

# El Tratado Teológico de la Creación: de ayer a hoy

**Demetrio Sánchez Ramiro**

Instituto Teológico - Plasencia

*Resumen:* El objetivo de la exposición es trazar el recorrido desde el clásico Tratado de la Creación hasta el planteamiento actual. El examen se desarrolla en tres momentos. En el primero se considera el contenido del manual *De Deo Creante et Elevante*, que era un claro exponente del método dogmático en el que el Magisterio constituía el punto de partida de la reflexión teológica; además la perspectiva usada era más bien el análisis filosófico de la creación con el consiguiente olvido de su dimensión salvífica. En el segundo momento se refieren los factores que han posibilitado la renovación del Tratado (la nueva metodología teológica, el cristocentrismo, y la persuasión de que la vocación del hombre históricamente existente es sólo la divina). Se inicia así la configuración de la *Antropología Teológica* que une el estudio cristiano de la creación como gesto salvífico con el del hombre en cuanto criatura singular. En el tercer momento se reseña la manualística posconciliar más difundida.

*Summary:* The aim of exposition is drawing the evolution from the classic Treaty of the Creation to the present approach. The analysis is carried out into three parts. In the first one it is considered the manual *De Deo Creante et Elevante*, a clear example of the dogmatic method, in which the Teaching was the starting point of the theological thinking. Moreover, the defended perspective is more or less the philosophical analysis of the creation with the consequent oversight of the salvific dimension. In the second part, they study the aspects which have made possible the renewal of the Treaty (the new theological methodology, the christcentrism, and the conviction that the vocation of the mankind is the divine). In that way, it starts the configuration of the *Theological Anthropology* which joins the Christian study of the creation as a salvific gesture with the mankind as a singular creature. In the third moment it is reviewed the most spread postcouncil teaching.

El primer artículo del Credo confiesa a Dios Padre como Creador de todo. Históricamente la teología de la creación ha examinado de una manera metódicamente ordenada este artículo. Es el manual "clásico". Pero el Credo también afirma que "todo ha sido hecho por el Hijo", y que el Espíritu Santo es "dador de vida". El conjunto del Credo sitúa así la Creación en perspectiva trinitaria: con su común acción creadora Dios quiere instaurar la comunión con su criatura, el hombre. Por eso la reflexión sobre la creación en general se halla en íntima relación con el estudio cristiano del hombre. Esta es, en síntesis, la tarea de la actual *Antropología teológica*. Son dos exposiciones diversas que, con método y acentos peculiares, se aproximan al mismo tema.

He aquí las referencias de nuestro recorrido. Para ilustrar el paso de uno a otro planteamiento consideramos primero la descripción del *De Deo Creante*, después el examen de algunos de los factores que han posibilitado su renovación, y finalmente el tratamiento de la creación en la manualística postconciliar más difundida.

## I. EL TRATADO *DE DEO CREANTE ET ELEVANTE*<sup>1</sup>

La configuración del tratado es relativamente moderna; data del siglo XIX, aunque tiene un precedente remoto en la obra de Suárez sobre Dios Creador ("*De Deo rerum omnium creatore*", Lugduni 1620). En ella se refleja la distinción entre una *theologia supernaturalis*, que se formula sobre la base de la Revelación y una *theologia naturalis*, que, ante el reto del naciente humanismo se sirve de la razón. El estudio de Dios respecto de la criatura se efectúa según la relación de causa - efecto; por tanto, el título de Creador se ilumina desde la causa eficiente y la final: Dios es autor y fin del mundo. Este enfoque influirá en el rumbo posterior.

Se coincide en indicar que el tratado adquiere su fisonomía propia con el manual de Domenico Palmieri "*Tractatus De Deo Creante et elevante*" (Romae 1878). Según el autor, el *De Deo Creante* expone

<sup>1</sup> Cf. M. Flick, "La struttura del Trattato De Deo Creante et elevante", *Greg* 36 (1955) 284-390. Sobre esta visión histórica y otras indicaciones válidas para la exposición sucesiva, Cf. L. Serenthá, "Uomo. II. Dal punto di vista teologico", en: *Dizionario Teologico Interdisciplinare* (DTI) 3, Torino 1977, 523 - 556; L. F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, Estella 1993, 15-42; A. Scola (dir.), *Antropología Teológica*, Valencia 2003 13-42.

las tesis relativas a la actividad creadora de Dios y a sus efectos, tesis de suyo accesible también a la sola razón; el *De Deo elevante* ofrece las tesis sobre el sobrenatural elaboradas a raíz de la controversia bayana, tesis derivadas de la revelación. En cuanto a la articulación del contenido examina el tema de la creación en dos momentos: en el primero trata de Dios Creador presentado como causa de lo existente. El ser creador es un atributo de Dios, pero considerado no en su actuar salvífico en la historia, sino en su ser absoluto y necesario en contraste con la contingencia de los seres creados. En el segundo momento se describen los efectos de la creación: el mundo, los hombres y los ángeles. El estudio del hombre se efectúa con el del mundo en general, pues ambos comparten la condición de creaturas y en aquello que a la par lo diferencia, el alma con sus características de espiritualidad e inmortalidad.

A su vez, el *De Deo elevante* –decíamos– recoge las tesis surgidas con motivo de la disputa bayana. De manera esquemática (porque no es unánime la exégesis del pensamiento de Bayo, pero aquí interesa destacar la comprensión de la teología del tiempo que motivó la reacción) indicar que Miguel Bayo († 1589) distingue el estado ante y postlapsario del hombre: tras el pecado la gracia es absolutamente indebida, gratuita; pero en el estado originario, los dones de la gracia eran naturales, dados con el nacimiento. En su réplica la teología antibayana introduce la hipótesis de la *natura pura*; esto es, en la condición originaria Dios podría haber creado al hombre sin la gracia; por ello, sin un fin sobrenatural y sin los medios para conseguirlo. En consecuencia, si el hombre incluso en la condición originaria está dotado de la gracia y es llamado a la amistad con Dios, esto posee un indudable carácter sobrenatural.

Por eso la hipótesis de la *natura pura* –que sucesivamente *tiende* a ser considerada como entidad históricamente realizada– es un instrumento lógico para salvar la gratuidad del fin sobrenatural. Desde este presupuesto el *De Deo elevante* se vertebra en dos partes: en la primera se analiza al hombre en la condición originaria con los dones recibidos de Dios, dones expuestos según este esquema: los naturales (los correspondientes a su naturaleza), los preternaturales (que superan esa naturaleza *quoad modum*: integridad, inmortalidad, ciencia infusa) y los sobrenaturales (los que la superan *quoad substantiam*; aquellos dones que no pertenecen al hombre *neque constitutive, neque exigitive, neque consecutive*). La segunda parte se extiende sobre el pecado original entendido como pérdida del estado original.

La estructura y el contenido de este manual son repropuestos en textos posteriores que estarán en uso hasta los años 60<sup>2</sup>. De entre ellos examinamos sumariamente el manual de Sagués, que nos es más cercano<sup>3</sup>. Ya en la disposición externa, el tratado sigue inmediatamente al *De Deo Uno et Trino* –esta ubicación se remonta a una secular tradición–. Respecto de la materia a estudiar se tratará de la creación del mundo y de su conservación por Dios; después de los ángeles y del hombre, en cuanto a su naturaleza, origen, elevación y caída (445). Así el libro primero expone *De creatione mundi in genere* (448-556). Aquí la primera tesis reza *mundus creatus est a solo Deo* (448-474) y en el *scholion* 2 se desarrolla brevemente *mundus creatus est a tribus Personis divinis ut uno principio* (473-474). Seguidamente examina, entre otros puntos, las propiedades de la creación (la “*creatio ex nihilo*” fue estudiada en la tesis primera): *De libertate Dei in creando mundo, de creatione mundi in tempore, de causa finali creationis*. El libro III se centra en *de natura hominis* (641 ss.) en que analiza el origen del cuerpo, el alma con sus propiedades y el compuesto humano. En un apéndice estudia *de homine imagine Dei* (750-757). El libro IV se titula *De hominis elevatione* en el que estudia *De ente supernaturali* (artículo primero). Y en el artículo segundo considera “*De statibus naturae humanae*” (767 ss.) y *De iustitia originali* (771 ss.) en que expone que Adán fue “*ornatus*” con la gracia santificante y con los dones de integridad, inmortalidad y ciencia infusa. La tesis final enuncia “*status naturae purae est possibilis* (848-856), *con un corollarium* (“*De utilitate conceptus naturae purae*”) de cuatro líneas que señala la validez de ese concepto para precisar la gratuidad del sobrenatural. El libro V aborda el pecado en general y el pecado original.

Son ejemplos de la manualística *recepta* que hoy es enjuiciada severamente por la crítica teológica. Porque, a pesar de su rigor conceptual y expositivo, está aquejada de graves defectos. Indico éstos. La yuxtaposición externa de los dos tratados es elocuente por sí misma, pues señala dos consideraciones separadas del tema: una según la razón, la otra según la revelación. Aquí subyace el modo moderno de concebir las relaciones fe-razón. Es decir, entre las verdades afirmadas por la Revelación hay algunas que de suyo son accesibles a la

<sup>2</sup> V. gr. C. Pesch, *De Deo Creante et elevante. De Deo fine ultimo*, Friburgi Brigoviae, 1914; P. Parente, *De creatione universalis*, Torino 1959.

<sup>3</sup> J. F. Sagués, *De Deo Creante et elevante. De peccatis*, en: *Sacrae Theologiae Summa II*, BAC, Matriti 1964<sup>4</sup>. En el texto y entre paréntesis se indican las páginas de los distintos apartados de ésta y de las obras examinadas después.

razón, entre ellas la creación, y otras no accesibles, pero que no repugnan a la razón (este planteamiento está en sintonía con la enseñanza del Vaticano I, DS 3015-3017). De aquí que en *De Deo Creante* predomine el análisis filosófico de los conceptos, de suerte que los tratados parecían más una exposición de cosmología o de teodicea que auténticas teologías de la creación<sup>4</sup>. De este modo la creación aparecía descrita como una premisa neutra para la teología, “una especie de atrio de los gentiles, lugar de encuentro de todas las religiones posibles, y como campo abierto a la filosofía”<sup>5</sup>.

A este resultado conducía también el método de la teología del manual, ya que presenta un conjunto de tesis que dependen de aquellas afirmaciones que el Magisterio ha proclamado dogmáticas, y que son demostradas con pruebas de la Escritura, Tradición y razón. El Magisterio es así el punto de partida para la reflexión teológica. Y esto conlleva el escaso recurso a la teología bíblica; por ello se constata el olvido de la dimensión histórico –salvífica, y en especial el hecho de la creación en Cristo– se presentaba la Encarnación en una perspectiva hamartiológica, para la redención del pecado.

De otra parte, el manual acentúa la concepción del hombre como *natura*, es decir, como un ser cuya definición puede prescindir de la relación salvífica con Dios, que puede ser comprendido en base a las características que por creación integran su esencia. Ciertamente que a esta naturaleza se añaden algunos asertos propuestos por la Revelación. Pero sobresale el perfil marcadamente filosófico que, si bien contiene una profundización metafísica del ente creado, desatiende el desplegarse histórico de la realidad creada y en particular del hombre. Como efecto nace la antropología del doble fin que asigna al hombre la posibilidad de un destino puramente natural, puesto que el fin sobrenatural (la visión beatífica) no era necesario a partir de esa consideración del hombre como naturaleza, si este hombre no hubiese sido sobrelevado por la gracia. Este subrayado de la gratuidad del sobrenatural implicaba el peligro de valorarlo como secundario respecto de una naturaleza completa que podría conseguir un propio fin autónomo<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> “El contenido de la teología de la creación está tomado, en gran parte, de la filosofía; se trata en particular de tesis de teodicea y de psicología...”, G. Colombo, “La teología de la creación”, en: H. Vorgrimler - R. Vander Gucht, *La teología en el siglo XX*, III, Madrid 1974, 26-46, aquí 26-27. Cf. 28-29, 37.

<sup>5</sup> G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo*, 13. Cf. *infra* nota 34.

<sup>6</sup> Ladaria señala que del examen del Tratado “deriva la impresión de que la elevación al orden sobrenatural es un añadido extrínseco a la naturaleza del

## II. HACIA LA RENOVACIÓN DEL TRATADO

La revisión de la manualística *recepta* es fruto de varios factores sumados que enumero brevemente:

1. Se consideró indispensable superar el extrinsecismo entre el hombre descrito como *natura*, y la participación de Dios por la gracia. En la primera mitad del siglo XX aflora vivamente la cuestión del sobrenatural. El principal resultado será el abandono de la antropología de los dos fines. El debate sobre la *nouvelle théologie* conducirá a la convicción de que, según la economía de la salvación, el único orden históricamente existente es el sobrenatural y, por ello, que la vida humana está acompañada de la gracia como existencial sobrenatural; esto es, que sólo la comunión con Dios posibilita la auténtica realización del hombre<sup>7</sup>. Por eso “hay que presuponer una coherencia básica entre nuestro ser y nuestro destino sino queremos que éste aparezca como algo meramente exterior a nosotros mismos, que no nos plenifica interiormente”<sup>8</sup>.
2. Conviene acentuar también la notable influencia ejercida por la reflexión de Karl Barth. Según este autor, el acto de la creación (entendida como unidad de mundo y humanidad) es la manifestación del sí de Dios Padre al mundo, acción totalmente mediada por el Hijo. De este modo la creación está abierta a la voluntad histórico –salvífica como aparece supremamente en la Revelación cristológica. La creación es así “el fundamento externo de la Alianza, mientras que la Alianza es el fundamento interno de la creación”. Por tanto, la creación es pensada como un positivo disponerse a la Alianza en Cristo. Lo creado asume su sentido en la mediación de Cristo. Él es el sentido último de la creación. Por eso el examen de su contenido no puede limitarse al contexto

---

hombre”, L. F. Ladaria, *Introducción*, 24. Se reconoce como un hecho llamativo que el *De Deo Creante et elevante* surge y se desarrolla con independencia del *De gratia*, anteriormente constituido. Sobre este punto Cf. G. Colzani, “Il trattato ‘De gratia’. Presentazione storico - bibliográfica, *Vivens Homo* 4 (1983) 375-389.

<sup>7</sup> Basten estas referencias: H. De Lubac, *El misterio del sobrenatural*, Madrid 1991; Id; *Agustinismo y teología moderna*, Madrid 1991; J. Alfaro, “El problema teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia”, en: *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 227-343; G. Colombo, *Soprannaturale*, en: *DTI* 3, 293-301.

<sup>8</sup> L. F. Ladaria, *Introducción*, 10; Cf. 12.

genesíaco ni restringirse a la protología, sino que deberá recibir su sello en el acontecimiento total de Jesucristo, en especial en su Pascua<sup>9</sup>.

3. El Vaticano II. Entre sus aportaciones importa señalar que propone una comprensión de la Revelación como evento histórico, como la autocomunicación trinitaria a los hombres culminada en la persona e historia de Jesús (DV 2-6). Esta readquisición de la Revelación como principio del discurso teológico (Cf. OT 16) conlleva una metodología diversa de la preconiliar, que resultará muy fecunda sucesivamente.

En cuanto al contenido, el Concilio no aborda de forma expresa el tema de la creación, aunque ésta es presupuesta en múltiples contextos. Con todo acentúa el papel de Jesucristo, primogénito de toda criatura, para entender el sentido de la creación. Por ejemplo, con esta afirmación: “El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, hombre perfecto, llevara a cabo la salvación de todo y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana...” (GS 45). El Concilio es más explícito en temas de antropología, que esboza en GS 11-45. Aquí expone los puntos fundamentales sobre el hombre: su creación a imagen de Dios, el pecado, su dignidad espiritual, etc. La aportación más sustantiva es ésta: “en realidad el misterio del hombre sólo se esclarece verdaderamente en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22, interesa todo el párrafo; cf. GS 10). Es éste un principio clave para la antropología teológica, pues sólo “a la luz del paradigma de nuestra humanidad podemos saber lo que estamos llamados a ser nosotros”<sup>10</sup>. De este modo se estima que GS ha superado la anterior teología de los dos órdenes con el inevitable dualismo y extrinsecismo que implicaba. Según el Concilio, el misterio del hombre es descifrado en su radical referencia cristológica, aunque su cumplimiento sobrenatural sea efecto de la gracia que mueve la libertad a responder al don de Dios<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, München, 1961, III/1, 103-258, 259-377; Cf. H. Bouillard, *Karl Barth II*, Paris 1957, 165-217; H. E. Mertens, “Karl Barth’s Teaching on Creation”, *Louvain Studies* 10 (1985) 341-533.

<sup>10</sup> L. F. Ladaria, *Introducción*, 31.

<sup>11</sup> Sobre la antropología del Vaticano II, cf. L.F. Ladaria, “El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II”, en: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 705-714.

4. La perspectiva conciliar ha propiciado la tesis del cristocentrismo, que es común en la teología actual. Pero un cristocentrismo no sólo cronológico (Cristo es el centro de la historia de la salvación que viene “después” de la creación del hombre para redimirlo), sino el cristocentrismo que emerge del designio eterno de Dios plasmado en la singularidad de Jesús. Jesucristo es aquel en quién hemos sido predestinados “antes de la fundación del mundo” (Ef 1, 4-5); Aquel en virtud del cual y en el cual y en vista del cual todas las cosas subsisten (Col 1, 16-17). El designio de Dios (creación, antropología, gracia, etc.) es originariamente cristocéntrico y se precisa en el tema de la “predestinación” de Jesucristo y de la creación en Cristo. Este cristocentrismo obviamente no ha de entenderse como alternativo al teocentrismo, ni como exclusivo de toda ulterior mediación pneumatológica; ha de comprenderse en modo trinitario<sup>12</sup>.

### III. LA MANUALÍSTICA POSTCONCILAR<sup>13</sup>

1. En los manuales de producción alemana y española, aunque se acepta la tesis cristocéntrica y la consecuente creación en Cristo, no se deduce ninguna consecuencia para la reconstrucción del Tratado. Se constata que perduran aún, en subdivisiones diversas, los distintos tramos de una teología de la creación, del hombre, del pecado y de la gracia.

<sup>12</sup> Cf. G. Moioli, “Cristocentrismo. L’acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato”, en: *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, 129-148; W. Kasper, “Cristología y antropología”, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 266-296; CTI, “Teología - Cristología - Antropología”, en *Documentos 1969-1996*, Madrid 2000 243-264.

<sup>13</sup> Además de las referencias dadas en la nota 1, cf. G. Colombo, “Problematicità dell’antropologia teologica”, *VeP* 54 (1971) 586-595; L. Serenthá, “Problemi di metodo nel rinnovamento dell’antropologia teologica”, *Teologia* 1 (1976) 150-184; F. G. Brambilla, “L’insegnamento dei Trattati teologici. Antropologia”, *ScCatt* 114 (1986) 601-618; G. Colzani, “Recenti manuali di Antropologia Teologica di lingua italiana e tedesca”, *Vivens Homo* 3 (1992) 391-407; F. G. Brambilla, “Teologie della creazione”, *ScCatt* 122 (1994) 615-659; I. Sanna, *Chiamati per nome. Antropologia Teologica*, Cinisello Balsamo 1994, 5-24.



Así se aprecia en la distribución de la materia en *Mysterium Salutis*<sup>14</sup>. Después del estudio de la Trinidad, trata “el comienzo de la historia de la salvación”. Abre la exposición la contribución de Rahner “reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología” (II, 454-468). La doctrina de la creación es protología, o sea: doctrina de la condición creada del mundo como presupuesto que posibilita la historia de la salvación culminada en Cristo. Este horizonte cristológico penetra toda la presentación. En cuanto a la Creación (intervienen varios autores, 489ss) es examinada como “origen permanente de la salvación”. Se consigna el desarrollo histórico de la fe en la creación, se expone sus propiedades o notas y el tema del sobrenatural, y luego la antropología (origen del hombre, su constitución como unidad de cuerpo y alma, como imagen de Dios, y su estado original), la teología del pecado (943ss), ángeles y demonios. En el volumen IV/2, consagrado a la eclesiología<sup>15</sup>, se inserta el tratado “la acción de Dios por la gracia” (573ss), y dentro de él este apartado: “El hombre en gracia. Ensayo de antropología teológica” (892-909) Es claro que esta obra no presenta un tratamiento unitario. De su lectura surge la espontánea evocación del antiguo *De Deo Creatore*.

En la Dogmática dirigida por Schneider<sup>16</sup> se distingue entre la “doctrina de la creación (D. Sattler-T. Schneider 171-292) –que es yuxtapuesta a la doctrina de Dios (99ss), separada ésta del “Dios trinitario”, 1121ss– y la “doctrina de la gracia” (B. J. Hilberath, 619-663). Respecto de la creación sigue el itinerario tradicional: tras el examen del testimonio bíblico, considera al Dios creador, al mundo como creación y al hombre como criatura, los ángeles, el pecado, las notas de la creación.

En la peculiar estructura de la Dogmática de Müller<sup>17</sup> se expone por separado la “Antropología Teológica” (103-153), la “Doctrina de la Creación” (155-223) y la “Doctrina de la Gracia” (785-830) Quizá destaque sólo su interés por encuadrar teológicamente la creación en cuanto “originaria autorrevelación de Dios”.

También se han publicado tratados autónomos sobre la creación, como el de Auer<sup>18</sup> que prácticamente repite la clásica articu-

<sup>14</sup> J. Feiner - M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación II*, Madrid 1969.

<sup>15</sup> Madrid 1975.

<sup>16</sup> T. Schneider (Dir), *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona 1996.

<sup>17</sup> G. L. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona 1998.

<sup>18</sup> J. Auer, *El mundo, creación de Dios*, Barcelona 1979.

lación de la materia (El mundo creación de Dios-Dios creador del mundo, fin último y conservación del mundo, el hombre, angelología, hamartiología), puesto que su objetivo es “dejar que hable la doctrina dogmática de la Iglesia en este campo, tal como ha fraguado en la tradición partiendo de la Escritura, ante las cuestiones e ideas de nuestro tiempo” (13).

En esta línea se inserta Ganoczy<sup>19</sup>, quien con una exposición más breve sigue la secuencia usual del Tratado. Indicar que en la segunda edición ampliada de su obra<sup>20</sup> es importante el capítulo IV: “Fe en la creación y concepción evolutiva del mundo” (167-293) Auer y Ganoczy, como otros autores señalados después, son reticentes al proyecto de integrar la creación en la antropología teológica, pues quieren salvaguardar la dignidad original de la realidad creada en su relación con Dios, realidad que resultaría absorbida en tal contexto<sup>21</sup>.

En el ámbito protestante es preciso aludir al menos a la Sistemática de Pannenberg<sup>22</sup>. En su estudio, además de afrontar el careo con las ciencias, expone el tema en perspectiva trinitaria, un hecho que afecta a toda la creación en su dinámica histórica; por ello, no sólo al comienzo, sino también a la conservación, al gobierno o *con-cursus* y al cumplimiento escatológico de la creación.

En esta consideración englobante de la creación se insertan también obras de autores españoles. Como Ruiz de la Peña que ofrece una presentación bien articulada y entonces informada<sup>23</sup>. Él atribuye al tema la importancia que objetivamente le corresponde en el conjunto de la teología Dogmática. En la primera parte (“La doctrina de la creación”, 115-150) sigue el recorrido tradicional con una disposición tripartita: el hecho, el modo y el fin de la creación. La segunda parte (“Cuestiones de frontera”, 155ss) es más interesante (y novedosa en aquel momento) con sus apartados sobre fe en la creación y experiencia del mal, la cuestión ecológica, relación

<sup>19</sup> A. Ganoczy, *Doctrina de la creación*, Barcelona 1986, original de 1983.

<sup>20</sup> 1987; tr. italiana: *Dottrina della creazione*, Brescia 1992.

<sup>21</sup> Quizá por esto han publicado también textos independientes sobre la Gracia. J. Auer, *El evangelio de la Gracia*, Barcelona 1975; A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la Gracia*, Barcelona 1991.

<sup>22</sup> W. Pannenberg, *Teología Sistemática II*, UPCO-Madrid 1996, “La creación del mundo”: 1-187. Cf. Brambilla, *Teologie*, 641-643.

<sup>23</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la Creación*, Santander 1986.

fe-ciencia. La visión antropológica completa sólo se deduce del conjunto de su producción<sup>24</sup>.

También Morales y Sayés han dedicado sendas obras a la teología de la creación<sup>25</sup>. El primero señala que sitúa su manual entre aquellos que se ciñen a exponer la doctrina de la creación y aquellos otros que se centran en el estudio del hombre; su obra “ha procurado una síntesis entre estas posibilidades sistemáticas”, esto es, “vincular los aspectos cosmológicos a la perspectiva antropológica” (24) El contenido de ambas obras prácticamente coincide: tras el análisis de la Escritura y de la historia del dogma, se exponen las propiedades de la creación, los ángeles, la creación del hombre, el pecado original (Sayés considera también la cuestión del sobrenatural), la providencia. Este mismo contenido se encuentra en los manuales de Ponce y Martínez Sierra, aunque este no expone la doctrina del pecado original<sup>26</sup>.

Para cerrar este apartado refiero con más detalle la teología de la creación de Medard Kehl, de reciente aparición<sup>27</sup>. De entrada afirma que “...la creación es parte constitutiva de la *historia de la salvación* y no un presupuesto simplemente ‘natural’ accesible al conocimiento racional de esta historia” (29-30) Por eso se trata “de percibir con exactitud el ‘fenómeno’ de la fe en Dios creador vivido en nuestro presente, para explorar a continuación... su ‘logos’, es decir, para entender mejor su *sentido* y para fundamentar suficientemente...su pretensión de verdad” (69). Para ello ya en la *Introducción* considera, de un lado, “los retos específicos de la teología de la creación hoy” (31-44) en que examina la imagen evolutiva del cosmos y la imagen deísta de Dios; en otro apartado consigna suma-

<sup>24</sup> *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*, Santander 1988, en que estudia al hombre en sus diferentes dimensiones; *El Don de Dios. Antropología Teológica Especial*, Santander 1991, en que considera el estado original, el pecado y la gracia; *La Pascua de la Creación. Escatología*, Madrid 1996.

<sup>25</sup> J. Morales, *El Misterio de la Creación*, Pamplona 1994; J. A. Sayés, *Teología de la Creación*, Madrid 2002.

<sup>26</sup> M. Ponce, *El Misterio del Hombre*, Barcelona 1997; A. Martínez Sierra, *Antropología Teológica Fundamental*, Madrid 2002. En esta dirección puede situarse asimismo a A. Fernández, *Teología Dogmática*, Madrid 2009, que aúna los tratados de creación y la antropología (453-609) En cuanto a la obra colectiva *Iniciación a la práctica de la teología. Dogmática 2*, Madrid 1985, la materia está dispersa en diferentes bloques: “Cosmología” (19ss), “Antropología” (475ss), “Creación y Escatología” (561ss)

<sup>27</sup> M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona 2009; original alemán de 2006.

riamente los “conceptos básicos importantes y enunciados doctrinales de la teología de la creación” (44-57), que son: crear –*creatio ex nihilo-in principio-creatio continua*– motivo de la creación o *creatio ex amore*.

Tras esto, la obra se articula en cinco partes. En la primera (81ss) muestra cómo la fe en el Dios creador es practicada en la liturgia, y aquí destaca la noche pascual como “Clave hermenéutica de la fe cristiana en la creación” (70), recitada en el credo y en las anáforas eucarísticas. En la segunda parte expone “el origen normativo: la fe en la creación testificada en la biblia” (155-242). En la tercera (243-384) sigue la historia de esta fe y de su reflexión teológica. El interés de este recorrido estriba en “descubrir cómo se ha preservado y se nos ha transmitido la *identidad* de la fe originaria en la creación en el multiforme y a veces profundo *cambio* de sus formas de pensamiento y expresión” (74) Pero se limita a cuatro fases de la Tradición representadas por figuras que pueden considerarse ejemplares: Ireneo, Agustín, Tomás de Aquino y Romano Guardini. En la cuarta parte (385-494) se propone clarificar “la coherencia sistemática de la fe en la creación en sí y en el conjunto del credo cristiano” (75). Para ello analiza estos bloques temáticos: –La trascendencia del Creador sobre su obra y su inmanencia en ella, –La acción de Dios en el mundo en que aborda la providencia y la oración de súplica, –Cómo puede conciliarse la fe en Dios creador con la experiencia del sufrimiento y del mal, – y, por último, la doctrina del pecado original.

Finalmente la quinta parte se abre con un capítulo de H. D. Mutschler sobre “la fe en la creación y las ciencias naturales” (497-531); luego, “fe en la creación y espiritualidad religiosa natural de la creación” (532-547) en que desea precisar si en estos proyectos se preserva la identidad de la fe cristiana en la creación. En los dos últimos apartados examina “fe en la creación y ética ecológica” (548-570), y un tema de diálogo interreligioso: “fe cristiana y fe musulmana en la creación” (571-591).

El autor ha concebido su obra como un manual para estudiantes de teología (24), y es preciso reconocer que encontramos un texto bien elaborado, con rigor y claridad e incluso hermoso.

2. En la manualística italiana se constata un mayor esfuerzo por la unificación del tratado y la aplicación más rigurosa del principio cristológico; estos motivos han permitido configurar el actual manual de *Antropología Teológica*. Señalo algunas obras más significativas en esta trayectoria.

Pero conviene anticipar dos datos. De una parte, es preciso indicar que la elaboración de una reflexión unitaria y completa sobre el hombre es relativamente nueva. Las cuestiones sobre el hombre (que en la tradición patristica, escolástica y magisterial habían sido tratadas en contextos diversos) estaban dispersas en la manualística en variados sectores: *De Deo Creante et Elevante*, *De Gratia*, *De peccato originali*, *De Virtutibus*, *De novissimis*. De aquí la exigencia de unidad. De otra parte, se había comprendido mejor el sentido de la revelación y, como consecuencia derivada, la urgencia de articular cristocéntricamente la teología.

En cuanto a la creación, se apuntaba la conveniencia de una orientación más histórico-salvífica. Así, en 1955 el profesor Flick proponía que se sustituyera el título clásico (con su evocación más filosófica) por este: *De primordiis salutis humanae*<sup>28</sup>. En esta dirección se insertan sus obras sucesivas. En 1970 Flick y Alszeghy publican *Fondamenti di un'antropologia teologica*<sup>29</sup>, que es una refundición actualizada de sus tratados *Il Creatore. L'inizio della salvezza* (1961, que ya tenía un enfoque teológico) y del posterior *Il Vangelo della Grazia*, 1964<sup>30</sup>. En su obra se combina el principio de la historicidad con aquel del cristocentrismo. Porque se atienen al Vaticano II que ha descrito al hombre en las concretas etapas de su historia: creado por Dios a su imagen, constituido en un estado de perfección, caído de este estado por el pecado y restaurado en Cristo. Por tanto, el concepto de imagen sirve dinámicamente para insertar el cristocentrismo, pues la condición creatural del hombre-imagen solo halla su cumplimiento en Jesucristo. "El fenómeno humano recibe... su inteligibilidad plena a la luz del Verbo que lo produce, del Verbo en cuya perfección participa, del Verbo hacia cuya unión va caminando"<sup>31</sup>. De aquí la organización de los temas de la Antropología en un esquema bipartito: el hombre bajo el signo de Adán- bajo el signo de Cristo. Esta perspectiva enmarca el estudio de la creación en el que examinan sus facetas fundamentales.

<sup>28</sup> M. Flick, *La struttura*, 289; Id., *Los comienzos de la salvación*, Salamanca 1965, 21.

<sup>29</sup> *Antropología Teológica*, Salamanca 1985<sup>5</sup>.

<sup>30</sup> Respectivamente, *Los comienzos*, Cf. nota 28, y *El Evangelio de la Gracia*, Salamanca 1965.

<sup>31</sup> *Antropología Teológica*, 21.

Esta obra inicia una trayectoria en la que se sitúan otras que la prolongan. De ellas destaco el difundido manual de Ladaria<sup>32</sup>. El autor parte de la convicción de que la dimensión más específica de la antropología teológica es la relación de gracia que Dios quiere establecer con el hombre, llamado a ser hijo de Dios en Cristo. “El hecho de que seamos llamados a esta ‘gracia’ significa que existimos como criaturas. No tenemos en nosotros mismo la razón de nuestro ser. Existimos solo porque Dios ha querido y quiere darnos el ser. Nuestro ser creatural debe tener una propia consistencia para que podamos ser destinatarios del amor de Dios, aunque debemos subrayar que el hombre y el mundo desde el primer instante han sido creados por medio de Cristo y caminan hacia él. La dimensión creatural del hombre, que recibe únicamente su sentido de la voluntad de Dios de agraciarnos, es al mismo tiempo el presupuesto de este mismo don” (6). Tras esta directriz, indica que sigue el orden tradicional de la exposición por razones prácticas de la enseñanza, aunque este orden tiene la ventaja de respetar la cronología de la historia de la salvación. Pero acentúa que sólo la referencia a Cristo da unidad a las diferentes partes del tratado: “La doctrina de la creación en Cristo deberá ser expuesta con claridad desde el comienzo, como dato central y específico de la doctrina cristiana de la creación; dígase lo mismo de la creación del hombre a imagen de Dios” (9).

La obra se articula en tres partes. Aquí interesa la primera (“El hombre y el mundo como criaturas de Dios”, 15-202) cuyo capítulo inicial tiene el título significativo de “La creación en el ámbito de la fe en Jesucristo”, ya que “la creación se inserta en el designio de Dios que tiene como objeto la salvación del hombre” (18) Seguidamente expone el testimonio bíblico (a propósito del AT escribe que creación y alianza no son nociones contrapuestas, puesto que la alianza perfecciona la relación que Dios quiere establecer con el mundo y con los hombres en la creación”, 27) para concluir, tras el examen del NT, que “la fe en la creación, desde el punto de vista cristiano, no puede comprenderse independientemente del acontecimiento central al que se refiere nuestra fe, la vida y la obra de Jesucristo” (40). En el capítulo segundo traza el desarrollo teológico-dogmático de la fe en la creación, ofreciendo en este contexto el

<sup>32</sup> L. F. Ladaria, *Introducción*, 36 en que reconoce que se inserta en la línea de Flick- Alszeghy; me refiero ahora a su *Antropología Teológica*, Roma 2007<sup>5</sup>, “revisada completamente en el texto y en las notas” respecto de la edición original española *Antropología Teológica*, Madrid-Roma 1983.

examen teológico de esta fe (63-108) con la presentación de los temas: Trinidad y creación, libertad y fin, *creatio ex nihilo* y en el tiempo; luego, bajo el epígrafe “fidelidad de Dios a su obra”, aborda la conservación, la providencia y el concurso divino. En los capítulos tercero y cuarto examina los temas del “hombre imagen de Dios, centro de la creación”, llamado a la vida divina, para terminar con la cuestión del sobrenatural (174-202) –la segunda y tercera parte del manual exponen respectivamente el estado original y el pecado, y el hombre en la gracia de Dios.

Es un tratado límpido en su estructura y desarrollo en el que el principio cristológico es aplicado de manera armónica en cada punto concreto.

En este horizonte cristocéntrico se ubican varios manuales, como los de Sanna y Scola<sup>33</sup>, y algunos otros que, aunque comparten esa perspectiva, estructuran la materia de diversos modos<sup>34</sup>. Mención especial merece un grupo de profesores vinculados a la Facultad de Teología de Milán, que hoy es reconocida como auténtica escuela teológica al menos en esta línea: fundar cristológicamente la antropología teológica y, en consecuencia, proponer la relectura en clave cristológica de la teología de la creación. Fue pionero el profesor Colombo quien, ya en la década de los setenta, insistía en que el punto de partida en esta teología ha de ser la Biblia<sup>35</sup>. En ella la creación se interpreta como primer momento de la historia de la salvación<sup>36</sup>. Y en este marco salvífico predomina la dimensión antropológica sobre la cosmológica<sup>37</sup>. Estos presupuestos le permiten

<sup>33</sup> I. Sanna, *Chiamati per nome*, cf. nota 13; Id., *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma 1990; A. Scola (Dir.), *Antropologia Teologica*, Valencia 2003.

<sup>34</sup> Por ejemplo: J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión cristiana del hombre*, Santander 1987; G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Torino 1991; B. Mondin, *Antropologia Teologica*, Alba 1977; Id. *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di Antropologia Teologica*, Bologna 1992.

<sup>35</sup> “La revelación bíblica aparece...como el principio del que hay que partir obligatoriamente y al que tiene que referirse de continuo la teología de la creación”, *La teología de la creación*, 36-37.

<sup>36</sup> “Puesto que sabemos por la revelación que la acción creadora de Dios coincide realmente con aquella constitutiva de la historia de la salvación –esto es, la historia que debe generar los hijos de Dios en Cristo- resulta arbitrario, a la luz de la revelación, instituir una teología de la acción creadora de Dios, distinta de la acción de Dios constitutiva de la historia de la salvación”, *Ibid.* 45.

<sup>37</sup> “En coherencia con su significado salvífico-cristológico emerge en primer plano, en la noción bíblica de creación, la dimensión antropológica respecto a la cosmológica”, *Ibid.* 40.

situar la antropología en la perspectiva de la cristología y la teología de la creación en la de la antropología teológica<sup>38</sup>.

Prosigue esta dirección Serenthà quien propone que la estructura del tratado debe configurarse según el punto de partida lógico-intencional, que es la inserción del hombre en Cristo por la gracia, y no según el cronológico, esto es, la orientación hacia Cristo por la Creación<sup>39</sup>. En esta trayectoria Colzani<sup>40</sup> señala que, para establecer la unidad orgánica del Tratado, se ha de "...referir todo el material antropológico, desde la creación hasta la gracia, desde la libertad creatural hasta el pecado original, a una relación más coherente con Cristo" (34) Por eso asume la centralidad de la gracia de Cristo como clave interpretativa de aquellas dimensiones (libertad-historicidad-socialidad) que constituyen el modo propio del hombre de participar en la alianza sellada en Cristo. De manera expresa dedica a la creación el capítulo XV de su obra: "El universo es de Dios. El mundo creado y la libertad humana" (449-497), que es una exposición sucinta de los datos tradicionales de la fe en la creación. Se podría resumir su planteamiento en estos términos: "La razón que permite pensar teológicamente el mundo está en el hecho de que este se apoya en la voluntad de Dios: distinto de Dios, no podría existir sin su beneplácito. Ligado a la voluntad de Dios, el discurso teológico sobre el mundo no puede limitarse a lo que es objeto de la experiencia humana y es elaborado luego en un nivel filosófico o científico, sino que debe comprender la actuación histórico-salvífica de Dios" (452).

A esta escuela de Milán pertenece asimismo Brambilla<sup>41</sup> para quien "la antropología cristiana es la visión de la fe sobre el hombre en el mundo llamado a la conformación a Cristo" (124). Cuando esta visión es elevada a nivel reflexivo metódico surge la "antropología teológica (que) es la comprensión crítica y argumentada de la antropología cristiana, que resulta necesaria para la figura cristiana del hombre y para la conciencia de la Iglesia en la historia" (125). Su proyecto sistemático, "la visión crítica del hombre", se articula en dos cuadros: "el hombre conformado a Cristo en el Espíritu" (capítulos 9-16) y "Cristo en la dramática de la vicisitud humana" (capítulos 17-20). "De tal modo la secuencia de los acontecimientos histórico-

<sup>38</sup> Cf. también G. Colombo, "Creación", en: G. Barbaglio - S. Dianich (Dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología I*, Madrid 1982, 186-212.

<sup>39</sup> Cf. sus artículos en las notas 1 y 13.

<sup>40</sup> *Antropología Teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Salamanca 2001

<sup>41</sup> F. G. Brambilla, *Antropología Teológica*, Brescia 2007<sup>2</sup>.



salvíficos (creación, pecado, redención, gracia y cumplimiento) no atribuye un valor teológico a su sucesión cronológica, sino que los lee a partir del punto focal de Jesucristo” (127).

En esta perspectiva dedica el capítulo XI a “la creación, lugar de la antropología cristiana. La realidad creada, signo para la comunión” (214-254) En este capítulo diseña la arquitectura interna de la antropología teológica: “los temas tradicionales de la creación, libertad, hombre-mujer y gracia son releídos a partir del punto focal de la vocación del hombre a dejarse colocar en el ‘lugar-de ser’ del Hijo. La comprensión teológica no puede acaecer en detrimento de Jesucristo (su Pascua) en quien el hombre es pensado y querido. El designio divino es originariamente ‘crístico’ y la realidad es considerada como creación en Cristo” (214). En cuanto al contenido, expone el tema de la creación según la biblia y la tradición de fe, y en este contexto examina con brevedad (252-254) las notas de la creación (“*ad Dei gloriam*”, etc.). En el capítulo XII, bajo el título “redescubrimiento de la creación” (254ss), considera el movimiento ecológico y el dialogo con las ciencias de la naturaleza.

Como puede apreciarse, el autor presenta una síntesis unitaria y sistemática de la antropología enteramente regulada por el cristocentrismo. Porque, según afirma, “la antropología teológica debe ser construida sobre el principio arquitectónico de la revelación y, en particular, debe estructurarse sobre el evento de Jesucristo” (103).

## CONCLUSIÓN

Después de un auge de la reflexión teológica sobre la creación –en la década de los 50-60 del pasado siglo con el debate en torno a Teilhard de Chardin y la *Humani generis*– se produjo un eclipse de esa reflexión<sup>42</sup>. Un factor extrateológico, el desafío ecológico, propició la recuperación de su estudio<sup>43</sup>. Desde la misma teología se añadió la crítica a la concentración antropológica que habría

<sup>42</sup> J. Ratzinger constata que después del Concilio se orilló el tema, pues “se puede observar una casi total desaparición del mensaje de la creación en la catequesis, en la predicación e incluso en la teología”, *Creación y pecado*, Pamplona 2005, 19.

<sup>43</sup> En el contexto de esta problemática fue pionera la obra de J. Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca, 1987. Sobre esto, cf. Brambilla, *Antropología*, 113-116, 261ss.

restringido indebidamente el mensaje cristiano a la visión del hombre<sup>44</sup>, en detrimento de la autonomía de la naturaleza-creación. Todo esto ha favorecido la reconsideración del tema. Pero el examen de estos puntos es ajeno a nuestro propósito. El objetivo ha sido trazar la trayectoria que corre desde el manual antiguo a las propuestas actuales.

El recorrido efectuado permite registrar esta constatación obvia: se dan dos exposiciones diversas de la teología de la creación.

- a) Algunos autores dedican *tratados independientes y específicos a la creación*. Su finalidad es positivamente acentuar esta verdad fundamental en la fe, que es necesaria para la adecuada comprensión del hombre y de su entorno; también puede valorarse su proyecto como una reacción temerosa de que el tema de la creación pierda espesor, que se devalúe de algún modo su centralidad y significación<sup>45</sup>. Aquí se contiene un dato esencial: el análisis cristiano del hombre no puede prescindir del marco más amplio del que él mismo es parte integrante y en el que vive inmerso: la creación<sup>46</sup>.
- b) La segunda propuesta pretende aunar el referente fundamental, que es Dios, con el examen detallado del hombre, centro de la creación. Es la *antropología teológica*, progresivamente difundida en la manualística postconciliar. Pero el ámbito de esta disciplina está imprecisado en muchos aspectos; bajo este título común se encuentran referencias y acentos muy variados. Porque los manuales adoptan opciones diferentes tanto para precisar su estructura como para determinar el contenido<sup>47</sup>. Se puede afirmar, sin embargo,

<sup>44</sup> Cf. Brambilla, *Ibíd.*, 279ss; *Id.*, *Teologie*, 617-618, 621-622, 627-629.

<sup>45</sup> Por ejemplo, J. Morales escribe: "algunos planteamientos teológicos de las últimas décadas no han conseguido respetar siempre el carácter específico del tratado de la Creación y ha habido concepciones sistemáticas que le han negado un lugar propio y bien delimitado en la presentación orgánica del dogma cristiano", *El misterio de la creación*, 15.

<sup>46</sup> "Ninguna antropología teológica puede dispensarse de una correlativa ontología básica, cuyo diseño corresponde a la teología de la creación", J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 11; "la visión cristiana implica una doctrina de la creación, que corresponde a la teología específicamente cristiana argumentar en su pretensión veritativa universal", F.G. Brambilla, *Teologie*, 654.

<sup>47</sup> J. L. Ruiz de la Peña, "Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica", *Studium Ovetense* 8 (1980) 347-360; F.G. Brambilla, "L'insegnamento dei trattati teologici". *Antropologia, ScCatt* 114 (1986) 601-618; G. Gozzelino, *Il mistero dell' uomo*, 12-15.

que se acepta con amplio consenso el encuadramiento cristocéntrico general; mas en su aplicación a la creación se constata la divergencia<sup>48</sup>.

Con todo, un resultado compartido por ambas propuestas es que la reflexión cristiana sobre la creación ya no puede elaborarse desde unas premisas filosófico-naturalistas, sino con una aproximación netamente teológica, más en concreto con un perfil cristológico-trinitario, puesto que la Creación pertenece a la historia de la Salvación<sup>49</sup>. Esta prospectiva resultará fecunda para la configuración y el despliegue del Tratado.

<sup>48</sup> Tras indicar que actualmente se ha logrado la fundación complexiva de la teología sobre el principio cristocéntrico, Brambilla anota: “por el contrario, el discurso más sectorial sobre la creación no parece haberse beneficiado cumplidamente de esta reconquistada dimensión cristocéntrica, puesto que si todos los tratados desarrollan la dimensión trinitaria de la creación, sin embargo, después el desarrollo se revela sensiblemente diverso, según el paradigma interpretativo con el que este principio es releído”, F.G. Brambilla, *Teologie*, 623-624.

<sup>49</sup> Escribe Ladaria “que desde el punto de vista teológico no quepa hablar de la creación del mundo por Dios como algo neutral, sin relación con la historia de la salvación que culmina en Cristo, es hoy algo totalmente adquirido. La creación es ya misterio de salvación”, L.F. Ladaria, *Introducción*, 44.