

La Creación en la Historia de los Dogmas*

Esta obra pretende, como parte de un manual de la historia de los dogmas, descubrir, en el dogma cristiano de la creación, más que sus contenidos objetivos estáticos, el proceso de una postura eclesial de fe desde sus orígenes bíblicos hasta el Concilio Vaticano I. Se trata, por tanto, de una historia en el sentido vigoroso de la palabra. Por el número de autores analizados y de historiadores que orientan la crítica, el libro alcanza un alto nivel científico. Y el cúmulo de datos pasa a ser doblemente útil al quedar ellos situados no sólo en el tiempo general, sino en el tiempo específico de esa idea (de la creación). Se ve a la Iglesia misma pensando un dogma y aun pensándose a sí misma a cuenta de él; y se ven, por ello, a una las inflexiones de esa verdad y las de la misma Iglesia que delata en ellas su perspectiva, sus módulos de pensamiento. Por esto la obra de Scheffczyk es verdaderamente importante.

El mensaje de los textos escriturísticos no es para el autor sólo el primero de los pasos de esa historia, sino, ante todo, el orientador de su sentido. La verdad de la creación tiene allí una tonalidad específica, una situación peculiar, unos resabios de las otras verdades con las que se creía a una; y es lo que el autor procura sobre todo detectar. En el A. Testamento ese marco y clima son salvíficos. La fe en el Dios que elige y salva a su pueblo —primer «conocimiento» de éste— se explicita, al tratar de legitimarse, en fe en el Dios creador (p. 3). Verdad ésta que no se desgaja de aquella, sino que detalla su primera aparición en el tiempo —la primera en la historia de acciones salvíficas de Jahvé— y la básica y permanente profundidad de su vivencia. Porque esa fe en el Dios

* SCHEFFCZYK, LEO: *Schöpfung und Vorsehung*. Handbuch der Dogmengeschichte, B. II, Fasz. 2. — Herder (Freiburg - Basel - Wien 1963) VII-152 cm. 17×23.

creador no es una teoría cosmológica, sino la confesión religiosa del obrar salvífico y soberano de Dios sobre todo el mundo y de la radical sumisión y apertura del hombre a ese obrar. La creación *por la palabra* califica ya a un Dios personal y transcendente y a un mundo y hombre siempre en creciente escucha (p. 5), y ratifica lo interpersonal, religioso-vital e histórico-escatológico de esa manera veterotestamentaria de considerar la creación. No faltan detalles cosmológicos, como un reflejo del ambiente y una concesión a la curiosidad objetivante, innata al hombre, pero quedan desbordados y englobados por la perspectiva teológico-histórica del conjunto, que ni siquiera llega a desequilibrarse con la tendencia de la literatura sapiencial a desgajar del conjunto salvífico el hecho pasado de la creación y explicarlo en sí mismo racionalmente. No hace falta decir que la realidad de este mundo salido de las manos de Dios y siempre a las órdenes de su palabra presente y escatológica, es buena, es un don.

El N. Testamento (Pablo y Juan más que los sinópticos) aporta una novedad esencial: la presencia actuante de Cristo en ese suceso de la creación. Precisamente porque ésta fue el primero de los hechos salvíficos, ha quedado en evidencia su raíz cristológica en esa definitiva y culminante acción salvadora de Dios que fue Jesús. Todo fue hecho por y para Cristo y todo lo abarca la salvación obrada por él (p. 19). Hay que notar que esa nueva verdad no es en primer lugar un nuevo dato cosmológico añadido a los del A. Testamento. Porque aunque en las cartas a Efesios y Colosenses (y Hebreos) el tono sapiencial y el mundo circundante destinatario fuerzan a objetivar racionalmente ese hecho, no queda éste reducido a un dato del saber, pues se convierte al punto en una urgencia de vivir como resucitados, de ser nueva creación (p. 21). «La verdad de la creación es para Pablo, más que un conocimiento de relaciones cosmológicas, una verdad que afecta a la existencia presente, que compromete al hombre» (p. 15).

Esta novedad, irreductible por otra parte, no hace sino reafirmar los motivos del A. Test.: creación por la palabra, creación para salvar y en la salvación, creación como vivencia continua y actual del poder de Dios, creación tensa y en movimiento hacia la escatología (parusía), bondad de ese mundo. Fe que se expresa en vida y que traduce en términos de creación la vida cristiana y sacramental (p. 22). La protología es un suceso salvífico-cristológico, es el primer paso de la soteriología.

Una vez desentrañada en sus normativos orígenes no sólo la verdad de la creación, sino su situación y sentido (es decir, la verdad de su verdad), el autor se lanza historia adelante para ver cómo se desarrolla en la Iglesia la conciencia de ese dogma. Por fidelidad a los orígenes de esa fe, se trata de una búsqueda, más

que de contenidos, de perspectivas. Pues bien, esa visión, situación o temple del dogma no se mantiene siempre fiel a la vivencia original. El comienzo netamente cristológico va dejando paso a una manera más helénica de ver las cosas, ya en los mismos Credos que, al dividir funciones, separan creación (del Padre) de redención (del Hijo) (p. 25), aun conservando el movimiento histórico-salvífico (p. 28). Tendencia helenizante acentuada por los Padres Apostólicos (p. 34) y que se va imponiendo a los Apologetas como una necesidad de hablarle al mundo circundante. Esta fusión con una cosmología platónico-helénica, coherente y tentadora, encerraba no pocos riesgos: que Dios Padre pasase a ser el ser inmutable de Platón (p. 36); que el Logos se mantuviese —como divino— a igual distancia del mundo o se le subordinase al mismo tiempo que a Dios (p. 38); que el fin de la creación resultase antropocéntrico y no el cristocéntrico del N. Test. (p. 39); que la providencia se pensase como una propiedad del ser del creador. El hecho de que junto a estos cambios formales se mantengan puros los contenidos materiales como la creación *ex nihilo* (p. 39), la personalidad de Dios (p. 41)..., prueba por una parte que, si hablar de una helenización básica del cristianismo es inexacto (p. 40), el influjo en las capas profundas —y por irreflejas más influyentes— no deja de ser alarmante. Surge ya la cuestión de si creación y providencia no serán para esos autores sino dos verdades de razón (p. 41). Modo sutil de concluir la historia de un *dogma*.

Ireneo supone una recristianización vigorosa. Al dualismo metafísico de la nosis sólo se le podía oponer con éxito una historia de salvación que unificase, ya en el plan de Dios, A. y N. Testamento, creación y salvación. Unión profunda, no sólo fáctica, en la que el redentor es lo primeramente pretendido, lo determinante, y en la que la creación es la base de la gracia. Las categorías cristocéntricas, históricas y salvíficas cobraban la primacía y un relieve que nunca luego volverán a alcanzar (p. 47). El autor reconoce que esa autenticidad le costó a Ireneo y a la teología primitiva el no realizar la síntesis entre el Dios del mundo antiguo y el del cristianismo; intento que el autor tiene *a priori* por hacedero (p. 51), pero que empieza ya a mostrarse históricamente tan áspero.

En Orígenes, la pérdida del sentido histórico es notable (pp. 50 y 54). Si los Capadocios logran una síntesis más sana de resultados y menos ingenua que la de los PP. Apostólicos, es a costa de debilitar las raíces cristianas con una prevalencia racional-metafísica que amenaza convertir el Génesis en cosmología y la verdad salvífica de la creación en una doctrina sobre el nacimiento del mundo con finalidad ético-religiosa general. El problema del mal se trata en categorías de sustancia (p. 57), el de la providencia en categorías

de conservación (p. 59) a partir del cosmos y su orden (no de la encarnación y redención) (p. 59), o de la inmutabilidad de Dios (p. 60) en vez de su fidelidad. Tendencia que más tarde traducirá al Dios bíblico en el sumo bien (p. 86), el uno (p. 75), el *ens a se* (p. 91).

Agustín no logra saldar con sus grandes logros sistemáticos y su apuntalamiento racional de verdades cristianas la deuda que para siempre contrae con el neoplatonismo (Dios como suma esencia, creación por participación en escala descendente, interés óntico y estructural por la creación...) y que se concentra en ontología estática, en pérdida de la dimensión «económica» de la creación, en olvido del papel de Cristo en ella. Está plenamente justificado que esta como tragedia, que empieza a ser crónica, del pensar metafísico occidental le haga al autor mencionar el permanente problema de una dogmática cristiana: equilibrar la verdad religiosa, que ve la creación como una acción histórico-salvífica de Dios, con la verdad racional de la naturaleza de esa acción. Quizá lo más peliagudo en todo esto es que la preponderancia de un aspecto (el metafísico) no se traduce inevitablemente en errores concretos; al contrario, puede resultar útil para reafirmar cuestiones parciales, sin que ese corrimiento del punto de gravedad se haga siquiera perceptible. Puede incluso suceder que esas verdades de detalle sean sancionadas solemnemente por la Iglesia (y habrán de serlo frente al dualismo de Cátaros y Albigenses y frente al panteísmo de Amarico de Bena) sin que la perspectiva general sea bíblica ni patristica, sino cosmológico-racional, cribada por Pedro Lombardo (así en el Concilio Lat. IV). Esta formulación de la fe en categorías no originarias de esa fe, aunque purificadas de errores, es siempre algo inquietante.

Tampoco Tomás de Aquino se libra de ese tragicismo. Su síntesis, tan acerada racionalmente y tan plena de contenidos cristianos, no puede evitar el reproche o la pregunta de si esa «traducción en otra lengua (la síntesis conceptual de Agustín y Aristóteles) responde plenamente al original» (p. 94). El sí no puede ser total. Y el fenómeno creciente de que la filosofía no sea ya un mero utensilio doctrinal, ni tan sólo marco formal de la teología, sino casi ésta misma, y no haya discrepancias formales entre ellas, tiene el inconveniente contrapeso de que esta falta de profanidad sea otro día profanidad pura y la teología se limite a confirmar el saber natural sobre la creación (p. 113).

Los intentos, más vitalistas, de Eckhart y del Cusano no logran romper ese cerco mágico. Aun cuando creación y encarnación vuelvan a quedar trabadas, ello se debe más a impulsos metafísicos-especulativos que a fidelidad a lo histórico-salvífico de la Escritura. Parece haberse perdido con Ireneo el secreto de Cristo concreto.

Se le divide en el Logos causa y ejemplar del mundo, y en un Jesús que para nada interviene en la creación. Por todo ello Lutero, que no modifica las afirmaciones dogmáticas concretas, pero recobra la perspectiva originariamente cristiana, irrumpe como un soplo poderoso de autenticidad y, sin dejar de oscurecer ciertos aspectos, supone una verdadera renovación. La creación vuelve a estar en el camino de la redención; la inquietud intelectual no se ceba ya en la especulación metafísica sobre la verdad de la creación, sino en la creaturidad existencial del hombre: ser creado de la nada equivale a ser nada lo que la creatura puede (p. 109), y crear es «semper novum facere».

La reacción católica no percibió esa novedad (p. 111) y sólo pensó en seguir enriqueciendo con nuevos datos y precisiones los resultados de la escolástica y su estilo de pensar. Las cuestiones concretas de si Dios mismo hizo todo, de cómo y cuándo lo hizo (p. 112), de la esencia del concurso, de la posibilidad de que una creatura cree a su vez, de la conciliación de gracia y libertad... ocultaban la grande, y metódicamente inversa, cuestión de la experiencia de esa verdad personal y de la palabra igualmente personal, y no en primer lugar informativa, de Dios sobre ella en su acción salvadora. No son suficientes ni siquiera los intentos de corregir esa racionalidad, y el incipiente pesimismo renacentista, con una «teología física» (pp. 119 ss.) que quiere llevar a Dios a través de las maravillas del mundo. No bastan porque, aparte su ingenua y mediana sinceridad, seguían presa de lo deductivo y habían reducido la fe a razón. La Ilustración acentúa más aún ese racionalismo y el moralismo correspondiente. La Teología se resigna a corroborar débilmente esa filosofía natural y no tiene arrestos para acudir a la urgencia de la hora con una visión genuinamente cristiana.

El s. XIX parece despertar las fuerzas capaces de «arrancar esta verdad (creación) del aislamiento de un suceso cosmológico pasado y ponerla en relación con toda la realidad salvífica entendida históricamente» (p. 136). Pero esas fuerzas naufragan en la pura modernidad (Hermes) o en especulaciones apriorísticas, a-históricas (Günther) o se contentan con reafirmar —contra esos mismos excesos— el pensamiento tradicional (Neoescolástica). El encogimiento apologetico de ésta (Kleutgen) y aun la interiorización y articulación orgánica y vital de la verdad de la creación en el todo de la fe (Scheeben), no superan un estaticismo fundamental que no acierta a ver la historia como principio del ser y del conocer. La «escuela católica de Tübingen» (pp. 143 ss.) constituye una brillante y prometidora excepción; sabe mirar bíblica e históricamente; pero quedó sin ecos ante esa vuelta al Medievo (Neoescolástica) que, si evita errores, no adivina que no todo en el antropocentrismo moderno es fatal, y que la vuelta a los contenidos medievales sólo

queda justificada con una vuelta, aún más remota, al espíritu cristiano de los orígenes. También aquí las solemnes declaraciones del Vaticano I se contentan con repetir la verdad medieval y su formulación (p. 150). La relación de creación y providencia, la distinción de ésta en conservación y gobernación, y la situación de ellas dentro del capítulo de razón previo al de la revelación, son herencia escolástica. Con todo ello se hace frente con éxito a ciertos errores determinados de la época, pero no al espíritu de ella, frente al que se queda irremisiblemente viejo. Ni se repiensa a fondo el concepto de creación, ni se atiende a las preguntas, concretas y sintomáticas sobre fe y ciencia y sobre el género literario del Génesis.

Tras 19 siglos de búsquedas especulativas sólo una teología que-rigmática en contacto con la vida —y para ello con las fuentes del cristianismo y del pensar de su época— prepara, en el s. XX, una nueva etapa al replantear el modo mismo de pensar.

Este es, ligeramente comentado, el hilo conductor del libro de Scheffczyk. No que se limite a esa única línea; abunda en ramificaciones laterales. Pero es el nervio vital y lo que, por plantear cuestiones últimas y candentes, nos limitamos a reseñar y comentar, dejando a los especialistas de cada época refrendos o reparos particulares, inevitables en una síntesis tan concentrada de ideas y autores. No faltarán quienes hubieran preferido un análisis detallado de los textos conciliares en que el dogma católico se fijó y que, a excepción del Vat. I, algo más minucioso (p. 150), resulta exiguo (pp. 82 y 106). Pero el autor parece preguntarse, no sin razón, si las palabras conciliares no han de ser leídas en la perspectiva dominante en que se escribe y en apremiante referencia al sentido de esa verdad en el conjunto y temple de la fe. Trabajo ciertamente a completar con estudios monográficos posteriores, pero sumamente útil. La sumisión a ese *test* primordial, aun cargando con cierta unilateralidad inevitable en toda historia de perspectivas, es luminosa, y no lo menos importante en la historia de los dogmas. Esto sin olvidar que Scheffczyk no rehuye el detalle y que es altamente comprensivo para el «otro lado» de la historia.

Esto por lo que toca a la estructura formal del libro. La elección en concreto de ese motivo histórico-salvífico-cristológico y la marcada antítesis con el metafísico prevalente en la historia del dogma, parecen también correctas y certeras. Se trata en realidad de dos modos fundamentalmente diversos de plantear la verdad de la creación. Y quizá el punto crucial de esa divergencia sea el concepto de lo personal, que para la metafísica occidental ha constituido durante siglos una realidad objetiva más, aunque más noble, subordinada, como las otras, al cosmos y al hecho objetivo de la creación de éste, y que para la Biblia es ante todo el sujeto de se siente radicalmente de otro mayor en el momento mismo en que es

salvado por ese otro; el sujeto directa y primariamente aludido por la verdad de la creación; aquél, diríamos modernamente, en quien esa creación se vive y se sabe y, por tanto, en quien únicamente existe y sucede.

Sin prejuzgar peyorativamente del pensar metafísico occidental —cosa que K. Kremer (Zu den Buch von L. Scheffczyk: *Trier. Theol. Zeits.* 74 (1965) 296-301) reprocha a Scheffczyk— lo menos que se puede decir es que ha determinado demasiado unilateralmente esa historia del dogma, postergando y aun ocultando el otro, más específicamente cristiano, más esencial a la fe como ciencia y como vida. Es legítima y bíblica esa ulterior desmembración sistemática del dogma en verdades objetivas detalladas que le permiten asimilar otros esquemas y reforzarse conceptualmente, pero sin robar tiempo y prioridad a intenciones más originales y aun a contenidos concretos (cristológicos).

A no ser que se crea que se trata de dos prioridades, una del creer y vivir y otra del pensar; es decir, a no ser que se crea que ese modo óntico-racional de pensar sea el único posible, la única teología viable de aquel *kerygma*. Pero ¿habrá que resignarse a esta tensión entre un *kerygma* vivo pero sólo cordial, y una teología sólida pero fría y sólo postizamente cristiana? De ser cierta esta idea cosificante del pensar, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob sería en verdad otro que el de los filósofos y los sabios (aun cristianos).

Hoy, tras un replanteamiento de toda esta metafísica occidental, se ha valorado lo irremplazable del hombre. No es, sin más; existe. Y se le ha *pensado* como tal. Se ha pensado también la historia. Todo ello al margen del cristianismo, al parecer, pero en realidad —al menos según J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*— por ley de su impulso profundo. El marco del pensar ha vuelto a ser bíblico. Hoy, una metafísica y una teología de la creación habrían de arraizar *ex professo* para ser tan objetivantes como antaño. Hoy no sólo existe ya un punto de mira desde el que se descubre en la teología anterior una constante de olvido; se dispone además del utillaje conceptual apto para subsanarlo.

Pero no basta con eso. Queda por realizar esa teología cristiana de la creación. Por ello, tampoco las categorías modernas por sí solas bastan. Ha de preceder un «ejercicio de cristianismo»; hay que pensar dentro de ese gran trance (y antes oferta y aceptación de perdón y de vida) que el cristianismo ante todo es; pensar cristológicamente. El Concilio Vat. II, con timidez en la Const. sobre la Iglesia (n. 2, 37, 36...), y decididamente en la de la Iglesia en el mundo actual (n. 11, 22, 32, 38...), vuelve a situar la creación dentro del misterio de Cristo y de la Iglesia. Son sólo atisbos. La teología de la creación en esa línea está por hacer. No ha sido pequeño mérito de Scheffczyk habernos advertido de la insuficiencia

de nuestros cauces tradicionales y habernos urgido a retroceder humildemente al ABC del cristianismo.

Otra labor previa, y al mismo tiempo apremiante, y también de carácter formal, sería la de repensar originariamente el mundo, como un mundo menos de cosas que de vivencias, como el vocabulario en que el hombre se sabe y se expresa a sí y a los otros, y como la desvelación ante él del ser y de Dios; como un suceso, una cita entre Dios y el hombre. Sólo así podrá evitarse de raíz el riesgo de recaer en un concepto prevalentemente cósmico de creación. Por el contrario, así se prepara una visión originariamente personal y existencial (aun en sus aspectos cósmicos) que entronque sin roces en el dogma central cristiano de la salvación. Pero esa humanización del mundo exige una redoblada atención al pensamiento reciente.

LUIS M. ARMENDÁRIZ, S.I.