristo, enviado por la compasión del

11. Cfr. W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2007, 180-184. No obstante, este autor sigue admitiendo que el desarrollo pleno de la fe en la Creación acontece en el tiempo del II Isafas en el Exilio (p. 170) e incluso que en el marco de todo el AT «el testimonio de Israel sobre Yahvé como Creador está totalmente inmerso en el más amplio testimonio sobre la alianza de Israel» (p. 178).

12. Cfr. R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf I-II* (Neukirchen – Vluyn 1999-2001); B. CHILDS, *Teología del Antiguo y Nuevo Testamento*, Salamanca 2011, 121-133.

13. Cfr. D. BRAKKE, *Los Gnósticos*, Salamanca 2013, 151-156; Cfr. S. MOLL, *The Arch-Heretic Marcion*, Tübingen 2010. Como todas las grandes figuras del cristianismo antiguo su personalidad y teología están siendo nuevamente investigadas, más allá de la versión otorgada por los escritores eclesiásticos y del estudio clásico de A. von HARNACK, *Marcion. Das Evangelion*

Dios extraño, del Trascendente, nos rescata del mundo creado por un Dios implacablemente justo y carente de misericordia, revelándose así como Padre bueno.¹⁴ Para él el Señor no nos salva de la muerte, ni de la esclavitud del pecado, ni del poder de Satanás, sino de la Creación. Cristo es el salvador que nos libera de la Creación y del Dios justo y contradictorio del AT.¹⁵

Los nombres de Ireneo y Tertuliano, centrando la obra salvífica de Dios en la corporalidad del mundo y del hombre (*salus carnis*) y reafirmando la unidad de la economía de la salvación, se han convertido en el antídoto para este y todo tipo de dualismo, de entonces y de ahora. El concepto de recapitulación, tan querido para Ireneo, nos señala inmediatamente la comprensión de un cristianismo como historia y la salvación como la consecución por gracia de una plenitud y consumación de la realidad creada. El obispo de Lyon, frente al gnosticismo de Valentín, ha defendido el carácter cristológico de la historia de la salvación, que tiene su centro y quicio en la salvación del ser humano en su corporalidad y fragilidad, en la carne (*salus carnis*) que finalmente será recapitulada por el Verbo para que así participe de la gloria del Padre creador: «Yo no habría creído ni siquiera al Señor si nos hubiera anunciado otro Dios, que nuestro creador, nuestro autor y sustentador. Porque de parte de este único Dios que ha creado este mundo y nos ha plasmado y sostiene y dirige todas las cosas, el Hijo único ha venido a nosotros para recapitular en sí a su propia criatura que él modeló» (AH IV, 6, 2).

En diálogo con Marción, la Iglesia determinó que Cristo no es el salvador del mundo como quien nos salva de la Creación (y del demiurgo malvado), sino que es el salvador del mundo, salvando en ella y desde ella, llevándola a su consumación. La salvación es, por lo tanto, inmanente al proceso histórico y a la evolución de la Creación. El segundo y tercer artículo del credo no se podrían sostener sin el primero. No obstante, más adelante en diálogo con Pelagio, la Iglesia, guiada por la experiencia y reflexión de Agustín, determinó que en la Creación, aun perteneciendo al proyecto de la salvación, no está dada la totalidad de ésta. Esta forma de ver las cosas es radicalmente insuficiente. El destino final al que es llamada la Creación y con ella el ser humano

vom fremden Gott, Leipzig 1924, 217: «La tesis que en las siguientes páginas queremos fundamentar reza así: Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II fue un error (*Fehler*) que la gran Iglesia rechazó con razón; mantenerlo en el siglo XVI fue un destino (*Schicksal*) al que la Reforma todavía no se ha podido sustraer; pero, desde el siglo XIX, conservarlo todavía en el protestantismo como documento canónico, es la consecuencia de una parálisis (*Lähmung*) religiosa y eclesiástica».

14. D. BRAKKE, *Los Gnósticos*, 153.172.

15. Cfr. B. STUDER, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik*, Freiburg 1978, 81-95.

solo es alcanzado por la gracia que Dios nos otorga gratuitamente en Cristo, en su encarnación y misterio pascual. La introducción en la vida trinitaria solo es posible en la gracia. Por lo tanto una Creación que no esté comprendida en su relación con la encarnación y la consumación escatológica, es decir, con el segundo y tercer artículo del credo, no responde en el fondo a la verdad del primero.

1.2. *La Creación como alianza*

a) El hombre, el tú de Dios – Dios, el Tú del hombre

En el primer libro de la Biblia se nos presenta a Dios creando.¹⁶ Es muy significativo que en ella no se manifieste un interés por mostrar qué estaba haciendo Dios antes de crear el mundo, una cuestión que solo empezó a tener interés para el movimiento gnóstico alrededor del siglo II y III. La Biblia no nos revela a un Dios ocioso, no le interesa; sino que desde el principio nos presenta al Dios creador que está preocupado por la vida de los hombres.¹⁷ El Dios creador es aquel que desde el inicio se nos revela como el que quiere salir de sí mismo para poder comunicar su bondad y su amor más allá de su ser divino; no por una necesidad de colmar un vacío, sino por un puro don de su liberalidad. Cuando el relator del libro del Génesis se imagina el principio de todo, el origen, allí narra a Dios creando. El autor del Evangelio de Juan, releendo estas páginas del libro del Génesis, da una vuelta de tuerca a esta imagen. Y así, interpreta que en el principio de todo, efectivamente está Dios y junto a él su Palabra, a través de la cuál creará todas las cosas y en cuanto hecha carne comunicará a esa realidad creada toda la gracia y la verdad (Jn 1,1-18).

Según el relato del Génesis, las primeras palabras de Dios después de que esté finalizada la obra de la Creación es la pregunta por la ubicación del hombre: «¿Dónde estás?» (Gn 3,9). El ser humano, varón y mujer, debido al pecado de desobediencia por haber querido de forma impaciente arrebatarse el don a la vida plena que Dios le había prometido como gracia y vocación, pervirtió el designio divino truncando así su situación paradisiaca. Conscientes de su

16. Cfr. R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments*, I, 11-12.

17. Aquí sigo lo ya desarrollado en A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario. Dios – con – nosotros*, Madrid 2012, 243-253; Id., «Dios para buscar», en B. FERNÁNDEZ (ed.), *La búsqueda de Dios*, Madrid 2013, 45-75; esp. 48-53; 60-62.

pecado, se esconden de la presencia de Dios al oír sus pasos por el jardín paseándose a la brisa de la tarde. Pero Dios, al sentir su ausencia, se interesa por ellos, sale en su búsqueda. La pregunta «¿dónde estás?» es en realidad la pregunta por el *tú*. Dios quiere a los hombres como su *tú*. Creados libremente por su amor, los quiere como interlocutores y en alteridad real de su ser. Dios no es rival del hombre, le deja espacio y libertad para que pueda esconderse de él sintiendo vergüenza de su desnudez mediada ya por el pecado. Dios no es el vigía del hombre que le está esperando a la vuelta de la esquina para violar su intimidad en la caída del pecado. No obstante, el hombre ha sido creado por él como interlocutor real, capaz de comunión y de rechazo, del don de la vida divina y de responsabilidad por sus acciones. Como dice el filósofo judío F. Rosenzweig, la pregunta «¿dónde estás?», es en realidad la pregunta por el *tú* de Dios.¹⁸

Dios ha creado el mundo para la relación, es decir, para la alianza y en ella ha constituido al hombre para que sea su verdadero interlocutor. Él pregunta por el hombre: «¿Dónde estás?» (Gn 3,9). Pero, más adelante, Dios vuelve a preguntar al ser humano: «¿Dónde está tu hermano?» (Gn 4,9). No son preguntas muy diferentes, sino más bien la misma pregunta desde perspectivas distintas, porque no existe el yo sin el tú y el tú sin el nosotros. O dicho de otra manera. El ser humano como tú de Dios asegura a cada hombre que siempre es un tú o un prójimo ante otros hombres. Como ha sabido ver la filosofía judía la pregunta por el prójimo nos constituye a los hombres en seres morales.¹⁹ La relación que Dios instaura con el hombre desde la constitución de la Creación como realidad autónoma y libre para la comunión con el creador, no puede desvincularse de la pregunta por el prójimo, el otro *compañero* de la alianza del hombre; de la pregunta por el prójimo como miembro de la alianza entre el hombre y Dios. La alianza tiene así dos direcciones: vertical hacia Dios y horizontal hacia el prójimo. La conciencia moral, como pregunta por el lugar personal y la vida del prójimo, es la expresión, como correlato antropológico, de la alianza que Dios hace de cada uno de los hombres desde la estructura creacional. El hombre puede volverse sobre sí y esconderse; puede matar a su prójimo por rivalidad; pero siempre tendrá una pregunta que le inquiete desde fuera o desde el fondo de su conciencia como voz de Dios para él: ¿dónde estás?; ¿dónde está tu hermano? Esta pregunta en su doble versión que tiene todo ser humano tiene en el fondo de su conciencia es ya una oferta de alianza y salvación. El camino de la *interioridad* de la conciencia, tal y

18. Cfr. F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Salamanca 1997, 220.

19. Cfr. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 2013.

como nos ha dejado descrita de manera magistral Agustín de Hipona en el libro undécimo de las *Confesiones*; o el camino de la *exterioridad* del prójimo, tal y como es mostrado en Mt 25 o en la filosofía de Levinas han sido entendidos como lugares universales para el encuentro con Dios.²⁰

Pero la relación que Dios instaaura con el hombre no se limita a este orden creacional y de conciencia. La Creación es para la alianza. Dios crea a un hombre libre porque busca la relación personal con él como su verdadero interlocutor. La relación que él quiere instaurar con el hombre es de tú a tú, una relación de alianza que podríamos llamar también una relación teologal. Es verdad que en la primera alianza con Noé ésta es unilateral, aunque siempre es un pacto que se remite a otro (alteridad). Dios promete por sí mismo y se compromete por su propia realidad a establecer una alianza eterna con la humanidad: «Establezco mi alianza con vosotros: nunca más volverá a ser aniquilada la vida por las aguas del diluvio» (Gn 9,11). No obstante, la naturaleza de esta nueva relación se desvela realmente en la que Dios instaaura con Abrahán: «Establezco mi alianza entre tú y yo» (Gn 17,4), «entre yo y vosotros» (17,10). La expresión decisiva es la preposición *entre* que indica relación, reciprocidad, diálogo, vinculación mutua. Dios no es solo quien se siente concernido por el hombre y su lugar en el mundo, sino que ha querido vincularse a él en un pacto instaurado por él mismo.

El contenido de la alianza no es un código, ni una serie de mandamientos y de normas —estos son siempre medios que sellan o conducen a la relación adecuada entre ambos— sino más bien una relación íntima y personal. Dios mismo se compromete a ser el Dios *de* ellos: «El pacto que hago contigo y que haré con todos tus descendientes en el futuro es que yo seré siempre tu Dios y el Dios de ellos» (Gn 17,7), que se expresará después en la fórmula repetida en el contexto de la realización y ratificación de la alianza: «yo tu Dios, vosotros mi pueblo». Dios ha creado un interlocutor autónomo y libre para poder iniciar con él una historia de amor y de alianza. Dios pregunta por el hombre para establecer con él una alianza de comunión, un encuentro en alteridad y reciprocidad. Para eso tiene que elevarlo a la capacidad de ser digno de él, de ser un auténtico interlocutor suyo, en definitiva de ser capaz de participar en la vida divina, porque en esto consiste finalmente la alianza, la vocación para la que el hombre había sido creado: «ser como dioses, hijos del Altísimo» (cfr.

20. Ambas vías fueron asumidas por el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* en el capítulo I: «La dignidad de la persona humana», especialmente en el número dedicado a la dignidad de la conciencia moral (GS 16) y en el capítulo II: «La comunidad humana», especialmente en el número dedicado al respeto de la persona humana (GS 27).

Gn 3,18; Sal 82,6). La pregunta por el Tú, que Dios hace a Adán, en realidad es respondida por Abrahán, cuando en respuesta a la llamada de Dios por su nombre, contesta: «Aquí estoy» (Gn 22,1). Hemos sido creados para ser llamados, para ser alianza, Tú de Dios, respuesta a la llamada divina con la totalidad de nuestro ser. Franz Rosenzweig lo ha expresado con admirable hondura y elegancia: «El hombre que al *¿dónde estás?* ha contestado con el silencio, como un Sí-mismo obstinado y empedernido, responde ahora, cuando se le llama por su nombre y dos veces, con una determinación suprema, insuperable, todo él abierto. Todo él extendido, todo él dispuesto, todo él alma: *Aquí estoy*».²¹

b) La Creación, lugar de la alianza: el atrio y altar de los gentiles

Creación y alianza, tal como han quedado articuladas en el conjunto de la Escritura, son inseparables. Dios entra en relación con el ser humano a través de la palabra de la Creación orientada hacia la alianza. Por esta razón, a este lugar de salida de Dios, podemos decir sin miedo de revelación de Dios, le corresponde la *via creationis* como lugar y camino para el encuentro con Dios, es decir, lugar de alianza y salvación para toda la humanidad. *La Creación no solo es atrio, sino también altar de los gentiles*. Así lo ha entendido siempre la mejor teología cristiana fundamentada en la teología de la sabiduría creadora expresada en el libro de la Sabiduría y en la Carta a los Romanos, cuando afirma que en la Creación hay signos y señales que en el ejercicio de la libertad humana pueden conducirnos a Dios como Creador, fin y fundamento de todas las cosas (cfr. Sb 13; Rom 1). Esta teología fue asumida por el Cristianismo en la Edad Antigua y se prolongó hasta el Medievo para comprender la fe cristiana en una relación de continuidad y parentesco con la razón humana y poder fundamentar así la pretensión de verdad en el anuncio del Evangelio. Su intención no fue minusvalorar el camino concreto de conocimiento de Dios por medio de la persona concreta y particular de Jesucristo (alianza), sino más bien, tomando a Jesucristo como único mediador, tratar de comprender la dimensión universal de la fe cristiana y abrir una vía plausible de conocimiento de Dios para aquellos que no pertenecían a la fe cristiana (Creación en Cristo). De aquí nace la teoría de la presencia del Logos creador en toda la realidad creada y en la conciencia de todo ser humano

21. F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, 221.

como condición de posibilidad para un reconocimiento libre en el acto específico de la fe en el Dios de Jesucristo.

En la actualidad, a pesar de los avances que se han dado en las ciencias de la naturaleza y de la diferente comprensión de la armonía y la belleza en la estética contemporánea, la Creación sigue siendo un espacio abierto (atrio) para un encuentro verdadero y salvífico con Dios (altar). Es verdad que hoy no podemos regresar sin más a la síntesis de la Iglesia Antigua para quien todo, en su orden y armonía, era sacramento del encuentro con Dios. Pero sí podemos asumir la convicción de que todo lo creado tiene capacidad para hablar y llevarnos a Dios (*omnia disce*) mediante una necesaria traslación (*traslatio*). De hecho, la palabra que ha dominado esta idea ha sido analogía, es decir, palabra y realidad llevada hacia arriba después de una determinada purificación. Por esta razón, esta vía, más que una demostración de la existencia de Dios, hay que entenderla como una huella e imagen que nos conduce al Creador, una flecha o indicador hacia la Trascendencia.²² No hay camino directo a Dios desde la Creación. Hay que realizar un ejercicio de traslación que la teología ha comprendido en tres momentos como afirmación, negación y eminencia.²³ Ni la contemplación estética ni la investigación científica pueden conducirnos sin más a la prueba de la existencia de Dios ni a su refutación. Hay que insistir en que son vías, es decir, caminos que el hombre tiene que recorrer y donde entra en juego el conocimiento humano en su integridad: razón, sensibilidad, libertad y no solo pruebas irrefutables de existencia o vacío.

En este atrio los signos que nos lleven al altar de Dios pueden ser diferentes pues es toda la realidad creada la que tiene esta capacidad para conducir a su Creador. Estos signos pueden basarse en la belleza y armonía de las cosas, en la profundidad de la memoria, en el interior de la conciencia, en la lógica interna que encontramos en el estudio de la realidad, en el sentido último de la vida, en la provocación y en la llamada a la responsabilidad desde la exterioridad sea de la ecología (creación) o de la ética (prójimo). En este sentido, y a pesar de que remiten a realidades diferentes, la experiencia estética, ética y lógica como lugar de encuentro con Dios en el mundo, tienen como presupuesto común y fundamental que la realidad creatural tiene una capacidad para hablar y remitir a lo divino. En este sentido, la belleza, la

22. Cfr. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «La contemplación de la naturaleza: Aspectos mistagógicos», en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, Madrid 2011, 527-540.

23. CONCILIO LATERANENSE IV, DH 806; Tomás de Aquino, *Summa Contra gentiles* I, 30.

bondad y la verdad han sido y serán siempre caminos para el encuentro con Dios. La *belleza* en su dimensión de percepción estética de una realidad singular e irrepetible (obra de arte, pieza musical, persona...) o de armonía de las leyes de la vida y del universo (cosmología); la *bondad* como voz interior que remite a la conciencia ética del individuo o como llamada externa al cuidado del prójimo y de la Creación de la que en su vulnerabilidad no me puedo desentender; la *verdad* como luz última que percibimos en el orden de la realidad mundana gracias a su estudio riguroso y científico o como coherencia de vida que se ajusta de forma humilde al ser de las cosas y de uno mismo. Todas estas experiencias humanas que remiten a las propiedades trascendentales del ser son caminos para el encuentro con Dios cuando son vividas en hondura y con sentido.

1.3. *Resurrección: consumación de la Creación y la alianza*

La obra de la Creación y la oferta de la alianza se consuman en la resurrección de Cristo, como germen y anticipo del cumplimiento escatológico. La obra de la Creación como inicio de la historia de salvación se convierte verdaderamente en alianza de Dios para toda la humanidad en la resurrección de Cristo. Ella es la consumación de la Creación y de la alianza, en realidad de toda otra forma de relación y reconciliación de Dios con el mundo.

La resurrección es un acontecimiento *real* como acción de Dios en la humanidad de Jesucristo desde donde tenemos que entender finalmente la forma de su relación con el mundo. Dios se había relacionado con el mundo de tres formas: en la acción creadora de Dios constituyendo la realidad fuera de sí mismo (creación); en la acción creadora en cuanto actividad constante y conservadora de esa Creación por medio de las criaturas (creación continua); en la acción especial y providente que guía y va conduciendo a esta Creación a su destino (providencia). La resurrección es una acción única y singular de Dios que puede ser ilustrada en la continuidad que muestra con la acción creadora, conservadora y providente de Dios en el mundo, pero en realidad va más allá de todas ellas, siendo la resurrección la acción de Dios que ilumina y explica en su raíz última qué significa que Dios sea creador y providente. Dios entra en relación con el mundo *actuando* realmente en él.²⁴

24. H. KESSLER, *La resurrección de Cristo. Aspectos exegéticos, teológicos y sistemáticos*, Salamanca 1985, 234-243.

Y la resurrección es la acción de Dios radicalmente innovadora sin mediación humana alguna y que va más allá del horizonte de la esperanza humana universal.

La resurrección es el anticipo de la realidad futura, del futuro escatológico. Ella es signo y expresión del triunfo definitivo de Dios en medio de la historia. Ella es el lugar donde ha acontecido el verdadero giro escatológico del cambio de los eones que toda la apocalíptica judía situaba al final de los tiempos. Ella es signo y expresión de la salvación definitiva. La resurrección son las arras que anticipan en certeza y esperanza lo que el ser humano con toda la Creación está llamado a ser. En este sentido la resurrección es un acontecimiento *escatológico*. La acción nueva de Dios sobre la humanidad de Jesús es un acontecimiento real y escatológico, que acontece en la historia y que a su vez va más allá de ella. Ella es un acontecimiento real que tiene que ver con la historia, hasta el punto de que la resurrección de Cristo se convierte en su sentido último y en su destino anticipado. Pero, a la vez, no puede reducirse a un hecho histórico normal o verificarse históricamente como otras acciones realizadas por Jesús en su vida terrena. La resurrección de Cristo tiene que ver con la historia, pero, a su vez, la trasciende. Afecta a la historia y al tiempo de los hombres, pero es un acontecimiento definitivo que nos está anticipando el final y el destino último de la Creación, atravesando el ritmo del tiempo y el espesor de la historia de la humanidad, transfigurándolos. Toda esta verdad podemos vivirla sacramentalmente y de forma anticipada en la eucaristía, lugar actual donde Creación, alianza y resurrección aparecen entrelazadas. Los dones de la Creación son convertidos en alianza para toda la humanidad, una alianza eterna y definitiva.

2. LA CREACIÓN OBRA CONJUNTA DEL PADRE, DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO

La segunda parte del título de esta conferencia nos obliga a dar un paso más en la comprensión de esta relación entre Dios y el mundo que hemos visto a través de las categorías teológicas de Creación y alianza. El Dios que instaura libremente esta relación no es un dios cualquiera, sino el Dios trinitario. La relación histórica y horizontal entre Dios y el mundo en términos de Creación, alianza y resurrección tenemos que fundamentarla y profundizarla en el ser trinitario de Dios, en una ontología trinitaria, y desde la relación de cada una de las personas con la realidad creada en el despliegue trinitario de la Creación.

2.1. *La Creación: obra trinitaria*

La idea de la Creación como obra conjunta del Padre, Hijo y Espíritu Santo (Trinidad) es muy antigua. Según el testimonio del AT Dios crea por medio de la palabra (Gn 1,3), por medio de la Sabiduría (Jr 10,12) y por medio del Espíritu (Gn 1,2). Si bien es verdad que estas afirmaciones desde un punto de vista exegético no pueden ser traídas directamente para probar la revelación trinitaria de Dios en el AT, hay que reconocer, por otro lado, que aportarán un material fundamental para la posterior teología trinitaria de la Creación al pensar la mediación creadora de Dios desde su Palabra y su Sabiduría en el Nuevo Testamento (cfr. Jn 1,1-3; Col 1,15-17) y en la teología patristica. La PCB en uno de sus últimos documentos así lo atestigua:

El Nuevo Testamento mantiene firmemente la fe monoteísta de Israel: Dios sigue siendo el único; sin embargo, el Hijo participa de este misterio, que ya no se puede expresar más que con un simbolismo ternario, ya preparado, aunque de lejos, por el AT (Sl 33,6, Pr 8,22-31, Sir 24,1-23, etc.): Dios crea por su Palabra, ciertamente (Gn 1); pero esta Palabra preexiste «junto a Dios» y «es Dios» (Jn 1,1-5); después de haberse expresado a lo largo de la historia, por medio de toda una serie de portadores auténticos (Moisés y los profetas), terminó por encarnarse en Jesús de Nazaret (Jn 1,14-18; Heb 1,1-4). Al mismo tiempo Dios crea «por el aliento de su boca» (Sl 33,6). Este aliento es el «Espíritu Santo», enviado desde el Padre por Jesús resucitado (Hch 2,33).²⁵

La teología patristica profundizó en el monoteísmo (frente al dualismo) trinitario (frente al modalismo y subordinacionismo) al comprender la Creación como obra conjunta del Padre, del Hijo y del Espíritu. Hay un solo Dios creador del universo, pero este Dios es racional y espiritual, por lo que todo lo hizo por medio de su Verbo y de su Espíritu. Siendo un único origen, sin embargo, cada persona divina tiene una función particular en obra de la Creación: al *Padre* le corresponde la decisión y la voluntad de crear; al *Verbo* le corresponde la ejecución o la formación y es el fundamento, la forma y el modelo de las cosas creadas; al *Espíritu* o la Sabiduría le corresponde el perfeccionamiento, la disposición y el ordenamiento de las cosas creadas.²⁶ En definitiva, la Creación lleva el sello del Dios trinitario. Ella es fruto del amor

25. PCB, *El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, n° 65. Cfr. también nn. 25-26.

26. Ireneo de Lyon, *Ep. 5*: «El Verbo es quien pone la base... y el Espíritu es quien procura la forma y la belleza». Cfr. *Ad Haer III*, 24,2; IV,38,3.

creador del Padre, diseñada a imagen de su Hijo en quien encuentra su consistencia última y plasmada con la acción del aliento y del agua de su Espíritu, quien como una fuerza interior la conduce hasta su fin. Mientras el Padre proyecta el diseño y decide ponerlo en marcha desde su voluntad (*ethélesen*), el Hijo realiza (*epoiesen*) esta obra querida y diseñada por el Padre, y finalmente el Espíritu la manifiesta (*efanérosen*).²⁷

La teología actual siguiendo las intuiciones de la teología bíblica y patristica ha pensado en esta Trinidad creadora con enorme fecundidad. Los nombres de Sergei Bulgakov, Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Eberhard Jüngel, Wholfhart Pannenberg, Colin E. Gunton, Iohannes Zizioulas, por citar solo a algunos de los más representativos en el ámbito católico, ortodoxo y reformado son una muestra de esta afirmación. Unir el misterio de la Trinidad con la teología de la Creación nos lleva a comprender la ontología trinitaria y la ontología creacional desde una ontología relacional.²⁸ La primera teología cristiana centró su reflexión en este aspecto para mantener unidos el monoteísmo heredado del Judaísmo y la fe trinitaria cristiana. Esta tensión de la doctrina trinitaria es constitutiva y nunca podrá ser completamente comprendida. Pero hoy la reflexión insiste en otro aspecto, que tampoco estaba ya ausente en la reflexión anterior. La teología actual piensa en esta Trinidad creadora para comprender mejor la forma como Dios se relaciona con el mundo y el mundo con Dios. Por esta razón se insiste en que desde la forma de comprender en el cristianismo la relación entre Dios y el mundo, podemos afirmar que solo un Dios trinitario puede crear. No porque no se afirme esto en la fe judía o musulmana o en otras tradiciones religiosas. La fe en un dios o una divinidad creadora es prácticamente patrimonio de todas las religiones. Pero según se entienda el acto creador así se entenderá también la cualidad teológica de esa Creación y su posterior relación con Dios.

Solo un Dios trinitario puede realizar una Creación en la que autonomía y relación al origen creador se relacionan de una forma directamente proporcional. Solo un Dios así puede crear un mundo con plena autonomía, querida y sostenida por él, arriesgándose a que desde esa autonomía, apropiada y mal comprendida, pueda volverse contra él para negar su propio origen y fundamento; y aun así pueda mantener la misma oferta de comunión. Como diría

27. Hipólito, *Contra Noeto*, 14,8: «Por medio de esta tríada el Padre es glorificado. En efecto, el Padre quiso, el Hijo obró, el Espíritu manifestó» (traducción de M. RACZKIEWICZ, *El «Contra Noetum» de Hipólito. Edición y traducción*, inédito).

28. Un ejemplo de esta idea desde el punto de vista de la actual relación entre ciencia y teología J. POLKINGHORNE (ed.), *La Trinidad y un mundo entrelazado. Relacionalidad en las ciencias físicas y en la teología*, Navarra 2013.

Karl Rahner, el Dios que libremente quiere comunicarse fuera de lo no divino y que en este movimiento de comunicación hace surgir la Creación (mundo y hombre) como gramática y destinatario de esta comunicación solo puede ser el Dios trinitario.²⁹ Él tiene en sí mismo (Padre) la condición de posibilidad de crear lo radicalmente distinto a él (Hijo), para llamarlo y orientarlo a la comunicación definitiva con él (Espíritu Santo). Solo desde un Dios trinitario puede afirmarse con verdad la radical trascendencia de Dios respecto del mundo, así como su radical inmanencia. El mundo, en este sentido, no puede ser entendido como lo externo frente a Dios, ya que es Dios mismo quien pone libremente esta diferencia y la llamada a la relación en la comunión.³⁰ Y esto es así, porque en él está la condición de posibilidad de esta Alteridad sin oposición (en el Hijo) y de Comunión sin fusión (en el Espíritu).³¹

2.2. *La Creación es obra del Padre*

La Creación es obra del poder del Padre. Así lo dice el credo de la fe: Creo en Dios Padre, creador omnipotente. No hay ninguna posibilidad para el dualismo entre el Dios justo y creador del AT y Dios Padre bueno y misericordioso del NT. Dios y el mundo siendo diferentes no son distantes. Hay una relación real entre el Dios Trascendente (Padre) y la realidad mundana. Todo ha surgido del poder creador de Dios Padre y por esta razón podemos vivir con confianza y gozo en el mundo. Si hay una salvación, no es del mundo, sino con él. Como hemos visto anteriormente, Ireneo ve en esta afirmación el artículo primero y principal de la regla de la fe, ya que sin él no podríamos asegurar la verdad del segundo (encarnación) y del tercero (divinización). Que la Creación sea a su vez obra del Padre, indica que la totalidad del universo proviene de un Dios personal. No creemos en Dios como principio y origen absoluto pensando en él como una fuerza o energía impersonal. En el origen está Dios Padre, es decir, un Dios personal que es libertad y amor en su vida divina y desde esta otorga vida, amor y sentido a toda la realidad que surge de él.³²

29. Cfr. K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung», en *Id.*, *Sämtliche Werke 12. Menschsein und Menschwerdung Gottes*, Freiburg – Basel – Wien 2005, 309-322.

30. Ch. BÖTTIGHEIMER, *Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg 2013, 143.

31. Cfr. I. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, Salamanca 2009.

32. Cfr. A. CORDOVILLA, «Creo en Dios Padre», en G. URÍBARRI (ed.), *El corazón de la fe*, Santander 2013, 35-60; esp. 36-40; 47-51.

Pero todavía podemos pensar más radicalmente esta relación de Dios Padre con la Creación. En la teología trinitaria Padre es nombre de relación; más aún, es nombre de donación, hasta el punto de que Dios Padre, entregándose y donándose enteramente, constituye dentro de él la alteridad (Hijo) y la comunión (Espíritu). Él no retiene para sí mismo el ser divino, sino que todo se lo comunica a su Hijo y, ambos, al Espíritu. En este «dar-se» al Hijo y al Espíritu comunicándoles su ser hasta el punto que sean en igualdad de esencia y dignidad como él, consiste su fontalidad, su autoridad y su primacía. El Padre es pura capacidad de donación, de donación entera, sin reservarse nada para sí. El amor (como donación y entrega) se descubre así como la dimensión fundamental del ser del Padre, y en él y desde él de toda la Trinidad. Desde esta perspectiva podemos y debemos comprender al Padre como el don original, en quien su ser y su identidad consisten en que se regala y está permanentemente saliendo de sí mismo hacia el Hijo y el Espíritu y desde ellos fuera del misterio trinitario, hacia la Creación.

A la luz de esta donación incomprensible que constituye la esencia de su ser (ontología trinitaria), podemos pensar su relación con el mundo y la identidad última del ser creatural (ontología creacional). Dios es creador como amor omnipotente, porque en él el ser coincide con la donación absoluta, con la capacidad de darse a sí mismo, y en esa donación hace surgir otra realidad distinta de él, sin egoísmo y avaricia. En este Dios que es Padre dándose tenemos que entender su capacidad para crear. Dios no crea para «dar-se», al menos solamente; sino que hay que pensar más bien que porque él es capacidad para «dar-se» en el Hijo y en el Espíritu, crea. Esto no significa que *necesariamente tenga que crear*. Pero su capacidad última de crear hay que entenderla desde su capacidad más radical de «dar-se».³³ En este horizonte, todo lo que digamos del poder de Dios y de su omnipotencia, tiene que ser entendido desde esta capacidad absoluta de donación y de poner ante sí mismo una realidad distinta de él y en comunión profunda con él. Esto *dentro* de Dios se llama generación del Hijo y *fuera* de Dios se llama Creación del mundo. La teología, a pesar del riesgo de subordinacionismo, ha pensado ambos modos de procesión en relación, sin confusión y sin separación, llegando a comprender la Creación *dentro* de las relaciones intradivinas.³⁴

33. Sigo las afirmaciones de Rahner con una ligera variación. Mientras que él habla de la relación entre Creación y encarnación en términos de «llegar a ser – crear», explicable desde la teología de la encarnación que quiere iluminar, yo prefiero hablar aquí de «“dar-se” – crear», aunque la idea es la misma. Cfr. K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung», 309-322.

34. Cfr. D. EDWARDS, *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria*, Santander 2006, 38-45.

Esta relación entre generación divina y Creación del mundo la ha profundizado von Balthasar desde lo que él ha llamado, en diálogo con S. Bulgakov, «una primera “kénosis” intradivina que todo lo abarca».³⁵ El Padre es Dios generando al Hijo, consustancial a él y en real alteridad ante él. Este acto puede ser entendido como kénosis, pero no porque lleve inserto en él una perspectiva negativa, sino porque es expresión del amor y donación que hemos contemplado en la única kénosis histórica del Hijo y que nos revela lo que él mismo es. Desde esta «kénosis intradivina», es decir, desde la generación del Hijo entendida como acto de donación del Padre no reteniéndose para sí su condición divina, Balthasar entiende la Creación como una primera kénosis de Dios en el mundo que finalmente será consumada en la kénosis histórica del misterio pascual (Flp 2,6-8), aun cuando en el orden gnoseológico el camino ha sido inverso. La intrínseca capacidad de donación entre las personas divinas es la condición de posibilidad de la Creación y como consumación de esta, de la encarnación. Desde aquí tendríamos que entender en verdad el atributo de la omnipotencia divina así como la específica y singular relación de Dios con el mundo. La Creación, la alianza, la encarnación, la resurrección y restauración de todas las cosas son acciones y obras de Dios que hay que entender desde esta capacidad infinita de darse. Incluso si este movimiento de donación totalmente desinteresada lo comprendemos kenóticamente, como el vaciamiento del corazón del Padre en la eterna generación del Hijo, se podría iluminar la ardua cuestión teológica de afirmara la vez la soberanía de Dios y la autonomía de las realidades creadas, sin necesidad de tener que suprimir las leyes de la naturaleza en casos excepcionales o de diluir la acción real de Dios en el mundo desde una hermenéutica [post]-moderna.³⁶

35. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV. La acción*, Madrid 1995, 300. Aun reconociendo los riesgos que tiene esta afirmación, creo que la mayoría de sus críticos no presentan correctamente su lógica. Aunque Balthasar expone su tesis desde una perspectiva descendente: de la Trinidad hacia la Creación y la historia, el punto de partida real es ascendente: de la historia concreta de la donación del Hijo (cruz) a la Trinidad. Él mismo dice: «Partiendo de lo que se revela en la kénosis de Dios en la teología de la alianza (y desde esta en la teología de la cruz), tratar de palpar el misterio del absoluto mediante una doble teología negativa». La expresión es discutible, el fin encomiable.
36. En los últimos años esta cuestión se ha convertido en un tema central de la investigación teológica. Cfr. Ch. BÖTTIGHEIMER, *Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg 2013. M. WILES, *God's Action in the World*, London 1986 ya plateó hace unos años la necesidad de replantear la forma de entender la acción de Dios en el mundo renunciando a la idea de una acción específica de Dios más allá de su acción creadora y conservadora. Sus propuestas, no obstante, no satisfacen del todo, no solo en el ámbito dogmático, sino incluso en el histórico. Cfr. Ch. MARKSCHIES, *¿Por qué sobrevivió el*

2.3. *La acción mediadora del Hijo*

Dios Padre ha creado por medio de su Hijo. Pero este no es mediador como si se tratara de un dios menor, de un demiurgo o intermediario. La imagen de Ireneo de Dios Padre creando con sus dos manos precisamente quiere evitar este error. Es el único Dios el que crea por medio de su Hijo y del Espíritu. La mediación del Hijo no significa una distancia o lejanía frente al Dios Padre creador, sino que es más bien una *mediación para la inmediatez*. Pero, ¿cómo es esta mediación? Siguiendo las preposiciones que aparecen en Col 1,13-20 referidas a la acción creadora del Hijo amado, podemos decir que es una mediación instrumental (por), local (en) y final (para). La preposición *por* expresa la función mediadora del Hijo desde un punto de vista instrumental. Por medio de Cristo fueron hechas todas las cosas. Podemos decir que él participó, como mano y agente del Padre (Ireneo), en la obra de la Creación. La preposición *para* expresa la idea de recapitulación y finalización de la Creación en la persona de Cristo. Dios, al iniciar la obra de la Creación, estaba pensando en Cristo (encarnación). Él no solo es su modelo ejemplar, sino su destino y su futuro. Finalmente, la preposición *en* quiere expresar el lugar en el que la Creación es y existe.

La teología ha profundizado especialmente en esta última preposición para entender al Hijo como el espacio y el ámbito intradivino donde la Creación y la humanidad tienen cabida, como ser diferente de Dios (alteridad) y como realidad que depende radicalmente de él (comunidad). La Creación no ha sido solamente realizada por medio del Verbo, como dice el prólogo de Juan; su mediación creadora no hay que entenderla exclusivamente como una mediación instrumental de la acción creadora del Padre, sino más bien como el *lugar interno* en el que todo está ya, digamos *potencialmente*, en Dios, pero precisamente por *ser-estar en el Hijo* mantiene la alteridad frente a él. Desde aquí puede conciliarse mejor eternidad y temporalidad, inmutabilidad y mutabilidad, unidad y multiplicidad. Nada hay ajeno a la realidad de Dios y a la persona de Cristo, aun cuando todavía explícitamente no se conozca o se profese ese nombre. Dios ha realizado la Creación por Cristo (mediación instrumental) en Cristo (fundamento crístico) y para Cristo (destino escatológico). Como ya dijimos en otro lugar estudiando la recepción de esta doctrina de la Creación en Cristo en la teología de Rahner y Balthasar, lo que esto sig-

cristianismo en el mundo antiguo?, Salamanca 2009, 16-18; 80-83. La dificultad en expresar de forma coherente esta acción, obra o cooperación de Dios en el mundo no significa que haya que abandonar la idea como extrínseca o mitológica.

nifica es que: «La Creación tiene como presupuesto y última condición de posibilidad la plenitud de amor y comunicación en el amor en el que consiste la vida intradivina. La Creación, como verdadera realidad autónoma y libre, pero a la vez dependiente de su creador e incluida en el único plan de salvación de Dios, solo es posible pensarla desde el Hijo. Él es quien, gracias a su revelación en la historia, nos ha mostrado que en Dios mismo existe la alteridad y la relación. Por esta razón, él es el *lugar* en el que se realiza la Creación (*creatio originalis*), en quien se sostiene y mantiene unida (*creatio continua*) y en quien acontecerá la consumación definitiva (*creatio nova*)».³⁷

2.4. La finalización del Espíritu

A pesar de lo que hoy nos pueda parecer, en la Escritura no hay muchos textos en los que se ponga explícitamente en relación el Espíritu de Dios y la Creación.³⁸ El texto más significativo lo encontramos en Gn 1,2, aun cuando no todos los exégetas está de acuerdo en que aquí se refiera al Espíritu de Dios: «La tierra estaba desierta y vacía, las tinieblas cubrían el abismo y el Espíritu de Dios planeaba por encima de las aguas» (Gn 1,2). Sobre esa tierra desierta y vacía el Espíritu de Dios no ha comenzado todavía su obra de vida. Es necesario crear antes la atmósfera vital para que puedan respirar hombres y animales y convertirse en «soplos de vida».³⁹ El texto significa el *aliento de Dios* que hace posible la vida del hombre (Gn 6,3) y la de todos los seres (Sl 104,2). En segundo lugar, y sin que aparezca directamente la relación, aun cuando parece insinuarla, nos encontramos con Ez 37,9: «Ven, espíritu de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos para que vivan». La afirmación le ha servido a la teología para hablar de la acción re-creadora de Dios e incluso al NT para afirmar que en este mismo Espíritu acontece la resurrección de Cristo y la nuestra (Rom 8,11). Finalmente, en Rom 8,22-23 donde una vez más sin que la relación sea directa y explícita, se pone en relación al Espíritu que

37. A. CORDOVILLA PÉREZ, *La Creación en Cristo. La Creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, 390.

38. Cfr. E. SCHWEITZER, *El Espíritu Santo*, Salamanca ³2002, 28-32; 52-54; 89-96. L. DABNEY, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, Neukirchen – Vluyn 1996. No faltan proyectos que proponen una pneumatología que recupere el sentido original de la palabra *ruah* como aliento de vida presente ya en la Creación y que conduce hacia el panenteísmo, más allá de la relación del Espíritu con el relato de Pentecostés y la teología agustiniana. D. EDWARDS, *Aliento de vida*, Navarra 2010.

39. H. CAZELLES, «Espíritu y Ruah en el Antiguo Testamento», en J. M. ASURMENDI et alii, *El Espíritu Santo en la Biblia* (Cuadernos Bíblicos 52), Estella – Navarra 1998, 24.

intercede en los creyentes con gemidos inefables con los dolores de parto y los gemidos de la Creación y de los hijos de Dios en el mundo por la salvación definitiva. Creación, re-creación y consumación definitiva son acciones que Dios realiza gracias a su aliento y a su espíritu. Por eso afirmamos en el credo que el Espíritu es Señor y Dador de vida.

El Espíritu Santo es la acción de Dios en el mundo, dando la vida, como principio vital en la Creación; siendo el medio por el que Dios conduce a su pueblo suscitando héroes, guerreros, reyes, guías, profetas, sabios, en la historia salvífica; siendo la presencia interior de Dios en todos los hombres conduciéndolos a la salvación plena y escatológica que será la interiorización absoluta: Dios será todo en todos (Cfr. Ez 37). El Espíritu de Dios es la fuerza divina que actúa en la Creación y en la historia; es como el hálito divino que anima y vivifica, que penetra toda la Creación y, desde el primer comienzo (Gn 1,2), ordena, dirige y anima todas las cosas. El Espíritu proviene de Dios y a él conduce. Su acción está comprendida en una perspectiva escatológica. Es decir, su presencia es signo y símbolo de los tiempos nuevos y definitivos que han irrumpido ya en la persona de Cristo. Con su acción guía, conduce y sostiene al pueblo de la Alianza y derramado por el Resucitado en la Iglesia anima a toda la Creación para que alcance su meta definitiva, cuando Dios sea todo en todo (1Cor 15,28).⁴⁰

El Espíritu saca a la luz la voluntad de Dios y la obra realizada por el Hijo. Sin él esta historia quedaría oculta y en el fondo perdería eficacia. Él «desvela» y manifiesta para todos los hombres las maravillas de Dios, haciendo posible que estas sean acogidas y recibidas. Él hace que lleguen a su destino. Este es el sentido de otro verbo griego que es utilizado en esta época para hablar de la acción del Espíritu en el mundo: *kosmein*.⁴¹ La acción del Espíritu sobre la Creación es literalmente una actividad cosmética, en el sentido de ordenar, de adornar, de embellecer, de llevar a su consumación a la obra creada. La Creación ha de ser contemplada no tanto por lo que es, sino por lo que

40. Cfr. Y.-M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona: Herder 1983, 25-40. «La “economía” o plan de Dios, del que las Escrituras dan testimonio, progresa en el sentido de una interiorización más profunda. La pneumatología será la interiorización absoluta: “Dios todo en todos”» (p. 40).

41. Cfr. Hipólito, *Contra Noeto*, 10,1-3: «Todo lo que llegó a ser lo fabrica [Dios] por medio del Logos y de la Sabiduría, creándolo por el Logos y adornándolo por la Sabiduría. Lo hizo como quiso pues era Dios» (trad. de M. Racziewicz). Es objeto de discusión si aquí la Sabiduría se refiere al Hijo o al Espíritu. Cfr. M. SIMONETTI, «Commento 10,3», en Ippolito, *Contra Noeto*, Bolonia 2000, 230.

está llamado a ser, por esa realidad que le excede, pero que a la vez es lo que le espera para colmarla y consumarla.

3. CONCLUSIÓN

Hans Urs von Balthasar concluye el volumen quinto de su *Teodramática*, dedicado a la escatología, desde una perspectiva trinitaria, con un texto que siempre me ha parecido admirable y sobrecogedor. La teología siempre ha afirmado con rotundidad que Dios no necesita nada al crear. Él es libre, soberano y no necesita la Creación. Ireneo no se cansó de repetir esta afirmación. Pero siendo verdad desde el punto de vista de la protología (teología de la Creación), puede ser perfilada mejor desde el punto de vista de la escatología, después de haber contemplado el designio libérrimo del Creador haciéndose él mismo criatura:

¿Qué obtiene Dios del mundo? Un regalo añadido que el Padre hace al Hijo, pero igualmente el Hijo al Padre y el Espíritu a ambos, un regalo porque el mundo recibe una participación interior en el intercambio de vida divina mediante la diversa operación de cada una de las tres personas, y por esto restituye a Dios cuanto de divino ha recibido de Dios junto con el don de la propia condición creatural, también como don divino». ⁴²

42. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática V. El último acto*, Madrid 1997, 502.