

Cristo y la creación: el Nuevo Testamento

BIBLIOGRAFIA: SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento I*, Barcelona 1975; HAES, P. de, *Die Schöpfung als Heilsmysterium*, Mainz 1964; BEINERT, W., *Christus und der Kosmos*, Freiburg-Basel-Wien 1974; ESSER, H. H., «Creación», en (Coenen, L. — Beyreuther, E. — Bietenhard, H.) *Diccionario teológico del Nuevo Testamento I*, Salamanca 1980, pp. 342-352; BULTMANN, R., «La comprensión del mundo y del hombre en el Nuevo Testamento y en el helenismo», en *Creer y comprender II*, Madrid 1976, pp. 55-59.

El Nuevo Testamento es el anuncio de la salvación encarnada en un concreto personaje histórico, Jesús de Nazaret, a quien Dios constituyó como Cristo y Señor por la resurrección. Si la fe paleotestamentaria en la creación era, según hemos visto hasta ahora, no tanto una aséptica información sobre el pasado cuanto la aserción del comienzo de un proceso salvífico que está abierto al porvenir y lo exige de algún modo, el hecho-Cristo, punto culminante de la historia iniciada con la creación, será también decisivo para aquella fe. La entera historia —la *única* historia— es comprendida como unidad y recapitulada desde su comienzo hasta su fin en este acontecimiento transcendental.

La palabra que había resonado «en el principio», por la que fueron hechas todas las cosas, otorgaba a la creación un carácter de revelación (véase de nuevo Sb 13,1 ss.); pero la revelación definitiva, la última palabra, se pronunció en Cristo, Palabra encarnada de Dios; con ella se consuman la creación, la revelación y la salvación, es decir, los tres aspectos mutuamente imbricados del mismo y único proceso de autodonación divina.

Por consiguiente, el Nuevo Testamento aporta a la doctrina de la creación del Antiguo Testamento una novedad absoluta: la inserción en ella de Cristo. Ahora bien, lo mismo que la fe en Dios creador nació en Israel de una reflexión teológica sobre el Dios salvador, la imagen de Cristo salvador —núcleo primario de la fe neotestamentaria— adquiere mediante una meditación posterior¹ la dimensión cósmico-creadora.

La perspectiva, pues, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento de cara a la creación es siempre la misma: más que una consideración autónoma del hecho creador en sí, lo que se contempla es su conexión indisoluble con el hecho salvador. Como en el Antiguo Testamento, tampoco en el Nuevo Testamento se encuentra algo parecido a una cosmología químicamente pura; lo cosmológico es función de lo histórico-salvífico o, expresado ya neotestamentariamente, *de lo cristológico*.

Dicho esto, es claro que las dimensiones cósmicas de Cristo no se hallarán en los sinópticos, sino en los autores de mayor densidad teológica: Pablo y Juan. Veamos sucesivamente cada uno de estos tres grandes bloques redaccionales.

1. La creación en los sinópticos²

Dirigiendo su mensaje a un auditorio para el que la doctrina de la creación era una verdad adquirida y pacíficamente asentada, Jesús la da por supuesta en su predicación del Reino de Dios, dedicándole tan sólo alusiones circunstanciales. El mundo y todos sus seres proceden de Dios, «el Señor del cielo y la tierra» (Mt 11,25). En una cita literal de Gn 1,27 se menciona un «principio de la creación»; el giro empleado (*apò dè archês ktíseos*: Mc 10,6) puede entenderse de dos maneras: o bien se refiere al comienzo de los seres creados, o bien a aquel comienzo absoluto que es el acto creador mismo. La bivalencia del vocablo *ktísis*³ permite esta doble lectura. *Ktísis*, en efecto, denotó primeramente el proceso de devenir de algo o el acto que le da origen, pero luego amplió su significado hasta alcanzar el resultado del acto.

¹ Posterior, pero no distanciada cronológicamente de los orígenes de la fe en Jesús como el Cristo: los himnos de la cristología cósmica que examinaremos más adelante son, con toda seguridad, prepaulinos; pertenecen a la primera liturgia cristiana.

² SCHELKLE, K. H., pp. 31-39; HAES, P. de, pp. 247-250.

³ ESSER, H. H., p. 342; FOERSTER, W., «Ktizo», en *TWNT* III, pp. 999 ss.

Puede, por tanto, designar *la creación* en sentido activo o *lo creado* (sentido pasivo).

La apelación a un comienzo absoluto, que conlleva implícitamente la aserción de una creación propiamente dicha, se confirmaría si se atiende a otra expresión relativamente frecuente en los sinópticos: «desde la creación del mundo» (*apò katabolês kósmou*): Mt 13,35; 25,34; Lc 11,50 (con la variante de Mc 13,19: *ap'archês tkíseos*). El sustantivo *katabolé* significa en primera instancia la acción de echar los cimientos, la fundación o constitución de algo; con este sentido se aplica a la construcción de un edificio y entraña, por tanto, una idea de orden y finalidad, y no sólo la de un comienzo temporal. Se está esbozando, pues, la figura del creador como la de un grande y poderoso arquitecto que pone los fundamentos de su obra y la levanta según un proyecto preestablecido.⁴ La misma expresión aparece en otros lugares del Nuevo Testamento con la preposición «antes de» (*pro*): Jn 17,24; Ef 1,4; 1 P 1,20.

Porque el mundo es originariamente creación de Dios, todo es en principio bueno. Esta defensa de la bondad radical, ontológica, de lo creado, mantenida ya desde Gn 1, había sido oscurecida por innumerables prescripciones rabínicas, urgidas rigurosamente por el fariseísmo. La praxis y la predicación de Jesús suponen una reacción saludable contra estos tabúes legalistas y una reivindicación de la dignidad y valor de los seres creados. En Mc 7,14-20 Jesús toma pie de las críticas farisaicas al proceder de sus discípulos (que obviaban el complicado ritual purificadorio practicado antes de las comidas) para «declarar puros todos los alimentos» (v. 19) y confirmar la inocencia de la realidad que circunda al hombre: «nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro» (v. 15). Asimismo, Jesús parece excluir el ayuno como práctica compatible con el hecho de su presencia en el mundo, que es la presencia del Reino de Dios en acción: Mc 2,18-20. De hecho fue acusado de comilón y bebedor (Mt 11, 18-19).

Así pues, la actitud de Jesús ante el uso y disfrute de los bienes de la creación debió de ser mucho más franca y desinhibida que la de sus contemporáneos, hasta el punto de despertar la protesta de los bienpensantes. Vuelve a asomar en esta praxis el carácter liberador de la fe en la creación, que permite el acceso sin prejuicios a una rea-

⁴ HAES, P. de, p. 247.

lidad fundamentalmente sana, en cuanto originada en la bondad paternal del creador.

Con ello no se niega utópicamente la existencia del mal; nadie ha sido más lúcidamente consciente de ella que el propio Jesús, como se verá en otro lugar de este libro.⁵ Pero lo cierto es que él se resiste a considerar alguna criatura de Dios como mala, lo mismo que se resiste a utilizarla contra la voluntad divina. En la versión mateana de las tentaciones (Mt 4,1-11) se contiene un enérgico veto a toda concepción dualista de la realidad. Sólo Dios es el Señor y sólo a él se debe adoración. Ningún otro principio puede rivalizar con él o pretender un derecho de soberanía sobre el mundo; al «todo esto te daré si te postras y me adoras», Jesús responde con un cortante «al Señor tu Dios adorarás, sólo a él darás culto» (vv. 9-10).

En Gn 1, el sábado, señal de la alianza, era presentado como la consumación y santificación de la obra creadora de Dios. Los sinópticos nos hablan de diversas curaciones realizadas por Jesús en ese día, ante el escándalo de los observantes rigurosos del descanso sabático. No se trata de una simple coincidencia (vid. por ejemplo Lc 13,16) ni los milagros son meros prodigios estupendos. Significan la instauración del Reino de Dios. Jesús cura en sábado porque así se cumple el destino salvífico de ese día y, con él, de la entera creación. En este sentido dirá más tarde la carta a los hebreos (4,9) que el pueblo de Dios alcanzará finalmente el gran descanso sabático. Así pues, estos gestos curativos de Jesús nos aproximan a las síntesis teológicas de Pablo y Juan: la salvación es re-creación o nueva creación; el salvador es el creador, y viceversa.

Por último, aunque el término mismo de providencia (*prónoia*) esté ausente de los sinópticos (como, por lo demás, del resto del Nuevo Testamento), no lo está la idea. El Dios «señor del cielo y la tierra» (Mt 11,25) cuida de sus criaturas, aun de las más pequeñas, con solicitud paternal. El famoso pasaje de Mt 6,25-34 glosa con memorable justeza el amor con que el Padre celestial mira por las aves del cielo y los lirios del campo, para deducir de ahí el mayor cuidado que el hombre le merece a su creador.

En la misma línea se inscribe Mt 10,29 cuando advierte que sin la voluntad divina ni un pajarillo cae en tierra, exhortando seguidamente a la confiada entrega del hombre en manos de Dios. Vid. también Mt 5,45 (el Padre celestial «hace salir su sol sobre malos y buenos y

⁵ Vid. *infra*, cap. 5.

llover sobre justos e injustos») y Lc 6,35 (el Altísimo es bueno incluso «con los ingratos y perversos»).

En realidad, la idea única que Jesús se ha hecho de Dios como *Abbá* no podía menos de repercutir en la misma concepción del Dios creador, acentuando en él los rasgos providentes ya recogidos en textos del Antiguo Testamento, como Sb 11,24-25 («amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces...», etcétera). Por ello, la opinión de Bultmann acerca de la inexistencia en el Nuevo Testamento del concepto de *prónoia*⁶ vale sólo en cuanto que precave de la confusión entre la idea bíblica de providencia y la idea homónima del estoicismo, que con ese término patrocina una visión determinista de la realidad, obviamente ajena al Nuevo Testamento.

2. La creación en Pablo⁷

2.1. *La continuidad con las ideas del Antiguo Testamento*

La filiación farisaica de Pablo le ha familiarizado con el Antiguo Testamento. No es extraño, pues, que en su pensamiento sobre la creación encontremos de nuevo elementos centrales de la revelación veterotestamentaria que le proporcionan el punto de partida para el desarrollo ulterior de la doctrina en la línea cristológica.

«Todo proviene de Dios» (1 Co 11,12); «del Señor es la tierra y todo cuanto contiene» (1 Co 10,26; cf. Sal 24,1); en estas dos sencillas formulaciones resume el apóstol el núcleo de la fe creacionista del Antiguo Testamento. El tema de la creación por la palabra reaparece en 2 Co 4,6 («el mismo Dios que dijo: del seno de las tinieblas brille la luz...») como un eco de Gn 1,3, y en Rm 4,17; Dios crea «llamando las cosas que no son (*kaloúntos tà mè ónta*) para que sean». La expresión *tà mè ónta* se aproxima sensiblemente al concepto de *creatio ex nihilo*, que había sido ya entrevisto en 2 M 7,28.

Es digno de consideración que en ambos textos la soteriología domine sobre la cosmología: el Dios que habló en el comienzo para dar

⁶ BULTMANN, R., *La comprensión...*, p. 61; Id., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965⁵, pp. 74 s.

⁷ SCHELKLE, K. H., pp. 39-61; HAES, P. de, pp. 250-264; BEINERT, W., pp. 21-44. En cuanto sigue prescindimos del problema de la autoría de diversos escritos, simplificando así la clasificación de los materiales a analizar, por evidentes razones de comodidad expositiva.

el ser a las criaturas nos promete ahora la resurrección (es «el vivificador de los muertos»); ese mismo Dios, que creó la luz entonces, separándola de las tinieblas, ilumina hoy nuestros corazones con la luz de Cristo. El acto creador no es, pues, un gesto realizado y agotado en el pretérito remoto, sino la presencia continua y operativa de la salvación. Una salvación creíble porque quien la anuncia es alguien que puede hacer pasar del no ser al ser, o transformar las tinieblas en luz con sólo su palabra.

Ese mismo Dios creador es también el que mantiene permanentemente en el ser a todo: «de él, por él y para él son todas las cosas» (Rm 11,36); él es quien «da vida a todo» (1 Tm 6,13). Detrás de estos dos textos está no sólo la sabiduría veterotestamentaria, sino también la filosofía helenista; el panteísmo estoico conoce expresiones análogas⁸. Con todo, este Dios de Pablo nada tiene que ver con el principio impersonal de la Stoá; como se ha mostrado más arriba, es el ser personal, paternal y transcendente que lo mismo llama a las cosas para que sean que a los muertos para que resuciten. El immanentismo panteísta está tan lejos de la mente del apóstol como el pensamiento de un transcendentalismo divino que haga de Dios un ente absolutamente extraño al mundo y, por ende, rigurosamente incógnito e inaccesible.

En Sb 13 hemos encontrado la tesis de la posibilidad de llegar al conocimiento del creador partiendo del conocimiento de las criaturas y sirviéndonos de la analogía. Rm 1,19 ss. insiste en la misma tesis: «lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia desde la creación del mundo (*apò ktíseos kósmou*) a través de sus obras». La expresión *apó ktíseos kósmou* puede significar que Dios es cognoscible desde que el mundo creado existe (el acto creador es también revelador) o tomando como premisa de su conocimiento el de las criaturas: ambos sentidos no se excluyen necesariamente (el Dios invisible es «visto» como al trasluz mediante la visión de lo hecho por él).

Sin embargo, Pablo no puede ocultar que estas huellas que la acción divina ha impreso en el mundo han sido deformadas: la creación está actualmente «sometida a la vanidad»; yace bajo «la servidumbre de la corrupción» (Rm 8,20-21); no refleja con fidelidad la armonía y el orden divinos. El camino hacia Dios desde las criaturas discurre, pues, a través de la dialéctica *semejanza-desemejanza*. La deforma-

⁸ Vid. en SCHELKLE, K. H., p. 41, un texto de Marco Aurelio llamativamente cercano al de Rm 11, 36.

ción del orden inicial está reclamando una restauración, una «nueva creación». Y es aquí donde Pablo va a introducir el hecho-Cristo en la temática de la creación.

2.2. *Cristo, mediador de la creación: 1 Co 8,5-6*

El mundo exhibe una impronta cristológica; ha sido creado por y para Cristo. Esta trascendental afirmación se contiene en dos textos clásicos: 1 Co 8,6 y Col 1,15-20. El estudio detallado de los mismos pertenece a la cristología; aquí nos limitaremos a las observaciones más pertinentes para nuestro tema.⁹

«...Un solo Dios, el Padre, del cual todo (*ex hoú tà pánta*) y para el cual nosotros (*kai hemeís eís autón*), y un solo Señor, Jesucristo, por el cual todo (*di'hoú tà pánta*) y por el cual nosotros (*kai hemeís di'autoú*)». Lo que caracteriza a este texto es que, por primera vez, Cristo aparece al lado del Padre en el papel de creador. En el pasaje antes citado de Rm 11, 36, Dios (el Padre) ostenta en exclusiva todas las funciones creadoras: el juego de preposiciones (*ek, diá, eís*) remite al mismo y único agente (el Padre) la causalidad fontal (*ek*), la mediadora (*diá*) y la final (*eís*) del todo (*tà pánta*). En el texto que comentamos, en cambio, la totalidad de la realidad creada (*tà pánta*, como en Rm 11) es efecto a la vez del Padre y del Hijo.

Sin embargo, las preposiciones diferentes (*ex* y *eís* para el Padre; un doble *diá* para el Hijo) insinúan que la causalidad de ambos se sitúa en planos diversos. El Padre es el principio y el fin; Cristo es el mediador de la creación como y porque lo es de la salvación (el «nosotros por él» se refiere a los cristianos, es decir, a los redimidos). El contexto próximo trata del sacrificio cultural; ante el politeísmo de los gentiles, Pablo se preocupa por subrayar con especial énfasis el carácter único y absoluto de Dios (cf. también el discurso paulino de Hch 17,24-28 y Ef 4,6), lo mismo que, ante la proliferación de señores que esclavizan, el apóstol proclama el señorío irrepetible y liberador —como se verá más adelante— de Cristo.

La función mediadora atribuida al Hijo estaba preparada por la literatura sapiencial, que conoce una sabiduría hipostasiada que asistía a Dios en el acto creador, o *por la que* Dios había realizado tal ac-

⁹ Además de las obras ya citadas, vid. REY, B., *Créés dans le Christ Jésus*, París 1966, pp. 202-230; LAMARCHE, P., *Christ vivant*, París 1966, pp. 55-82.

to: Pr 8,22 ss.; Si 24,1-9. El Nuevo Testamento ha identificado esa sabiduría, poéticamente personificada, con la persona real de Jesús el Cristo; Pablo llama a éste «sabiduría de Dios» (1 Co 1,24.30), con lo que la asignación de un papel mediador en la creación es por demás obvia.

De otro lado, supuesta la correspondencia salvación-creación establecida en el Antiguo Testamento, quien ejerce una de estas dos funciones ha de ejercer la otra. Si Cristo es el mediador de la salvación —y por cierto *el único* mediador: 1 Tm 2,5—, ha de serlo también de la creación; el *ser* simplemente y el *ser salvado* no pueden proceder de dos principios distintos, sino de uno solo. Pero ese papel mediador no lo realiza Cristo autónomamente, sino en dependencia de aquél de quien (*ex hóu*) todo procede. En cualquier caso, tanto la creatividad del Padre como la de Cristo, aunque distintas, son actividades *divinas*; el mundo y los hombres se encuentran religados ontológicamente al Dios Padre y al Señor Jesucristo.

En suma, 1 Co 8,5-6 marca las distancias que separan la fe cristiana en la creación de las cosmovisiones paganas y las mitologías populares, pero también de la propia fe judía, que no conoce a Jesucristo ni lo confiesa como Señor. Muy significativa resulta también en nuestro texto la absorción de lo cosmológico en lo cristológico-soteriológico. Los comentaristas convienen en asignar a este texto un origen prepaolino; Bultmann señala al respecto que la naturalidad con que se habla aquí de la dimensión cósmica de Cristo como algo sobreentendido indica que la idea era conocida previamente;¹⁰ Cullmann precisa aún más y detecta en nuestro pasaje una fórmula de confesión de fe que polemizaría con el culto imperial, oponiendo al *Kýrios Kaïsar* el *Kýrios Christós*.¹¹ Todo lo cual indica cuán temprana tuvo que ser la reflexión cristológica que extiende la soteriología hasta la cosmología.

Lo que mueve a Pablo a incluir esta reflexión en su carta ha sido no un interés especulativo o teórico, sino un problema de orden práctico: ¿cómo deben conducirse los cristianos confrontados con las costumbres paganas? El apóstol resuelve el caso remontándose a la confesión de fe: creer en la creación no es algo sin incidencia para la vida cotidiana.

¹⁰ BULTMANN, R., *Theologie...*, p. 134.

¹¹ CULLMANN, O., *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1966, pp. 170-173.

Con todo, la dimensión cósmica de Cristo no se reducirá a la mediación de que se nos habla en 1 Co 8,5-6; va a ser sorprendentemente ampliada en el texto que examinaremos a continuación.

2.3. *Cristo, principio, centro y fin de la creación: Col 1,15-20*

La exégesis del himno cristológico de Col¹² se cuenta entre las más disputadas de todo el Nuevo Testamento; las novedades terminológicas, la continua oscilación entre la divinidad y la humanidad de Cristo, entre lo cósmico y lo soteriológico, no contribuyen a facilitar las cosas. Lo que sí es claro es que se trata de una perícopa meticulosamente elaborada, dividida, según unos, en dos estrofas (vv. 15-17; vv. 18-20);¹³ según otros, en tres. Esta última división¹⁴ parece la más aceptable; los límites de las tres estrofas son fácilmente reconocibles en el griego original, gracias al juego de paralelismos y correspondencias verbales. La primera (v. 15: *hòs éstin...*; v. 16a: *éite... éite*) es la más directamente referida a nuestro objeto, al desarrollar el tema del Cristo creador. La tercera estrofa, calcada sobre la primera (v. 18b: *hòs éstin...*; v. 20: *éite... éite*), trata del Cristo salvador. La estrofa-puente (v. 16b: *tà pánta dí'autoû... kai autós éstin...*; v. 18a: *kai autós éstin...*) combina los dos temas, creación-salvación, completando lo afirmado por la estrofa primera respecto a la creación.

• v. 15. La idea de la sabiduría divina como «imagen» de Dios se encuentra en el Antiguo Testamento (Sb 7,26). Habiéndose llamado a Cristo «sabiduría de Dios» (1 Co 1,24.30), cabía esperar que se le aplicase también el apelativo de «imagen del Dios invisible». Tal ape-

¹² Añádase a la bibliografía citada más arriba (notas 7 y 9) la siguiente: HOCKEL, A., *Christus, der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15*, Düsseldorf 1965; CONZELMANN, H., *Der Brief an die Kolosser (NTD III)*, Göttingen 1968; KEHL, N., *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, Stuttgart 1967; LYONNET, S., «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens et la fête juive de Nouvel An», en *RScR* (1969), pp. 93-100. Prescindimos en lo que sigue de la cuestión del autor, que se plantea no sólo para la entera carta, sino en especial para este himno, que muy probablemente preexistía como pieza litúrgica a la redacción de la carta.

¹³ Cf. BEINERT, W., p. 24; REY, B., p. 202; vid. en RIGAU, B., *Saint Paul et ses lettres* París 1962, pp. 189-192) una panorámica de las diversas hipótesis sobre la división estrofica del himno.

¹⁴ Es la propuesta por LAMARCHE, P., (*Christ vivant*, París 1966), pp. 62-65, a quien seguiremos.

lativo sugiere, por de pronto, que en él encontraremos una reproducción sensible de Dios más fielmente que en el mundo (que también portaba, según Rm 1,19 ss., la impronta divina). Más aún: que Cristo sea «icono» (*eikón*) de Dios significa que él es la imagen arquetípica, la misma sabiduría que sirve de modelo de las acciones divinas *ad extra*: Pr 8,22 ss. La idea de Cristo-imagen contiene, pues, en germen las que van a ser desarrolladas a continuación.

Efectivamente, en cuanto imagen de Dios, Cristo es «primogénito» (*protótokos*: literalmente «engendrado antes»)¹⁵ de toda la creación; ostenta una primacía cósmica, pero no como primera criatura —así lo entendieron los arrianos—, sino como primado de todas las criaturas, de forma análoga a como el v. 18 le asignará el primado de los muertos; Cristo es el primero, mas no en una serie homogénea, sino por un título de supremacía. De un primado de excelencia expresado por el término *protótokos* hay un precedente bíblico en la versión de los LXX del Sal 89,28, donde el mismo término lleva como aposición «el Altísimo entre los reyes de la tierra».

Así pues, y glosado libremente, «primogénito de toda la creación» significa que, desde la primera palabra del Génesis, Cristo presidía el designio creador; además de su *preexistencia* personal —como *Logos* divino—, había una *previsión* de su encarnación que se remonta a toda la eternidad. Aun respetando el carácter temporalmente circunscrito de dicha encarnación, no se puede escamotear esta «prevista presencia» (si cabe decirlo así) del Dios hecho hombre en el comienzo mismo del tiempo sin vaciar de todo contenido nuestra pericopa.

Dado, en efecto, que la tercera estrofa tiene inequívocamente por sujeto a Cristo muerto y resucitado, no parece admisible conjeturar como sujeto de la primera estrofa al *Logos* desencarnado,¹⁶ máxime si se tiene en cuenta la introducción de esta primera estrofa (1,13-14), cuyo protagonista es de nuevo el Hijo hecho carne, redentor y cancelador de nuestras culpas, y que en el mismo v. 15 el sujeto de la frase es llamado «imagen (esto es, representación visible) del Dios invisible».

Los textos sapienciales del Antiguo Testamento, que sin duda han sido tenidos en cuenta en la composición del himno, quedan así

¹⁵ Vid. MICHAELIS. W., «Protótokos», en *TWNT* VI, pp. 572-582; KEHL, N., pp. 82 ss.

¹⁶ BEINERT, W., (p. 27) piensa lo contrario: «el sujeto del pasaje no puede ser el Cristo encarnado; debe ser el Cristo preexistente».

superados, al conferirse a la sabiduría creadora una concreta personalidad histórica, anclada en la realidad humana de Cristo.

Con todo, no basta conceder un primado de excelencia a Cristo; hay que interpretar la frase también en el sentido de un primado cronológico, como se evidenciará luego en el v. 17 («él existe con anterioridad a todo»). A decir verdad, los dos primados, el ontológico de excelencia y el cronológico de anterioridad, lejos de excluirse, se complementan. El problema teológico que queda así planteado, al hablarse de una real preexistencia del Cristo *encarnado*, y no sólo del *Logos árkos*, compete a los tratados de cristología.¹⁷ Pero es claro que, con este comienzo, el himno quiere situar la creación bajo el signo de la encarnación, perspectiva que luego se reiterará, y esta vez sin tantas dificultades exegéticas, en el prólogo del cuarto evangelio.

•v. 16a. El resto de la primera estrofa es ya de más fácil lectura. Supuesto cuanto se ha dicho a propósito del v. 15, es comprensible que *en Cristo* haya sido creado *todo* (*tà pánta*); emerge aquí explícitamente la concepción sapiencial —tanto helenística como judía— del paradigma o imagen arquetípica. En Cristo, icono de Dios, éste ha hecho el boceto, la idea, el proyecto del mundo. Textos como Pr 8,22 s. y Sb 9,1-2.4 preludivan esta concepción; *en* la sabiduría y *en* la palabra divinas se ha hecho todo. El autor del himno conocía estos precedentes bíblicos; es probable que conociese además las especulaciones de Filón sobre el *logos* divino, dependientes de la literatura sapiencial judía y de la filosofía platónica. Pero su propia versión sobrepasa tales antecedentes al asignar como horizonte de referencia del cosmos —según se ha señalado antes— a un ser personal y no a una entidad abstracta o figuradamente hipostasiada.

Cabe advertir además que la fórmula *en Cristo*, típicamente paulina, denota la comunión interpersonal, el flujo vital que, desde Cristo, se derrama sobre los cristianos y los conforma con él. Así pues, que todo haya sido creado *en* él apunta a esta participación vivificante del *ser-en-Cristo*, anticipa el destino soteriológico de la entera creación al que se referirá especialmente la estrofa tercera.

¹⁷ BENOIT, P., «Preexistence et Incarnation», en *RevBibl* (1970), pp. 5-29, con bibliografía; GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg 1979, pp. 99 ss.; PANNENBERG, W., *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974, pp. 489 ss., quien señala que, «con respecto a la mediación creadora de Cristo, no hay que pensar en primer término en el inicio temporal del mundo, sino en el conjunto del proceso mundano, que obtiene su unidad y su sentido a partir del fin».

La detallada enumeración de los tronos, dominaciones, etcétera, cumple una función polémica; quiere atajar la fascinación ejercida por «los principios de este mundo» (2,8.15.20-22), entidades no claramente identificadas, pero que suponían un peligro para la fe de los colosenses, al presentarse como dotadas de jurisdicción señorial sobre el mundo; dualismo inconciliable con la unicidad del sólo Dios y el sólo Señor que han de confesar los cristianos, según 1 Co 8,5 s.

•v. 16b. La segunda estrofa se abre con una afirmación categórica: «todo (de nuevo *tà pánta*) ha sido creado por (*diá*) él y para (*eis*) él». La afirmación contiene una novedad importante. De la función mediadora de Cristo en la creación se nos había informado ya en 1 Co 8,6. Lo nuevo es que la causalidad final, allí reservado al Padre (como en Rm 11,36), aparece ahora aplicada al Hijo, y al Hijo *encarnado*. El mundo cobra en Cristo no sólo una unidad de origen, sino una unidad de destino. El plan de Dios, desde los comienzos de la creación, es realizar ésta como unidad en, por y para Cristo; la creación es cristiforme y cristocéntrica; la protología cósmica implica una escatología salvífica. No estamos lejos de la idea de la «recapitulación» de todo en Cristo, que analizaremos más adelante en la carta a los efesios; el universo adquiere su sentido último y definitivo con su integración en Jesucristo. Hacia él tiende como a su fin, lo mismo que por él tuvo su principio.

Se patentiza de este modo, por enésima vez, la índole soteriológica de todas las tesis bíblicas sobre la creación, puesta de relieve en el himno que comentamos con su particular disposición estrófica. Cristo está al final de la historia como salvador, porque está en su comienzo como creador; las funciones salvífica y creativa se involucran recíprocamente. En los libros sapienciales del Antiguo Testamento se podía hablar de una creación *en* o *por* la sabiduría; lo que no podía decirse de ésta —porque no era realmente distinta de Dios— lo dice ahora el himno de la persona del Hijo: «para él... *todo*». Hay, empero, una proposición no transferida a Cristo; es la que denota el origen (*ék*) y que en Rm 11,36 aparecía referida al Padre. Todo es *en*, *por* y *para* Cristo; pero todo procede *del* Padre, incluido el propio Cristo, que es «el Hijo de su amor» (1,13).

•v. 17. Dos afirmaciones: Cristo es «antes que todo» (confirmación de la interpretación dada al primado de Cristo como prioridad temporal); «todo tiene en él (*en autô*) su consistencia». En el v. 16 habíamos hallado otro *en autô*; el de ahora tiene un significado distinto,

a saber: Cristo es el fundamento continuo de la permanencia en el ser de todo; él es quien otorga unidad, armonía y cohesión a la realidad.

•v. 18a. Este papel de soporte y principio cohesivo de todo hace de Cristo la «cabeza» del «cuerpo». Este término (*sôma*) suele designar en el vocabulario estoico el universo, orgánicamente estructurado gracias a sus principios inmanentes.¹⁸ La aposición «de la Iglesia» quiere ser un correctivo a esa idea: el cuerpo del que Cristo es cabeza, es la comunidad eclesial (1 Co 12,12; Ef 1,22-23). Pero con ello no se niega su capitalidad cósmica, que había sido ya consignada en la primera estrofa y que será ratificada al comienzo de la estrofa tercera; sólo se advierte que tal capitalidad se ejerce eclesiológicamente.

•v. 18b. La tercera estrofa se abre, en efecto, abundando en la idea de la prioridad capital de Cristo: «él es el principio» (*arché*). Este vocabulario, muy próximo al significado de *cabeza* en la terminología del estoicismo, es glosado a continuación con la expresión «primogénito (*protótokos*) de entre los muertos»; la correspondencia con el v. 15b es obvia, pero ahora el discurso toma un sesgo declaradamente soteriológico, ya iniciado con la flexión de la idea de *cabeza* hacia un sentido eclesial. Por la resurrección, Dios ha conferido a Cristo una capitalidad ordenada a la colación de los bienes salvíficos, y que tiene como presupuesto el primado cosmológico al que se refirieron los vv. 15-16.

La realidad recibe de este modo una doble acuñación cristológica: la primera, por la creación; la segunda, por la resurrección. Esta inaugura un orden nuevo, del que Cristo es «principio» (*arché*) como lo fuera, en cuanto «imagen», del orden originario. En Rom 8,29, Pablo señala que Dios «a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos»; la presencia en este texto de los términos «imagen» y «primogénito» lo avvicina a nuestro himno, a la vez que nos hace percibir el ensanchamiento de perspectivas operado por éste: la primogenitura de Cristo afecta no sólo a «los hermanos», sino al «todo»: «...para que sea el primero *en todo*».

•v. 19. La idea de plenitud (*pléroma*) evoca de nuevo representaciones estoicas.¹⁹ Si se confronta este verso con un pasaje del contexto siguiente (2,9-10: «porque en él reside toda la plenitud de la divini-

¹⁸ SCHWEIZER, E., «Sôma», en *TWNT* VII, pp. 1035-1042.

¹⁹ Sobre la probable procedencia estoica de los términos «cabeza», «cuerpo», «plenitud», vid. HAES, P. de, pp. 259 ss.; REY, B., pp. 222 ss.

dad corporalmente, y vosotros alcanzáis la plenitud en él, que es la cabeza de todo principado y de toda potestad»), se aclara notablemente su sentido. La plenitud que Cristo posee es comunicativa; le ha sido dada por Dios para que, a su vez, plenifique a sus criaturas.

•v. 20. Tal plenificación se obtiene por la reconciliación; se reitera el juego de preposiciones del v. 16b: así como todo fue creado por y para Cristo, todo es reconciliado por y para él. Con este premeditado paralelismo se cierra el himno, confirmando la voluntad de estricta homologación entre lo cosmológico y lo soteriológico que ha presidido su concepción. A la universalidad de la función creadora responde la universalidad de la función salvadora. Nada hay «en el cielo y en la tierra» (vv. 16.20) que se sustraiga a ese doble influjo cristológico.

Por último, si nos preguntamos a qué se debe la tenaz insistencia con que el himno enfatiza la unidad de creación y salvación en Cristo, probablemente encontraremos la respuesta en una preocupación antignóstica. La joven comunidad colosense estaría siendo tentada por ideas y prácticas culturales procedentes del primer gnosticismo, ideología sincretista que amalgamaba elementos de diversa procedencia y que atentaba contra el primado absoluto de Cristo. La gnosis, en efecto, separa dramáticamente Dios y mundo, creación y redención. Frente a esta cosmovisión dualista, Col 1,15-20 ofrece la visión grandiosa de una realidad integrada, no escindida, polarizada en torno a un ser personal que le confiere consistencia, sentido y plenitud del principio al fin, que crea para salvar y salva cuanto ha creado.

Muy cercano a los contenidos de Col 1,15 ss. es *Hb 1,1-3*. Extraídos probablemente de un himno litúrgico,²⁰ estos versos rememoran las diversas formas que ha revestido la palabra de Dios en la historia, palabra reveladora, pero también creadora (el autor de la carta recuerda que «el universo fue formado por la palabra de Dios»: 11,3) y que «en estos últimos días» llega a los hombres «en el Hijo». Este es, continúa el texto, «heredero de todo» (Col decía: «para él son todas las cosas»), más aún, es aquél «por quien (*di'hoû*) Dios hizo los mundos» (v. 2; la misma formulación en Col). El es también «resplandor de la gloria e impronta de la esencia de Dios (Col, más brevemente, lo llamaba «imagen de Dios»), el que sostiene todo con su palabra poderosa» (v. 3a; Col: «todo tiene en él su consistencia»). Por fin, la función redentora, que la tercera estrofa de Col asignaba al Cristo creador, es ratificada aquí al atribuir al Hijo «la purificación de los pecados» (v. 3b).

²⁰ MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966⁶, *ad locum*.

Hay, con todo, una nota diferencial en Hb que no hemos encontrado en Col: el protagonismo de la palabra, que no sólo habla y revela, sino que «lo sostiene todo». El Hijo glorificado concentra así en su persona todas las funciones reconocidas por el Antiguo Testamento a la palabra de Dios: creación, revelación, sustentación, salvación. Así pues, si de una parte Hb 1,1-3 recapitula a Col 1,15-20, de otra anticipa a Jn 1,1-18, que desarrollará específicamente la cristología del logos creador y salvador.

2.4. *El destino cristológico de la creación: Ef 1,3-14*

De cuanto antecede se sigue ya con bastante explicitud la vocación cristológica de la entera realidad creada. Todo fue hecho por Cristo; todo será para Cristo. Pero quizá el testimonio más concluyente de este propósito divino sea la *eulogía*, o himno de acción de gracias, con que se abre la carta a los efesios.²¹ El lenguaje reiterativo, el conglomerado de frases redundantes, dan al lector de esta perícopa una primera impresión de abigarramiento; de «suntuoso galimatías» calificó Loisy, con irreverente ironía, el entero pasaje.²²

Y sin embargo, al menos una cosa es clara: este texto quiere hablarnos del designio eterno de Dios sobre la creación. Un designio previo a la creación misma (v. 3: «nos ha elegido... antes de la creación del mundo»; v. 9: «...el benévolo designio ...propuesto de antemano»; v. 11: «elegidos de antemano según el previo designio...»). Igualmente claro es el contenido concreto del propio designio: «recapitular todo en Cristo» (v.10). Probablemente la mejor exégesis de esta fórmula sea la que nos proporcionan en el mismo capítulo los vv. 22-23: «bajo sus pies (de Cristo) sometió (Dios) todas las cosas y lo constituyó sobre todas las cosas como cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo». Dios ha previsto hacer confluír en Cristo todo lo creado.

Este propósito divino se va a realizar eclesiológicamente: la plenitud de Cristo tiene como beneficiario al universo entero, pero es la Iglesia la que la ha recibido en primera instancia, para difundirla luego a todo lo creado, de forma que finalmente se alcance el plan divino: «que todo —y no sólo la Iglesia— tenga a Cristo por cabeza»

²¹ Vid. LAMARCHE, P., pp. 73-82; BEINERT, W., pp. 36-42; SCHLIER, H., *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1962², pp. 63 ss.

²² LOISY, A., *Les livres du Nouveau Testament*, Paris 1922, p. 161.

(v. 10). La dimensión eclesial de la capitalidad de Cristo nos era ya conocida por Col 1,18; ahora se confirma con mayor énfasis. La Iglesia, cuerpo de Cristo, debe hacerse coextensiva al mundo creado en y por Cristo, a fin de que Cristo pueda recapitularlo todo, llenándolo de su plenitud. La unidad eclesiológica es el sacramento de la unidad cósmica, objetivo de la iniciativa creadora.

El cristocentrismo absoluto del plan eterno de Dios sobre la creación se evidencia en la constante repetición de la expresión *en él* (Cristo), que deviene, como nota Schlier, «el centro unitario de la entera eología»: vv. 3.4.6.7.9.10.11.12.13. El significado de la preposición *en*, a tenor de sus diversos contextos, es fluido, como lo era en el himno de Col: Cristo es la causa ejemplar de la creación, pero es también el espacio («el lugar trascendental», dice Schlier) en donde Dios elige, predestina, salva y consume a sus criaturas.

Con otras palabras: Cristo es la mediación universal y exclusiva de toda la actividad divina *ad extra*, tanto en su comienzo como en su ejecución histórica y en su término. Justamente porque nada escapa a esta determinación cristocéntrica, puede hablarse en el v. 9 de la revelación del «misterio» por antonomasia: siendo Cristo el destino irrevocable de todo, él es también el misterio descifrado de todo.

2.5. *Potencial liberador de la fe cristiana en la creación*

Con Cristo la creación ha entrado en su última fase; el *éschaton* hace su irrupción en la historia y el mundo comienza a ser «nueva creación» (*kainé ktísis*: 2 Co 5,17; Ga 6,15). En este mundo renovado no hay lugar para las potencias hostiles, que han sido vencidas por el Señor. Pablo prolonga la obra desmitificadora iniciada por Jesús: al igual que éste, el apóstol deroga las prohibiciones rabínicas sobre ciertos alimentos, insistiendo en la bondad radical de todas las criaturas («nada hay de suyo impuro»; «todo es puro»; «comed todo lo que se venda en el mercado sin plantearos cuestiones de conciencia»: Rm 14,14.20; 1 Co 10,25.30). El pasaje de 1 Tm 4,2-5 muestra con elocuencia hasta qué punto la comunidad cristiana siguió siendo vulnerable a ciertos tabúes sacros. Contra ellos, el autor de la carta se ve obligado a recordar que «todo lo que Dios ha creado es bueno y no se ha de rechazar ningún alimento que se coma con acción de gracias».

Con mayor energía aún se condena la veneración idolátrica de «los principios del mundo» enumerados en el himno de Col: ninguno

de ellos tiene poder para esclavizar al hombre (Ga 4,3.9-11; cf. Col 2,8.20-22). Puesto que el único Señor del mundo es Cristo, los cristianos, que proclaman su fe en este señorío exclusivo, deben vivir libres del sometimiento a los elementos de la naturaleza que otrora los esclavizaron. La vocación cristiana es vocación a la libertad (Ga 5,1.13: «para ser libres nos liberó Cristo»; «hermanos, habéis sido llamados a la libertad»); la fe en la creación entraña, como se advirtió a propósito de Gn 1, un desencantamiento del cosmos y, consiguientemente, una real liberación, tanto frente a las prescripciones rituales del judaísmo como ante las sacralizaciones cósmicas del paganismo. El creyente se hace así partícipe del señorío de Cristo sobre todo: «todo es vuestro..., el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (1 Co 3, 21-23).²³

3. La creación en Juan

El prólogo del cuarto evangelio es una de las cumbres de la cristología neotestamentaria. Pero es también un testimonio clave de la fe cristiana en la creación.²⁴ Jn 1 quiere ser, en efecto, un nuevo Génesis a la luz del acontecimiento-Cristo: la fórmula inicial «en el principio» (*en archê*), que transcribe literalmente el arranque de Gn 1 en la versión griega de los LXX, la alusión explícita a la creación por la palabra (v. 3), la referencia a la luz y las tinieblas (vv. 4-5), son otros tantos indicadores de esta intención del autor. Cabría añadir todavía que el resto del capítulo reproduce el esquema semanal de Gn 1, con una enumeración de días (vv. 29.35.43; 2,1) que describirían la obra recreadora del Verbo, culminando en «la manifestación de la gloria» de Jesús y el nacimiento de la fe —el nuevo principio vital— de los discípulos (2,11).

De notar, sin embargo, que el *en archê* de Jn 1 tiene un significado distinto al de Gn 1,1; si aquí se denotaba el primer momento de la

²³ SCHELKLE, K. H., pp. 50-57.

²⁴ BEINERT, W., pp. 44-50; SCHELKLE, K. H., pp. 61-66; HAES, P. de, pp. 264-278; BOISMARD, M. E., *Le prologue de Saint Jean*, París 1953; FEUILLET, A., *Le prologue du quatrième évangile*, Bruges 1968. Vid. además los comentarios siguientes: BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964¹⁰, pp. 1-57; BUSSCHE, H. van den, *Giovanni*, Assisi 1970, pp. 71-118; BROWN, R. E., *El evangelio según Juan I*, Madrid 1979, pp. 173-213; SCHNACKENBURG, R., *El evangelio según San Juan I*, Barcelona 1980, pp. 241-308.

creación, en Jn se nos está remitiendo a la eternidad atemporal del Logos-Dios (vv. 1-2). El pensamiento parte, pues, de la preexistencia de éste, como ocurriera también en Col 1,15 ss. y en Hb 1,1 ss. Y es esta preexistencia la que permitirá abordar la temática de la creación (v. 3).

En realidad, la estructura literaria del prólogo reproduce la de los himnos veterotestamentarios a la sabiduría (Pr 8,22-31; Si 24,3-12; Sb 9,9-12.18): hay un ser preexistente a la creación, mediador de ésta, enviado a los hombres para revelar y salvar, vuelto a Dios tras cumplir su misión. Esta trayectoria de las ideas, claramente perceptible en el prólogo, se puede representar con una parábola invertida, cuya base se apoya en la tierra (vv. 12-13) para dar a los hombres participación en el don de Dios, y cuyos brazos se pierden en el infinito divino (vv. 1.2-18). En el curso de este doble movimiento descendente-ascendente, los estadios son simétricos:

- a) Logos junto a Dios: vv. 1-2; Hijo junto al Padre: v. 18;
- b) su papel creador: v. 3; su papel recreador: v. 17;
- c) autodonación a los hombres: vv. 4-5; autodonación a los hombres: v. 16;
- d) testimonio del Bautista: vv. 6-8; testimonio del Bautista: v. 15;
- e) el Logos viene al mundo: vv. 9-11; encarnación: v. 14;
- f) por el Logos somos hijos de Dios: vv. 12-13 (vértice de la parábola).

El pensamiento sale de la eternidad de Dios para tornar a Dios pasando por el mundo: es el mismo movimiento que Jesús se atribuirá sintéticamente en Jn 16,28.²⁵

Lo que al hagiógrafo le interesa es resaltar la unidad entre la palabra divina de Gn 1, por la que Dios crea y revela al principio, y la palabra encarnada, con la que la acción y la revelación de Dios llegan a su plenitud. En el concepto de Logos empleado por el prólogo confluyen pues, tanto la vieja reflexión teológica sobre la palabra (*dabar*) de Yahvé como las especulaciones del judaísmo tardío sobre la sabiduría divina. Es probable que Jn no ignore las teorizaciones gnósticas sobre el logos. Pero, de todos modos, va a remodelar estos ante-

²⁵ BOISMARD, M. E., pp. 106 ss. La estructura propuesta dista de ser unánimemente aceptada por los comentaristas; para la discusión al respecto, vid. FEUILLET, A., pp. 137-162; BROWN, R. E., pp. 196-198; SCHNACKENBURG, R., pp. 245-249.

cedentes con completa originalidad, presentando a un Logos personal, históricamente encarnado en Jesucristo y tan divino como el Dios junto al que existe desde toda la eternidad.²⁶

Una vez sentado este carácter preexistente y divino del Logos (vv. 1-2), el v. 3 se detiene en su papel creador. Lo que ante todo sorprende al lector es el extremo laconismo de este verso, si se compara con Gn 1. El largo y minucioso relato de P es aquí condensado en una doble oración; la primera, de signo asertivo: «todo se hizo (*eghéneto*) por el Logos»; la segunda, ratificación de la anterior y en paralelo antitético con ella: «sin el Logos nada se hizo de cuanto fue hecho». Esta redacción, curiosamente redundante («por él, todo; sin él, nada»), condensa la esencia de la fe cristiana en la creación, y a ella se circunscribe deliberadamente, dejando en silencio todo lo concerniente al cómo y al cuándo. No faltan incluso quienes ven en esta doble frase una formulación de la *creatio ex nihilo*: «la creación [aquí mentada] no es la ordenación de una materia caótica, sino la *katabolé kósmou* (17,24), *creatio ex nihilo*».²⁷

La preposición *diá*, que nos resulta a estas alturas tan conocida, reaparece una vez más en el v. 3: el Logos ha participado activa y directamente en el surgimiento de la realidad creada. La misma preposición, regida por el mismo verbo (*eghéneto*), se reitera en el v. 17, redactado en obvio paralelismo con el v. 3a: el propio Logos creador es el salvador, el hacedor de «la gracia y la verdad», *pero pasando por la encarnación* (v. 14). En efecto, en vez del Logos del v. 3, en el v. 17 es Jesucristo (el Logos hecho carne) quien figura como sujeto agente de la acción, en cuanto «lleno de gracia y de verdad» (v. 14).

De otra parte, así como el v. 3 subrayaba cuidadosamente la universalidad del influjo creativo del Logos, el v. 17b traslada esa universalidad a su influjo salvador. La salvación entera es englobada en el binomio «gracia-verdad» (*cháris-alétheia*: versión griega de los términos hebreos *hesed-emeth*), cifra compendiada de todos los bienes

²⁶ BULTMANN, R., *Das Evangelium...*, pp. 8 ss.; FEUILLET, A., pp. 180 ss., 220 ss.; SCHNACKENBURG, R., pp. 249-251, 296-308; NEYRAND, G., «Le sens de 'logos' dans le prologue de Jean. Un essai», en *NRTh* (1984), pp. 59-71, con puntos de vista que se apartan notablemente del consenso común (el término *logos* en toda la extensión del prólogo, incluso en los vv. 1-2, designaría el Jesús histórico en cuanto revelador de Dios).

²⁷ BULTMANN, R., *Das Evangelium...*, p. 20; NEYRAND, G. (pp. 61, 67 s.), en el extremo opuesto, sostiene que es «imposible ver en estas palabras la idea de una creación llevada a cabo por el Logos».

salvíficos (cf. Sal 25,10; 61,8; 86,15; etcétera), y se hace proceder en exclusiva de la causalidad mediadora de Jesucristo, que supera con creces la de Moisés en la promulgación de la Ley (v. 17a). Ya el v. 16 preparaba este universalismo de la salvación por Cristo al manifestar que *todos* recibimos la gracia únicamente de la plenitud del Logos encarnado.

Nuestro texto corrobora, pues, la proverbial correspondencia creación-salvación, pero intercalando entre ambas la encarnación del creador-salvador, que en otros lugares antes examinados estaba más supuesta que explícitamente mentada. Se evidencia de este modo que la estructura literaria del prólogo ha sido calculada según una precisa intención teológica.

Otro trazo característico del prólogo es que, una vez reseñada la obra de la creación, la atención del autor se orienta decididamente hacia la antropología, orillando por completo la cosmología. En efecto, el v. 4, después de advertir que «en el Logos estaba la vida», agrega: «...y la vida era la luz de los hombres» (cf. Sb 7,10.26, donde también se caracteriza la sabiduría divina como luz). La pareja luz-tinieblas, que Gn 1 encuadraba cosmológicamente, es transferida aquí a un marco antropológico (cf. vv. 5-9); el propio término *kósmos* (vv. 9-10) no significa *el mundo* sin más, sino el mundo *de los hombres*, el ámbito existencial de lo humano.

Pero volvamos al v. 4, El Logos no sólo lo ha creado todo, sino que es el dispensador permanente de la vida. Esta idea quedaría aún más fuertemente subrayada si se admite la lectura de los vv. 3-4 propuesta por algunos exegetas:²⁸ «lo hecho por el (Logos), en él era vida». La idea que aquí se apunta nos recuerda sin duda una expresión conocida: «todo tiene en él su consistencia» (Col 1,17). La entera creación recibe, a más de la existencia, la permanencia en el ser, su vitalidad y coherencia, de la vitalidad inagotable del Logos. «Yo soy la vida», dirá el Jesús del cuarto evangelio (14,6), confirmando la aseveración liminar del prólogo. Y esa vida, que fluye sin reservas de la plenitud fontal del Logos, deviene finalmente «la gracia y la verdad» dispensadas por Jesucristo.

El prólogo concluye destacando un aspecto particular de la actividad salvífica del Logos: su función reveladora, tan en consonancia

²⁸ POTTERIE, I. de la, «De interpunctione et interpretatione Jo 1,3-4», en *VD* (1955), pp. 193-208; HAES, P. de, pp. 268 s.; BOISMARD, M. E., pp. 24 ss.; BULTMANN, R., *Das Evangelium...*, p. 19. Una discusión detallada de todas las lecturas posibles de estos versos se encuentra en FEUILLET, A., pp. 37-46.

con lo que el mismo término *logos* significa. El Dios invisible (Col 1,15), incognoscible en sí mismo, termina siéndonos «explicado» por el Hijo (Jn 6,46; 10,15; 14,9). El Logos-Cristo acumula así, al papel creador y salvador, el de revelador, de modo análogo a como en Gn 1 la palabra, creando, revelaba el origen de lo creado (Sb 13,1 ss.; Rm 1,19 ss.).

Aunque el lenguaje sea sensiblemente distinto, la proximidad de las ideas del prólogo a las de los textos paulinos analizados anteriormente es innegable.²⁹ También aquí el Logos está en el comienzo del ser de las cosas; también aquí es él quien las mantiene en la existencia por una continua comunicación de vida; creación y salvación se fusionan en ese vértice del tiempo y la eternidad que es la encarnación. Por último, la atribución a Cristo de la causalidad final de la creación (el *éís autón* de Col 1,16) se encuentra, si no en el prólogo, sí en otro lugar del *corpus* joánico: Ap 1,17 y 22,13 dice de Cristo que él es «el primero y el último», «el alfa y la omega», «el principio y el fin» de todas las cosas.

4. Consideraciones finales

4.1. Creación y salvación en Cristo

Una mirada retrospectiva a la trayectoria bíblica de la fe en la creación permite extraer, como primera conclusión importante, que dicha fe no impone una determinada imagen física del mundo. Y ello porque el marco bíblico del discurso sobre la creación es la soteriología, no la cosmología o la ontología. Esta apreciación, verificable ya en el Antiguo Testamento, se hace de todo punto evidente en el Nuevo Testamento, que opera una sistemática concentración cristológica de todos los asertos relacionados con la creación.

De ahí se sigue también que la fe cristiana en la creación no es identificable sin más con la fe judía en la creación: a ésta le falta el elemento decisivo, *el hecho-Cristo*. El documento base de la doctrina creacionista no es Gn 1, sino Jn 1; es el prólogo de Juan lo que explica el relato sacerdotal, y no viceversa. Si la exégesis y la teología hubiesen tenido siempre presente este orden de prelación, se habrían ahorrado muchos y muy dolorosos conflictos entre fe y ciencia, cristianismo y cultura.

²⁹ FEUILLET, A., pp. 275-284.

Uno de los rasgos invariantes de la fe en la creación es el optimismo inalterable en la comprensión del mundo que de ella se desprende. Desde Gn 1 y su «y vio Dios que estaba bien», hasta Jn 1, con «la gracia y la verdad» coronando la obra creadora del Logos, pasando por Ef 1,9, que ve en todo «el propósito benevolente» (la *eudokía*) de Dios, la doctrina de la creación irradia un poderoso hábito de confianza en la realidad, que se opone decididamente a las lecturas trágicas, fatalistas o agónicas tan frecuentes en otras cosmovisiones.

Precisamente por ello, el problema del mal es una de las dificultades más serias con que tiene que vérselas la plausibilidad de esta doctrina, habida cuenta de su aparente inconciliabilidad con ella. Ante esta instancia crítica, más quizá que ante cualquier otra, ha de convalidarse la fe en un Dios-amor del que todo procede. De las aporías que el mal plantea a los creyentes hemos encontrado algunas muestras en la reflexión sapiencial del Antiguo Testamento. Pero el mismo prólogo del cuarto evangelio no las oculta; allí se nos habla del drama del Logos, que, pese a haber creado todo, no es reconocido por sus criaturas: «el mundo no lo conoció»; «vino a su casa y los suyos no lo recibieron» (Jn 1, 10-11).

En última instancia, el problema será esclarecido bíblicamente por la soteriología y la escatología. Y dado que el discurso sobre la creación está abierto a estos otros dos discursos y es, en rigor, indiscernible de ellos, no puede ser acusado de ignorar el problema o de ser incapaz de afrontarlo. Lo que ocurre es que, por muy grandes que sean sus dimensiones, tal problema no alcanza a eclipsar la bondad radical de una realidad que tiene a Dios por autor. Para la fe en la creación, el mal no puede ser el núcleo central de lo real ni puede distorsionar la visión del mundo hasta el punto de relegar el bien a la periferia. Y, en todo caso, los hagiógrafos creen que la creación se justifica a sí misma y a su creador en la nueva creación; el *éschaton* será la «teodicea», la justificación de Dios, y la «cosmodicea», la justificación del mundo y de la historia, con la redención insuperable de sus negatividades.

En este sentido, la convicción básica del Nuevo Testamento, según la cual Cristo es el fin de la creación y no sólo el principio, avanza la promesa de una victoria definitiva e irrevocable sobre el mal en sus diversas manifestaciones: el mal físico de la limitación, la caducidad, el dolor y la muerte; el mal ético del pecado; el mal estructural de la injusticia social, de la insolidaridad interhumana. Si Cristo es el fin *único* de todo lo creado, todo es redimible y salvable.

Rechazando el dualismo en cuanto al origen y en cuanto al fin (ni hay dos principios ni hay dos fines), la Escritura estipula virtualmente que el orden de la naturaleza está llamado a desembocar en el orden de «la gracia y la verdad», en la vida plenaria de Cristo resucitado, sin que (por supuesto) esto equivalga a la identificación pura y simple de la naturaleza y la gracia, de lo profano y lo sagrado, del progreso y el Reino de Dios.³⁰ *La fe en la creación es optimista, porque en su lógica se incluye la esperanza en la consumación.* Mientras en otras cosmovisiones la cuestión del origen se refiere exclusivamente al pasado, la idea bíblica de creación se refiere tanto al pasado (todo fue hecho por Cristo) como al presente (todo subsiste en Cristo) y, sobre todo, al futuro (todo será para Cristo). A la luz del acontecimiento-Cristo, la protología deviene escatología en germen. El cristiano, como Pablo, puede decir: «¿quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, los peligros, la espada?... En todo eso salimos vencedores gracias a aquél que nos amó. Pues estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles... ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rm 8,35-39).³¹

4.2. *Fe en la creación y praxis cristiana*

La unidad en Cristo de los dos órdenes, el de la creación y el de la salvación, no es una tesis puramente especulativa o teórica; surte efectos en el terreno de la praxis, es éticamente operativa. La transcendencia teológica de la dimensión cósmica de Cristo y sus repercusiones en la praxis están espléndidamente sugeridas en unas páginas antológicas de Bonhoeffer sobre el problema de las relaciones mundo-gracia, redactadas al hilo de Col 1,15 ss.:

«El lugar donde recibe respuesta la cuestión acerca de la realidad de Dios, así como la que se refiere a la realidad del mundo, está indicado exclusivamente por el nombre: Jesucristo. En este nombre está incluido Dios y el mundo. En él tiene todo su consistencia (Col 1,16).

³⁰ Cf. a este respecto SEYBOLD, M., «Schöpfung und Erlösung. Einheit und Differenz», en *MThZ* (1982), pp. 25-43

³¹ BULTMANN, R., *La comprensión...*, pp. 61 s.

De aquí en adelante ya no se puede hablar correctamente de Dios ni del mundo sin hablar de Jesucristo». Desde aquí, en cambio, se le ofrece al hombre la posibilidad de superar la dramática alternativa (o Cristo o el mundo) planteada por las teologías de las dos esferas o de los dos reinos: «mientras Cristo y el mundo se conciben como dos esferas que chocan entre sí y se excluyen mutuamente, al hombre le queda tan sólo esta posibilidad: renunciando al conjunto de la realidad, situarse en uno de los dos ámbitos: o quiere a Cristo sin el mundo, o quiere al mundo sin Cristo... Este pensamiento de esferas... contradice de la manera más profunda... el pensamiento bíblico... No hay dos realidades, sino solamente una realidad, y ésta es la realidad de Dios en la realidad del mundo que se ha revelado en Cristo. La realidad de Cristo abarca en sí la realidad del mundo. El mundo no tiene una realidad propia independiente de la revelación de Dios en Cristo».³²

Muchos años atrás, e inspirándose también en la cristología cómoda paulina, Teilhard escribía algo semejante:

«¿Es que para ser cristiano hay que renunciar a ser humano, humano en el sentido amplio y profundo de la palabra, áspera y apasionadamente humano? ¿Habrà de ser preciso, para seguir a Jesús y tener parte en su cuerpo celeste, renunciar a la esperanza de que palpamos y preparamos algo de lo absoluto cada vez que, bajo los golpes de nuestro esfuerzo, llega a ser dominado un poco más de determinismo, se adquiere un poco más de verdad, se realiza un poco más de progreso?... He aquí el problema de vida en que se contrastan inevitablemente, dentro de un corazón de cristiano, la fe divina que sostiene sus esperanzas individuales y la pasión terrestre que constituye la savia de todo el esfuerzo humano... Y he aquí la palabra que quiero hacer escuchar por encima de todo: la de la reconciliación de Dios y del Mundo». Esta reconciliación es hacedera en Cristo, punto omega de la realidad mundana en evolución y de la realidad divina de la salvación y la gracia: «en el mundo presente no existe, físicamente, más que un único dinamismo; aquel que lo vincula todo a Jesús; Cristo es el lugar al que tienden y se segregan las porciones logradas, vivientes,

³² BONHOEFFER, D., *Ética*, Barcelona 1968, pp. 135 ss. Como complemento de estas reflexiones de Bonhoeffer, véase lo que piensa, aproximadamente por los mismos años, BULTMANN, R., (*La comprensión...*, p. 68) a propósito de la imposible renuncia por parte del cristiano a la tradición griega. El rechazo bonhoefferiano de la alternativa «o Cristo o el mundo» es paralelo al rechazo bultmaniano de la alternativa «o cristianismo o cultura».

elegidas, del Cosmos. En El, Plenitud del Universo, *omnia creantur* porque *omnia uniuntur*... Para el creyente que ha comprendido... la palabra de San Juan y de San Pablo, Cristo se manifiesta en el corazón de *todo* ser que progresa». ³³

En fin, un teólogo de nuestros días, J. Alfaro, hace arrancar sus reflexiones sobre el progreso humano de los textos capitales de Ef 1,9-10 y Col 1,15-20 ³⁴. Las conclusiones que deduce de su análisis de los mismos son las siguientes:

«He aquí en síntesis los datos bíblicos primordiales que deben servir como punto de partida para intentar una teología del progreso humano: a) la creación del universo y la acción del hombre sobre el mundo están integradas en la alianza salvífica de Dios con la humanidad; b) Cristo, como mediador de la nueva y eterna alianza, es el centro sustentador y finalizador de toda la creación, de la humanidad y de su historia; c) ya desde ahora el hombre (y el mundo por él) está llamado por el Espíritu de Cristo a lograr su plenitud escatológica en la totalidad y unidad de su ser corpóreo-espiritual por la participación en la gloria de Cristo. ³⁵

La relevancia cósmica de Cristo, su función creadora, sustentadora y finalizadora de todo lo creado, constituyen en suma el más sólido fundamento de una teología de la historia y del progreso humano, a la vez que orientan decisivamente el sentido de la praxis histórica, social y política de los cristianos. Estos no tienen por qué ser los hombres «del eterno conflicto» (Bonhoeffer) ni deben sentirse desgarrados entre «la fe divina» y «la pasión terrestre» (Teilhard): Cristo ha hecho efectivo el sueño de «la reconciliación de todas las cosas, las de la tierra y las del cielo» (Col 1,20).

³³ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Escritos del tiempo de guerra*, Madrid 1966, pp. 26 ss., 240 s. Con todo, tiene razón CRESPI, C. (*La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, París 1961, p. 197) cuando advierte que el sabio jesuita cita con frecuencia a Pablo y a Juan, pero las más de las veces «evasivamente». La razón puede estar en lo consciente que el propio Teilhard era de su escasa preparación exegética. Lo cual, por lo demás, no le ha impedido atinar con suma justeza en lo tocante a nuestro objeto.

³⁴ ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969, pp. 19 ss.

³⁵ *Ibid.*, p. 25.

