

CREACION

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática

I. *Sagrada Escritura*

1. *AT*. La creación es uno de los temas más repetidos en la → predicación de la Antigua y la Nueva Alianza. En los libros históricos, proféticos y «sapienciales» del *AT* se alude muchas veces a Dios como Creador del Universo (para los hebreos, «el cielo y la tierra»). En conformidad con

el modo como surgieron y se formaron los libros sagrados, también las ideas sobre la creación están adaptadas, en cuanto a forma y contenido, a la capacidad de las gentes en cuya época aquéllos fueron escritos. Se puede afirmar que la presentación de unas mismas verdades fue distinta en cada época (compárense los relatos de la creación con Job 38,1-38 y Sal 104 [103]).

Para el hombre del AT, la doctrina sobre la creación no era el problema principal de su fe. Yahvé, el Dios de Israel (→ Dios, IV), se había acreditado por su revelación en la historia (→ historia de la salvación). Su existencia jamás fue puesta en duda por el hombre del AT. No obstante, el pueblo de → Israel, llamado a la existencia por su Dios, Yahvé, pero inmerso en un mundo de mentalidad mítica, necesitó bastante tiempo para liberar al cosmos, con ayuda de las diversas revelaciones divinas, de sus explicaciones mitológicas (→ mito) e incorporar el origen «del cielo y la tierra» al plano de la historia de la salvación. Así, puede decirse que la historia de la creación «era un complemento tardío añadido al plan salvífico de Dios» (G. von Rad).

En los textos más antiguos del AT —ya hablaremos de los relatos de la creación— se alude a la acción creadora de Yahvé sólo en forma esporádica. En Gn 14,19.22 se habla del «creador del cielo y de la tierra», fórmula que aparece en los escritos tardíos sólo como variante secundaria. Gn 24,3 habla del «Dios del cielo y de la tierra», aposición al nombre de Yahvé que es usual únicamente en los textos tardíos. Es posible que pertenezca también a esta época la fórmula pronunciada por Salomón en la consagración del templo (1 Re 8,12), la cual presenta en los LXX (1 Re 8,53a) este aditamento: «Yahvé creó el sol en el cielo». Los siete primeros versículos del Sal 19 son un himno de alabanza a Yahvé en la naturaleza. Esta contemplación de la naturaleza hace pensar en el ambiente sapiencial posexílico y parece análoga a la del libro de Job. El salterio, los profetas y la literatura sapiencial abordan genéricamente el tema de la creación, empleando gran cantidad de expresiones en las que figuran los siguientes verbos, propios del trabajo manual: עָשָׂה (hacer, crear, producir); es la expresión corriente en el AT para significar la idea de «hacer», si bien el sentido principal de esta palabra puede incluir para el hebreo, en su graficidad expresiva, los más diversos aspectos de esa «acción». יָסַד (echar los cimientos, fundar); semánticamente, este verbo parece proceder del vocabulario de la albañilería. יָצַר (configurar, plasmar, crear); designa ante todo la actividad del alfarero, que forma vasijas con sus manos sobre el torno y modela estatuas. Así, Dios es considerado a la manera de un «plasmador» y «modelador», aunque con el tiempo la noción plástica pierde terreno ante la más abstracta de «crear». De la raíz כּוּן (ser firme, derecho) se deriva el intensivo y causativo כּוּנֵן (pol.: estructurar, fundar) y הִכִּין (hif.: fundar, crear). Parece ser que קָנָה (II), en su significado de «dar la existencia», deriva del lenguaje cultural preisraelita; por eso nos parece justificada la explicación de קָנָה (II) junto a קָנָה (I) (adquirir, comprar). נָטָה (extender, tender) es aplicado a Dios en cuanto que «tiende» el cielo como la lona de una tienda.

Junto a estos verbos frecuentemente utilizados se emplean ocasional-

mente otros como, por ejemplo, שׂוּם (poner, montar, fundar) y הוֹלִיד (producir), causativo de la raíz יָלַד (dar a luz).

El verbo בָּרָא (I) ocupa un lugar especial. En el AT, בָּרָא es un término técnico del lenguaje teológico sacerdotal, cuyo sujeto exclusivo es Dios. En las conjugaciones *qal* y *nifal* designa siempre una acción divina. Los lexicógrafos lo traducen por «crear, producir»; es fácil que su significado fundamental fuera el de «construir». Con el sentido de «crear, producir» es empleado 47 veces en total: 1.º En la creación del cosmos (= cielo y tierra): Gn 1,1; 2,3.4; Is 45,18 (dos veces); Sal 148,5. 2.º En la creación de la tierra: Is 40,28; Sal 89,13. 3.º En la creación del cielo: Is 42,5. 4.º En la creación del hombre: Gn 1,27 (tres veces); 5,1.2 (dos veces); 6,7; Dt 4,32; Is 45,12; 54,16 (dos veces: Dios ha creado al herrero y al desbaratador); Ez 21,35 (amonitas); 28,13.15 (el príncipe de Tiro); Mal 2,10; Sal 89,48; Ecl 12,1. 5.º En la creación de los animales: Gn 1,21; Sal 104,30 (de la acción creadora de Dios vive toda la creación). 6.º En la creación de los astros: Is 40,26; Am 4,13 (el viento como poder cósmico). 7.º En la nueva creación: Is 4,5 (el texto no es seguro); 45,8 (nuevo orden moral en el mundo); 65,17.18 (dos veces); Jr 31,22 (nueva creación en forma de conversión interna). 8.º Yahvé hace cosas extraordinarias en favor de su pueblo: Ex 34,10; Nm 16,30 (con בְּלִיאָה [acto creador] en Eclo 16,16 [conjetura]; Is 41,20. 9.º Yahvé creó a los israelitas: Is 43,1.7.15; Sal 102,19 (el pueblo futuro). 10. Yahvé crea: Is 45,7 (oscuridad y desgracia); 48,7 (cumplimiento de las profecías); 57,19 (consolación); Sal 51,12 (un corazón purificado).

Esta enumeración muestra la variedad de expresiones que pueden ser construidas con el verbo בָּרָא (I). En ellas no siempre se alude a la *creatio prima*, sino también a la *creatio secunda*: al hecho de que Dios se manifieste siempre en acción y no permanezca indiferente frente a su obra creada. Por otra parte, esta estadística indica dónde se halla el centro de gravedad de las fórmulas con בָּרָא (I) referidas a Dios Creador: en el libro de Isaías. Allí lo encontramos 20 veces, y sólo (si exceptuamos Is 4,5) en los cc. 40-66. Podemos, pues, decir que el verbo בָּרָא (I) *crear* es uno de los términos predilectos del autor de Is 40-66 cuando quiere referirse a Dios Creador como artífice de un nuevo orden. Un segundo centro de gravedad se halla en Gn 1.

Puesto que, cuando se emplea el verbo בָּרָא (I) teniendo a Dios por sujeto, no se hace jamás mención de una materia preexistente, la teología debe preguntarse si en la afirmación de Gn 1,1 no se tratará de una *creatio ex nihilo*. Teniendo en cuenta el carácter concreto del pensamiento hebreo, no es posible deducir directamente de Gn 1,1 una *productio creationis ex nihilo*, pero sí podemos ver en 2 Mac 7,28 (ὅτι οὐκ ἔξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός) la interpretación teológica del judaísmo tardío, interpretación que ya queda insinuada por el giro «en el principio» (Gn 1,1) y por la descripción del acto creador como un hablar (→ palabra) de Dios.

Esta afirmación de que Dios ha creado el → mundo de la nada no se halla en contradicción con Sab 11,17: «Ya que no habría sido imposible para tu mano omnipotente, que creó el mundo de la materia informe (κτί-

σασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης)...». Al tomar de la filosofía estoica la expresión «materia informe», el autor no adopta la concepción dualista de tal filosofía en torno a una materia eterna e increada y un Dios que modela el mundo. Más bien pretende enseñar con esta afirmación que «el mundo nació del caos» (→ gnosis).

El *relato propiamente dicho de la creación* nos es presentado en la Escritura de dos formas distintas: Gn 1,1-2,4a y Gn 2,4b-2,25. En cada una de estas descripciones, el hagiógrafo quiere poner en conocimiento de sus coetáneos el hecho de que Dios ha creado el mundo. No se preocupa de reflejar una imagen del mundo que sea irreprochable desde el punto de vista de las ciencias naturales. Pero en estos dos relatos no se trata de una verdad revelada exclusivamente a Israel; la convicción de que Dios había creado el mundo y se había comunicado a los primeros hombres constituía, tanto entre los primitivos como entre los pueblos civilizados del Próximo Oriente antiguo, el cimiento sobre el que crearon las epopeyas de sus dioses y sus mitos de la creación (cf. C. Schedl, *Geschichte des AT I*, Viena-Innsbruck-Munich 1956, 43-61).

Lo que hizo Dios fue dar a conocer por revelación al pueblo israelita —que tanto en Mesopotamia como en Egipto y Canaán respiraba el ambiente de los mitos de la creación— el hecho de que todo el cosmos había sido creado por el único y eterno Dios. En una forma y dentro de un esquema inteligibles al autor y a sus contemporáneos, es decir, en el marco de la visión babilónica del mundo, estas afirmaciones fueron puestas por escrito tras largos siglos de tradición oral. De este modo, los primeros capítulos de la Biblia contienen las verdades fundamentales que constituyen los presupuestos de la economía divina de la salvación.

Ambas descripciones tienen por tema la acción creadora de Dios. Sin embargo, advertimos en ellas diferencias de estilo, de vocabulario y de mentalidad. La primera nos lleva del caos de las aguas al cosmos, mientras que la segunda tiene como presupuesto de la creación la tierra desierta. Asimismo se advierte un orden distinto en la presentación de las diversas obras. El primer relato presenta un orden estricto, marcado por el empleo del número 7 (por ejemplo, siete días, siete veces la fórmula וַיֵּרָא, «y vio»; siete veces se dice que lo creado es טוֹב, «bueno»); va poniendo en el mundo creado por Dios la flora, la fauna y el hombre. El segundo, en cambio, tras una breve alusión a la estepa desierta, pone en el centro la creación del hombre a partir del polvo de la tierra (cf. «hombre» [אָדָם] y «tierra» [אֲדָמָה]). A continuación refiere el autor del segundo relato la formación de la flora (Gn 2,9) y la creación de la fauna (Gn 2,19), sin que el primer hombre encuentre en ésta una compañía adecuada. Ello lleva finalmente a la creación de la primera mujer a partir del primer hombre (Gn 2,21ss), con el fin de que sea su «ayuda». Este segundo relato se halla enmarcado por la descripción del jardín Edén, lugar donde mora la primera pareja humana. Da la impresión de que este relato, con su estilo declaradamente antropomórfico, recoge una corriente de tradición más antigua, la cual habría servido de fuente al primer relato, quedando su doctrina vertida en claras proposiciones

teológicas dentro de un riguroso esquema. La fuerte insistencia en la «semana sabática» que muestra el primer relato hace sospechar que esta narración, con su esquema de la semana sabática, nació probablemente con posterioridad a la redacción de Ex 16,22-30. En cuanto al segundo relato, admitimos que tiene un sello de mayor antigüedad. Pero no es posible precisar más la cronología de ambos relatos (→ Adán).

El núcleo de ambos relatos es la afirmación de que el hombre fue creado por Dios. En el primero (Gn 1) aparece la creación del hombre como la cúspide de una pirámide artificialmente estructurada. El hagiógrafo destaca la semejanza que con Dios tienen el hombre y la mujer (→ imagen). Esta semejanza tiene su expresión en el señorío sobre el resto de la creación (→ poder) y encuentra su raíz profunda en la «autoposesión» humana, en virtud de la cual los dos sexos significan dos «modos de existencia humana». Así, el hombre es un «signo de la majestad» de Dios en este mundo. Ha sido puesto por Dios como «visir» sobre la parte visible de la creación. Y un visir se halla en relación esencial con su señor. Es el «tú» del señor, y el señor es el «tú» del visir. Con ello el hombre adquiere en la Biblia una nobleza sin par. Según el mandato divino, los hombres han de «poner bajo sus pies» la tierra, es decir, someterla. Así, pues, los hombres tienen un cometido querido por Dios para con la tierra y el mundo. El hombre es un «ser terrestre», un «ser mundano», y, en este sentido, está necesaria e intencionadamente ordenado hacia el mundo.

En el segundo relato se trata también del hombre. Pero el autor hace que el mundo que le rodea surja en torno a él como un círculo. Ya han sido creados el cielo y la tierra con los cuerpos celestes. El acto creador se nos ofrece en un lapso cerrado de tiempo, sin distribución en días. Y el orden es distinto: hombre, plantas, animales terrestres, aves (faltan los animales acuáticos), mujer. En la creación del hombre, Dios actúa como un alfarero, lo forma de «la tierra del suelo» e inspira en él el aliento de → vida. Esta descripción del proceso formativo expresa la esencia del → hombre. El jardín de «Edén», que el autor utiliza como marco exterior, el paraíso, sirve luego de morada de dicha para los primeros seres humanos. El hombre impone nombre a los animales creados por Dios, pero ninguno de ellos le es afín (Gn 2,20). Sólo la mujer, creada por Dios de «una costilla del hombre», es reconocida por éste como un ser afín: «Esta sí que es hueso de mi hueso y carne de mi carne» (Gn 2,23). ¿Por qué eligió el hagiógrafo la imagen de la «costilla» para referir la creación de la mujer? No es posible responder con claridad. Tal vez se esconda en ello un simbolismo que todavía ignoramos. El relato subraya la unidad de hombre y mujer. Lo que interesa al autor es el → matrimonio e incluso la institución monogámica.

En consecuencia, ambos relatos insisten en las siguientes verdades: existe un Dios personal que ha llamado del «no ser» al «ser» el universo entero, visible e invisible. Para Dios no hay comienzo. Todas las obras hechas por Dios son «buenas». El hombre fue creado conforme a la «imagen de semejanza» de Dios, recibió de él el aliento vital y fue colocado por encima de la creación visible. Dios creó al hombre y a la mujer, los primeros seres huma-

nos, y los destinó el uno para el otro. Estas verdades teológicas fundamentales dejan margen para que las ciencias naturales investiguen cómo ocurrieron en concreto los hechos. En este punto no ha querido Dios revelar nada que coarte la investigación. «Dios no ha querido ilustrarnos acerca de la estructura íntima de las cosas y del universo, pues no quiere hacer de nosotros matemáticos o físicos, sino que proclamemos la buena nueva» (Agustín, *De Gen.* II, 9,20; sobre el concepto de «nueva creación» en el NT, → reino de Dios; → gracia; → mundo; → escatología).

2. El NT prolonga el mensaje veterotestamentario sobre la creación. Tanto el hombre del AT como el del NT concibe y experimenta a Dios «actuando en la historia». Su obrar es salvífico «desde el principio del mundo», «desde el comienzo de la creación» (por ejemplo, Mt 13,35; Mc 10,6; 13,19; Lc 11,50; Jn 17,24; Ef 1,4; Heb 1,10; 2 Pe 3,4). Por la palabra creadora de Dios, «lo que aún no es» vino a la existencia (Rom 4,17); él ha hecho «todo» (Hch 4,24; 14,15; 17,24; Ef 3,9; Col 1,16; Ap 4,11; 10,6); todo es realizado «a partir de él» y «dirigido a él» (Rom 11,36; 1 Cor 8,6; 15,28).

Lo que germinalmente se afirma en el AT sobre la Sabiduría «personificada» y sus obras (Prov 8,22-31; cf. Job 28; Bar 3; Eclo 24; Sab 6-10) encuentra su desarrollo en la revelación del NT sobre Cristo; en las afirmaciones acerca del Preexistente (Jn 1,2s; Flp 2,6; Col 1,15) y de su papel como Mediador en la creación: por la Palabra encarnada (Jn 1,14) «fue todo hecho» (Jn 1,3; 1 Cor 8,6); «todo fue hecho por él y para él; es anterior a todos, y el universo subsiste en él» (Col 1,16s; Heb 1,2s).

La «transformación» del mundo actual, que sirve de base al mensaje profético, en la que Dios es «Señor del principio y del fin» (Is 41,4; cf. Is 6,3), en la que es prometida la «restauración» y «erección» del Estado israelita y del templo de Jerusalén (por ejemplo, Is 1,26; 11,1ss; Ez 40ss; Dn 7,9ss; Zac 8,3) y con la que concuerda el mensaje de la «nueva creación» (Is 65,17; 66,22), comienza a realizarse efectivamente en la → Encarnación del Hijo de Dios y en el anuncio del reino de Dios. Su obra de salvación, realizada en virtud del poder divino, revela que la «nueva creación» ha comenzado (Mc 1,15 *par.*; cf. Mt 12,28). Es cierto que perdura el → mundo actual, dominado por los gemidos, el → pecado, la → muerte (Gn 3,16ss con Rom 5,12ss; 8,19ss; 1 Cor 15,21) y por → Satán (Mt 4,8s; Jn 12,31; 16,11; 2 Cor 4,4; Ef 2,2); pero en la persona y en la obra de Jesús se revela y se hace ya presente como fuerza salvífica el futuro reino de Dios (Mt 12,28 *par.*). Aunque Jesús no habla expresamente de «nueva creación», para él es claro que el momento final de este mundo, solamente conocido por el Padre (Mc 13,32 *par.*; cf. Zac 14,7; 1 Tes 5,2), coincide con la manifestación definitiva del reino de Dios. Según → Pablo, la cruz de Cristo abre el camino para la «nueva creación» (Gál 6,15; 2 Cor 5,17), la cual se realiza ya desde ahora en todos aquellos que están en Cristo. La doctrina de Pablo sobre la «nueva creación» tiene un sentido al mismo tiempo cristológico y antropológico. La «nueva creación» se inaugura por la muerte

y la resurrección de Cristo. En consecuencia, Pablo se refiere a la «nueva creación religiosa y moral» que se realiza en el interior del hombre (2 Cor 4,6; cf. Rom 7,22; Ef 3,16). Así, se sitúa Pablo en la línea de los profetas, quienes habían anunciado la nueva creación del hombre interior para los tiempos de la «nueva alianza» (Jr 31,31-34; 32,40; Ez 11,19; 36,26; cf. 2 Cor 3,3; Lc 22,20; 1 Cor 11,25; Heb 7,22; 8,13). Por la recepción del → bautismo, cada uno de los hombres queda crucificado al antiguo cosmos e incorporado «en Cristo» (Rom 6,4ss; Col 2,12). De este modo se convierte en una «nueva criatura» (2 Cor 5,17; Gál 6,15; cf. Ef 4,24; Col 3,10). En este contexto habla también el Apóstol de algo que él espera: la nueva estructuración de la totalidad del cosmos y la resurrección de los muertos (por ejemplo, Rom 8,18-30), si bien Pablo no llama «nueva creación» a esta última acción creadora de Dios.

De un nuevo cielo y una nueva tierra hablan 2 Pe 3,13 y Ap 21,1. Esta «nueva creación» traerá la liberación definitiva a la creación toda, que gime (Rom 8,21). Por la fe vamos al encuentro de esa «nueva creación», del reino definitivo de Dios en ese *eschaton* absoluto en que «Dios es todo en todo» (1 Cor 15,28).

W. Zimmerli, *1. Mose 1-11. Die Urgeschichte*, 2 vols., Zurich 1943 (³1961); B. Bavinck, *Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zur Philosophie und Religion*, Iserlohn ²1952; R. Rendtorf, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterosejaia*: ZThK 51 (1954) 3-13; D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, Munich 1955; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, Munich 1957, 140ss; L. Arnaldich, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Madrid ²1958; Ph. Dessauer, *Die Entstehung des Menschen: Weltall, Weltbild, Weltanschauung* (Wurzburgo 1958) 143-197; G. von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens: Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Munich 1958) 136-147; *id.*, *Hiob 38 und die altägyptische Weisheit*: *ibid.*, 262-271; M. Bic, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung*, Neukirchen 1959; H. Renckens, *Así pensaba Israel. Creación, paraíso y pecado original según Gn 1,3*, Madrid 1960; M. Grison, *Geheimnis der Schöpfung. Was sagen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie vom Ursprung der Welt, der Lebewesen und des Menschen?*, Munich 1960; P. Morant, *Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesiskapitel*, Lucerna 1960; Th. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung*, Munich 1960; C. M. Edsman-G. E. Wright-O. Michel-G. Gloege-P. Klemm, *Schöpfung*: RGG V (²1961) 1469-1492 (bibliografía); J. Daniélou, *Au commencement*, Paris 1963; *Die Schöpfungsmythen* (Quellen des Alten Orients) I, Einsiedeln 1964; O. Cullmann, *Die Schöpfung im Neuen Testament: Ex auditu verbí* (Festschrift G. C. Berkouwer), Kampen 1965, 56-72; P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der $\kappa\alpha\upsilon\eta\ \kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ bei Paulus*: EvTh 27 (1967) 1-35; K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, I, Barcelona 1975.

H. REINELT

II. Historia de los dogmas

1. *La fe en la creación en su encuentro y polémica con el mundo cultural grecorromano.* a) La verdad bíblica de la creación es para la teología cristiana primitiva (→ patrística) un elemento constitutivo de la fe en Dios

y de la comprensión religiosa del mundo. En cuanto tal, no era necesario llamar especialmente la atención sobre él ni exigía una expresa formulación doctrinal. Por ello, la idea de la creación aparece en la literatura, predominantemente parenética, de los *Padres apostólicos* en forma de himnos de alabanza al Creador (Did 10,3; 1 Clem 60,1; Herm[v] 1,3) y en aplicaciones ético-religiosas (Did 1,2; Bern 19,2). Las reminiscencias del AT son muy frecuentes (1 Clem 20,7; 34,6; Herm[s] 9,12,2; Did 10,3), encontrándose también en esta literatura conexiones con testimonios neotestamentarios cristológicos (Did 16,10; IgnEf 20,2; Bern 6,13), aunque se echan de menos las amplias perspectivas de la doctrina paulina de la creación. El ambiente cultural helénico lleva a destacar la idea del orden y de la finalidad en la creación y a la utilización de motivaciones físico-teleológicas (1 Clem 19,2-20,12; Herm[v] 1,3). Los *apologetas* utilizaron ampliamente estas motivaciones (Diog 7; Teófilo de Antioquía, *Ad Autolyicum* I, 9-11; Minucio Félix, *Octavius*, 2), pero sin intentar una teología natural en el sentido moderno. Ya en este tiempo se llega, sobre la base bíblica, al acuñamiento de la fórmula *creatio ex nihilo* (Herm[m] 1,1). Ireneo de Lyon (*Adv. Haer.* IV, 20,2) destaca este lugar casi como un testimonio canónico.

En la medida en que se amplía e intensifica el enfrentamiento de los apologetas con las tradiciones cosmológicas del helenismo (platonismo [Tímeo], aristotelismo, estoicismo, epicureísmo, neoplatonismo), se incrementa en este punto la apropiación, frecuentemente no refleja y espontánea, del mundo de conceptos y representaciones griegas. Esto se pone de manifiesto tanto en la aplicación al Dios creador de determinados conceptos, tales como δημιουργός (Atenágoras, *Presb.*, 13; Justino, *I Apol.*, 10; Diog 7), πατήρ πῶν ὄλων (Teófilo de Antioquía, *Ad Autolyicum* II, 22), πατήρ πάντων (Justino, *II Apol.*, 10), cuanto en la utilización de la especulación cosmológica griega, centrada en la doctrina del Logos. El símbolo romano de la fe (siglo II) está igualmente influido en su primera parte por la tradición estoica (D 2). Los apologetas se aproximan así a una cosmología racional, pero destacan, frente a los extremos del antiguo inmanentismo y del dualismo metafísico, diversos elementos de la doctrina revelada acerca de la creación: el concepto estrictamente monoteísta de la creación, la voluntad creadora (→ persona) y libre (→ libertad) frente al mundo y el reconocimiento de un acto creador sin materia preexistente y plenamente independiente.

b) En la polémica con la → gnosis, frente a la que la fe cristiana tuvo que afirmarse del modo más preciso, se llegó por vez primera a un acuñamiento específicamente cristiano de la concepción bíblica de la creación. La figura central de esta polémica fue Ireneo de Lyon († alrededor del 202). Ireneo enfrentó al dualismo gnóstico y a su ideología pesimista de la creación una concepción bíblicamente fundamentada de la → historia de la salvación, en la que, juntamente con la unidad del AT y del NT, quedaba firmemente asentada la unidad del Dios creador y redentor y la ordenación finalista de la creación a la redención (*Adv. Haer.* III, 21,10; IV, 5,1). Sin embargo, Ireneo atiende tan primordialmente al plan ideal y lo destaca de tal forma, que pasan a segundo término y quedan un tanto desvaídos el acontecimiento

real de la creación y la ejecución concreta del plan divino. Por el contrario, la mentalidad más pragmática de la teología romano-africana, recurriendo a motivos estoicos, resaltó vigorosamente el orden concreto de la creación y lo «propio» de la → naturaleza e historia, tanto cósmica como humana. Tertuliano († después del 220) prepara ya este carácter occidental de la teología de la creación. A pesar de que parte fundamentalmente de Ireneo, busca ya una profundización racional-ontológica de la verdad de la creación.

La concepción de Ireneo sobre la creación experimentó otra transformación por parte de la teología alejandrina, que se esforzaba por una fusión y profundización cristianas de la gnosis griega, con la que estaba enfrentada. Ello condujo a una unión de verdad bíblica y de pensamiento griego semejante a la intentada por Filón, quien era una de las más influyentes autoridades de la escuela alejandrina. Este intento, emprendido paralelamente a la sistematización teológica de la doctrina de la creación, pone de manifiesto los peligros a que estaba expuesta la primitiva teología cristiana de la creación. Clemente de Alejandría († antes del 215) toma de Filón, juntamente con la exégesis alegórica del relato bíblico de la creación, la teoría de la creación simultánea y la distinción entre creación ideal y visible (*Strom.* V, 14). Más lejos fue Orígenes († 253-254) con su doctrina de la caída de los espíritus antes de la creación del mundo (→ ángel). Según Orígenes, la materia habría sido creada por Dios para castigo y «educación» de los espíritus caídos. Partiendo de la concepción platónica de la inmutabilidad de Dios y de la interpretación del proceso cósmico como desarrollo de la unidad divina, formula Orígenes su teoría de un proceso circular de los seres y de los mundos, que desembocaría finalmente en la ἀποκατάστασις πάντων (*De Princ.* III, 6,4). Esta síntesis de verdad revelada y de filosofía platónica ejerció, debido a su vigor especulativo y a su sistematización científica, una extraordinaria influencia en la teología posterior, que —sobre todo en Oriente— estuvo determinada por una confrontación con el origenismo. La obra de los tres grandes *Capadocios*, cuya dependencia de Orígenes era innegable (infiltración de la apocatástasis en Gregorio de Nisa), fue muy importante en orden a la asimilación ortodoxa de la doctrina de Orígenes. La aportación de los Capadocios en lo referente a la doctrina de la creación fue la inserción del elemento filosófico en la historia de la salvación (Gregorio de Nisa) y la inclusión de la filosofía e historia de la naturaleza antigua en la exégesis del relato bíblico de la creación (Basilio Magno).

c) En *Occidente* alcanza una definición, aún más acusada, la dirección ya apuntada hacia una doctrina racional-ontológica de la creación. En Tertuliano se pone de manifiesto esta orientación en sus reflexiones sobre la materia eterna y el → mal, así como en su interés por el detalle cosmológico. La doctrina de la creación toma una impronta racional en Lactancio († después del 317), quien está aún preso en las trabas del dualismo maniqueo, como se pone de manifiesto en su opinión de que la tercera Persona divina es un segundo Hijo del Padre, que cometió el pecado de envidia respecto al Hijo primogénito y se convirtió por ello en principio del pecado (*Divinae Institutiones* II, 8). En Mario Victorino († después del 362) encontramos

una acusada inclinación hacia la doctrina de la creación en un sentido neoplatónico y origenista.

Agustín († 430), que aunó en su sistematización todas las corrientes tradicionales de Oriente y Occidente, fue quien primeramente creó en Occidente la armonía, relativamente más perfecta, entre la verdad revelada de la creación y el pensamiento filosófico. Los elementos estructurales determinantes de su concepción de la creación —expuestos en sus tres comentarios del Génesis y en otros muchos lugares (por ejemplo, en las *Confesiones* y en su obra *De Civitate Dei*)— son de orden ontológico-racional, ético-religioso e histórico. El concepto neoplatónico de Dios (*summa essentia, summe est*) conduce también a Agustín a una concepción neoplatonizante de la creación, entendida como un descenso escalonado del → ser, desde Dios hasta la materia informe. Utilizando la concepción neoplatónica de la → unidad, sale Agustín al paso del dualismo maniqueo, enemigo de la creación (contra cuyas ramificaciones estuvieron dirigidas las primeras decisiones sinodales acerca de la doctrina cristiana de la creación; cf. DS 191, 199, 455, 457), pero sin caer en el extremo emanatista, evitado por la vigorosa acentuación de la *creatio ex nihilo* y en (con) el → tiempo. Con su concepción psicológico-metafísica del tiempo (*Conf.* IX), Agustín destacó vigorosamente y transmitió a la conciencia occidental el carácter de → historicidad del acto y de la obra de la creación (a la que él, por otra parte, considera simultánea y asentada en el desarrollo de las *rationes seminales*). Sin embargo, la comprensión de la creación desde la perspectiva de la economía de la salvación queda postergada en Agustín tras categorías ontológicas. A pesar de todo, la síntesis agustiniana de doctrina revelada y filosofía griega contiene un equilibrio mayor que otros intentos semejantes de finales de la época patristica.

Sobre la base de la idea platónica del bien supraesencial, el Pseudo-Dionisio presenta, en este último período, la creación como una jerarquía de estratos de ser (*Div. Nom* IV), que provienen, a modo de irradiaciones, de la esencia de Dios y que son reducidos a la unidad con Dios por el Logos como principio de todas las acciones divinas. Máximo el Confesor († 662) defendió al Areopagita en el sínodo lateranense del año 649, y él mismo, utilizando ampliamente ideas aristotélicas, se esforzó por superar los peligros del inmanentismo. Pero estos peligros aparecen de nuevo en forma extremada en Juan Escoto Eriúgena († alrededor del 877) en el período de transición a la Edad Media. En su obra fundamental, *De divisione naturae* —sobre la base de la idea de tensión entre unidad y multiplicidad (Plotino) y entre lo universal y lo particular (Proclo)—, Escoto Eriúgena presenta el proceso cósmico como un desarrollo de la multiplicidad y particularidad de los géneros, especies e individuos a partir de lo uno y universal. Esta especulación era más «teofanista» que panteísta. Sin embargo, daba lugar a importantes dificultades y tensiones con determinadas verdades reveladas como la → Trinidad, la → creación y la significación de la venida de Cristo (→ Jesucristo). Todo ello condujo, finalmente, a la condenación de la obra capital del irlandés (1209 y 1212).

2. *La síntesis escolástica en la Edad Media.* Las repercusiones de la especulación de Escoto Eriúgena en la → mística del período posterior fueron considerables. Sin embargo, la Edad Media estuvo en la doctrina de la creación bajo el influjo de Agustín. La recepción de la doctrina agustiniana condujo, no obstante, a configuraciones doctrinales diversas. En la *escuela de Chartres* (fundada por Fulberto de Chartres [† 1028]) predominó la consideración filosófico-cosmológica y científico-natural orientada en la dirección del *Timeo* de Platón. Ello condujo a la concepción, característica de esta escuela, de la divinidad como *forma essendi* «inhabitante» de los seres (Thierry de Chartres) y a la identificación del → Espíritu Santo con el alma cósmica platónica (Thierry de Chartres, Bernardo Silvestre, Guillermo de Conches). En Gilberto de la Porrée († 1154) predomina la manipulación dialéctica sobre el interés cosmológico. Las *Sententiae divinitatis* —salidas de esta escuela y en parte coincidentes con las sentencias de las escuelas de Anselmo de Laón († 1117) y de Guillermo de Champeaux († 1121)— contienen, por el contrario, un marcado interés por la comprensión e interpretación bíblico-histórica de la creación. Anselmo de Canterbury († 1109) aplica, sobre base agustiniana, la dialéctica racional a la doctrina de la creación (principalmente en el *Monologion*) y tiene también presente la perspectiva histórico-salvífica (*Cur Deus homo*), aunque la estricta ordenación final de la creación a la redención queda en él postergada tras el pensamiento del necesario restablecimiento del → orden. La obra fundamental de Hugo de San Víctor († 1141) —*De sacramentis christianae fidei*—, donde el *opus conditionis* y el *opus restorationis* son referidos el uno al otro, es sintomática respecto a la coordinación de la consideración metafísica e histórico-salvífica de la creación. Una concepción decididamente histórico-salvífica de la creación, sobre la base de una doctrina trinitaria desde la perspectiva de la economía de la salvación, fue presentada por el abad benedictino Ruperto de Deutz († 1135) en su obra fundamental *De Trinitate et operibus eius*. En esta obra encontramos también el pensamiento de la absoluta → predestinación del Verbo hecho hombre.

Pero el futuro de la teología de la creación no estaba en la línea de la antigua concepción bíblica e histórico-salvífica, sino en la dirección del pensamiento dialéctico. Esta dirección implicó primeramente en Abelardo († 1142) un peligro para la fe teística en la creación. El concepto racional de Dios en Abelardo condujo a un optimismo metafísico y a la afirmación de la necesidad del mal en la creación. Los errores de Abelardo fueron condenados en los sínodos de Soissons (1121) y de Sens (1140) (DS 726s). Pero el verdadero peligro para la verdad revelada de la creación no provenía en la Edad Media del método dialéctico, sino de las antiguas corrientes subterráneas del inmanentismo griego, que salieron de nuevo a la superficie en Amalrico de Bene († alrededor de 1207) y David de Dinant († después de 1215). También la reaparición de concepciones gnóstico-maniqueas entre los cátaros ponía en peligro la verdad de la creación. El Lateranense IV tomó posición frente a ambas direcciones y sintetizó definitivamente el contenido esencial

de la doctrina patrística sobre la creación en fórmulas dialéctico-rationales, ya anteriormente acuñadas por Pedro Lobardo (DS 800).

La *alta escolástica* (→ escolástica) se esforzó, sobre la base de una teología fundamentalmente metafísica, por llegar, por encima de las definiciones del Lateranense IV, a una síntesis perfecta entre tradición neoplatónico-agustiniana y aristotélica, entre fe y saber y entre los extremos del inmanenismo y del trascendentalismo. En Buenaventura († 1274) y en la antigua escuela franciscana (→ teología franciscana) predominan aún en esta síntesis los elementos neoplatónico-agustinianos y el carácter histórico-salvífico (*Collationes in Hexaemeron; Breviloquium*). Tomás de Aquino († 1274) confiere a esta síntesis un vigoroso carácter aristotélico con la utilización de la doctrina del acto y de la potencia y del esquema causal, si bien la síntesis tomista incluye la idea platónica de → participación. La doctrina de Tomás de Aquino acerca del comienzo temporal del mundo es especialmente significativa por lo que se refiere a la independencia crítica de su concepción. El Aquinate defiende, por una parte, la verdad de fe contra el averroísmo (*S. Th.* I, 46,2); por otra, la libera de argumentos de razón insuficientes (→ aristotelismo; → tomismo). Frente a esta doctrina de la creación, concebida según las categorías estáticas del ser de la metafísica aristotélica, surge, bajo influencia franciscana, otra teología que destaca más vigorosamente la libre voluntad creadora de Dios y la contingencia de lo creado. Estos momentos aparecen de modo especialmente claro en Duns Escoto († 1308), quien introduce ya un factor de contingencia en las ideas divinas y ve el motivo de la creación en una simple decisión voluntaria de Dios. Guillermo de Ockham († 1349) agudiza este momento voluntarístico y llega a la afirmación de una omnipotencia creadora, que no aparece ya regulada por la verdad divina y que está «limitada» sólo por el principio de no contradicción. Aquí, como en la paralela aparición de la mística alemana, la síntesis escolástica queda disuelta tanto por el empirismo crítico como por el realismo místico (cf. la condenación de algunas proposiciones de Eckhart; DS 951ss). Al mismo tiempo se deja de considerar la creación en el marco de la historia de la salvación.

3. *La defensa de la verdad de la creación durante la revolución filosófica y científica de la Edad Moderna.* La → Reforma trajo una nueva actualización del testimonio bíblico de la creación frente a la metafísica teológica de la escolástica. El distanciamiento de las categorías estáticas ontológicas y la nueva concepción personalístico-actualística de la creación por parte de Lutero suscitaron, en unión con una representación voluntarística de Dios, el peligro de un monergismo y determinismo antibíblicos. La teología católica no recogió los elementos positivos de esta nueva orientación y persistió en el formalismo escolástico. Este experimentó incluso un incremento en la época barroca, tan dada a la sistematización (escuela de Salamanca, F. Suárez, L. Lessio). Ello respondía, en el fondo, a una actitud restauradora y compensativa que intentaba, por medio de un retorno al sistema escolástico, desalojar el nihilismo cósmico y la secularización de la idea de

creación introducidos por el giro copernicano de la ciencia natural y de la filosofía (Descartes, Spinoza, Leibniz). Sin embargo, ni el retorno a la metafísica aristotélica, estrechamente vinculada a la visión ptolomeica del mundo, ni la nueva apertura a la trascendencia a través de la teología física (fomentada en el campo católico por R. Belarmino y A. Kircher) pudieron ofrecer una resistencia decisiva al racionalismo, que en C. Wolff († 1754) aparece pujante. Debido a su concepción mecanicista de la creación, el wolffianismo está próximo tanto a Descartes como al deísmo inglés, aunque, por otra parte, en razón de su proximidad a Leibniz, Wolff es sospechoso de panteísmo ateo. Su influencia fue grande no sólo entre los representantes de la «ortodoxia racionalista», sino también en el campo católico, donde su teología natural encontró acogida entre muchos miembros de la Compañía de Jesús. El optimismo ético de B. Stattler († 1797), en su teoría del motivo de la creación, contiene claros vestigios de la concepción wolffiana.

La teología católica de la Ilustración no cayó en los extremos de una concepción deísta al estilo de la de Reimarus († 1768) y Lessing († 1781). Entre los católicos siempre tuvo defensores la doctrina revelada de la creación. Pero, después del abandono del método escolástico, y debido a la carencia de un auténtico sustituto en una teología históricamente orientada, esta defensa llevaba el lastre de la aridez racionalista y la angostura antropocéntrica de la época. La apologética racional, en cuyo ámbito quedó encajonada la doctrina ortodoxa de la creación, no fue capaz de ofrecer a los nuevos conocimientos científicos y a las tendencias provenientes de la crítica bíblica un contrapeso equivalente, nacido de la fe misma.

El movimiento romántico señaló un cambio decisivo en este punto. La irrupción de la conciencia del señorío de Dios sobre la historia y de la historicidad de sus obras, unida a una nueva valoración de la concepción bíblico-positiva, condujeron a una comprensión histórica de la verdad de la creación. En esta perspectiva, y según la orientación de la escuela de Tubinga, F. A. Staudenmaier († 1856) expone, en su *Christliche Dogmatik*, la verdad de la creación «tomando como módulo, por una parte, la vida trinitaria, y por otra, la «segunda creación o redención del mundo» (III, 9). En esta perspectiva se destaca nuevamente el pensamiento de la creación en el Logos y su consumación en el Espíritu. En la misma línea, F. X. Dieringer († 1876), discípulo de Drey, considera la doctrina de la creación como un apartado de la «doctrina de los fundamentos de la redención», y en una concepción histórico-salvífica de la Trinidad, presenta la creación como obra especial del Padre, que incluye también la preparación a la redención. Este nuevo espíritu se manifiesta también en H. Klee († 1840), quien, en su *Katholische Dogmatik*, quiere aunar la «verdadera historia y la especulación», y comprende la creación bajo la perspectiva del «Ser absoluto» hacia el que la criatura, como «ser relativo», tiende en un «auténtico y verdadero desarrollo» (I, 216).

Estos conatos de una comprensión positivo-histórica y de una nueva penetración especulativa de la verdad de la creación se vieron nuevamente reprimidos en la teología de G. Hermes († 1831) y A. Günther († 1863),

bajo el influjo de la filosofía moderna. El método criticista de Kant condujo en Hermes a un menoscabo de la libertad del Creador y a un desconocimiento del fin último de la creación en la glorificación de Dios. En contraposición con el supuesto panteísmo de la escolástica, Günther entiende los tres ámbitos del universo creado (espíritu, naturaleza, hombre) como momentos del «no-yo» divino en el proceso de la vida de Dios. En el campo protestante, F. D. Schleiermacher († 1834), debido a su concepción subjetivista de la → religión, llegó a una infravaloración de la verdad de la creación, que no sería un dato inmediato de la conciencia cristiana y sólo representaría un complemento del sentimiento religioso de dependencia absoluta.

La neoescolástica, surgida a mediados del siglo XIX en el campo católico como reacción al semirracionalismo, se esforzó por acomodar a la época la especulación escolástica medieval y por fundamentar más positiva y profundamente la verdad cristiana de la creación según los datos de la Escritura y de la tradición. Pero ciertas preocupaciones apologéticas pesaban en la reflexión histórica y en el retorno al contenido doctrinal escolástico. Por otra parte, la neoescolástica, en este punto, se esforzaba más por afirmar su propia posición frente al pensamiento moderno que por penetrarlo y transformarlo. Dentro de esta misma línea, el Concilio Vaticano I se limitó a determinar las verdades dogmáticas sobre la creación y a reprobar los errores aparecidos en el siglo XIX (DS 3001s; 3021-3025).

El trabajo teológico actual en torno a la doctrina de la creación intenta superar las estrecheces apologéticas por medio de una fundamentación teológico-salvífica de la verdad de la creación sobre la base de la fe bíblica y por medio de una reflexión sobre la estructura personal de la creación. Esta concentración teológico-salvífica permite a la reflexión teológica ser fiel a los problemas planteados por la peculiaridad del género literario de la primitiva historia bíblica y garantizar, sin recurrir a ingenuas componendas concordistas, la no contradicción del testimonio revelado con los resultados de la moderna ciencia natural. Esto vale especialmente de la teoría de la evolución, que, liberada de su desafortunada vinculación al materialismo del siglo XIX (→ ateísmo), ya no se considera incompatible con el concepto de creación. Dentro de la teología protestante, tras un período de ilegítima autolimitación al momento soteriológico (A. Ritschl), K. Barth ha llamado la atención sobre el significado teológico de la creación. No obstante, la anteposición —resultante de una decidida centralización cristológica— del segundo artículo de la fe respecto del primero es unilateral en lo que tiene de desconocimiento de que el «sí» a la redención implica como presupuesto la afirmación del primer artículo de la fe.

A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster 1913; K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929; K. Staritz, *Augustins Schöpfungsglaube. Dargestellt nach seinen Genesisauslegungen*. Diss, Breslau 1931; H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlín 1932; J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, París-Ottawa 1938; P. Sladek, *Gott und die Welt nach dem Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin*, Wurzburg 1941; G. Wingren, *Människan*

och inkarnation enligt Irenaeus, Lund 1947; G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1950; K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zurich 1952; C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 vols., Munich 1954; H. Hommel, *Schöpfer und Erhalter. Studien zum Problem Christentum und Antike*, Berlin 1956; W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Gotinga 1957; W. Kranz, *Kosmos*, Bonn 1958; A. H. Armstrong-R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, Londres 1960; D. Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, Gotinga 1960; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Paris 1961; A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963; K. Hemmerle, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Munich 1963; L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung: HDG II/2a* (Friburgo 1963); P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII^e siècle*, Paris 1964; Y. Congar, *Le thème de Dieu-Créateur... dans la tradition chrétienne: L'Homme devant Dieu, I* (Paris 1964) 189-222; P. Smulders, *La visión de Teilhard de Chardin*, Bilbao 1967; L. Dümpelmann, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin*, Friburgo 1969; M. Wiegels, *Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura*, Friburgo 1969.

L. SCHEFFCZYK

III. *Elaboración sistemática*

1. La fe cristiana en la creación tiene, desde el punto de vista sistemático, una doble función. Sirve de base a la interpretación cristiana del hombre y del mundo, pero garantiza al mismo tiempo los rasgos esenciales de la imagen cristiana de Dios. En efecto, aunque la vida intratrinitaria (→ Trinidad) de las Personas divinas rebasa tanto la actividad divina *ad extra* de la creación que no puede ser representada por ella, la *creatio* caracteriza propia y unívocamente a Dios en su unicidad y omnipotencia, pero sobre todo como *finis ultimus* de la obra creada.

En cuanto declaración sobre → Dios y sobre el → mundo, la fe en la creación no depende de la imagen —ingenua en muchos aspectos— que el hombre del AT y del NT se hacía del mundo, al que imaginaba en muchos aspectos inmediatamente dependiente de Dios, sin intervención de causas intermedias creadas. Pero, aunque sepamos nosotros mucho más de las causas creadas, el mundo como criatura y Dios como Creador no son menos dignos de admiración para nosotros que para los antiguos. Las dimensiones de lo creado que nos van siendo conocidas sobrepasan en grandeza y pequeñez —en el espacio y en el → tiempo— nuestras dimensiones humanas, mucho más de lo que se imaginaron los antiguos cuando veían en ello un motivo para alabar a Dios como Creador. Por otra parte, la nueva imagen que la ciencia moderna se hace del mundo, del espacio y del tiempo, de la antigüedad del hombre y de su conexión con el mundo impone a la → teología unas tareas que ésta ha de acometer si la fe en la creación ha de continuar siendo creíble. Esta fe, en efecto, no sólo se extiende a la naturaleza y al mundo de las cosas, sino que abarca también de manera particular al → hom-

bre. Esto lleva consigo una amplia tarea, pues no sólo ha de interpretar la esencia del hombre, sino también su → vida con su actividad y sufrimiento hasta la muerte. La → fe cristiana quiere llevar a cabo esa tarea urgente: dar una interpretación del hombre y del mundo que sea digna de fe. Y en este punto la doctrina de la creación es fundamental, aunque no baste por sí sola. De ahí la amplitud de los problemas que plantea una exposición sistemática de la creación.

Dimensiones del problema. En el hecho de la *creatio* hemos de reconocer un acto de Dios *ad extra* libre, aun en sus presupuestos concretos en tanto nos son revelados o investigables por la razón. Al describir la creación debemos poner de manifiesto no sólo el origen de la obra creada en el acto divino, sino, además, la conexión permanente del mundo con su Creador y su ordenación al mismo como *finis ultimus*. Ante todo hay que interpretar al hombre tanto en su conexión con el mundo puramente material como en su diferencia respecto a él en su relación con Dios. Para ello tienen que entrar en cuenta, además de la condición de criatura del hombre, varios conceptos sólo teológicamente conocidos, como → gracia, → pecado, → Encarnación, → Redención, → escatología y → reino de Dios. Estos dos últimos nos permiten conocer que el hombre sólo puede lograr su madurez completa en el estadio escatológico y que, por tanto, la situación presente del hombre y su mundo es provisional, cosa que resulta imprescindible para la fe de la creación. Todas estas afirmaciones han de ser referidas al mismo sujeto, al hombre, y —en cierto sentido— también al mundo en su totalidad; y deben ser desarrolladas por completo, por más que sean diversas en contenido y estructura. La base para ello debe buscarse en la condición de criatura, en la descripción del mundo como obra creada, lo cual ofrece la posibilidad de ulteriores determinaciones teológicas.

2. Decir que *la creación es una acción de Dios* significa que todo lo que no es Dios adquiere realidad a partir de la nada, esto es, sin presuponer ni emplear otra realidad que no sea Dios mismo: *creatio ex nihilo, productio entis in quantum est ens secundum totam suam substantiam*. Este es un tipo único de causalidad que no conocemos en el ámbito de nuestra experiencia. Por eso difícilmente lo expresamos de modo adecuado con palabras. La expresión *ex nihilo* no significa que la nada sea como la materia de la que Dios ha creado los seres; por el contrario, se ha de excluir absolutamente cualquier materia. La creación no es, pues, ni un despliegue o extensión de Dios mismo en el mundo ni tampoco la formación de una realidad no divina por Dios como demiurgo. En sentido estricto, sólo hay creación cuando Dios produce por entero la realidad, cuando Dios es la causa total. Sólo Dios es causa total. Pero de ahí no se infiere que Dios *sea únicamente* causa total, pues hay otras muchas formas de acción divina que presuponen la existencia de algo previo.

La creación es un acto de la omnipotencia divina. Según el testimonio de la Sagrada Escritura, Dios crea sin esfuerzo el mundo entero por su → palabra todopoderosa. Una superación de la nada que no presuponga otra rea-

lidad fuera de Dios mismo exige, en todo caso, la omnipotencia divina. Por eso el poder creador no es comunicable, y lo creado es un signo que remite al Dios todopoderoso, que es el Creador (DS 3026). Aunque todo lo que no es Dios haga pensar en Dios, la dimensión sobrehumana de la creación concreta es un testimonio singularmente expresivo de la omnipotencia del Creador. Por lo que el creyente alaba al Creador por la grandeza de la creación (salmos de la naturaleza; himno de alabanza de los tres jóvenes: Dn 3, 51ss).

En el acto de la creación, por ser una acción de Dios *ad extra*, las tres divinas Personas son un único principio. *Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (DS 1330). Esto no excluye que resulte más fácil la inteligencia del acto creador considerándolo, a la luz del NT, en relación con la vida intratrinitaria de Dios. La inteligencia del acto creador ofrece por lo pronto muchas dificultades: una de ellas es la de su libertad. Pero la verdad es que únicamente resulta difícil entender la libertad del acto creador si la interpretación de Dios está dominada por completo por la idea —sin duda válida, y aun necesaria— de que Dios es el *ens necessarium*, mientras que en toda la Sagrada Escritura aparece clara la completa → libertad de la acción de Dios *ad extra*, desde la creación hasta la elección (→ Israel; → alianza). Libertad no significa en este caso que Dios no tome en serio la creación. Lo excluye la Encarnación, por la que Dios se hace una de sus obras creadas, un hombre, y ello hasta la muerte en cruz. Dios es libre en su creación, pero la toma en serio.

Tampoco podemos considerar la acción creadora como un complemento o perfeccionamiento de Dios. Esto negaría no sólo la libertad de Dios en la creación, sino también el concepto mismo de Dios. No cabe pensar, en efecto, que Dios pueda complementarse, y mucho menos mediante una acción *ad extra*. Dios vive en sí, y por sí y consigo su vida total e independiente. El crear él algo diverso de su ser y, por tanto, necesariamente no divino implica una acción libre en la que Dios se refleja a sí mismo —otra cosa sería imposible—, pero no se complementa a sí mismo. La acción no necesaria, libre de la creación en cuanto actividad de Dios *ad extra*, debe ser considerada como un libre reflejo de la actividad necesaria, intradivina, que tiene lugar en la *productio* o *processio* de las personas divinas, como el NT lo insinúa. Puede, según esto, asegurarse que la acción libre de la creación, si Dios la ejerce, está en tal conexión con la generación del Hijo (→ Jesucristo) y la espiración del Espíritu (→ Espíritu Santo), que es como imagen y reflejo de éstas, pero no complemento de la actividad intradivina. Así, pues, el → ser creado resulta una imagen y no un complemento de lo divino. En el Hijo, perfecta imagen del Padre, está ya prefigurada toda creación posible y actual, hasta tal punto que no habría en absoluto creación si no la precediese como su razón de ser la generación del Hijo, generación completamente adecuada a la infinitud de Dios. La creación considerada como «sí» de Dios a su obra tiene también por presupuesto la espiración del Espíritu. El Espíritu es, en efecto, para Dios la afirmación de sí mismo, esencial, infinita y adecuada, que precede al «sí» de Dios a su creación, de modo que este «sí»

es un débil reflejo del «sí» de Dios a sí mismo en el Espíritu Santo. Por eso la acción creadora no es complemento ni enriquecimiento de Dios, sino un débil e inadecuado reflejo de los orígenes intradivinos, necesarios y adecuados de las personas divinas entre sí.

Todo esto arroja también luz sobre otra dimensión de la creación: cómo el infinito acto creador de Dios pueda producir algo sólo finito. Aunque Dios venza la nada de una manera característica, es decir, mediante el empleo de su omnipotencia, el acto creador presenta una inadecuación ineludible. A pesar de la omnipotencia de Dios activa en su acto creador, éste no puede ser la actividad única ni original de Dios. El acto creador, en cuanto una acción divina por la que Dios produce sólo seres finitos, resulta comprensible teológicamente, si se entiende como reflejo de los actos intradivinos de generación y espiración, que manifiestan adecuadamente la infinita plenitud de Dios y, por tanto, no son susceptibles de complemento. El acto creador, pues, presupone como su razón de ser los actos intratrinitarios de la generación y la espiración, y corre paralelo sin ser idéntico con ellos.

De ahí resulta también la ordenación permanente y total de lo creado al Creador. En efecto, si el acto creador está en conexión indisoluble con los actos intradivinos de la generación y la espiración, en los cuales vive Dios su vida eterna e infinita referido por completo a sí mismo, se ha de concluir que también en su acto creador Dios se refiere a sí mismo. En este sentido, Dios crea el mundo para su gloria; por tanto, la obra creada no puede por menos de estar referida a Dios. Tal referencia viene a ser el carácter más radical de la criatura. Dios vive en su divinidad de un modo incomparable por sí y desde sí; por eso está también en toda acción *ad extra* referido a sí mismo y, por consiguiente, lo creado está referido irremediabilmente al Creador. Dios no es sólo el fundamento primero, único y necesario de todo ser no divino, sino que es además necesariamente el *finis ultimus* de toda criatura posible y real; esta referencia de la criatura —en cuanto creada por Dios y esencialmente diversa de él— a Dios como su *finis ultimus* viene a constituir el carácter más radical de la criatura.

3. *Lo creado.* Por la acción creadora de Dios surge la realidad no divina, lo creado. Esta realidad también ha de describirse teológicamente, pues se halla en una relación necesaria con el Creador. Puesto que la criatura es algo no divino y, por consiguiente, nuevo y distinto del Creador, posee por fuerza un ser propio de criatura. Dios es infinitamente distinto de la criatura (trascendencia) y no puede ser confundido ni identificado con ella. En la criatura no hay nada divino ni en Dios nada creado. Por eso tiene también la criatura un ser propio y un contenido que no pueden describirse de un modo completo exclusivamente desde el punto de vista teológico. La criatura no es sólo su relación a Dios; por tanto, es posible y necesario dedicarle una serie de afirmaciones no teológicas. Pero, por otro lado, a pesar de la infinita diferencia de la criatura respecto a Dios, ninguna criatura está por completo desligada de él; toda criatura, por el contrario, tiene muchas maneras de relación con Dios como Creador, lo cual se traduce en la determinación irre-

vocable de la esencia y existencia de criatura. La condición de criatura penetra por completo cualquier realidad creada, de modo que, con verdad, lo no divino puede y debe ser considerado teológicamente. Pero el concepto teológico de realidad creada ha de desenvolverse de modo que se puedan exponer plenamente las relaciones necesarias y esenciales de la criatura con el Creador, sin que por ello se ponga en peligro el ser propio de la criatura, y viceversa. Las relaciones de la criatura con el Creador son trascendentales: abarcan y determinan todos los contenidos categoriales. La estructura específica de todo lo no divino es el punto de inserción del conocimiento natural de Dios (→ conocimiento de Dios) en el conocimiento de una referencia, presente en el ser y en la manera de ser, a un fundamento original, trascendente y distinto de todo lo creado. El Vaticano I rechaza por ello la pretensión de que *Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse* (DS 3026); pero afirma, por otra parte, que la → revelación especial de Dios permite «que las realidades divinas accesibles por sí mismas al entendimiento humano puedan ser conocidas, en la situación presente del género humano, fácilmente por todos, con firme seguridad y sin mezcla alguna de error» (DS 3005).

Al afirmar la Escritura en el relato de la creación (→ creación, I) el carácter creado de todo lo no divino, no sólo quiere enseñar que el mundo tiene su principio en el acto creador de Dios, sino también la permanente dependencia que de ahí resulta para la criatura con respecto a Dios y su orientación a Dios como a fin. Esta relación necesaria y esencial de la criatura con el Creador es tanto más determinante para las criaturas cuanto más elevadas son, y alcanza su grado máximo en el caso de la → persona, que es → imagen de Dios. Tal relación es el presupuesto y el lugar propio de las categorías de salvación y perdición, de gracia y de pecado, y es lo que da sentido a la voluntad divina de alianza, a la Encarnación y a la plenitud escatológica de la criatura mediante la perfección de sus relaciones con Dios. Ya que Dios, en la creación, produce la realidad de la criatura, su «creaturalidad» se manifiesta plenamente no sólo en su ser, sino más aún en su manera de ser. Así, pues, la condición de criatura no puede ser atenuada por ningún cambio, ni siquiera mediante la evolución o la técnica.

La evolución y la técnica pueden implicar profundos cambios en la criatura; pero ningún cambio, por profundo que sea, puede hacer que la criatura deje de ser criatura. Por ello ni la evolución ni la técnica hacen superflua la creación como acción de Dios, pues suponen algo previo que tiene que haber venido a existir por creación. La creación responde a la pregunta de cómo puede existir algo que de suyo no tiene por qué existir; la evolución responde al problema de la variabilidad de lo que ya existe. Creación y evolución responden a problemas diversos. Por vasta que fuere la amplitud de la evolución o de la técnica, la criatura no escapa a los vínculos que la unen al Creador. Pero Dios no excluye la actividad de sus criaturas; no produce, como es evidente, aquello que pueden producir la evolución o la técnica. Y puesto que la evolución y la técnica presuponen y exigen la existencia de

la criatura —lo cual no introduce un aflojamiento en los vínculos de la criatura con el Creador—, resulta que la evolución y el progreso técnico no contradicen en principio a la afirmación teológica de la creación del mundo.

Desde el punto de vista teológico, la criatura, en su relación con Dios, sólo puede ser descrita dialécticamente, es decir, mediante la semejanza y las diferencias que tiene con Dios (→ analogía). La semejanza de la criatura con Dios no es un complejo de identidad y de diversidad incomparable, sino que la desemejanza está incluida ya en la semejanza, puesto que la desemejanza de la criatura es siempre mayor que su semejanza con Dios, «pues del Creador y de la criatura no puede afirmarse ninguna semejanza que no encierre una mayor desemejanza» (DS 806). Por eso el concepto de un «Dios completamente otro» de la primera teología dialéctica es correcto únicamente si la infinita heterogeneidad de Dios no excluye toda forma de semejanza de la criatura respecto a Dios. Esta semejanza que incluye una mayor desemejanza es precisamente una semejanza análoga. Aunque a una distancia infinita, Dios crea siempre a semejanza suya; la criatura no puede consistir en una absoluta heterogeneidad: en tal caso, sería independiente de Dios. De ahí que debemos afirmar la analogía del ser (*analogia entis*) por razones teológicas. A pesar de su semejanza con Dios, se ha de reconocer a la criatura un ser propio, un valor propio y una actividad propia. Sin embargo, lo «propio» de la criatura debe entenderse dentro de su dependencia peculiar con respecto a Dios.

Hay que reconocer *un ser propio* a la criatura, pues aunque dependa de Dios, es realmente criatura, por más que su ser real no participe del ser mismo de Dios (→ participación). Pero «ser propio» no significa que la criatura sea por sí y para sí; la criatura, por el contrario, en su ser real propio, depende de Dios, necesita que Dios la mantenga, y por ello, no es real y autónoma como lo es Dios. Va inherente a la realidad de la criatura, aunque no la descalifique, el ser creada de la nada, el estar limitando con la nada y el superar la nada únicamente por su dependencia de Dios. La criatura implica, en su ser real, una referencia al Creador y, al propio tiempo, a la nada. Podríamos expresar todo esto diciendo que no se ha de pensar la criatura como algo evidente a la manera del principio de identidad —«lo que es, es»—, ya que de este modo no quedaría expresado que la criatura está limitando con la nada. El principio de identidad es más bien la norma para hablar acerca de Dios, por más que nuestro lenguaje acerca de Dios resulte deficiente, pues sólo podemos hablar de él a partir de las criaturas: mediante el proceso —imprescindible para nuestro hablar de Dios— de la *via negationis*. El principio de contradicción —«lo que es, en tanto que es, no puede al mismo tiempo no ser»— conviene más propiamente a la criatura, porque en él queda expresado el límite con la nada, con lo cual se evita «absolutizar» el ser de la criatura y entender ésta, aunque finita, al modo de Dios (cf. E. Przywara, *Analogia entis*, 69).

Valor propio. Toda criatura tiene un valor propio, irrenunciable en sentido ontológico, porque le viene dado con su ser mismo de criatura. El que Dios sea Dios se muestra en el hecho de que nada fuera de él puede ser real

sin asemejarse a él, aunque dentro de una distancia infinita; sin reflejar en su bondad, dada con el ser mismo de criatura, algo de la plenitud infinita del ser divino. Esta es la razón teológica del acertado principio *ens et bonum convertuntur*. La bondad de la criatura, por tanto, no debe entenderse como una facultad que tuviera ésta de apropiarse la semejanza con Dios; por el contrario, le es dada a la criatura y constituye una señal de su condición de creada. La Escritura misma destaca expresamente esta bondad de la criatura en la que se manifiesta el poder y la benevolencia del Creador. La condición pecadora del hombre no puede, pues, tener su fundamento en su ser de criatura o de hombre.

A fin de entender adecuadamente esta bondad propia de la criatura —recibida con su condición de tal— es preciso evitar todo falseamiento en la interpretación. Este valor propio de la criatura significa que, a pesar de su semejanza con Dios, no está referida a sí misma, ni puede vivir gracias a su bondad ni tener sentido en sí misma. En ese caso, la criatura sería, dentro de su ámbito, como Dios: una miniatura de Dios en lo finito. Pero nada de esto es la criatura, ni siquiera por razón de su valor propio; incluso en esto la criatura está referida, abierta, vuelta y orientada a Dios. Sólo Dios vive de sí y en sí mismo, sin necesidad de acción *ad extra* que complete su perfección. Pero la criatura únicamente puede llegar a su perfección si se refiere a Dios en su bondad propia de criatura. Una criatura que viviese de sí se convertiría culpablemente en ídolo: *cor curvatum in seipsum*. La criatura no es como Dios, ni siquiera en el ámbito finito de su bondad creada; por el contrario, hay que pensarla teniendo en cuenta la radical diferencia que tiene en su estructura con respecto a Dios, de modo que la criatura es lo que tiene que ser, no —a la manera de Dios— mediante aquello que ella innegablemente es, sino sólo mediante su referencia al Creador.

Esta inteligencia del ser creado y su bondad lleva al estudio de la analogía. La analogía no significa que la criatura sea, dentro de lo finito, como Dios; antes bien admite una diferencia infinita y estructural con respecto a Dios, porque la semejanza análoga no presupone ni expresa identidad, ni siquiera parcial. Tomás de Aquino expresa la distinción radical entre Dios y la criatura diciendo que ésta se caracteriza por la distinción entre *perfectio formae* y *perfectio finis* (*S. Th.* I, 73,1). Según esto, la criatura aún no es en su esencia aquello que ha de ser; por el contrario, en su esencia está dirigida a conseguir una *perfectio finis* que no es idéntica a la esencia y hace de la realidad creada aquello que debe ser. Pero esta distinción no existe para Dios. Por ello es Dios mismo el *finis ultimus* de toda criatura; y la criatura no puede lograr su perfección por un retorno a Dios, directo (persona) o indirecto (criatura no personal). La diferencia entre la *perfectio formae* y la *perfectio finis* es tanto mayor cuanto más elevada en rango es la criatura, y alcanza la distancia mayor en las personas, cuya condición de imagen de Dios las caracteriza justamente como criaturas. No hay, pues, ninguna criatura sin algún valor propio que la asemeje a Dios y la haga digna de que Dios la reconozca; pero, por otro lado, no hay bondad alguna propia de criatura, por muy elevada que sea, que no la refiera a Dios como a su *finis*

ultimus. También la gracia exige —y en un grado mayor— esta ordenación absolutamente necesaria de la criatura. Pues tampoco la semejanza con Dios, basada en la gracia, permite al hombre vivir por sí mismo. Por el contrario, es entonces cuando el hombre está más vinculado a Dios; por la gracia vive de la relación con Dios: «Vivo yo..., pero ya no yo; es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20) y «Quien posee, posea como si no poseyese» (cf. 1 Cor 7,29ss).

Actividad propia de la criatura. Toda criatura tiene una actividad propia; no sólo puede, sino que debe ser activa. El fundamento interno de su actividad le es dado con su ser mismo de criatura. Necesita ser activa para poder superar la diferencia entre ser y sentido, y dar un sentido al ser. En Dios su actividad no sirve para perfeccionarlo, sino que es activa afirmación de sí mismo en la *fruitio sui ipsius*; la criatura, en cambio, se caracteriza por una actividad que sale al paso de una falta; y precisamente en esa actividad la criatura se reconoce susceptible de ser perfeccionada en su esencia y se realiza alcanzando activamente aquello que falta a su esencia. Aunque, conforme al parecer común, la actividad de la criatura exija un *concursus Dei*, la criatura no deja de ser activa por sí misma, verdadera causa y responsable de su acción. Esta actividad, que culmina en la ordenación directa de la criatura personal a Dios, es por fuerza actividad de criatura, ya que ésta ha de alcanzar su perfección en su ordenación al Creador. Por ello, la criatura es sujeto de la acción en aquello que sólo por gracia es posible, ante todo en la → fe, la → esperanza y el → amor.

La persona creada. La dimensión total de la criatura aparece clara sólo en la criatura personal. Lo que define teológicamente a la persona es el estar referida inmediatamente al Creador, de suerte que no logra su perfección sino por su vuelta inmediata a Dios. En cambio, lo que caracteriza a la materia, considerada desde el mismo punto de vista, es su incapacidad para un retorno propiamente dicho al Creador, por más que Dios la haya creado inmediatamente. Pero, dado que el mundo material ha de volver de algún modo como criatura al Creador, está necesitado de que se le incluya en la vuelta directa y explícita de la criatura personal.

Los ámbitos de la creación están articulados entre sí; las personas tienen una función en la creación material, ante todo el hombre, que en su → corporalidad está esencialmente ordenado al mundo material (→ sustitución). Esta mutua ordenación de los ámbitos de la creación no tiene por qué sorprendernos, pues la obra creada es única, como puede verse con toda seguridad por la posición de Cristo frente a toda la creación (Col 1,14ss). Las criaturas, a pesar de su pluralidad, su diversidad y su separación en el espacio y el tiempo, se hallan en conexión; forman —no por identidad, sino por relación— una → unidad, unidad que se realiza sobre todo en → Jesucristo como cabeza de la creación. Es esta unidad lo que da sentido al retorno explícito de la creación al Creador. El hombre tiene frente al mundo material que le está ordenado esa función, que Cristo asume y lleva a colmo. Desde el punto de vista teológico, una creación puramente material sin personas creadas sería incomprensible; todas las criaturas puramente materiales son

arrastradas por las personas creadas, posiblemente también por los → ángeles, en su retorno directo al Creador. Por ello, la actitud que adopta el hombre ante Dios tiene una significación decisiva no sólo para él mismo, sino también para la creación, que le está ordenada.

El retorno de la persona creada no puede representarse mediante categorías puramente ontológicas; la actitud personal tiene carácter de decisión entre los sentidos contradictorios del «sí» y del «no», y esto no es posible fuera de lo personal. Únicamente radicadas en el ámbito de la decisión personal son posibles esas categorías contradictorias, esclarecidas por Cristo: la salvación y la perdición, la muerte y la vida (en sentido espiritual), el «sí» y el «no» de Dios a la criatura. En el estado de viador nunca se desenvuelve del todo el poder de determinación que tiene la → decisión personal del hombre frente a Dios. Únicamente la plenitud escatológica mostrará en qué medida está la criatura frente a Dios y cómo ha logrado su perfección por su retorno al Creador.

H. Pinard, *Création*: DThC III (1908) 2034-2201; K. Gutberlet, *Gott und die Schöpfung*, Ratisbona 1910; J. Stufler, *Die Lehre des hl. Thomas über den Endzweck der Schöpfung*: ZKTh 41 (1917) 656-700; B. Bartmann, *Die Schöpfung*, Paderborn 1928; E. Przywara, *Analogia entis*, Munich 1932; Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig 1934; H. M. Féret, *Creati in Christo*: RSPHTh 30 (1941) 96-132; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III, 1-3. *Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon-Zurich ²1947; H. E. Hengstenberg, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*, Ratisbona 1948; E. Brunner, *Dogmatik*, II, Zurich 1950, 1-101; H. Lang, *Gottes gute Welt*, Espira 1950; H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, Colonia 1951, 278-367; H. Volk, *Kreatürlichkeit*: MThZ 2 (1951) 197-210; K. Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, Salzburgo 1952; M. Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart 1952; M. Grison, *Schöpfungsglaube und Entwicklung*, Münster 1955; H. E. Hengstenberg, *Sein und Ursprünglichkeit*, Munich 1958; K. Rahner, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*: Cath 13 (1959) 100-127; M. Schmaus, *Teología dogmática*, Madrid 1959ss (bibliografía); M. Grison, *Geheimnis der Schöpfung*, Munich 1960; C. Tresmontant, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, París 1962; O. Semmelroth, *Die Welt als Schöpfung*, Francfort 1962; P. Schoonenberg, *Gottes werdende Welt*, Limburgo 1963; R. Guelluy, *La création*, Tournai 1963; P. de Haes, *Die Schöpfung als Heilsmysterium*, Maguncia 1964; J. Ratzinger, *Schöpfung*: LThK IX (²1964) 460-466; K. Rahner, *Schöpfungslehre*: *ibíd.*, 470-474; C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, I, Stuttgart 1964; M. Flick-Z. Alszeghy, *Los comienzos de la salvación*, Salamanca 1965; K. Kremer, *Der Schöpfungsgedanke und seine Diskussion in der Gegenwart*, en J. Hirschberger-J. G. Denninger (eds.), *Denkender Glaube*, Francfort 1966, 150-189; B. Stoeckle, *Ich glaube an die Schöpfung*, Einsiedeln 1966; S. M. Daecke, *Gott der Schöpfer*, en N. Kutsch (ed.), *Gott heute*, Maguncia-Munich 1967, 51-64; L. Scheffczyk, *Schöpfungswahrheit und Evolutionslehre: Theologie im Wandel* (Munich 1967) 307-330; *ibíd.*, *Die Welt als Schöpfung Gottes*, Aschaffenburg 1968; O. Loretz, *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968; P. Smulders, *Creación*: SM II (1972) 4-16; K. Rahner-P. Overhage, *El problema de la hominización*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973; J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis II*, Ed. Cristiandad, Madrid ²1977; *¿Para qué estamos en la tierra?*: Concilium 128 (1977).

H. VOLK